



Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2025 Том 29 № 1

Специальная тема номера:

ФИЛОСОФИЯ ПАУЛЯ НАТОРПА

Приглашенный редактор *Ю. Штольценберг*

Научный редактор *Н.А. Дмитриева*

DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-1

<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

Анатолевич, 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 Далюс, Университет Витовта Великого, Каунас, Литва

Кирабаев Нур Серикович, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

Ли Чжицян, 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, Фрибург, Швейцария

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

Стейла Даниэла, Туринский университет, Турин, Италия

Глостанова Мадина Владимировна, Линчепингский университет, Линчепинг, Швеция

Тремблей Фредерик, Монктонский университет, Монктон, Канада

Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США

Цвык Владимир Анатольевич, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

Вестник Российского 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), ANVUR (Areas 11 and 14), Ghent University Library.

Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского 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

Редактор К.В. Зенкин

Редакторы англоязычных текстов О.В. Чистякова, В.Н. Белов

Компьютерная верстка Н.А. Ясько

Помощник главного редактора Д.А. Слепухина

Адрес редакции:

Россия, 115419, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3

Тел.: +7 (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Почтовый адрес редакции:

Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10, корп. 2

Тел.: +7 (495) 434-20-12; e-mail: philosj@rudn.ru

Подписано в печать 15.03.2025. Выход в свет 28.03.2025. Формат 70×108/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 22,58. Тираж 500 экз. Заказ № 68. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы» (РУДН)

Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

Отпечатано в типографии ИПК РУДН

Россия, 115419, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3

Тел.: +7 (495) 955-08-61; e-mail: publishing@rudn.ru



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2025 VOLUME 29 No. 1

Special Theme of the Issue:
THE PHILOSOPHY OF PAUL NATORP

Guest editor *Jürgen Stolzenberg*
Scientific editor *Nina A. Dmitrieva*

<http://journals.rudn.ru/philosophy>
DOI: 10.22363/2313-2302-2025-29-1

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. Kirbaev, 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 Tsyvk, 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), ANVUR (Areas 11 and 14), 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

Editor K.V. Zenkin

English Language Editors O.V. Chistyakova, V.N. Belov

Computer Design N.A. Yasko

Assistant Editor D.A. Slepukhina

Address of the Editorial Board:

3 Ordzhonikidze st., Moscow, 115419, Russia

Ph.: +7 (495) 955-07-16; e-mail: publishing@rudn.ru

Postal Address of the Editorial Board:

10 Miklukho-Maklaya st., bldg. 2, Moscow, 117198, 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 st., Moscow, 117198, Russia

Printed at RUDN Publishing House:

3 Ordzhonikidze st., Moscow, 115419, Russia,

Ph.: +7 (495) 955-08-61; e-mail: publishing@rudn.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ПАУЛЯ НАТОРПА

Stolzenberg J. Paul Natorp als Musiker, Komponist und Musiktheoretiker: Eine historisch-biographische Skizze (Штольценберг Ю. Пауль Наторп как музыкант, композитор и теоретик музыки: историко-биографический очерк)	7
Dober H.M. Natorp und Cohen im Gespräch über das Religionsproblem der Moderne (Добер Х.М. Наторп и Коген о проблеме религии в современности)	22
Соболева М.Е. Пауль Наторп об идеях Платона	41
Pelegrin L. On the Systematic Role of the Deduction of Categories in “The Logical Foundations of the Exact Sciences” (Пелегрин Л. О систематической роли дедукции категорий в «Логических основаниях точных наук»)	57
Семенов В.Е. Трансцендентальный метод Пауля Наторпа	70
Knoppe Th. Paul Natorps Allgemeine Psychologie und ihre Grenzen (Кноппе Т. Общая психология Пауля Наторпа и ее границы)	93
Pringe H. Critique and System: Early and Late Natorp’s Philosophy (Принж Э. Критика и система: ранняя и поздняя философия Наторпа)	105
Загирняк М.Ю. Социальная педагогика Пауля Наторпа в аксиологическом историзме Сергея Гессена	119
Ferrari M. Natorp, Husserl und die reine Logik (Феррари М. Наторп, Гуссерль и чистая логика)	133
Hartmann N. Vortrag über Paul Natorp und Hermann Cohen in Marburg 1948 / Hrsg. von N. Wiedebach (Гартман Н. Доклад о Пауле Наторпе и Германе Когене в Марбурге 1948 / под ред. Х. Видебаха)	148

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Ванчугов В.В. Первые опыты получения в России ученой степени в области философии ...	157
Гнатик Е.Н., Марченкова О.В. Образ будущего сквозь призму научных взглядов Ж.А. Кондорсе	171
Yastrebov O.A., Klebanov L.R., Kuznetsova O.A. The Views of Ancient Philosophers and Modern Criminal Law (Ястребов О.А., Клебанов Л.Р., Кузнецова О.А. Воззрения философов античности и современное уголовное право)	185
Цвык В.А., Михан Р.И. Метафизика Г.В. Лейбница в философии Жюль Делёза: от онтологии к этике	199

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Петров В.Б. Двадцать семь ответов на один вопрос	215
Пржиленский В.И. Экспликация понятия реальности в цифровую эпоху: вопросы теории и методологии	226

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Губман Б.Л., Ануфриева К.В. Учение И. Канта о рефлексивной способности суждения как «протогерменевтика»: рецензия на книгу Х. Рутрофа «Корни герменевтики в рефлексивно-телеологических суждениях Канта»	242
Chistyakova O.V., Chistyakov D.I. Conference of the University of Hawai’i at Manoa (Чистякова О.В., Чистяков Д.И. Конференция Гавайского университета в Маноа)	253

CONTENTS

THE PHILOSOPHY OF PAUL NATORP

Stolzenberg J. Paul Natorp als Musiker, Komponist und Musiktheoretiker: Eine historisch-biographische Skizze (**Stolzenberg J.** Paul Natorp as Musician, Composer and Music Theorist: A Historical-Biographical Sketch) 7

Dober H.M. Natorp und Cohen im Gespräch über das Religionsproblem der Moderne (**Dober H.M.** Natorp and Cohen on the Problem of Religion in Modernity) 22

Soboleva M.E. Paul Natorp on Plato’s Ideas (in Russian) 41

Pelegrin L. On the Systematic Role of the Deduction of Categories in “The Logical Foundations of the Exact Sciences” 57

Semyonov V.Ye. The Transcendental Method of Paul Natorp (in Russian) 70

Knoppe Th. Paul Natorps Allgemeine Psychologie und ihre Grenzen (**Knoppe Th.** Paul Natorp’s General Psychology and Its Limits) 93

Pringe H. Critique and System: Early and Late Natorp’s Philosophy 105

Zagirnyak M.Yu. Paul Natorp’s Social Pedagogy in Sergei Hessen’s Axiological Historism (in Russian) 119

Ferrari M. Natorp, Husserl und die reine Logik (**Ferrari M.** Natorp, Husserl and Pure Logic) 133

Hartmann N. Vortrag über Paul Natorp und Hermann Cohen in Marburg 1948. Wiedebach H., Hrsg. (**Hartmann N.** Lecture on Paul Natorp and Hermann Cohen in Marburg 1948. Wiedebach H., editor) 148

HISTORY OF PHILOSOPHY

Vanchugov V.V. The First Experiments in Russia to Obtain a Degree in Philosophy (in Russian) 157

Gnatik E.N., Marchenkova O.V. The Image of the Future through the Prism of the Scientific Views of J.A. Condorcet (in Russian) 171

Yastrebov O.A., Klebanov L.R., Kuznetsova O.A. The Views of Ancient Philosophers and Modern Criminal Law 185

Tsvyk V.A., Mikhan R.I. G.W. Leibniz’s Metaphysics in the Philosophy of Gilles Deleuze: From Ontology to Ethics (in Russian) 199

ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

Petrov V.B. Twenty-Seven Answers to One Question (in Russian) 215

Przhilenskiy V.I. Explication of the Concept of Reality in the Digital Age: Issues of Theory and Methodology (in Russian) 226

SCIENTIFIC LIFE

Gubman B.L., Anufrieva K.V. Kant’s Interpretation of the Reflective Faculty of Judgment as a “Proto-Hermeneutics”: Review of the Book “The Roots of Hermeneutics in Kant’s Reflective-Teleological Judgment” by H. Ruthrof (in Russian) 242

Chistyakova O.V., Chistyakov D.I. Conference of the University of Hawai’i at Manoa 253

Философия Пауля Наторпа

The Philosophy of Paul Natorp

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-7-21>

EDN: DQBHHV

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Paul Natorp als Musiker, Komponist und Musiktheoretiker: Eine historisch-biographische Skizze

Jürgen Stolzenberg✉

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle, Deutschland

✉juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de

Zusammenfassung. In der Forschung ist der Musiker und Komponist Paul Natorp unberücksichtigt geblieben. Die Hinweise in der *Selbstdarstellung* (1921) auf die Bedeutung der Musik, insbesondere in den frühen Jahren, blieben bisher ohne Resonanz. Nähere Auskunft darüber geben der musikalische Nachlass und bisher unveröffentlichte Tagebücher und Briefe. Sie dokumentieren das leidenschaftliche Verhältnis des jungen Natorp zur Musik. Darüber hinaus wird deutlich, dass Natorp zeit seines Lebens als Komponist tätig war. Der Beitrag beschreibt zunächst den Bestand des musikalischen Nachlasses. Im Zentrum steht der Briefwechsel mit Johannes Brahms, dem der junge Natorp einige seiner Kompositionen zur Begutachtung vorlegte. Von einer Laufbahn als Musiker und Komponist riet Brahms entschieden ab. Von Bedeutung sind ferner Berichte des jungen Natorp über das Kompositionsstudium bei dem Musikwissenschaftler und Komponisten Gustav Jacobsthal (1845–1912) in Straßburg. Als biographische und zugleich kulturhistorische Dokumente sind Berichte über Konzerte mit Clara Schumann und Franz Liszt zu bewerten. Der Beitrag schließt mit einer Skizze zu Natorps Überlegungen zur welthistorischen Bedeutung der Musik Ludwig van Beethovens.

Schlüsselwörter: Brahms Johannes, Beethoven Ludwig van, Wagner Richard, Musik

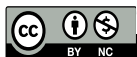
Informationen zu Interessenkonflikten. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 10. November 2024 eingereicht

Der Artikel wurde am 09. Januar 2025 angenommen

© Stolzenberg J., 2025



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

Zitierweise: Stolzenberg J. Paul Natorp als Musiker, Komponist und Musiktheoretiker: Eine historisch-biographische Skizze. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):7–21. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-7-21>

Пауль Наторп как музыкант, композитор и теоретик музыки: историко-биографический очерк

Ю. Штольценберг✉

Галле-Виттенбергский университет, Галле, Германия

✉ juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de

Аннотация. Музыкант и композитор Пауль Наторп до сих пор остается малоизученным. Ссылки в его «Самопрезентации» (1921) на важность музыки, особенно в ранние годы, до сих пор оставались незамеченными. Музыкальное наследие и ранее не публиковавшиеся дневники и письма дают более подробную информацию. Они документируют страстные отношения молодого Наторпа к музыке. Кроме того, становится ясно, что Наторп был активным композитором на протяжении всей своей жизни. Сначала в статье описывается история музыкального наследия. Центральное место занимает переписка с Иоганном Брамсом, которому молодой Наторп передал на оценку несколько своих композиций. Брамс настоятельно советовал не делать карьеру музыканта и композитора. Также важны отчеты молодого Наторпа о его занятиях композицией с музыковедом и композитором Густавом Якобсталем (1845–1912) в Страсбурге. Биографическими и культурно-историческими документами являются отчеты о концертах с Кларой Шуман и Ференцем Листом. Статья завершается кратким представлением размышлений Наторпа о всемирно-историческом значении музыки Людвиг ван Бетховена.

Ключевые слова: Брамс Иоганн, Бетховен Людвиг ван, Вагнер Рихард, музыка

Информация о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 10.11.2024

Статья принята к публикации 09.01.2025

Для цитирования: *Stolzenberg J.* Paul Natorp als Musiker, Komponist und Musiktheoretiker: Eine historisch-biographische Skizze // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 7–21. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-7-21>

Paul Natorp as Musician, Composer and Music Theorist: A Historical-Biographical Sketch

Jürgen Stolzenberg✉

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle, Germany

✉ juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de

Abstract. The musician and composer Paul Natorp has not been recognised in research. The references in his *Self-Presentation (Selbstdarstellung)* (1921) to the importance of music,

especially in his early years, have so far remained unacknowledged. The musical legacy and previously unpublished diaries and letters provide more detailed information. They demonstrate the young Natorp's passionate relationship with music. In addition, it becomes clear that Natorp was active as a composer throughout his life. The article starts by describing the musical legacy. At the centre is the correspondence with Johannes Brahms, to whom the young Natorp submitted some of his compositions for review. Brahms strongly advised against a career as a musician and composer. Also significant are reports from the young Natorp about his composition studies with the musicologist and composer Gustav Jacobsthal (1845–1912) in Strasbourg. Reports on concerts with Clara Schumann and Franz Liszt are biographical and cultural-historical documents. The article concludes with a sketch of Natorp's reflections on the world-historical significance of Ludwig van Beethoven's music.

Keywords: Brahms Johannes, Beethoven Ludwig van, Wagner Richard, music

Information about the conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 10.11.2024

The article was accepted on 09.01.2025

For citation: Stolzenberg J. Paul Natorp als Musiker, Komponist und Musiktheoretiker: Eine historisch-biographische Skizze. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):7–21. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-7-21>

„*De nobis ipsis silemus*“ – Von uns selbst schweigen wir, so beginnt Paul Natorp seine *Selbstdarstellung* aus dem Jahre 1921 [1], mit einer doppelten Referenz an Francis Bacon, der damit das Vorwort zu seinem *Novum Organum* eröffnete und an Immanuel Kant, der Bacons Vorwort seiner *Kritik der reinen Vernunft* als Motto vorangestellt hatte. Nicht von sich selbst, sondern von der Sache soll die Rede sein, und diese Sache ist die Philosophie. Gleich zu Beginn der *Selbstdarstellung* ist aber auch von Musik die Rede, von der Musik Bachs, Beethovens und Wagners, von ihrer Nähe zur Philosophie, und dass sie es war, die den jungen Studenten, wie es da heißt, „für Jahre völlig in Bann schlug“ [1]. Der alte Natorp verschweigt indessen, dass die Musik niemals aufgehört hat, ihn in ihren Bann zu ziehen und dass sie ganz wesentlich mit zu der Sache gehört, um die es ihm zeitlebens ging. Das allerdings ist bis heute so gut wie unbekannt geblieben. Von Paul Natorp als Musiker und Komponist ist in der gelehrten Forschung keine Rede. Darüber gibt der musikalische Nachlass Auskunft.

1. Der musikalische Nachlass

Der musikalische Nachlass Paul Natorps befindet sich im Westfälischen Musikarchiv Hagen. Er umfasst ca. 100 Lieder aus den Jahren 1885 bis 1915, 2 Chorwerke und mehrere Kammermusikwerke. Er wird in Hagen seit dem 10. Juli 1973 aufbewahrt. An diesem Tag erhielt das Westfälische Musikarchiv Hagen ein Paket mit Musikalien, abgesendet von Hanna Natorp, der Frau von Hans Natorp,

dem Sohn Paul Natorps, der 1973 verstorben ist. Am 20. Juni 1977 sandte der andere Sohn Paul Natorp, Hartwig Natorp, aus Zürich die ihm überlassenen Bestände aus dem musikalischen Nachlass Paul Natorps ebenfalls an das Westfälische Musikarchiv Hagen.¹

Von den Kompositionen Paul Natorps sind nur sehr wenige im Druck erschienen. Es handelt sich um einige Lieder und ein Klaviertrio in C-Dur. Unter den Autoren der von Natorp vertonten Gedichte finden sich die Namen von Goethe, Hölderlin, Rückert, Hebbel, Brentano, Eichendorff, Mörike, Keller, Avenarius, Richard Dehmel, Gustav Falke, Hermann Löns und anderen. An Klavierstücken enthält der Nachlass *6 Klavierstücke* von 1899 und *Drei Präludien und Fugen* aus den Jahren 1907/08.

Folgende Kammermusikwerke liegen im Nachlass in handschriftlichen Partituren vor:

- Drei Klaviertrios, das erste in C-Dur von 1885, die beiden anderen in e-Moll und fis-Moll, ohne Jahresangabe;
- Lyrische Stücke für Violine und Klavier, ebenfalls von 1885;
- ein Klavierquartett, D-Dur von 1896;
- ein Klavierquintett („Quintuor“), Es-Dur von 1913;
- zwei Sonaten für Violine und Klavier, die eine in fis-Moll von 1904/05, die andere in a-Moll von 1899/1900;
- eine Sonate für Violoncello und Klavier, D-Dur von 1917.²

Der Bestand des musikalischen Nachlasses Paul Natorps zeigt, dass Natorp bis in seine späte Zeit hinein komponiert hat. Die Cello-Sonate von 1917 ist das

¹ Dass der musikalische Nachlass Paul Natorps im Westfälischen Musikarchiv Hagen aufbewahrt wird, ist aus der Tatsache zu erklären, dass die Familie Natorp ein altes Familiengeschlecht ist, das seine Wurzeln im Westfälischen Raum hat. So war der Urgroßvater Paul Natorps, Bernhard Christoph Ludwig Natorp (1774–1846), von Haus aus Theologe, als einflussreicher und geschätzter, am pädagogischen Werk Pestalozzis orientierter Beamter in der Schulverwaltung und als Generalsekretär mehrerer Vereine und als Politiker in Westfalen tätig. (https://de.wikipedia.org/wiki/Bernhard_Christoph_Ludwig_Natorp). Der Enkel *Gustav Natorp* (1824–1891) war als Gymnasiallehrer und Geschäftsführer des Vereins für die bergbaulichen Interessen im Oberbergamtsbezirk Dortmund in Essen und als Abgeordneter des Kreises Altena-Iserlohn im Preußischen Landtag tätig (https://de.wikipedia.org/wiki/Gustav_Natorp).

² Hier sei auf die Doppel-CD, eine deutsch-russische Kooperation, mit Kompositionen Paul Natorps hingewiesen: *Paul Natorp. Der Philosoph als Komponist*. Sie enthält auch die an Brahms gesendeten und im Wiener Brahms-Archiv aufbewahrten Klavierstücke (zu den anderen an Brahms gesendeten Stücken siehe unten den Tagebuch-Eintrag „Mein Entschluss...“). Aufführungen von Kompositionen Paul Natorps fanden in neuerer Zeit in Marburg (2004), Sao Paulo (2005), Halle (Saale) (2005), Lübeck (2006), Moskau (2008) und Berlin (2009) statt. Die Sonate für Violoncello und Klavier wurde zuletzt in einem Gedenkkonzert am 12. September 2024 aus Anlass des 100. Todestages von Paul Natorp (17. August 1924) mit dem Urenkel Paul Natorps, dem Cellisten Noé Natorp, und dem Pianisten Jean-Baptiste Doucet im Rahmen des Kant-Jubiläumskongresses in Bonn im Beethovenhaus zusammen mit Brahms' Sonate e-Moll für Violoncello und Klavier op. 38 aufgeführt.

späteste Werk, das im Nachlass erhalten ist. Auffallend ist, dass der Nachlass so gut wie keine Jugendkompositionen enthält.

2. Die Tagebücher (1873–1886) – Der junge Natorp und Brahms

Gezielte Recherchen zu Paul Natorp als Komponisten sind bisher nicht unternommen worden. Hier hat die Dokumentenlage allerdings eine signifikante Erweiterung erfahren. In der sprichwörtlichen Kiste auf dem Dachboden haben sich im Hause von Familie Lütcke-Natorp in Marburg zwölf Tagebücher aus den Jahren 1873 bis 1886 gefunden. Sie werden in der Universitätsbibliothek Marburg aufbewahrt.³

Sie sind in mehrfacher Hinsicht eine kleine Sensation. Im dritten Heft der von Natorp sog. *Notizen* findet sich in einem längeren rückblickenden und zusammenfassenden Eintrag unter dem 1. Februar 1875 die folgende Notiz: „Ich kam wegen meiner Kompositionen auf die tolle Idee – sie einfach Brahms zu schicken damit er sie beurteile, Karl⁴ unterstützte mich riesig – ich beschloß es zu tun“ (III, 50).⁵

Das Tagebuch nennt auch die Stücke, die der junge Natorp an Brahms nach Wien schickte: „Mein Entschluss war fest und *sofort* gab ich mich an die Ausführung, schrieb bis Mittwoch alles zusammen: Dies irae endlich ausgeführt als „Phantasie über die Domszene in Goethes Faust“ und „Gretchens Lied im Kerker[“], dann die 4 Lieder (Warum weckst du mich. Auf dem See. Nun [Wort unleserlich] die Nacht. Ganymed)⁶ ausserdem nahm ich das Adagio F-dur und die zwei Phantasiestücke, schickte alles, mit einem mutigen und bestimmten 4 Seiten langen Brief nach Wien; nun „mit Spannung Ihre gütige Antwort erwartend“ bebe ich vor der Entscheidung, möge sie nicht zu lange ausbleiben!“ (III, 52).⁷

Die für Brahms’ Gepflogenheiten ungewöhnlich schnelle Antwort traf noch im Februar ein. Brahms schreibt:

[*Auf dem Briefumschlag:*]

Herrn
Paul Natorp
stud. phil.

³ Nachlass Paul Natorp Universitätsbibliothek (Marburg). Zugriffsmodus: <https://kalliope-verbund.info/DE-611-BF-9345> (Letzter Zugriff: 08.11.2024).

⁴ Es handelt sich um Natorps Jugendfreund, den späteren Arzt, Anthropologen und Ethnologen Karl von den Steinen (1855–1929).

⁵ Die Tagebücher werden nach der originalen handschriftlichen Numerierung der Hefte und Seiten zitiert.

⁶ Johann Wolfgang von Goethe: Auf dem See (1775); Warum weckst du mich, Frühlingsluft? (aus: Die Leiden des jungen Werthers [1774]); Titel nicht verifizierbar; Ganymed (1774).

⁷ Natorps Begleitbrief ist nicht erhalten.

Strassburg im Elsass.
Alter Fischmarkt 36. II.
Jan 75

Geehrter Herr,

Ich möchte nicht gern Ihren Brief unbeantwortet lassen u. so bitte ich um Erlaubniß kurz u. eilig schreiben zu dürfen.

Ich kann nicht umhin Ihnen den Rath zu geben bei Ihren bisherigen Studien zu bleiben u. hoffe aus Ihrem Brief richtig zu ersehen dass Sie diese bis jetzt nicht vernachlässigt haben.

Ich möchte zwar durchaus nicht zugeben dass eine ernstere Beschäftigung mit unserer Kunst eine „werthlose Spielerei“ sei – ebensowenig jedoch nimmt es mich wunder wenn ein junger Mann Talent u. Zeit genug hat, neben seinen eigentlichen Studien poetische oder musikalische Produkte zu liefern wie die mir vorliegenden. Daß in diesen ein „richtig getroffener Inhalt zu klarem Ausdruck“ gebracht sei, darf ich nicht sagen, leider nicht einmal daß sie „eine gewisse, leicht zu gewinnende Fertigkeit sich der übl. mus. Formen zu bedienen“ bekunden.

Widerspäche nicht Ihr Brief, so möchte ich die Sache am liebsten damit loben: dass dem Verfaßer wohl die Schwierigkeit ein Kunstwerk zu schaffen klar sein könne. Mich erfreut bei Ihrem Anblick der Gedanke an einen ersten o. guten Liebhaber unserer Kunst. Bedenken Sie wie schwierig und fraglich es ist in Ihrem Alter einen neuen – doch ziemlich unbekannten Weg zu betreten. Nach den vorl. Proben kann ich nicht ernstlich genug zu solchen Bedenken raten. Daß man in einem Fall wie diesem, ungern nur das Papier sieht u. urtheilt brauche ich kaum zu sagen.

Ich hoffe Sie haben einen ehrlichen Rath auch ehrlich gewünscht?

Mit ausgezeichnete Hochachtung
J. Brahms⁸

Der junge Paul Natorp vertraut seinem Tagebuch hierzu das Folgende an: „Montag früh [es war ein Rosenmontag – J.S.] kam die Antwort von Brahms die mich ziemlich vernichtete. Den Morgen arbeitete ich noch, den Nachm[ittag] nachdem ich mit Carl gesprochen hatte und der mir jede Hoffnung / genommen war ich sehr elend und schrieb einen sehr thörichten Brief, irrte dann im Schnee herum bis 7“ (III, 57/58).

Dieser nun als „sehr thöricht“ bezeichnete, bisher unveröffentlichte Brief hat sich im Brahms-Archiv der *Gesellschaft der Musikfreunde in Wien* erhalten.⁹

⁸ Der Brief befand sich ursprünglich im Privatbesitz von Frau Christel Natorp†. Am 5. April 2006 wurde er in Anwesenheit von Frau Christel Natorp dem Brahms-Institut an der Musikhochschule Lübeck übergeben. Im digitalen Archiv des Brahms-Instituts ist er online einzusehen: Zugriffsmodus: https://www.brahmsinstitut.de/Archiv/web/bihl_digital/jb_briefe/2006_056.html (Letzter Zugriff: 08.11.2024).

⁹ Brahms-Archiv der Gesellschaft der Musikfreunde in Wien. Brahms-Nachlass, Briefe Natorp an Johannes Brahms: 252,1.

Strassburg

Verehrtester Herr Direktor!

Es ist meine Pflicht, Ihnen für Ihre offene und klare Antwort zu danken; daß dieselbe meine Hochachtung für Sie nur erhöht, brauche ich nicht zu sagen. Wie gern schriebe ich Ihnen, daß sie mich auch befriedigte – wenn mich nur nicht mein eigener Sinn Lügen strafe! Werden Sie mich nicht für einen Narren halten, wenn ich nach solcher Entscheidung noch Zweifel habe? Wohl, aber ich bin sehr unglücklich. Ich weiß sehr genau, genauer, als Sie aus meinem Briefe entnommen zu haben scheinen, daß der Werth dieser Sachen als Kunstwerke keiner ist, daß sie wild und stylos sind. Aber das unwiderstehliche Bedürfniß, Gedanken, die uns ganz beherrschen, los zu werden, die fesselnde Macht, die ein selig empfundenes Ideal auf uns übt, gibt die uns wirklich nur trügerisch den Glauben an die Richtigkeit dieses Ideals? Wenn in der aufgeregtesten Zeit der Jugend wo so tausenderlei Neues zugleich auf uns einströmt, die Liebe zu diesem Ideal eine so leidenschaftliche war, daß sie keine ruhige Wirkung aufkommen ließ, konnte ich nicht denken, daß Ruhe und Klarheit erlernt, entwickelt werden konnte? Eine Leidenschaft kann täuschen; aber auch dann, wenn sie alle Tiefen der Seele erfaßte und sie fester und fester hielt, je mehr sie sich losreißen wollte? auch dann, wenn sie glüht, heiß glüht und zu versengen droht? und wenn sie das wunderbarste vollbringt, uns dann doch wieder die Ruhe und Klarheit, die sie uns entriß, doppelt zurückzugeben? Thun das Phantome so wie wirkliche Dinge? und haben wir gar kein Mittel, uns vor solchen Phantomen zu retten.

Ich muß in der That das unglücklichste Geschöpf der Erde sein, wenn mir diese Leidenschaft gegeben ist, ohne jede Fähigkeit, ihrer Herr zu werden und sie zu vernünftigem Zweck zu leiten. Was helfen mir die besten philologischen und sonstigen Anlagen, wenn mir diese Leidenschaft völlig die Ruhe und Concentration benimmt, die jeder Beruf verlangt? Ruhe und Concentration fände ich – das fühle ich nur zu tief – allein in der Musik; schon oft ja wollte ich mich losreißen aber jeder Ton den ich spiele oder höre, jeder ruhige Augenblick bringt die alten Gedanken wieder – ich kann sie nicht übertäuben außer wenn ich mich selbst übertäube. Die Musik aber ist mir, wie sie mir versichern, verschlossen, und so kann auch ich nichts mehr, als – mich auch verschließen.

Halten Sie diese Zeilen für was Sie wollen; Sie werden lächeln, mich vielleicht bedauern, wie man einen Irrsinnigen bedauert. Daß Sie antworten, kann ich nicht verlangen noch erwarten, Sie haben geantwortet, freimüthig und wohlwollend, wie ich es nicht erwarten durfte; ich liebe Sie darum, wie ich wenige liebe – doch auch das sollte ja nicht sein, und so ist's vielleicht besser, Sie schreiben mir nicht. Wissen Sie aber eine Antwort, die mir in meiner Lage helfen könnte, können Sie nur etwas von dem, was mich zu zerstören droht, mildern, so werden Sie einen Unglücklichen – wenn auch nach Ihrer Ueberzeugung durch eigne Schuld unglücklichen eines Rathes nicht für unwerth halten.

Ich verbleibe in inniger Verehrung
Ihr ergebener
Paul Natorp

Wenige Zeilen nach dem oben zitierten Eintrag im Tagebuch liest man: „Ich bin elend und arm, weiß nichts mehr was mir Interesse abverlangt, hasse geradezu alles was Musik und Poesie heißt. So wäre denn alles Selbsttäuschung, elende Selbsttäuschung“ (III, 58).

Und weiter: „Ich trage nicht leicht. Nach augenblicklichem Wiederaufleuchten der alten Hoffnungen ist die Verzweiflung umso finsterer. Ich arbeitete die Woche nicht viel, führte ein erbärmliches Leben“ (III, 58).

Allzu schlimm muss es denn doch nicht gewesen sein. Das „erbärmliche Leben“ dauerte nicht lange. Bald findet man den jungen Natorp wieder am Klavier, in Wagner und „*Siegfried*, der gerade herausgekommen“ war, schwelgend: „Das Ding“, so notiert Natorp, „ist unanständig genial – groß – / schön und dabei rührend einfach. Nichts ist mir so unentbehrlich, kein Beethoven u. Schumann u. Brahms“ (III, 60-61).

Natorps Wagnerverehrung wird noch lange andauern, wie zahlreiche weitere Eintragungen hier und in den folgenden Tagebüchern belegen. Mit Brahms hat der junge Natorp aber denn doch nicht gebrochen: „dennoch“, so fährt der Eintrag fort, „hoffe ich den letzteren noch sehr lieb zu gewinnen trotz seines boshaften Briefes. Daß er mir nicht antwortet ist recht von ihm“ (III, 61).

Hält man sich die Situation des jungen Paul Natorp in Straßburg, so, wie sie aus den Eintragungen des Tagebuchs deutlich wird, vor Augen, dann war bei dem Entschluss, Brahms um ein Urteil über die eigenen Kompositionen zu bitten, wohl eine gute Portion Naivität, gepaart mit jugendlichem Übermut, im Spiel.

3. Kompositionsstudien bei Gustav Jacobsthal

Die Vermutung liegt nahe, dass der junge Natorp sich in seiner „tollen Idee“ wohl auch von einem Fachmann bestätigt sehen durfte. Unter dem 14. November 1874 berichtet das Tagebuch Folgendes: „Ich spielte Jacobsthal meine Kompositionen (nur die Lieder) vor, er nahm kaum viel Rücksicht darauf, gab kein entscheidendes Urteil und nahm mich mit dem Bescheid ich habe viel Talent, [müsse] aber noch vieles d. h. alles erst von vorne an lernen, in die Lehre“ (III, 12).

Dem ist zu entnehmen, dass der junge Paul Natorp seine Kompositionsversuche Gustav Jacobsthal (1845–1912) vorlegte, der ab 1872 als Privatdozent, seit 1875 als außerordentlicher und von 1897 bis 1905 als ordentlicher Professor für Musikwissenschaft an der Universität Straßburg wirkte.¹⁰ Jacobsthal bekleidete das erste Ordinariat für Musikgeschichte und Musiktheorie an einer deutschen Universität. Darüber hinaus kommt ihm das Verdienst zu, mit seinen umfangreichen und innovativen Forschungsarbeiten zur Rekonstruktion der Musik des Mittelalters, insbesondere mit Bezug auf Fragen der Melodiebildung und der rhythmischen Gestaltung mittelalterlicher Musik, die musikwissenschaftliche Mediävistik in Deutschland begründet zu haben. Seine Forschungen galten aber

¹⁰ Siehe hierzu ausführlich [2; 3].

auch der Geschichte der Oper und dem frühen Mozart. Darüber, z. B. über ein Kolleg zu Gluck, berichtet das Tagebuch an einigen Stellen.

Jacobsthals Kolleg war es denn auch, durch das Natorp zu einem neuen und intensiveren Studium der Werke Brahms' angeregt wurde. Ein Student, Richard Schubring, „stud iur.“, hatte im Kolleg, wie Natorp notiert, „gelegentlich Brahms gepriesen, Wagner verachtet“ (III, 31) und Brahms, wie es weiter heißt, „beinahe über Schumann“ gestellt. „Eben dies“, so notiert Natorp, „kannte ich bisher nicht an ihm und so war ich neugierig gemacht“ (III, 30). Insbesondere die Balladen beeindruckten ihn nun, sodann die „Fismoll-Sonate, deren zweiter Satz colossal schön“ ist, später Lieder (III, 41). „Empfindungstiefe“, so fasst der junge Brahmsverehrer seinen Eindruck zusammen, „colossale *Beherrschung* der musik.[alischen] Mittel, besonders der bedeutendsten *lyrischen*, ist unleugbar; colossale Beherrschung statt der so häufigen Beherrschtheit nimmt jeden kräftig empfindenden sofort ein“ (III, 32). Und später heißt es: „Brahms hält mich in Athem“ (III, 40).

Jacobsthals eigene Kompositionen und seine musikästhetischen Ansichten wird man wohl als traditionalistisch, wenn nicht gar im Blick auf den ‚Geist der Zeit‘ als rückwärtsgewandt bezeichnen dürfen. Aus der so genannten Berliner Schule der Cäcilianisten, d.h. der Tradition der Berliner Singakademie mit ihren Mentoren Carl Friedrich Zelter, Eduard Grell und Heinrich Bellermann herkommend, schrieb er, außer einem Streichquartett und mehrerer Klavierlieder, vornehmlich Chorsätze im Palestrina-Stil mit einem romantisierenden Einschlag, für die er Texte aus dem Alten Testament auswählte. Für den jungen, ganz in der romantischen Musik lebenden und webenden Natorp dürfte der Unterricht bei Jacobsthal ein hartes Brot gewesen sein. Das bestätigt die folgende Notiz: „Jacobsthal plagt mich sehr und doch geht's langsam genug vorwärts“. Worin die Plage besteht, wird aus folgendem Eintrag deutlich: „Ich soll möglichst viele, zahllose „Melodien“ bauen, ganz ohne jede Mitte, nur Anfang und Ende ohne jede rhythmische Einteilung / und Betonung nach dem Prinzip des bequemen und regulären Melodieschrittes. Es lebe das einfach-Schöne!“ (III,12/13).

Im Unterricht war offenbar aber auch die Begutachtung von selbständigen Kompositionen vorgesehen: „ich habe ihm auf Verlangen auch meine Sonate gegeben und bin gespannt was er dazu sagt“ (III, 21).

Es ist unklar, um welche Sonate es sich gehandelt hat. Offensichtlich war Jacobsthal zufrieden, denn ein diesbezüglicher Bericht hält fest: „Bei Jacobsthal war ich wieder – nach einigem Fehlen, er ist immer zufrieden und drängt zum Fortschritt“ (III, 22).

Von Natorps frühen Kompositionen ist, wie erwähnt, im Nachlass nichts erhalten. Die Stücke, die im Wiener Brahms-Archiv aufbewahrt werden, sind die im Tagebuch genannten Phnatasiestücke, kleine, schlicht gehaltene Stücke für Klavier. Dass der junge Natorp noch andere, offenbar anspruchsvollere Stücke übersandt hat, ist der oben zitierten Aufstellung zu entnehmen. Von den eingesandten, ebenfalls im Tagebuch genannten Liedern, auf die Brahms sich bezieht, ist im Wiener Brahms-Archiv ebenfalls nichts erhalten. Dass der junge

Natorp recht ambitionierte Projekte verfolgte, ist auch aus anderen Tagebuch-Eintragungen zu schließen. Neben der „Domszene“, „die im Kopf fertig und auf dem Klavier probiert“ (III, 34) ist – es ist die in der oben zitierten Aufstellung der Sendung an Brahms genannte „Phantasie über die Domszene in Goethes Faust“ –, ist die Rede von „Chor-Partien des ersten und zweiten Aktes, [die] ziemlich feststehend“ seien. Es handelt sich wohl um Pläne zu einer Oper mit dem Titel „Sappho“. Wiederholt wird eine Sappho-Ouvertüre erwähnt, die „mit viel Not [...] endlich zu Papier“ gebracht wird – „drei Tage tat ich fast nichts Anderes“ (III, 35). Auch dazu hat sich im Nachlass nichts erhalten. Brahms’ „ehrlicher Rat“ hat seine Wirkung zwar nicht verfehlt, doch hat Natorp sich offenbar nicht entmutigen lassen, weiterhin zu komponieren. Das Komponieren und das leidenschaftliche, tägliche Spiel am Klavier durchziehen das gesamte Straßburger Tagebuch und auch die folgenden Hefte: „... ich meist ganz in Musik verloren – o weh mir!“ (III, 14). Oder: „Sonntagfrüh spielte ich rasend (G-Moll Schuhm. Fis-Moll Br u.a.)¹¹ und bemerkte dabei nicht, dass ein Gewitter war“ (III, 78).

Bachs *Wohltemperiertes Klavier*, Haydns Sonaten, Mozarts Opern und Kammermusik, von Beethoven die Sonaten, die Kammermusik und die Sinfonien, die Klavier-, Kammermusik- und sinfonische Literatur von Schumann, Schubert und Brahms, vor allem aber Wagner ist die bevorzugte Literatur. Daneben finden sich aber auch Berichte über das Studium bei dem Philosophiehistoriker *Ernst Laas*, das den jungen Natorp zu einer intensiven Kant-Lektüre und zur Auseinandersetzung mit Laas’ empiristisch-positivistischer Kant-Interpretation anhält. Daraus ergibt sich dann die folgende thematische Engführung: „Ich studierte die Kritik der reinen Vernunft, spielte Siegfried u.a. auf dem / herrlichen neuen Flügel“ (III, 5/6).

Das kann als Motto für das Leben und die geistige Atmosphäre des jungen Paul Natorp in Straßburg stehen. Die anderen Tagebücher, die erhaltenen Kompositionen und Hinweise in Briefen – so berichtet Natorp in einem Brief vom 4. Februar 1918 an seine Tochter Grete, die in Leipzig bei dem berühmten Cellisten Julius Klengel studierte, von der Arbeit an der Cello-Sonate, die er für sie geschrieben habe: „Das waren 8 Tage scharfe Arbeit, mehrmals bis in die tiefe Nacht“ –,¹² diese und andere Zeugnisse aus Briefen lassen deutlich werden, dass die Verbindung von Philosophie und Musik doch nicht nur für die Straßburger Zeit und nicht nur für den musikbegeisterten Studenten Paul Natorp galt. Es darf in Wahrheit als Motto für das Leben des Philosophen wie des verschwiegenen Komponisten Paul Natorp insgesamt gelten.

Bevor ich mit Wenigem auf den Musiktheoretiker Natorp zu sprechen komme, seien noch zwei Tagebuchberichte vorgestellt, deren Bedeutung über den engeren biographischen Rahmen hinausreicht. Es handelt sich um zwei Berichte von Konzerten mit Clara Schumann und Franz Liszt.

¹¹ Robert Schumann. Sonate für Klavier, g-Moll, op. 22; Johannes Brahms. Sonate für Klavier, fis-Moll, op. 2.

¹² Der Brief befindet sich derzeit in Privatbesitz.

4. Berichte von Konzerten mit Clara Schumann und Franz Liszt

Unter dem 10. Oktober 1875 notiert Natorp das Folgende: „Heute Abend ist Bachverein mit Frau Schumann! [Der Konzertzettel ist an dieser Stelle im Tagebuch eingelegt.] Nach wundervoller Herbstbeleuchtung den Abend (im Hofgarten) in's Concert, sehr voll, sehr fein, sehr lang – aber schön! Ein Chor von Bach, dann von Brahms *In stiller Nacht zur ersten Wacht* etc. und Mendelssohn, Herbstlied (a capella) wunderschön. [...] Dann spielte Frau Schumann die kromat. Phantasie langweilig und die Fuge, gut. Folgte ein Chor mit Solo (Fräulein Mass) und Orgel, *Laudate Dominum* v. Mozart nicht besonders. Zwei hübsche Chöre von Rheinberger, dann C-Dur Sonate v. Beeth. op. 53. bes. das Finale packend und energisch (das Adagio zu schnell u. ohne Ausdruck). Sie spielt nicht so ganz außerordentlich, aber sehr ordentlich, bes. in der Technik [...] / Frau Schumann spielte dann das Abendlied Opus 85 herrlich, dann Nachtstück Nro. 4. nach unser aller Meinung viel zu schnell und flach, dann vollendet schön die Novellette E-Dur und wurde auch reichlichst beklatscht. Folgten Brahms Liebeslieder Walzer die ich zum 1. Mal hörte [...] wenn jemand wissen will was originell ist – der höre diese Dinger“ (V, 10/11).

Nach der Aufzählung und Kommentierung der letzten Programmpunkte schließt der Bericht: „Diesmal war doch alles froh, als es zu Ende war“ (V, 11).

Glanzvoller und begeisternder geriet das Konzert mit Franz Liszt am 30. April 1876 in Düsseldorf, über das das Sechste Heft der Tagebücher berichtet, das Natorp 1876 in Dortmund führte, wo er eine Hauslehrerstelle angenommen hatte. Unter dem 1. Mai findet sich der folgende Eintrag: „1. Mai im schönsten Regen – soeben aus Düsseldorf zurück – Liszt! Und alles erlebt“ (VI, 67).

Der Konzertbericht beginnt wie folgt: „Liszt kam herein, u. gefiel mir gut, dann mit Tusch und Hochrufen begrüßt, auch Ratzenberger lebhaft begrüßt“ [es handelt sich um den Liszt-Schüler, Dirigenten und Komponisten Edmund Theodor Ratzenberger (1840–1879)] (VI, 68).

Das erste Stück, Liszt's sinfonische Dichtung *Prometheus*, von Ratzenberger dirigiert, erscheint Natorp eine „vergleichsweise verständliche eingängliche Musik“, die „aufs herrlichste exekutiert“ wird. Als Glanz- und Höhepunkt wird der „Schnitterchor“¹³ gerühmt. Der erste Teil endet mit Jubel und Hochrufen, ein Musikkranz wird überreicht, Dankesworte werden gesprochen: „Pause – Lärm u. Gedränge, wir retteten uns ins Freie, Ruhe war nötig, denn die Hauptanstrengung stand noch bevor“ (VI, 69).

Diese „Hauptanstrengung“ war eine Messe von Franz Liszt. Es handelt sich um die „Missa solemnis zur Einweihung der Basilika in Gran“, bekannt auch unter dem Titel „Graner Festmesse“. Liszt vollendete sie 1855, 1856 wurde sie in Gran mit großem Erfolg uraufgeführt. Die Besetzung sieht 4 Soli, gemischten Chor und großes Orchester mit Orgel vor, die Dauer beträgt ca. 70 Minuten. Von ihr zeigt sich der junge Natorp auf höchste beeindruckt, ja, wie er schreibt, „hingerissen“ –

¹³ Es handelt sich wohl um: Johannes Brahms. Schnitter Tod, für gemischten Chor a capella, aus: Vierzehn Deutsche Volkslieder für gemischten Chor, WoO 43, Nr. 13.

auch wenn „das Werk dem Publikum zu schwer und zu tief“ war und dieses „unter aller Würde kalt“ blieb.

„Das Werk“, so fährt der Bericht fort, „überragt nicht nur den Pr[ometheus] (der das Publikum so interessiert hatte), sondern alles was ich bisher von L.[iszt] kenne bei weitem und rückt den Mann trotz allem was sich sonst an ihm aussetzen ließe unter die Riesen seiner Zeit, würdig neben Wagner zu stehen u. allen übrigen vielleicht an Genialität und Großartigkeit [u.] Empfindung überlegen. Brahms ist so viel echter [?] ins Herz gehend, sympathisch ansprechender, aber alles was er auch nach der Seite der gewaltigen Tiefe geleistet haben mag, bleibt vielleicht unter diesem einen köstlichen Werk. [...] Übrigens bin ich nicht der Einzige, der so urteilt, Vater, der sehr geschimpft hatte, und auch Mutter waren nicht minder hingerissen als ich, und so saßen wir drei und ließen uns alle [?] umstandslos – überliszten wie Vater sagte“ (VI, 69).

Am Ende fast der junge Natorp seinen Eindruck so zusammen: „Nirgends war ich so ganz mit jedem Ton einverstanden, nirgends fühlte ich so die Ebenbürtigkeit dieses Werkes mit den Größten, mit einem Beethoven – an der 9. hat L[sizt]. viel gelernt, aber daraus nur lernen zu können ist Zeugnis einer geistigen Ebenbürtigkeit die vielleicht gar einem Brahms abgehen dürfte“ (VI, 70).

Das hinderte den jungen Natorp nicht, sich in Brahms' *Deutschem Requiem* zu vertiefen und sich nachhaltig von ihm begeistern zu lassen. Die späteren Tagebücher, insbesondere aus der Marburger Zeit, berichten immer wieder von leidenschaftlichem Brahms-Spiel. Hier allerdings ist Liszt der Star. Der Bericht schließt: „Kurz, seit der großen Messe habe ich wieder einen großen Geist mehr zu verehren – Lorbeerkranz etc. blieb nicht aus, aber die Messe selbst fand eigentlich nur einen *succès d'estime*. Trotz Anwesenheit des Komponisten solche Kälte! Das ist echt Düsseldorfisch Platt. Die Kölner und viele räsonierten, dass ich mir die Ohren zuhalten wollte – wenn's ihnen nur gut bekommen ist!“ (VI, 72). Man darf vermuten, dass Natorps Begeisterung für die Lisztsche Messe unter anderem der romantischen Auffassung der Musik als höchster Domäne der Kunstreligion geschuldet ist. Dem kann hier nicht weiter nachgegangen werden.

Liszt selbst hörte der junge Natorp am nächsten Morgen in einer „Probe eines zweiten Konzerts“. Das Tagebuch berichtet darüber das Folgende: „Liszt war sehr munter und lebhaft, überaus eifrig, liebenswürdig, witzig, dass er alle Damen bezauberte. [...] nach vielem Rücken und Deliberieren, setze sich Liszt ans Klavier und spielte mit Heckmann (u. etwas Harmonium-Begleitung) das *Benedictus* aus der *Krönungsmesse*, eine Komposition von großem Werte, die nur gar wenig von einem Benedictus hat – es ist eine Art von – ungarischer Rhapsodie. Heckmann spielte herrlich, Liszt natürlich, frei, genial, doch hier noch gebundener, sittiger. Er wurde begeistert beklatscht und jubelt und schüttelte Heckmann die Hand. Er sieht so stolz aus, wenn er seine eigenen Schöpfungen spielt und wenn er gelegentlich über die Noten zum Publ.[ikum] / herüberlacht und verzieht sein Gesicht. Man sieht der ganze Mensch lebt in der Musik, nicht nur seine Finger und eine verborgene Kammer seines Hirns“ (VI, 73/74).

Nach einer missglückten Chorprobe – „Man konnte leider kein A herausbringen, blieb immer und immer zu tief“, und auch der Solist, der Bariton

Fessler, sang zu tief – setzte sich Liszt noch einmal ans Klavier – „mit Ratzenberger, und sie spielten die *Fantasie* u. Fuge über B A C H f. 2 P[iano]ff[or]te (ein Instr. mit zwei Klaviaturen!)¹⁴ wild genial u. barbarisch schwierig, Ratzberger [sic!] kam barbarisch mit und machte seinem Lehrer alle Ehre. – hier zeigte sich Liszt's Spiel von seiner größten Genialität – er legte jetzt, in der Probe, einmal ganz ungeniert / los, ungenierter vielleicht als im Konzert und die Kompos[ition]. gab ihm alle Geleg[enhei]t., die ganze Großartigkeit seines Spiels zu entwickeln – dieselbe ist höchst genial, aber für niemand als einen Liszt und einen Ratzenberger spielbar – keine strenge Fuge natürlich, sondern mit allen erdenklichsten Freiheiten – sehr nach meinem Geschmack (Thema: b a c h / [Zeichen für Achtelpause] f e b a e s d a s / g g mit Tempo Verschiedenheiten zu großartigster Vielstimmigkeit, zuletzt zu einem seiner hinreissenden Accelerandi [...]) Bei einer der großartig-tollsten Stellen hielt er inne und rief zu Ratzenberger hinüber: Famos! – Lachen und Jubel des Publikums, er spielte es nochmals u. nochmals u. nochmals. Endloser Jubel beendete den denkwürdigen Morgen“ (VI, 74/75).

Soweit der Einblick in Natorps Tagebücher. Sie sind, das dürfte deutlich geworden sein, bewegende historisch-biographische Dokumente, bedeutende Dokumente der Bildung und Kultur der Zeit und höchst persönliche Konfessionen des jungen Paul Natorp in einem.

5. Paul Natorp als Musiktheoretiker

Zur Beethoven-Deutung

Der reife Natorp hat der Musik noch einmal eine Bedeutung zuerkannt, die über den Bereich des Persönlichen weit hinausreicht. Wie vor ihm Nietzsche und nach ihm Thomas Mann hat Natorp die Musik nicht nur als künstlerisch-symbolischen Ausdruck kollektiver emotionaler Gehalte, sondern welthistorischer Tendenzen verstanden, die sich vor allem in der deutschen klassischen Musik manifestieren. Leitfigur ist Ludwig van Beethoven. Die Musik Beethovens ist für den reifen Natorp der Gipfel der künstlerischen Produktivität und sinnstiftende Orientierung für das kulturelle und politische Leben im Deutschland seiner Zeit zugleich. Es scheint, als habe Natorp damit den frühen Erfahrungen einen theoretischen Ausdruck zu geben gesucht, der geeignet ist, zu einer Verständigung über das eigene intellektuelle Leben und das seiner Zeit beizutragen. Das, was es mit Beethoven zu verstehen gilt, sucht Natorp vor allem an der Dritten und Neunten Sinfonie darzustellen. Dies geschieht in kritischer Auseinandersetzung mit der Beethoven-Deutung Wagners wie derjenigen Paul Bekkers, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.¹⁵ Beethovens *Eroica* ist für Natorp Ausdruck einer Idee, und zwar der Idee, nicht eines personal verstandenen oder aber gänzlich abstrakt

¹⁴ Franz Liszt. Präludium und Fuge über den Namen BACH für Orgel (1855/56), Zweitfassung 1869/70, Klavierfassung 1871.

¹⁵ Cf. [4]. Zu Richard Wagners Beethoven-Deutung cf. Richard Wagner: Beethoven (1880), in [5]. Zu Paul Bekkers Beethoven-Deutung cf. [6] und ders. [7]. Zu Natorps Beethoven-Deutung ist auch der Vortrag [8] zu nennen.

bleibenden, sondern historisch konkret gewordenen kollektiven Heldentums. In Beethovens *Eroica*, so läßt sich Natorps Hauptthese zusammenfassen, gewinnen unter dieser Idee die wesentlichen Tendenzen und das historische Schicksal der deutschen Geschichte und Kultur ihren symbolisch-künstlerischen Ausdruck. Bereits bei der Deutung der *Eroica*, vor allem aber der Neunten Sinfonie, tritt noch einmal das Motiv in den Vordergrund, das schon im Kunsterleben des jungen Natorp zu bemerken war, das Motiv der Kunstreligion, hier in Gestalt des Erhabenen in der Musik. Natorp deutet es als kämpferische Überwindung des Schicksals, die ihre Kraft aus dem durchaus Kantisch gefassten Postulat der Existenz Gottes – Schillers ‚lieber Vater überm Sternenzelt‘ – als Garanten einer rechtlich-sittlichen Weltordnung gewinnt, in der die Hoffnung auf ein Leben in Frieden und Freiheit ihren Halt und ihre Berechtigung finden kann.

Dies ist freilich eine Deutung, wie Natorp selber eingesteht, „aus der Stimmung unsrer Zeit“ (Weltberuf, 169). Sie geht darin aber nicht auf. Diesseits aller zeitgebundenen Thematik und Rhetorik läßt sich der rationale Kern der Beethoven-Deutung Paul Natorps in dem Konzept zusammenfassen, das man in Abwandlung der Kantischen Formel vom „Weltbegriff der Philosophie“ den Weltbegriff der Musik nennen könnte. Er betrifft, wie der Weltbegriff der Philosophie, „die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“ (KrV, B 867) und damit das, „was jedermann notwendig interessiert“ (KrV, B 867, Anm.). In diesem Sinne spricht Natorp selber von der Musik als einer „kosmischen Philosophie“ (Selbstdarstellung, 152, Weltberuf, 162). Gemeint ist indessen nicht nur ihre welthistorische humane Bedeutung, sondern auch die durch die Musik Beethovens vermittelte Hoffnung, dass die Welt, in der die Menschen ihr Leben zu führen haben, es erlaubt, trotz aller Widerfahrnisse und Widrigkeiten doch ein gutes und gelingendes Leben im personalen wie im sozialen Sinn führen zu können. Die Musik Beethovens, insbesondere die von Natorp eindringlich beschriebene Neunte Sinfonie und das Finale mit der Vertonung von Schillers „Ode an die Freude“, erscheint unter dieser Perspektive als ästhetisches Symbol der Übereinstimmung zwischen den sittlich-praktischen Intentionen der Menschen und ihren Glückserwartungen [10]. Damit übernimmt Beethovens Musik die Funktion, die Kant der Instanz Gottes als eines Postulats der praktischen Vernunft zugewiesen hatte. Das ist der rationale Gehalt der Beethoven-Deutung Paul Natorps.

In seinem Nachruf zum Tode Gustav Jenners im Jahre 1920, der 25 Jahre lang als Universitätsmusikdirektor an der Universität Marburg tätig war und mit dem Paul Natorp eine enge Freundschaft verband, erwähnt Natorp, dass Jenner der einzige war, „der sich rühmen konnte, im eigentlichen Sinne Schüler von Brahms gewesen zu sein.“¹⁶ Darin wird man die unausgesprochene Erinnerung an das ihm

¹⁶ Zum Gedächtnis Gustav Jenners. Bei der Trauerfeier zu Marburg am 1. September 1920 gesprochen von Prof. Paul Natorp, in: Neue Musikzeitung, Jg. 42 (1921), Heft 4, S. 59 f. Zu Gustav Jenner als Schüler von Brahms siehe [10]. Dem Brahms-Archiv der Gesellschaft der Musikfreunde

selber Versagte mithören dürfen. Im Nachruf auf den vom Schicksal Begünstigten erscheint so am Ende noch einmal das Lebensmotiv Paul Natorps, das versagende Schweigen – *De nobis ipsis silemus*.

References

- [1] Schmidt R, editor. *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Mit einer Einführung, Erster Band*. Felix Meiner; 1921. S. 151–176.
- [2] Sühning P. *Gustav Jacobsthal. Ein Musikologe im deutschen Kaiserreich. Musik inmitten von Natur, Geschichte und Sprache. Eine ideen- und kulturgeschichtliche Biografie mit Dokumenten und Briefen*. Hildesheim: Olms; 2012.
- [3] Sühning P. *Gustav Jacobsthal. Glück und Misere eines Musikforschers*. Berlin: Hentrich und Hentrich; 2014.
- [4] Natorp P. *Deutscher Weltberuf*. Eugen Diederichs; 1918. S. 162–175.
- [5] Wagner R. *Dichtungen und Schriften. Jubiläumsausgabe in zehn Bänden*. Borchmeyer D, editor. Band 9. Frankfurt am Main: Insel Verlag; 1983. S. 38–109.
- [6] Bekker P. *Beethoven*. Schuster & Loeffler; 1911.
- [7] Bekker P. *Die Sinfonie von Beethoven bis Mahler*. Schuster & Loeffler; 1918.
- [8] Natorp P. *Beethoven und wir*. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung; 1921.
- [9] Stolzenberg J. Freude und Enthusiasmus. Kant-Schiller-Beethoven. In: *Zeitschrift der Gesellschaft für Musiktheorie*. Heft 1. Hildesheim: Olms; 2023. S. 41–54.
- [10] Behr J. *Johannes Brahms. Vom Ratgeber zum Kompositionslehrer*. Kassel: Bärenreiter; 2007.

Über den Autor:

Stolzenberg Jürgen – Dr. phil., Professor, Seminar für Philosophie, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 26/27 Emil-Abderhalden-Str., Halle (Saale), D-06108, Deutschland. E-mail: juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de

Сведения об авторе:

Штольценберг Юрген – доктор философии, профессор, кафедра философии, Галле-Виттенбергский университет, Германия, D-06108, Галле, ул. Эмиля Абдерхальдена, д. 26/27. E-mail: juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de

About the author:

Stolzenberg Jürgen – Dr. Phil., Professor, Seminar for Philosophy, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 26/27 Emil-Abderhalden-Str., Halle (Saale), D-06108, Germany. E-mail: juergen.stolzenberg@phil.uni-halle.de

in Wien danke ich für eine Kopie des Briefs des jungen Natorp an Brahms und der Phantasiestücke für Klavier. Johannes Behr danke ich für wertvolle Hinweise zu Gustav Jenner und Brahms; Peter Sühning danke ich für Informationen zu Gustav Jacobsthal; Susanne Cordahi und Kurt Gärtner danke ich sehr herzlich für wertvolle Hinweise zum Nachlass von Paul Natorp. Gabriel Jira danke ich für Hilfe bei der Einrichtung des Textes für den Druck.

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-22-40>

EDN: EKLZMM

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Natorp und Cohen im Gespräch über das Religionsproblem der Moderne

Hans Martin Dober✉

Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Tübingen, Deutschland

✉hmdober@gmx.de

Zusammenfassung. In dieser Studie wird Paul Natorps Schrift "Religion in den Grenzen der Humanität" (2.Aufl. 1908) als eine Bearbeitung des Problems der Religion in der Moderne interpretiert, die die Impulse von Kant und Schleiermacher aufgreift und transformiert. Fünf Aspekte dieses Problems, die bereits in Schleiermachers „Reden über die Religion“ (1799) präsent waren, werden im Diskurs des Marburger Neukantianismus noch einmal zum Gegenstand der Betrachtung, nun im Licht des kollegialen wissenschaftlichen Austauschs Natorps mit Hermann Cohen und Wilhelm Herrmann. Eine der hier gefundenen Antworten weist voraus auf Hans Blumenbergs „Matthäuspassion“ (1988). Dessen Spätwerk am Ende des 20. Jahrhunderts lässt sich im Horizont dieser früheren Diskurse zu seinem Beginn als eine Variante der musikalisch-dramatischen Aufnahme existenzieller und religiöser Grundfragen in einer vom Wandel geprägten Gesamtkultur lesen.

Schlüsselwörter: Gefühl, Individualität, Matthäuspassion, Modernität, Neukantianismus, Religion

Informationen zu Interessenkonflikten. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.

Der Artikel wurde am 29. August 2024 eingereicht

Der Artikel wurde am 15. November 2024 angenommen

Zitierweise: Dober HM. Natorp und Cohen im Gespräch über das Religionsproblem der Moderne. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):22–40. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-22-40>

Наторп и Коген о проблеме религии в современности

Х.М. Добер✉

Тюбингенский университет, Тюбинген, Германия

✉hmdober@gmx.de

Аннотация. В данном исследовании труд Пауля Наторпа «Религия в пределах человечности» интерпретируется как трактовка проблемы религии в современности,

© Dober H.M., 2025



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

которая вбирает в себя и трансформирует импульсы Канта и Шлейермахера. Пять аспектов этой проблемы, которые уже присутствовали в «Речах о религии» Шлейермахера, вновь становятся предметом дальнейшей обработки в среде неокантианского дискурса в Марбурге, включая встречи с Германом Когеном и Вильгельмом Херрманом. Один из найденных здесь ответов указывает на «Страсти по Матфею» Ганса Блюменберга. Позднее произведение конца XX в. может быть прочитано в горизонте этих ранних дискурсов в его начале как вариант музыкально-драматического обращения к экзистенциальным и религиозным фундаментальным вопросам в общей культуре, подверженной изменениям.

Ключевые слова: эмоция, индивидуальность, Страсти по Матфею, современность, неокантианство, религия

Информация о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 29.08.2024

Статья принята к публикации 15.11.2024

Для цитирования: *Dober H.M.* Natorp und Cohen im Gespräch über das Religionsproblem der Moderne // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 22–40. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-22-40>

Natorp and Cohen on the Problem of Religion in Modernity

Hans Martin Dober✉

University of Tübingen, Tübingen, Germany

✉hmdober@gmx.de

Abstract. In this study Paul Natorp's writing *Religion within the Limits of Humanity* is interpreted as a treatment of the problem of religion in modernity, which takes up and transforms the impulses of Kant and Schleiermacher. Five aspects of this problem, which were already present in Schleiermacher's *Speeches on religion*, are once again a subject of further processing in the medium of the Neo-Kantian discourse in Marburg including encounters with Hermann Cohen and Wilhelm Herrmann. One of the answers found here points ahead to Hans Blumenberg's *St. Matthew Passion*. The latter's late work at the end of the 20th century can be read within the horizon of these earlier discourses at its beginning as a variation of a musico-dramatic treatment of existential and religious fundamental questions in a general culture affected to change.

Keywords: emotion, individuality, St. Matthew Passion, modernity, neo-Kantianism, religion

Information about the conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 29.08.2024

The article was accepted on 15.11.2024

For citation: Dober HM. Natorp und Cohen im Gespräch über das Religionsproblem der Moderne. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):22–40. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-22-40>

Natorps Religionsschrift baut auf Kants und Schleiermachers Beiträgen zum Religionsproblem der Moderne auf und führt sie produktiv weiter.¹ Auch die die Transformationsprozesse der überlieferten Religion thematisierende Soziologie nimmt er in den Blick.² Wie im Folgenden gezeigt wird, ist Natorp eingebunden in ein literarisches „Gespräch“ mit seinem philosophischen Mentor Hermann Cohen und dem systematischen Theologen Wilhelm Herrmann in Marburg [3–5]. Die gegenseitige Wahrnehmung der Gedankenentwicklung dieser drei Kollegen ist ein relevanter Faktor für die Weiterarbeit am Religionsproblem gewesen. In diesem Beitrag muss ich mich allerdings weitgehend auf Natorp und Cohen beschränken.

I. Kant und das Verhältnis der Ethik zur Religion (bzw. der Religion zur Ethik)

Kant hatte im Gesamtzusammenhang seines Denkens nach der Kritik der Metaphysik in der theoretischen Philosophie dem bleibenden „Bedürfnis der Vernunft, vom Bedingten zum Unbedingten aufzusteigen“ [6] (Bd. VI, A 197), im Bereich der praktischen neue Nahrung gegeben. Seine *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* wirkte sich auch auf sein Verständnis der Religion aus, deren sittlichen Kern er in einer bislang ungekannten Konsequenz offengelegt hat. [7] Nach der Reformation und den konfessionell geprägten Religionskriegen des 17. Jahrhunderts hat er das Religionsproblem der Moderne insofern in eine maßgebliche Form gefasst, als er auf die – für das Zeitalter der Aufklärung so charakteristische – Frage nach einer allgemeinen Vernunftreligion, der alle Parteien zustimmen können, auf höchstem philosophischen Niveau seine Antwort gab.

Folgte man seinem groß angelegtem Übersetzungsprogramm der historischen Offenbarungs- in eine reine Vernunftreligion, so konnte man allerdings meinen, Religion erfülle ihren Sinn und Zweck vor allem in der Ethik, die sie schon immer begünstigt und auf den Weg gebracht hatte. Hermann Cohen hatte „bis etwa zum Jahr 1914“ dieser Auffassung mit der Devise „Auflösung der Religion in Ethik“ einen prägnanten Ausdruck verliehen. [8. S. 151] Und Natorp hat dieser „ausschließlichen Zurückführung der Religion auf die Sittlichkeit“ [9. S. 117], wie sie für ihn in Cohens „kleiner, mehr populär gehaltenen Schrift“ *Religion und Sittlichkeit* (1907) mit Händen zu greifen war, kritisch widersprochen: das „Wesen Gottes“ im „Wesen der menschlichen Sittlichkeit“ zu erblicken, scheine „eine

¹ Meine Interpretationsperspektive setzt die Akzente anders als Ulrich Sieg [1. S. 274ff.], der diese Schrift – dem Titel entsprechend mit gutem Recht – in den Zusammenhang mit Natorps Arbeit an der „Sozialpädagogik“ gestellt hat.

² Natorp stand im Austausch mit Ferdinand Tönnies [1. S. 250, 276, 280, 283] und gehörte zum „Ausschuss“ der 1909 gegründeten „Deutschen Gesellschaft für Soziologie“ [2. S. 293].

schlechte Rettung Gottes“ zu sein. Sie mache „ihn nur zu einem anderen Namen für etwas, das ohne diesen Namen genauso bestände“ [9. S. 118]. Die Cohen selbstverständlich bekannten „Propheten- und Psalmenworte“ stünden zu dieser Auffassung in einem offensichtlichen Gegensatz, handelten sie doch „unzweideutig“ von „Gott [...] als Kraft, die zum Guten hilft, ihm den Sieg schafft in unseren Herzen und in der Welt.“ [9. S. 118]

Um sich des Sinns der Religion zu vergewissern, müsse ihr Subjekt neu bestimmt werden: „zuletzt sind wir Individuen, fühlende Menschen, nicht bloße Erkenntnissubjekte, Willenssubjekte, ‚Vernunftwesen‘ überhaupt“ [9. S. 43]. Und insofern eine konstitutiv auf das „Gefühl“ bezogene Religion zu einer „Zuversicht“ ver helfe, die „in unmittelbarer Erfahrung gegründet“ sei [9. S. 24], leiste sie „auch in sittlicher Hinsicht etwas Besonderes, das nicht ebenso durch eine der Religion entfremdete Sittlichkeit geleistet wird.“ [9. S. 24] Die Arbeit am Religionsproblem der Moderne fordert also, über Kant hinauszugehen, ohne den „sittlichen Kern“ der Religion zu relativieren.

II. Schleiermachers religionstheoretisches Modernisierungsprogramm als Vorlage für die Marburger Religionsdiskurse

Die (wenn man so will: neukantianische) Sorge um den sittlichen Kern der Religion und ihren Erhalt ist aber nur *ein* Aspekt der Natorp'schen Religionsschrift. Dass er das Gefühl als „Wurzel der Religion“ [9. S. 86] versteht, um deren „Humanität“ zu fassen, ist ein anderer, der über Kant hinaus auf Schleiermachers religionstheoretisches Modernisierungsprogramm verweist. Dessen von Ulrich Barth mit Bezug auf die *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) herausgearbeiteten Grundzüge finden sich bei Natorp exemplarisch realisiert [10]. Das ist im Folgenden zu zeigen. Zugleich werden diese Grundzüge jeweils auf die kritischen Bemerkungen Cohens bezogen.

1.1. Die Selbständigkeit der Religion

Der erste Grundzug des von Barth so genannten „religionstheoretischen Modernisierungsprogramms“ besteht in der Forderung nach Selbständigkeit der Religion im Unterschied zu Metaphysik und Wissenschaft, Politik und Moral [und trägt] jenem gesamtgesellschaftlichen Prozess Rechnung [...], den man [...] als soziale Ausdifferenzierung bezeichnet [10. S. 288].

Natorp begründet – wie schon Schleiermacher – die Selbständigkeit der Religion im „Gefühl“, das er als „eine eigene Grundgestalt des Bewusstseins“ bestimmt (9. S. 44). Eine derart selbständig begründete Religion sperrt sich der Auflösung in Ethik und trägt doch zur Lebensführung in ethischer Verantwortung bei. Sie ist unabhängig von politischer Instrumentalisierung zu denken und wirkt sich doch eben in dieser Unabhängigkeit – entspringend aus dem „Quell“ des Gefühls, „aus dem sowohl eine Erkenntnis als eine Willensrichtung als ein

künstlerisches Gestalten fließt“ [9. S. 27f.] – auf die Gestaltung des Lebens bis in die politischen Verhältnisse aus. Die „soziale Ausdifferenzierung“ ist bei Natorp auf die unabhängige Begründung und Legitimität von Religion zu beziehen, nicht aber steht sie ihren Wirkungen auf die Gesellschaft im Weg. Diese zeigen sich bei ihm etwa in der Forderung einer Transformation der kirchlichen Religionsgestalten und eines interkonfessionellen Religionsunterrichts.³

1.2. Und ihre „Eigenart“

Cohen hat in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) auf die Kritik geantwortet, die Natorp im *Nachwort* zur 2. Auflage der Religionschrift (1908) geübt hatte (vgl. Abs. I]. Es sei zwar zuzugestehen, dass Schleiermacher (und respektive auch Natorp, der ihm darin folge) „durch die Hineinziehung der Religion in das Bewusstsein einen Fortschritt über Kant vollzogen“ habe [11. S. 94]. Das sei über den Begriff des Gefühls geschehen, das von der Seite des Individuums aus als ein „unmittelbares Bewusstsein“ gedacht werde [11. S. 95]. Schleiermacher habe auf diese Weise einen Weg gewiesen, der „Gefahr“ zu begegnen, mit der „Kants Charakteristik der Religion“ als „Ethiko-Theologie“ verbunden sei, „dass die Religion in Ethik aufgeht und ihre Eigenart verliert.“ [11. S. 94]⁴

In dieser Hinsicht gibt Cohen Natorp recht. Auch er bestimmt seinen Religionsbegriff unabhängig von einem *metaphysischen Deutungsrahmen* und von *politischer Einflussnahme*. In so enger wie kritischer Bezugnahme auf Logik, Ethik, Ästhetik und (die angekündigte, aber nicht mehr geschriebene) systematische Psychologie bestimmt er den Begriff der Religion so, dass das System der Philosophie in seiner eigenen Geltung nicht in Frage gestellt werden kann. Eine Unterordnung der Wissenschaft unter die Religion ist ebenso ausgeschlossen wie die Einflussnahme der Religion auf die Freiheit der Forschung. Doch die „Eigenart“ der Religion wird auch gegen ihre Bestreitung von Seiten der Wissenschaft behauptet [11].

Es sei aber „ein zweideutiger Vorzug“, die *Selbständigkeit* der Religion wie Natorp um den Preis der „*Unmittelbarkeit* des Gefühls“ sichern zu wollen, müsse „diese Art des Bewusstseins“ doch von einer „Unbestimmtheit“ bleiben, „die keinen anderen objektiven Inhalt hat als nur sich selbst, ihre eigene Tätigkeit, ihr eigenes subjektives Verhalten“. [11. S. 95] (Hervorhebung H.M.D.). Natorp schließe hier an Schleiermachers *Reden* und an dessen *Glaubenslehre* an, in der „das Gefühl zu einer absoluten Abhängigkeit verwandelt wird.“ [11. S. 95].

Zwar sei es ein „an sich tieferreligiöser Gedanke“, im „unmittelbaren Leben der Seele“ die Religion zu begründen [11. S. 121]. Für Cohen wird aber erst in der *Korrelation* „das Leben der Seele auf die Schweben mit dem Sein Gottes“ gespannt

³ Vgl. seine „Sozialpädagogischen Folgerungen“ [9. S. 62ff., 69–74].

⁴ Nota bene bleibe aber in dieser Bestimmung Kants auch der „Wert“ der „Ethiko-Theologie“ bestehen.

[11. S. 122]. So gewinnt das gestaltlose Chaos eines *ozeanischen Gefühls* Gestalt, das Natorp in innerweltlichen Metaphern des Unendlichen beschreibt als ein „in sich grenzenloses und gestaltloses Wogen und Bewegen“, das „aller Gestaltung eines Objekts vorausgeht und zugrundeliegt“ [9. S. 33, 87].⁵ So wird aber auch das Unendliche, dieser Begriff, der bei Schleiermacher und Natorp die Grenze zwischen Religion und Ästhetik überbrücken soll,⁶ aus der Theorie der Religion ausgeschlossen. [14. S. 129f.] In der Korrelation mit Gott verliert das „Leben der Seele“ seine Unmittelbarkeit: sie wird aus sich herausgerufen zur Verantwortlichkeit und richtet sich auf Gott aus, dieses Andere bzw. diesen Anderen der Seele. So gewinnt die Religion ihre *Eigenart* auch dem ästhetischen Erleben gegenüber [14. S. 130]. Natorp, der von dieser „Grundbedingung“ eines monotheistisch präzisierten [11. S. 120] Verständnisses von Religion absehe, gehe „allein von der Ausdeutung des menschlichen Bewusstseins aus“, vertiefe sich „in diese“ und könne „in dieser Vertiefung sich nicht genügen [...], um nur für die höchste Selbständigkeit der Religion das menschliche Bewusstsein auszuschöpfen.“ So aber bleibe es „eben immer nur letztlich beim Leben der Seele, als der endlichen Menschenseele.“ [11. S. 122].

2.1. Das religiöse Erleben als Anfrage an die überlieferten Glaubensgestalten

Der zweite Grundzug von Schleiermachers religionstheoretischem Modernisierungsprogramm lautet: „Die Rückführung der religiösen Sprache und der theologischen Begriffsbildung auf das fromme Gefühl bedeutete eine grundsätzliche Entdogmatisierung von Glaubensüberzeugungen zugunsten der Spontanität religiösen Erlebens“. [10. S. 288].

Im Gefühl „die gesuchte Grundlage der Religion im menschlichen Bewusstsein“ zu setzen [9. S. 27, 47],⁷ schafft bei Natorp (wie vorher schon bei Schleiermacher) Distanz zu allen Aussagen, die man über religiöse Belange in theoretischer oder praktischer, und auch in ästhetischer Hinsicht treffen kann. „Erkenntnis, Wille, ästhetische Phantasie sind im Vergleich“ mit diesem „eigentlichen Selbstsein der Seele“ „nur *Äußerungen*; das Gefühl umfasst

⁵ Cohen hat sich in seinen Notizen zur Religionsschrift auf diese Stelle bezogen. Das „gefühlshafte, grenzen- und gestaltlose Wogen und Weben der Seele“ [9. S. 87] laufe auf einen „pantheistischen Begriff der Einheit“ hinaus, den er so keineswegs anerkennen könne. „Cohen macht demgegenüber die Transzendenz Gottes geltend.“ [3. S. 342f.; 12. S. 100] (Notizen Cohens während seiner Lektüre Natorps). Die von Helmut Holzhey zuerst publizierten Notizen sind von Hartwig Wiedebach in den Supplementa 1 zu Cohens Werken kritisch ediert worden. Im Folgenden wird aus den Supplementa zitiert.

⁶ Schleiermacher hatte in der 2. Rede gefordert, „nur der Punkt“ müsse gefunden werden, von dem aus die Beziehung des Menschen zum Unendlichen „entdeckt“ werden könne [13. S. 65f.], und das sei eben die Religion als „Anschauung und Gefühl“ [13. S. 50] bzw. „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ [13. S. 52f.].

⁷ Natorp spricht auch vom Gefühl als dem „Mutterschoß alles Bewusstseins“ [9. S. 35].

sie gewissermaßen mit oder fasst sie in sich als ihrer letzten Wurzel zusammen.“ [9. S. 27].

Weil diese Äußerungen in einer eigentümlichen Relativität zu ihrem „Gefühlsgrunde“ stehen, der sie als „haltbar und berechtigt“ erscheinen lässt [9. S. 49], könne „die ganze überlieferte Religion gleichsam in einen Schmelztiegel geworfen werden, aus dem sie nur in völlig erneuerter Gestalt wieder hervorgehen kann“ [9. S. 54, 69]. Eine „Umwandlung“ der Glaubensvorstellungen zum Symbol sei zu vollziehen [9. S. 57], und das könne bevorzugt im Medium der Kunst geschehen, die „zur Reinigung und Begrenzung der Religion“ mithilfe [9. S. 49]. Natorps Religionsschrift tritt entschieden für die *Entdogmatisierung von Glaubensüberzeugungen* ein,⁸ wurzelt aber, was die zitierten Symbolisierungen betrifft, durchaus in der biblischen Tradition.

2.2. Die Kontrolle und Gestaltung des religiösen Gefühls durch die Richtungen des Bewusstseins

Wie Cohen ist aber auch Natorp bemüht, „alle Richtungen des Kulturbewusstseins“, die Erkenntnis, den Willen und das Gefühl also, „durchgängig“ zu vermitteln [11. S. 121]. Deshalb besteht Natorps Beitrag zum Religionsproblem der Moderne auch in einer kritischen Prüfung des religionstheoretischen Modernisierungsprogramms der *Reden* Schleiermachers in Orientierung am neukantianisch ausgearbeiteten System der Philosophie.

So bleibt die *Spontaneität religiösen Erlebens*, wie sie aus dem „Wogen und Bewegen“ des Gefühls quillt, bei Natorp angewiesen auf die objektivierende Kraft der Kunst, der Ethik und der Logik, um sich ihrer selbst bewusst zu werden und um sich anderen mitzuteilen. Denn als „subjektive Gegenseite“ zu Erkenntnis, Wille und ästhetischer Gestaltung vertritt das Erleben keine „eigene Art der Objektsetzung“ [9. S. 44]. Das noch gestaltlose Gefühl bedarf der Gestaltung. Und insofern es Tendenzen eines „Überwucherns“ [9. S. 42] über sich hinaus entwickelt, wird es auch in seine Schranken gewiesen. Es besteht bei Natorp eine Wechselbeziehung zwischen der Begründungsfunktion, die dem religiösen Gefühl für die Einheit des Subjekts zukommt, und der gestaltenden wie der kontrollierenden Funktion, die Erkenntnis, Wille und Formgebung auf die aus- und übergreifenden Tendenzen dieses Gefühls ausüben. Deshalb entscheidet auch „über die Echtheit des Gefühls [...] nicht mehr das Gefühl selbst, sondern [es entscheiden] die gesetzmäßigen Gestaltungen des Bewusstseins: Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst.“ [9. S. 47].

Natorp erblickt ein Problem darin, dass das mit Schleiermacher auf das Unendliche bezogene Gefühl, von dem er selbst ausgeht [9. S. 36], in seinem „Enthusiasmus“ auf Logik, Ethik und Ästhetik übergreifen könne. So stehe es in

⁸ Er kann sich eine Kirche vorstellen, die „ihre Mitglieder an ein formuliertes Glaubensbekenntnis ausdrücklich nicht ... [bindet]“ [5. S. 70]. Herrmann steht demgegenüber für „eine Kirche, die Knochen hat und sich nicht in ein undogmatisches Christentum auflösen will“ [11. S. 54].

der Gefahr, „sich eine eigene Glaubenswelt [zu schaffen], die keinem Gebote der Logik gehorcht; eine felsenfeste Gewissheit, die keine Kritik duldet“ [9. S. 42].⁹ Das Gefühl könne kein „Erkenntnisgrund“ sein, ebenso wenig, wie es allein schon das immer auf ein „Endliches“ bezogene Handeln zu orientieren vermöge. Deshalb bedürfe es stets seiner Reinigung durch „Erkenntnis und Willensdisziplin“ [9. S. 40], wie auch die künstlerische Phantasie immer auf die endliche, konkrete Gestalt des Kunstwerks bezogen werden müsse. Am gefährlichsten werde die Tendenz des Enthusiasmus „in der Religion durch ihre bewusste, entschlossene *Transzendenz*, durch die [...] [das Gefühl], kraft seines unendlichen Inhalts, Erkenntnis und Sittlichkeit in ihrer endlichen Beschränktheit zu überbieten sich berechtigt, ja verpflichtet glaubt.“ [9. S. 42; Hervorhebung i.O.] Die „Schrannen des Menschentums“ vermag es aber „nicht wirklich zu übersteigen“ [9. S. 45].

2.3. Die Prägnanz des religiösen Gefühls bei Cohen und die überlieferte Form der Religion

Auch mit Blick auf die Dimension des Erlebnisses macht Cohen Natorp (und Schleiermacher) gegenüber mit seinem religionsphilosophischen Grundgedanken einen Unterschied geltend: die Korrelation gibt dem *religiösen Erleben* Richtung und Struktur, und in ihr gewinnen die *überlieferten Formen* Sinn und Bedeutung. Wenn man unter dieser Voraussetzung das Erleben aufs Gefühl bezieht und nach der Gestalt fragt (s. Abs. 1.2.), die „das religiöse Gefühl“ bei Cohen gewinnt, so wird es in *Der Begriff der Religion* zuerst „als *Mitleid* erkannt: als Entdeckung des Individuums am leidenden Menschen, und als Entdeckung seiner Korrelation mit Gott, die gleichsam durch dieses Leiden und Mitleiden gefügt wird“ [11. S. 94] (Hervorhebung H.M.D.). Das so bestimmte religiöse Gefühl widerspreche einer Vermischung mit dem ästhetischen schon deswegen, weil dem „Knecht Gottes“ in Jesaja 53 ein „Mangel an ästhetischen Reizen“ eigne [11. S. 131]. Zur Schärfung dieses Unterschieds bedürfe es eines Rückgangs auf die Quellen der überlieferten jüdischen und der christlichen Religion, die sich – eben unter der Voraussetzung angemessener Unterscheidung – an einer „durchgängigen Vermittlung mit allen Richtungen des Kulturbewusstseins“ [11. S. 121] zu orientieren haben (und diese Vermittlung entspricht, wie gesehen, ganz dem Anspruch auch Natorps).

Die zweite Gestalt des religiösen Gefühls ist Cohen zufolge aber die *Sehnsucht*, wie sie in den Psalmen zu einem vielfältigen, lebendigen Ausdruck gekommen ist. Kraft ihrer streckt sich der Mensch auf Gott hin aus wie ein Hirsch, der nach frischem Wasser lechzt (Ps 42,2).¹⁰ Ohne Metapher gesprochen richtet

⁹ „Es soll eben nichts mehr auf Rechnung des religiösen Gefühls zugelassen werden, was nicht auch vor der Kritik der menschlichen Vernunft, der theoretischen wie praktischen und selbst ästhetischen besteht.“ [9. S. 54].

¹⁰ Nota bene verknüpft diese Metapher das *Bedürfnis* zu trinken mit dem *Begehren*, das jedes Bedürfnis übersteigt, und so erst den Begriff der Sehnsucht erfüllt: vgl. dazu [16. S. 77–85] (zu Lévinas).

sich diese psychische Kraft der Sehnsucht aus in eine Ferne, die zwar unerreichbar bleibt, sich aber trotzdem annähern lässt. Sie wird von Cohen bestimmt als das „Verlangen nach einem Wesen außer dem Menschen, aber für den Menschen“ [11. S. 138].¹¹ Und dieses Wesen ruft den Menschen zu einer Verantwortung, die aus dem Mitleid erwächst. Natorp hat diesen Zusammenhang in seinem Exzerpt zu *Der Begriff der Religion* klar erfasst: „Das Mitleid mit dem Menschen ist die Sehnsucht nach Gott“, heißt es da [3. S. 125].

3.1. Die Individualisierung von Religion

Der dritte Grundzug von Schleiermachers religionstheoretischem Modernisierungsprogramm wird von Barth folgendermaßen zusammengefasst: „Die durch die erkenntnistheoretische Subjektivierung begründete Abkopplung der Erlebnisform religiöser Erfahrung von der Frage der objektiven Geltung ihrer Symbole begründete die Bejahung der Individualisierung von Religion bei gleichzeitiger Anerkennung als eines universellen Elements der *conditio humana*“ [10. S. 288].

Natorp verwandelt sich auch diese Bestimmung auf seine spezifische Weise an, insofern die Entdeckung des Individuums in seinem – mit Franz Rosenzweig zu sprechen – „metaethischen“ Charakter zu den Grundeinsichten seiner Religionsschrift gehört. Die religiöse Bestimmung der Individualität erschöpft sich nicht darin, dass sie im Gegenüber zum Allgemeinen verbleibt, sei es, dass sie bloß als dessen „Fall“ angesehen wird, sei es, dass sie vom elementar humanen und für alle genuine Religion wesentlichen Gemeinschaftsbezug meint absehen zu können, so dass sie sich als Privatangelegenheit in einer „Isolierkammer“ [9. S. 23] abschottete.

Im Gegenteil ist es für Natorp *ein universelles Element der conditio humana*, dass die „lebendige innere Teilnahme des Einzelnen [...] an menschlicher Gemeinschaft“ auf „die harmonische Entfaltung der menschlichen Kräfte im einzelnen Menschen“ konstitutiv bezogen ist. [9. S. 1] Um nun diese „harmonische Entfaltung“ näher zu bestimmen, unterscheidet Natorp auch terminologisch einen – gewissermaßen abstrakten – Individualismus von dem, was er (so der Neologismus) „Individuität“ nennt: in ihr vertritt das Gefühl „den inneren Zusammenhalt, die unteilbare Einheit des Bewusstseinslebens“ und bringt „die Subjektivität als solche zum bestimmtesten, inhaltsvollsten Ausdruck, dessen sie fähig ist.“ [9. S. 45] Die durch das religiöse Gefühl bestimmte Individualität wirkt so auf die Richtungen des Kulturbewusstseins ein, dass dessen Erkenntnis, Wille und künstlerische Phantasie persönlich zugeordnet werden können auch hinsichtlich des inneren Gleichgewichts, in dem diese Richtungen des Bewusstseins gehalten werden. Bei Natorp meint Individuität auch „die ungebrochene Einheit aller seelischen Funktionen“ [9. S. 51].

¹¹ Darin stimmt Cohen mit Herrmann überein, für den ebenfalls das „Verlangen nach Gott“ der psychische Faktor ist, der den „Glauben“ ermöglicht [15. S. 75].

Im *Nachwort* (1908) hat er dargelegt, wie die Funktion der Religion, den Weg zur „vollen Beziehung auf das Individuum“ zu erschließen [9. S. 123], sich auch auf Cohens Frage nach der „Realität des Sittlichen“ [9. S. 121] auswirkt. Wenn es gilt, dass „an der Wahrheit und Wirklichkeit der sittlichen Idee der Menschheit ‚kein Zweifel [dürfe] aufsteigen können‘“ [9. S. 121],¹² dann müsse man fragen, wie die „Eigenheit [sic] der Religion“ zur Erfüllung dieser „ewigen Aufgabe“ beitragen könne. Natorps Antwort lautet: Das „seelische Erleben“ müsse „jeden Augenblick [...] vollen Anteil an dieser Ewigkeit, dieser Verewigung“ gewinnen [9. S. 121].¹³ So könne der „subjektive Gewissheitsgrund“ [9. S. 123] für ein Festhalten an der sittlichen Idee gefestigt werden.

3.2. Die Entdeckung des Individuums in der Korrelation des Menschen mit Gott

Ob Natorp oder Herrmann den größeren Anteil daran gehabt haben, dass Cohen „das Individuum als Geschenk der Religion“ entdeckt hat, ist hier nicht zu entscheiden. [8. S. 153] Auf Herrmann aber kommt *Der Begriff der Religion* ausdrücklich da zu sprechen, wo „jener Rest des Individuums, der als Sauerteig für die Allheit, für ihre Entwicklung und Durchführung in ihr selbst immer erhalten bleiben muss“ [11. S. 56], in religiöser Hinsicht nähere Bestimmung erfährt. Cohen gesteht zu, „dass ‚das Selbst für den Menschen‘ nicht bloß eine unendliche Aufgabe bedeuten könne“ [8. S. 154] mit Bezug auf [18. S. 214]. Vgl. auch [14. S. 123]. Mit seiner Frage, was dem Menschen denn fehle, „wenn er nur Menschheit ist“ [11. S. 52], konstatiert er einen „Mangel“ im „ethischen Begriff des Menschen“, nicht angemessen fassen zu können, „wie er seine persönlichen Drangsale, seine Krankheiten, seine sittlichen Nöte und Schwächen bewältigen soll.“ [8. S. 154] Diesem Mangel hilft für ihn die Religion *aus den Quellen des Judentums* auf. Denn im biblischen Prophetismus – und hier insbesondere bei Ezechiel (Kap. 18)¹⁴ – ist zu sehen, wie die Erkenntnis der *Sünde*, als „eigene Sündhaftigkeit“, das Individuum in religiöser Hinsicht unverwechselbar zu sich selbst kommen lässt: zu einem bestimmten, mit seinem Namen benannten Menschen, der in der Korrelation zu Gott, bei dem Versöhnung ist, unvertretbar und wahrhaftig zu seiner Fehlbarkeit steht, ohne dass dies zerstörerische Wirkungen auf sein Selbstbild haben müsste.

Die mit Cohen im Deutungsmuster der Korrelation präzierte *Individualisierung* der Religion gewinnt über die „Selbsterkenntnis der Sünde“ hinaus aber auch durch die Entdeckung des anderen als des Mitmenschen im Mitleid (s.o.) und auf einer nächsten Stufe in der Übernahme des Leidens durch den

¹² Mit Bezug auf Cohen, *Religion und Sittlichkeit* (1907). Vgl. [17. S. 408–412].

¹³ Auf diese spezifische Funktion der Religion habe schon Schleiermacher mit dem berühmten Schlusssatz der 2. Rede *Über die Religion* hingewiesen [9. S. 121] zit. [13. S. 133]: „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.“

¹⁴ Jeremia und Ezechiel haben „an der Selbsterkenntnis der Sünde das Individuum erst zur Entdeckung“ gebracht [11. S. 56].

Gottesknecht als „Stellvertreter der Menschheit“ [11. S. 130] eine Dimension, in der das mit Natorp und Herrmann geführte christlich-jüdische Gespräch Annäherungen *in* den Differenzen ermöglicht, die von keinem dieser Teilnehmer gezeugnet werden (s.u.).

4.1. Pluralisierung als Kehrseite der Individualisierung der Religion

Der vierte Grundzug des Modernisierungsprogramms hängt eng mit dem dritten zusammen: „Die Verschränkung von humaner Allgemeinheit und aktueller Individualisierung von Religion enthält die innere Begründung der Notwendigkeit und Legitimität des religiösen Pluralismus; Pluralismusoffenheit bildet ein Wesensmoment der religiösen Einstellung selber“ [10. S. 288f.].

In der Tat: Wenn sowohl das Gefühl wie auch dessen Ausdruck individuell sind, dann ist die Verallgemeinerbarkeit auf der Seite der Objektivierungen nicht selbstverständlich (sondern nur auf dem Weg einer Setzung) gegeben. M.a.W. sind auch die Objektivierungen als Ausdruck eines individuellen Gefühls nur noch plural zu denken.

Natorp erfüllt diese Bestimmung insofern, als seine Ablösung von traditioneller Kirchlichkeit (die mit einer Ablösung von der biblischen Tradition nicht verwechselt werden darf) mit einer Öffnung für Formen von Gemeinschaft überhaupt einhergeht, in denen sich dann das religiöse Gefühl auswirken mag oder auch nicht. Die Bildung, die bei Luther und danach als Aufgabe kirchlicher Praxis begriffen wurde, tritt bei ihm in den weiteren Kontext des „Volkes“ bzw. der Gesellschaft ein [9. S. 73f.]. Sein Engagement für die Jugendbewegung wird in diesem Sinne als „Frucht der sittlichen Erneuerung menschlicher Gemeinschaft“ [1. S. 282] angesehen werden können.¹⁵ Dass aber die „neue Religion“, die der Briefpartner Paul de Lagarde „dem deutschen Reich [...] geben“ wollte [1. S. 159, 347], mit „Antisemitismus [...] [als] innerem Motiv“ [19. S. 176] zusammengehen konnte, mag Natorp sich z.Zt. dieses Briefwechsels im Jahr 1879 nicht vorgestellt haben [1. S. 347]. Seit er „die verheerende Wirkung dieser Ideologie im Umfeld Cohens gesehen hatte“, war sie für ihn „als Weltanschauung komplett indiskutabel“ [1. S. 424 Anm.].

Cohen, der im Jahr 1888 mit Lagarde eine Auseinandersetzung vor einem Marburger Gericht zu führen hatte [1. S. 155f.], wird sich der Ambivalenzen und Gefahren einer derart „neuen Religion“ nur zu bewusst gewesen sein.¹⁶ Pluralismusoffen ist aber auch er gewesen, insofern er mit Natorps und Herrmanns

¹⁵ Zu Natorps „Engagement in der Jugendbewegung“ vgl. [1. S. 418–424].

¹⁶ Niklaus Peter hat anhand von Lagardes *Über das verhältnis des deutschen staates zu theologie kirche und religion. Ein versuch nicht-theologen zu orientieren* (Göttingen 1873) gezeigt, wie dieser Autor „seine nationale Religion auf ein vom Christentum gereinigtes Evangelium stützen“ wollte [19. S. 177]. Zu diesem Zweck hat er „den Zusammenhang der Kirche mit der alttestamentlichen Tradition“ bestritten und Jesus „von seinen jüdischen Wurzeln abzuschneiden“ versucht [19. S. 176].

religionstheoretischen Positionen als christlich geprägten in einen Diskurs trat, um – von ihnen angeregt – an seiner eigenen Position weiterzuarbeiten. Vice versa sind diese Gesprächspartner aber auch auf Cohens jüdischen Hintergrund eingegangen und haben sich mit ihm auseinandergesetzt.

4.2. Die Begrenzung des Pluralismus durch Cohens Monotheismus

Den prinzipiellen Unterschied zu Natorps Religionstheorie hat Cohen am „Begriff des einzigen Gottes“ festgemacht, der „für alle Entwicklung der Religion [...] der unveränderliche Schwerpunkt bleiben“ müsse [11. S. 120]. Die „Abweichung vom reinen Monotheismus [...], durch welche das Christentum sein historisches Recht erworben und behauptet hat“, wirkt sich – so wird man interpretieren dürfen – auch bei Natorp aus, insofern dessen Ausgang bei einem innerseelischen *ozeanischen Gefühl* sich jeglichem *Transzendenzbezug* versagt. Der ist aber mit dem Begriff Gottes in Cohens „Korrelation“ mitgesetzt [14. S. 128]. So bestätigt sich in der Auseinandersetzung mit Natorp die Einschätzung Cohens, „dass das Christentum wegen der Bedeutung der *Idee Christi*, als der *Idee der Menschheit*, mehr die Autonomie der Sittlichkeit vorbereitet habe, als es die Entwicklung der Religion im Prinzip des Monotheismus gefördert habe.“ [11. S. 120].

Demgegenüber musste Herrmanns Schrift *Die Wirklichkeit Gottes* (1914) als eine Ausnahme von dieser Regel erscheinen. Cohen findet hier seinen eigenen Grundgedanken der Korrelation angelegt, suche Herrmann doch „aus der Wirklichkeit sittlicher Erfahrungen und Erlebnisse an den Menschen [...] die Wirklichkeit Gottes zu erweisen.“ Dafür gibt aber der „israelische Monotheismus“ das historische Urbild ab, erwachse doch hier „der Gedanke des Einen allmächtigen Gottes allein aus den Erfahrungen [...], die dem sittlichen Verkehr mit Menschen angehören.“ [11. S. 124] zit. [20. S. 43, 16].¹⁷ Das lasse sich, so Cohen, nicht nur „in seiner geschichtlichen Richtigkeit für die Propheten Israels“ nachweisen (s.o.), sondern auch mit Blick auf „die Folgerung, die daraus für die Einheit des Bewusstseins gezogen wird.“ Auch für Herrmann stellt „die zuerst in dem israelitischen Monotheismus erschienene Religion [...] allein die Einheit des Bewusstseins im Menschen dar“ [11. S. 124] (zit. Herrmann).¹⁸ Darin besteht ihre „Eigenart“ – sich dieser Einsicht angenähert zu haben, weiß Cohen bei Herrmann durchaus zu würdigen. Und doch stellt er diesen aus den Quellen des Judentums zu bildenden Religionsbegriff dem „Rätsel von der Erscheinung des Christentums

¹⁷ Das korrelative Moment bei Herrmann wird aber durchbrochen durch die Bild-Abbild-Theorie, in deren Deutungsrahmen Herrmann die Gegenwart Jesu Christi *auch* zu denken versucht [15. S. 81, 83f.].

¹⁸ Nicht nur mit Bezug auf Ex 20,3 („du sollst nicht andere Götter haben neben mir“), sondern auch auf Dtn 6,4ff. stellt Herrmann seine Suche nach der Wirklichkeit Gottes in die alttestamentliche Tradition des Monotheismus: Wer dem 1. Gebot folge, merke „auch sogleich, wie sich unsere in der Welt verlassene Seele nach diesem Einen ausstreckt, das sie allein mit allen ihren Kräften lieben kann“ [20. S. 49].

innerhalb der Entwicklung des Monotheismus“ gegenüber, hierbei auf seine spätere Interpretation des Gottesknechts vorausblickend.

„Das Christentum hat nicht nur das Bewusstsein der *Sünde*, das Jeremia und Ezechiel besonders ergründet haben, zu dem Problem der *Erlösung* weitergeführt; nicht nur als den Erben der Sünde hat es den Menschen gefasst, sondern auch als den *Träger des Erdenleids*“ [11. S. 125] (Hervorhebung i.O.).¹⁹

5. Symbolische Kommunikation

Schließlich findet auch „die Deinstitutionalisierung der traditionellen Organisationsstruktur religiöser Gemeinschaften als öffentlicher Heilsanstalten zugunsten von Sozialsystemen symbolischer Kommunikation“ [10. S. 288f.], dieser fünfte Grundzug des Modernisierungsprogramms, in der *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* die beste Bestätigung. Inwiefern Natorp auch diese Bestimmung erfüllt, ist durch das Vorhergehende schon deutlich genug herausgestellt worden. Zum einen hat er den Weg für eine symbolische Kommunikation auch außerhalb von institutionalisierten Formen und kirchlichen Orten frei gemacht. Zum anderen macht die entdogmatisierende Tendenz seines Religionsdiskurses an den zentralen Lehren der Kirche nicht Halt. So geht er (1.) bei aller Anknüpfung an den die Religion gründenden Gefühlsbegriff mit seiner Kritik der Christologie über Schleiermacher hinaus. (2.) wird der ihn prägende Bezug zur biblischen Tradition in der christlichen Anverwandlung der Gottesknechtslieder des zweiten Jesaja auf eine spezifische Weise bedeutsam. Es ist, als habe Cohen darauf geantwortet, als er in seinem Spätwerk mit Blick auf das in der Passionsgeschichte der Evangelien figurierte Leiden Korrespondenzen zwischen christlicher Überlieferung und jüdischer Tradition zugestanden hat.

Diese sowohl bei Natorp als auch bei Cohen sich findenden Impulse zu einer Erneuerung des christlich-jüdischen Gesprächs lassen sich schließlich (3.) an dem „ungeheuren Drama der *Matthäuspassion*“ [9. S. 61] (Hervorhebung H.M.D.) einer Bewährungsprobe unterziehen. Hier ist der von Natorp zur Erneuerung der Religion anvisierte Weg vom „Dogma“ zur „sinnbildenden Kraft“ [9. S. 60] vollzogen. Dieses barocke, die moderne Situation in gewisser Weise vorwegnehmende Kunstwerk (das einzige *nota bene*, das Natorp in der Religionschrift zitiert) ist zwar in biblischer Überlieferung verwurzelt, hat aber eine derart transformierte Gestalt, dass an ihr eine gesamt-kulturelle Wirksamkeit über das spezifische kirchliche Handeln hinaus verifiziert werden kann.

III. Natorps Beitrag zum Religionsproblem der Moderne

An den eben genannten drei Beispielen soll abschließend gezeigt werden, wie Natorp die Vorlage des Schleiermacher'schen Modernisierungsprogramms auf eine

¹⁹ Man darf allerdings nicht übersehen, wie problematisch Cohen die christliche Sündenlehre geblieben ist [7. S. 182–191].

spezifische Weise konkretisiert, und wie sich diese Konkretion mit Cohen im Gespräch halten lässt.

1. Christologie innerhalb der Grenzen der Humanität

Es ist die Sorge um den „sittlichen Kern der religiösen Anschauungen“ [9. S. 57], die Natorps Kritik der Christologie motiviert. „Sittlich wie theoretisch, vollends ästhetisch unerträglich“ sei die „Sonderstellung“ Christi als „dieses Einzigen, das ihm zugeschriebene einzigartige Verhältnis zum himmlischen Vater“. Mensch habe er sein müssen, „gerade um in seiner Person die Versöhnung der Menschheit mit der Gottheit darstellen zu können“. Wenn man davon ausgehe, dass „die mythologische Stufe der Religion“ im Christentum durch den „rein sittlichen Sinn des Rechtfertigungsgedankens“ überwunden sei, dann brauche es die Vorstellung von der „Vergöttlichung des Menschen Jesu“ ebenso wenig mehr wie „das ganz unverständliche, ja verstandeswidrige Prinzip der stellvertretenden Genugtuung“ [9. S. 58]. Der Rechtfertigungsgedanke habe diesen sei's mythischen, sei's metaphysischen Ballast abgeworfen, und halte das „Glücksbedürfnis des Individuums“ gewissermaßen in Schach, diese „egoistische Frage“ nach der Seligkeit, die ihr Recht nur darin haben könne, dass „allein im Wollen des Guten die wahre Glückseligkeit gesucht werden darf“ [9. S. 57].

Man wird diese voraussetzungsvollen Überlegungen so interpretieren dürfen, dass es zwar ganz auf den Menschen ankomme, dessen Verantwortung (schon bei Kant) durch keine die Schranken der Vernunft verkennende Theodizee zu begrenzen ist. [7] Doch der Mensch, wie sehr er auch vermöge seines Gefühls des Unendlichen die Grenzen seiner endlichen Existenz zu überschreiten sucht, vermag der Endlichkeit nicht zu entfliehen – und dazu gehören für Natorp seine Gebrechlichkeit, Fehlbarkeit und die Anfechtbarkeit seiner Hoffnungen. Deshalb bedarf er der „Zuversicht, dass das sittliche Ideal nicht illusorisch ist“ [9. S. 56]. Diese aber erfährt Stärkung im Vertrauen auf den Gott, der wie ein Vater sein Kind annimmt [9. S. 57] – Natorp hält an dem genuin christlichen Gedanken fest, dass „Gott [...] die Liebe“ ist [9. S. 18]. Und im Licht dieses Gedankens wird die Rechtfertigung verstehbar als Handeln eines „gnädigen Gottes“, das den Menschen in Stand setzt, durch Schwäche, Zweifel und manches Scheitern hindurch an der sittlichen Aufgabe festzuhalten.

Natorps Bemerkungen zur Christologie machen aber nicht nur das Wechselverhältnis von Gebot und Gnade an der Menschlichkeit Jesu exemplarisch. Christus „vertrat die Menschheit“ auch in dem Sinn, den die Gottesknechtslieder des 2. Jesaja [9. S. 15] der Humanität gegeben haben: „Für [...] [die Menschheit] lebte, litt und starb er; er trug unsere Krankheit, lud auf sich unsere Schmerzen, die Strafe lag auf ihm, auf dass wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt“ [9. S. 18].

Zwar habe durch die Identifikation des Gottesknechts mit Christus „die Erhöhung der Menschheit zur Gottheit“ in seiner Person stattgefunden. Doch

dadurch, dass „das Gottesreich auf Erden in den Herzen der Menschen, in der Liebe des Menschen zum Menschen“ begründet wurde, sei die „Transzendenz“ in der Christologie „im Grunde wieder aufgehoben“ in einer Religion, „der es möglich ist, ihren Gott geradezu durch die Gemeinschaft zu definieren, durch keine andere Gemeinschaft als die wir Menschen untereinander haben.“ [9. S. 18] Es ist also nicht nur „dieser Einzige“ (s.o.), der (mit Cohen zu sprechen) in einem *korrelativen* Verhältnis zu Gott als dem himmlischen Vater steht. Sondern jeder Mensch sei im Licht der christlichen Symbolik zur sittlichen Aufgabe ebenso wie zum Vertrauen auf die Vergebung des gnädigen Gottes gerufen.

2. Der Gottesknecht

Es ist, als stellte Cohens eigene Würdigung des „53. Kapitel des Jesaja“ als des „größten Wunders des Alten Testaments“ [11. S. 128] eine Antwort auf diese Transformation der Christologie im Licht der *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* dar. Die Unterschiede zwischen der christlichen und der jüdischen Auslegung dieses Kapitels werden allerdings von Cohen vorausgesetzt. So bedeute der überlieferten Christologie folgend „dieser Knecht Jahves den Messias immerhin auch nur als eine Einzelperson, in deren Zeichnung das Bild Christi eintrat.“ „Den alten jüdischen Erklärern“ folgend vertrete er aber „das Volk Israel“. Und da im Zuge der Auslegungsgeschichte eine „Einschränkung des Volkes auf die ‚Frommen‘ in ihm“ stattgefunden habe, ist der diese repräsentierende „Rest Israels“ zum „Träger der israelitischen Frömmigkeit [...] [und] der geschichtliche Bürge der Sittlichkeit“ geworden [11. S. 126].

Auf dieser Linie sei die „tragische Auffassung von dem Leiden der Armen, der Frommen“ entstanden und zum „Gedanken von dem stellvertretenden Leiden“ geworden [11. S. 129]. Gehe man (wie Natorp auch) auf die ursprüngliche Fassung dieses Gottesknechtsliedes zurück, erinnere „kein Wort an den [in der Christologie des Mittelalters vertretenen] Gedanken, dass die Strafgerechtigkeit Gottes durch diese stellvertretende Genugtuung befriedigt werden sollte.“ Das Leiden bilde „eine Stellvertretung [...] nur für die Menschen, denen das Leiden gebührt, denen es aber von dem Knechte Gottes abgenommen wird.“ [11. S. 129] So werde er „zum Stellvertreter der Menschheit“ [11. S. 130], und das entspricht durchaus der Auslegung Natorps.

Cohen ist am Ende der *Religion der Vernunft* noch einmal auf die konstatierte Differenz, aber auch auf die Nähe in der jüdischen und christlichen Auslegung des Gottesknechts zurückgekommen, und man wird ergänzen dürfen: wie sie ihm bei Natorp begegnet war. Hier liege ein „Rätsel der intimsten Geistesgeschichte“ vor, das in der Verschränkung der – „der messianischen Phantasie des zweiten Jesaja“ nachgebildeten – „Passionsgeschichte“, und der in diesem „poetischen Urbilde“ vorgebildeten „Geschichte vom Reste Israels“ besteht. Angesichts dieser asymmetrischen Analogie erscheine es als „eine Ironie der Geschichte [...] dass die mit dem Tode besiegelte Lebensgeschichte Jesu Christi die hauptsächliche

Differenz zwischen Christentum und Judentum bilden soll.“ Denn geht man von den Gottesknechtsliedern aus, so sei „tatsächlich die Geschichte Christi die Geschichte Israels“. [21. S. 508] Der von der christlichen Gemeinde als Christus bekannte Jude Jesus (so ließe sich interpretieren) habe die Tradition des „Rests Israels“ derart aktualisiert, dass der hier entstandene Gedanke der Stellvertretung der Menschheit im Leiden zu der Botschaft hat werden können, die aller Welt bekannt gemacht worden ist. Die Vertreter des Christentums müssten allerdings von jüdischer Seite daran erinnert werden, dass die Förderung des „Prinzips des Monotheismus“ [11. S. 120] von *diesem* Verständnis der Passion abhängt.

3. Mitleid, Sehnsucht und Trost in der Matthäuspassion

Die christlich anverwandelte, ursprünglich aber jüdische Tradition des Gottesknechts lebt in J.S. Bachs *Matthäuspassion* fort.²⁰ Hier finden sich *innerhalb der Grenzen der Humanität* die im Alten wie im Neuen Testament (und entsprechend bei Juden und Christen) überlieferten Objektivationen des religiösen Gefühls zu einem Symbol „des Leidens [...] [als] Höhepunkt menschlicher Kraft und menschlicher Würde“ [11. S. 129] geläutert, das eben in *dieser* Form eine Breitenwirkung auf die allgemeine Kultur hat entfalten können.

„Der Gläubige [begibt sich in der Rezeption dieses Werkes] mit seinem Empfinden auf den Boden reiner Menschlichkeit und [...] der Ungläubige [versenkt sich] mit ihm in die verborgensten Tiefen religiöser Anschauung“ [9. S. 61], um es mit Natorp zu sagen. Sein Zitat der *Matthäuspassion* soll abschließend mit Hilfe von Cohen so interpretiert werden, dass das religiöse Gefühl hier auf das ästhetische einwirkt, ohne dass es zu problematischen Vermischungen beider kommen müsste. Über das Gespräch zwischen beiden hinaus steht ein kurzer Ausblick auf die spätere Arbeit von Hans Blumenberg über dieses Bach'sche Werk.

In seiner *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912) hat Cohen der *Matthäuspassion* eine Besprechung gewidmet. „An der neuen religiösen Kraft [in diesem Werk] vermochte sich auch eine neue musikalische Kraft zu entfalten; aber eine *Eigenkraft*, die nur in der Einheit des Menschen ihre Verbindung mit jener hat, nicht aber in dem Bibelworte selbst ihre zureichende Ursache“ [22. S. 160].

Sachlich nimmt das einen zentralen Aspekt der späteren Deutung Blumenbergs vorweg: „Was der Text, wie es scheint, nicht beieinander halten kann, homogenisiert die Musik, die keine Logik wider sich haben kann.“ [23. S. 46] Die Musik rettet den „impliziten Hörer“ „vor der historischen Vernunft“ [23. S. 46], aber auch vor der „Peinlichkeit“ in der „Interferenz der [von Bach gebrauchten] Metaphern“ [23. S. 60].

Mit seiner den „musikalischen Wert“ in einer gewissen Unabhängigkeit vom „Glaubenswert des Textes“ haltenden Interpretation [22. S. 161] geht Cohen schon einen Schritt über Natorp hinaus. Denn nicht mehr nur die Reinigung der religiösen Vorstellung von dogmatischem Anspruch steht nun im Fokus [9. S. 61], sondern

²⁰ Vgl. etwa den „Schlusschor des ersten Teils“ [22. S. 161].

die Einbeziehung des Mediums Ton in den „Schmelztiegel“ [9. S. 54] der Umformungen. Der Musik eignet keine „objektivierende“ Kraft wie der Sprache, da sie keinen Referenten wie das Wort hat. Aber als eine gestaltete Form der Kunst vermag sie durchaus, und das zumal in der Kombination von Ton und Wort im Bach'schen Werk, im Rezipienten Resonanz hervorzurufen.

Durch das *ästhetische Gefühl* vorbereitet, eröffnet diese Resonanz nun einen Klang-Raum der Deutung, in den auch das *religiöse* hineinspielen kann, ohne mit dem ästhetischen zu verschmelzen. Das *Mitleid* nämlich, in dem das religiöse Gefühl bei Cohen seine erste Bestimmung gefunden hat, wird auf eine doppelte Weise in der Figuration Christi als des leidenden Gottesknechts wachgerufen: zum einen leidet er infolge *seines* Mitleids mit den anderen stellvertretend für die Menschheit, zum anderen ruft eben die Darstellung dieses Leidens auch Mitleid bei den Rezipienten hervor. Das religiöse Gefühl durchdringt hier das ästhetische, das Cohen als „Liebe zum Menschen in seiner Natur“ bestimmt hatte. [22. S. 182, 209, 224] Denn angesichts des leidenden Christus muss diese ästhetische Liebe sich zum Mitleid wandeln, war er doch seinerseits „ohne Gestalt und ohne Schönheit, dass wir ihn ansehen möchten, und ohne Ansehen, dass wir Lust an ihm hätten“ [11. S. 131] (zit. Jes 53,2).²¹ Indem nun aber *diese* Wandlung vollzogen wird, tritt der Rezipient der Passion in die Position des Mitmenschen ein, die die Erlösung nicht mehr ohne weiteres an den „Einen“ delegieren kann [9. S. 18, 57f.], sondern der sich angesichts des dargestellten Leidens selbst in die Verantwortung gerufen weiß. Ein derart geregelter Grenzverkehr zwischen Religion und Ästhetik ermöglicht ein Neuverstehen der „Passion Christi“ in Urteil und Gefühl, „ganz anders [...] als dies heute noch angenommen wird“, so Cohen [22. S. 161].

Kann aber die Ästhetik, in deren Medium das religiöse Gefühl sich (wie eben gezeigt) begünstigend auf die sittliche Aufgabe auswirkt, auch dessen andere Bestimmung der *Sehnsucht* präzisieren? In der Tat hat Cohen die Lyrik der Psalmen als die ästhetische Form ausgezeichnet, in der auch dieses religiöse Gefühl sich zum Ausdruck bringen kann. So könnte man den Psalm 22, den Jesus in der Passion nach Matthäus am Kreuz zitiert – und hier zumal den Vers 2 *Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?* –, in der für die Gottesbeziehung nach Cohen spezifischen Spannung zwischen Ferne und Nähe²² im Sinne eines Ausdrucks der Sehnsucht verstehen: *Ich schreie, aber meine Hilfe ist ferne*.

Auch so antwortet die *Matthäuspassion* auf die „tiefe Dissonanz des menschlichen Daseins“ [9. S. 42], wie sie durch Leiden und Schmerz, Gebrechlichkeit und Fehlbarkeit hervorgerufen wird. Und die Musik selbst weist einen möglichen, im Ausgang von Natorps Religionstheorie und im

²¹ Man kann es als ein Zeichen für Natorps (von Cohen kritisch gesehenen) Anschluss an Schleiermacher lesen, dass dieser für Cohens strenge Unterscheidung des religiösen vom ästhetischen Gefühl relevante „Mangel [des Gottesknechts] an ästhetischen Reizen“ [11. S. 131] in Natorps Zitat auf das Gottesknechtslied fehlt [9. S. 18].

²² Vgl. zur Entsprechung von Lyrik und Psalmgebet [21. S. 434f., 188f.] und den Spitzensatz: „Das Gebet [ist] die Sehnsucht nach Gott“ [21. S. 435].

weiterführenden Gespräch mit Cohen begründeten Weg, auch mit diesen Aspekten der *conditio humana* so umzugehen, dass dem Trostbedürftigen Trost widerfährt. Dieser bei Cohen angelegte [11. S. 54f., 75, 78], wenngleich noch hinter der Sehnsucht zurückstehende Gedanke ist später von Blumenberg ausgeführt worden. Ihm zufolge lässt die Musik das in den Texten dargestellte Leiden als ein „Unerträgliche[s] ertragen“ [23. S. 50]. Sie hebt die Frage nach dem *Warum* in Jesu Schrei am Kreuz auf – und dieser Schrei ist „nichts anderes als die Negation jeder Dogmatik, jedes Docketismus, jedes Inkarnationsrealismus“ [23. S. 220]. Im Gefühl, das die Musik erschließt, wird der Hörer der Bach’schen Passion Blumenberg zufolge, aller Gottverlassenheit zum Trotz, „zum Weinen entlassen“. Mehr brauche es nicht, „um [...] getröstet zu sein“. [23. S. 236] An dem „Schlusschor des ganzen Werkes“, auf den Blumenberg sich hier bezieht, macht auch Cohen schon die „ergreifende, überwältigende Kraft“ fest, die „heute das Fundament des musikalischen Gefühls“ in diesem Werk bildet [22. S. 161].

References

- [1] Sieg U. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.
- [2] Graf FW. *Ernst Troeltsch. Theologe im Welthorizont*. München: C.H. Beck; 2022.
- [3] Holzhey H. *Cohen und Natorp*. 2 Bde. Bd. 1. Basel/Stuttgart: Schwabe; 1986.
- [4] Korsch D. Hermann Cohen und Wilhelm Herrmann. In: *Dialektische Theologie nach Karl Barth*. Tübingen: Mohr Siebeck; 1996. S. 56–60.
- [5] Fischer-Appelt P. Wilhelm Herrmann und Hermann Cohen. Der frühe Diskurs um die Selbstwerdung des Menschen. In: Dober HM, Morgenstern M, hg. *Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das evangelische Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2012. S. 116–128.
- [6] Kant I. *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Bd. I–XXIII. Berlin; 1900ff.
- [7] Dober HM. Das Böse bei Kant und Cohen. Von der Wechselbeziehung zwischen Theodizee und Anthropodizee. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. 2024;76(3):176–191. <https://doi.org/10.1163/15700739-07603005>
- [8] Holzhey H. Hermann Cohen und der Glaube an Jesus Christus. In: Dober HM, Morgenstern M, hg. *Religion aus den Quellen der Vernunft. Hermann Cohen und das evangelische Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2012. S. 147–161.
- [9] Natorp P. *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. Tübingen: J.C.B. Mohr; 1894.
- [10] Barth U. Die Religionstheorie der ‚Reden‘. Schleiermachers theologisches Modernisierungsprogramm. In: *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2004. S. 259–289.
- [11] Cohen H. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Bd. 1. Giessen: A. Töpelmann; 1915.
- [12] Cohen H. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Bd. 2. Giessen: A. Töpelmann; 1915.
- [13] Schleiermacher F. *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin: Johann Friedrich Unger; 1799.
- [14] Cohen H. *Reflexionen und Notizen*. Wiedebach H, hg. Hildesheim; 2003.

- [15] Herrmann W. Der geschichtliche Christus und der Grund unseres Glaubens. In: Korsch D, hg. *Die Wirklichkeit Gottes und die Geschichtlichkeit Jesu Christi*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt; 2023. S. 51–100.
- [16] Martin GM. *Sehnsucht leben. Erfahrungen und Konzepte*. Stuttgart; 2022.
- [17] Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. Berlin: B. Cassirer; 1907.
- [18] Fischer-Appelt P. Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik. In: *Schriften zur Grundlegung der Theologie*. Teil II. München; 1967. S. 206–232.
- [19] Niklaus P. *Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“*. Stuttgart; 1989.
- [20] Korsch D. hg. Die Wirklichkeit Gottes. In: *Die Wirklichkeit Gottes und die Geschichtlichkeit Jesu Christi*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt; 2023. S. 12–50.
- [21] Cohen H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Frankfurt a.M.; 1929.
- [22] Cohen H. *Ästhetik des reinen Gefühls*. Bd. 2. Berlin: B. Cassirer; 1912.
- [23] Blumenberg H. *Matthäuspasion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp; 1988.

Über den Autor:

Dober Hans Martin – Dr. Phil., Apl. Prof. Praktische Theologie, Evang.-theol. Fakultät, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 12 Liebermeisterstraße, Tübingen, 72076, Deutschland. E-mail: hmdober@gmx.de

Сведения об авторе:

Добер Ханс Мартин – доктор философии, внештатный профессор практического богословия, факультет протестантской теологии, Тюбингенский университет, Германия, 76131, Тюбинген, Либермайстерштрассе, д. 12. E-mail: hmdober@gmx.de

About the author:

Dober Hans Martin – Dr. Phil., Associate Professor Practical Theology, Protestant Faculty, University of Tübingen, 12 Liebermeisterstraße, Tübingen, 72076, Germany. E-mail: hmdober@gmx.de

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-41-56>

EDN: EKVQJN

Научная статья / Research Article

Пауль Наторп об идеях Платона

М.Е. Соболева  

Университет им. ландграфа Филиппа, Марбург, Германия

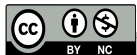
sobolme63@gmail.com

Аннотация. Исследование посвящено анализу работы Пауля Наторпа *Учение Платона об идеях*. Статья состоит из трех разделов: 1) определение платоновской идеи; 2) анализ диалога *Парменид* и 3) комментариев к интерпретации Наторпом *Парменида*. В первом разделе обсуждается трансцендентальный метод Наторпа, представляющий у него как критический подход к философским проблемам. Рассматривается применение этого метода в рамках истории философии и показывается, что благодаря Наторпу трансцендентализм обретает свою историю, начинающуюся с Платона и ведущую через Декарта и Канта к Когену и ко всему Марбургскому неокантианству. На базе этого метода ядро учения Платона составляет идеализм. Рассматривается данное Наторпом определение платоновской идеи. Во втором разделе подробно исследуется интерпретация Наторпом диалога *Парменид*, в котором Платон пытается сформулировать свое понятие идеи. В центре анализа находится проблема объема идей, взаимодействия идей и вещей, а также соотношения между эмпирическими и чистыми идеями. Прослеживаются отдельные шаги Наторпа, при помощи которых он отстаивает свой тезис, что идеи суть методы полагания предмета познания. В третьем разделе ставится вопрос об адекватности предлагаемой Наторпом эпистемологической трактовки понятия идеи у Платона. Последовательно для каждого из основных аргументов Наторпа приводится контраргумент. В результате, с опорой на *Критику чистого разума* Канта, дается альтернативная трактовка дискуссии между Сократом и Парменидом, представленной в диалоге. Суть ее, в противоположность аффирмативной трактовке Наторпа, представляющей дедукции Парменида как развитие учения Платона, сводится к тому, что данный диалог представляет собой критику Платоном подхода Парменида, при котором предельные чистые понятия принимаются за сущности и далее, основываясь на этом фундаменте, развивается учение о бытии, как бы следующее внутренней логике самих этих сущностей. В заключении к работе обсуждается вопрос об историко-философском методе Наторпа, предопределившем его интерпретацию понятия идеи у Платона.

Ключевые слова: Парменид, Кант, трансцендентализм, метод

Информация о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© Соболева М.Е., 2025



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 03.09.2024

Статья принята к публикации 19.11.2024

Для цитирования: Соболева М.Е. Пауль Наторп об идеях Платона // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 22–40. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-22-40>

Paul Natorp on Plato's Ideas

Maja E. Soboleva  

Philipps University of Marburg, Marburg, Germany

sobelme63@gmail.com

Abstract. The research is focused on the analysis of Paul Natorp's work *Plato's Doctrine of Ideas*. The paper consists of three sections: 1) a definition of Platonic idea; 2) an analysis of the dialogue *Parmenides*; and 3) a commentary on Natorp's interpretation of *Parmenides*. The first section discusses Natorp's transcendental method, which he uses as a critical approach to philosophical problems. The application of this method to the history of philosophy is examined, and it is shown that, thanks to Natorp, transcendentalism finds its history beginning with Plato and leading through Descartes and Kant to Cohen and the Marburg School of Neo-Kantianism. According to this method, the core of Plato's doctrine is idealism. Natorp's definition of the Platonic idea is examined. *Parmenides* dialogue, in which Plato attempts to formulate his concept of the idea. The analysis focuses on the problem of the scope of ideas, the interaction between ideas and things, and the relationship between empirical and pure ideas. It traces some of Natorp's steps in defending his thesis that ideas are methods of apprehending the object of knowledge. The third section questions the adequacy of Natorp's proposed epistemological treatment of Plato's concept of idea. A counterargument to each of Natorp's main arguments is presented in turn. Finally, with reference to Kant's *Critique of Pure Reason*, an alternative interpretation of the discussion between Socrates and *Parmenides* in the dialogue is given. Its essence, in contrast to Natorp's affirmative interpretation, which presents *Parmenides*' deductions as a development of Plato's theory, is summed up in the fact that this dialogue represents Plato's criticism of *Parmenides*' approach of taking the ultimate pure concepts as essences and then, on this basis, developing his doctrine of being based, as it were, on the internal logic of these essences themselves. The paper concludes with a discussion of Natorp's historical-philosophical method, which predetermined his interpretation of Plato's concept of idea.

Keywords: *Parmenides*, Kant, transcendentalism, method

Information about the conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 03.09.2024

The article was accepted on 19.11.2024

For citation: Soboleva ME. Paul Natorp on Plato's Ideas. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):22–40. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-22-40>

1. Определение платоновской идеи

Пауль Натторп (1854–1924), ученик и коллега Германа Когена, – один из представителей Марбургского неокантианства, для которого в целом было характерно понимание философии как критического мышления. Критика превратилась в неокантианстве в своеобразный универсальный метод, позволяющий решать любые философские проблемы, будь то проблемы познания, образования, искусства и так далее. Используя терминологию Канта, Коген и Натторп называли свой критический метод трансцендентальным, отождествив при этом понятия *трансцендентального* и *критического*: «Так, трансцендентальный метод становится „критическим“: критическим против метафизических преувеличений, но критическим также против незакономерного, избегающего закона эмпиризма. Он выдвигает автономию опыта как против гетеронмии метафизицизма, желающего руководить им, так и против аномии незакономерного или даже враждебного закономерности эмпиризма» [1. С. 125].

Как видно уже из приведенного отрывка, критический метод – это своего рода средний путь, старающийся сохранить баланс между теорией и фактом. Теория без факта слепа, а факт без теории пуст – можно сказать о нем, перефразируя Канта. Характеризуя свой критический метод, Натторп отмечает, что он должен также служить как «предостережение против претензии абсолютистической философии – при помощи готового комплекса понятий чисто логическим путем овладеть всем бесконечным потоком жизни сознания» [1. С. 126]. Для этого метод сам должен постоянно пребывать в развитии; он должен быть философствованием, нацеленным на решение конкретных задач, а не философией, отражающей устойчивые взгляды ее носителя.

Своего метода Натторп старался придерживаться как в систематических работах, так и работах по истории философии. И книга *Теория познания Декарта*, носящая подзаголовок *Исследование предыстории критицизма*, написанная в 1882 г., и работа *Учение Платона об идеях*, вышедшая в 1903 г. и переизданная автором с учетом новых соображений в 1921 г., наглядно представляют критический метод в действии. Причем и Декарт и Платон, согласно Натторпу, сами использовали трансцендентальный метод в качестве основания своих философских теорий. Благодаря Натторпу трансцендентализм как метод, «растворяющий» всякое неподвижное бытие в «движении мысли» [1. С. 126], обретает свою историю, начинающуюся с Платона и ведущую через Декарта и Канта к Когену и к нему самому¹.

¹ Сходное суждение высказывает Алан Ким: «Поскольку наука изменяется со временем, то, как подчеркивали марбуржцы, философия как философия науки также должна иметь свою историю» [2. Р. 93].

Это обстоятельство необходимо учитывать, читая историко-философские работы Наторпа. Как и при анализе трудов Канта, он прежде всего пытается понять всякое учение «в его неискаженной исторической форме, понять его из собственного его принципа и определить его значение с точки зрения этого самого принципа, а не с какой-либо другой, навязанной ему извне» [1. С. 121]. В случае Платона таким системообразующим принципом он считает идеализм. Предложив свою собственную хронологию платоновских диалогов, Наторп пытается проследить последовательное становление идеализма в теории Платона. Он начинает с анализа ранних, так называемых «сократических» диалогов, в которых исследуются понятия о прекрасном самом по себе, мудром и справедливом самих по себе и так далее. Кульминацией идеалистических воззрений Платона он считает диалоги *Теэтет*, *Софист*, *Государство*, *Филеб* и *Парменид*. В этих диалогах понятие об идее выкристаллизовывается на фоне таких терминов, как „dianoia“ и „dialektos“, „aisthesis“, „doxa“ и „episteme“, „logos“ и „psyche“, „nus“ и „poesis“, „phantasia“, „theoria“ и „aletheia“. Платоновскую идею Наторп характеризует следующим образом: идея «активна, динамична, функциональна, включая функцию создания объекта, дающую возможность представления любого объекта вообще; таким образом, сама она вовсе не познаваема как второй объект, но есть чисто познающая, полагающая объект; способствующая пониманию, но сама непостижима; логизирующая, но не подлежащая логизации; поэтому вообще не обладающая и не нуждающаяся ни в каком рецептивном органе, абсолютно автономна, спонтанна, из изначальной силы „самого Логоса“, „самого мышления“, которое полностью едино с „психикой как таковой“ и, подобно ей живо и динамично, усматривающая и в этом усмотрении оформляющая, а не усмотренная и оформленная; единство „действия“, „функции“ (говоря языком Канта), через которую только и устанавливается конкретное единство объекта и тем самым, в акте его полагания, становится живой. [...] „Идея“, таким образом, не просто (как было сказано выше) просматривание до тотальности, встраивание в нее индивидуального или конкретного, но просматривание и прозрение из тотальности, из центра истока, благодаря чему она не только постигает все, что находится на периферии или направлено на нее, но и позволяет этому возникнуть; будучи сама не на периферии и не будучи направленной на периферию» [3. S. 471–472]².

Это метафорическое определение платоновской идеи Наторп дает во втором издании своего труда *Учение Платона об идеях* с учетом острой критики первого издания его книги, суть которой состояла в том, что он модернизировал Платона, «превратил его в „новокантианца“, в последователя „марбургской школы“» [4. С. 90]. Как отмечает А. Ф. Лосев, в этом дополнении к книге Наторп «становится самым решительным образом на другую точку зрения

² Здесь и далее перевод книги Наторпа *Platos Ideenlehre* выполнен М.Е. Соболевой.

в отношении Платона, сохраняя, правда, старый трансцендентализм, но существенно ограничивая его учением об Эросе, о символе, о мифе, о световой и интуитивной природе Идеи, о диалектическом самополагании и саморазвитии Первоединого» [5. С. 691–692]. При этом он не отказывается от понимания платоновской идеи как «закона», как «гипотезы» и как «метода» [3. S. 469], но лишь расширяет свое трансцендентальное понимание идеи для того, чтобы она могла бы быть использована в качестве фундамента для исследования всего корпуса тем, рассматриваемых Платоном.

Согласно Наторпу «идеи суть законы» [3. S. 6], основная эпистемологическая функция которых заключается в создании предметности, в полагании предмета мышлением. Слово «идея», как он считает, указывает на открытие Платоном сферы логического и служит «для выражения и удержания в сознании во всей подлинности и живой движущей силе собственной законообразности мышления, благодаря которой оно формирует свой предмет, как бы рассматривая его, а не просто принимает его как данное» [3. S. 1]. Заметим, что терминология Платона еще не устоялась и наряду со словом «Idee» он также использует слово «Eidos». Наторп отмечает, что различие состоит в том, что «Eidos» чаще служит для выражения результатов, тогда как «Idee» используется для того, чтобы выявить сам процесс мышления. Первое обозначает объем понятия, второе его содержание.

В дальнейшем мы сосредоточимся на анализе Наторпом диалога *Парменид*, в котором Платон стремится прояснить понятие идеи. Анализ этот, по мнению многих, включая А.Ф. Лосева и В.В. Зеньковского, до сих пор остается классическим образцом как филологического, так и философского исследования. Так, Сергей Гессен считает, что «не будет преувеличением сказать, что книга Наторпа является одной из тех немногих книг, от которых если и не должно отпавляться, то с которыми не может не считаться ныне никакое новое исследование Платоновой философии» [4. С. 90]. Задача данной статьи – показать на этом примере, с одной стороны, каким образом Наторп обосновывает свою трактовку платоновского идеализма. С другой, задаться вопросом об адекватности этой трактовки.

2. Анализ диалога *Парменид*

Основная предпосылка, которая одновременно является итогом анализа Наторпом ранних диалогов Платона, гласит: «идеи означают не вещи, а методы» [3. S. 221]. Это означает, что идеи служат не для того, чтобы создавать реальные вещи, как принято считать в онтологически понятом платонизме, а для обоснования науки. Сама наука представляет собой набор постоянно развивающихся методов и знаний, а идеи служат в качестве регулятивных гипотез, обеспечивающих непрерывное движение науки. Наторп следует в данном случае за Кантом, который считал идеи принципами разума, систематизирующими эмпирическое познание, и определял идею как

понятие, которому, в отличие от понятий рассудка, не соответствует никакой реальный предмет: идея всегда имеет дело только с понятиями рассудка. Теперь он стремится показать, что уже Платон, утверждая, что вещи некоторым способом *причастны* идее, имеет в виду то, что вещи суть производные идеи. Это, однако, стоит понимать не буквально, а так, что вещь в науке, а это значит – понятие, выражающее ее смысл, зависит от теории³. *Причастность* вещи идее проявляется в том, что поскольку идея означает цель и закон, определяющий направление пути опыта, то вещь, вернее понятие о ней, полагается на основании закона, выраженного в идее. Вещь, таким образом, не есть нечто непосредственно данное, а всегда сформирована идеей в процессе мышления. Наторп, подчеркнем, меняет онтологическую установку традиционного, и, как он считает, ложно понятого платонизма, согласно которой вещи суть материальные копии идей, на эпистемологическую, согласно которой вещи – это то, что является объектом познания.

В диалоге *Парменид* такую эпистемологическую позицию, по мнению Наторпа, представляют престарелый Парменид, основатель элейской школы философии, и его ученик Зенон, а молодой Сократ, их оппонент, разделяет онтологический идеализм. Наторп рассуждает следующим образом: 1) Зенон читает свой трактат о том, что *многое* не существует. Его аргумент состоит в том, что если множественность являющихся вещей действительно имеет место, то они должны быть как качественно равными, так и неравными, как одним, так и многим, как в покое, так и в движении. Поскольку эти противоречивые предикаты не могут сосуществовать, то посылка ложна. Таким образом, не существует множественности являющихся вещей, а существует лишь единое. Возражение Сократа состоит в том, что противоречивые определения могут сосуществовать в явлениях, но не могут сосуществовать в понятиях. Необходимо лишь отделять понятия от явлений.

Таким образом, считает Наторп, Сократ придерживается дуалистической позиции: для него на одной стороне стоят чистые, непротиворечивые понятия, на другой явления, причастные этим понятиям. Если вещь причастна одновременно идее однородности и неоднородности, то она и получает оба эти предиката. Слабость такой позиции, как он полагает, состоит в том, что поскольку акцент ставится на простое разделение и сопоставление предметов опыта и идей, то ни первые, ни последние не получают никакого объяснения: понятия становятся «лишь вторым порядком вещей, позади, рядом, над чувственными вещами или по отношению к ним в том же самом отношении, которое существует между самими вещами» [3. S. 233]. Этот озвученный Сократом аргумент Платона, по его мнению, направлен против ложной интерпретации учения об идеях как прообразах реальных вещей.

Три момента, полагает Наторп, поддерживают его точку зрения. Во-первых, если допустить, что для любых предметов, таких, как волосы, грязь

³ Свет, например, в рамках одной теории – движение частиц, в рамках другой – движение волн. Корпускулярно-волновая теория света объединяет эти две стороны одного явления.

и сор, существуют их идеи, то, как говорит Сократ, можно потонуть «в бездонной пучине пустословия» [6. С. 350–351]. Для Наторпа такое следствие возможно лишь, если считать идеи простым понятийным удвоением предметов. Если же под *идеями*, напротив, понимать метод, то его можно и необходимо распространять на все области научных задач — логическую, этическую, биологическую (роды и виды), а также на химические композиции или смеси материалов, такие, как волосы, глина, фекалии и прочее. Поэтому, заключает он, «неограниченное распространение идеи на всевозможные научные проблемы само по себе не является порочным, напротив, это неизбежная логическая необходимость» [3. S. 235].

2) Связь между идеями и вещами, т. е. *приобщение* вещи идее, Сократ понимает, как считает Наторп, по аналогии с отношениями между вещами. Как дневной свет, сам по себе неделимый, освещает множество предметов, так и идея, предполагает Сократ, полностью присутствует во множестве чувственно воспринимаемых вещей. Возражение Парменида, что идея может также и частично присутствовать в вещи, как например, парусина, развешенная над многими предметами, приводит Сократа в замешательство. Абсурд, и вместе с тем фрустрация Сократа, как полагает Наторп, возрастает для идей количества, таких, как равно, больше и меньше. Если понимать большее, меньшее и т. д. в свою очередь как большее, меньшее и так далее, то получается, например, часть одного и того же уже не равна себе, а меньше или больше и так далее.

Следующий шаг Парменида состоит в том, что он напоминает Сократу, что единство идеи проистекает из единства сознания. Это то единство, благодаря которому созерцаемое нами множество предстает как определенная вещь. Суть здесь, как полагает Наторп, в том, что, по крайней мере, единство сознания не является вещью, к которой можно было бы применить такие понятия, как целое и часть. Первичное отношение, лежащее в основе всех понятий, включая понятия целого и части, само не может быть выражено в понятиях, которые на нем основаны. Однако и в этом случае тенденция к овеществлению понятий создает новую путаницу, если помыслить *видение* концептуального единства по аналогии с чувственным зрением, что предлагает Сократ. Это новое овеществление идеи вызывает у Парменида следующее возражение: если разделить понятие «большое» и большую вещь, то для того, чтобы *приобщить* вещь к понятию, необходим посредник и так далее до бесконечности. Так что идея уже не будет единой, а окажется содержащей в себе бесконечное множество частичных идей. Данная точка зрения, по мнению Наторпа, свидетельствует о полном непонимании того, что единство мысли как функции является для Платона предельной предпосылкой знания.

Сократ, как он полагает, этого не понял, о чем свидетельствует также его новое предположение о том, что идея есть только мысль и не имеет иного бытия, кроме как в сознании, которое ее мыслит. С одной стороны, это, как считает Наторп, большой шаг вперед: единство, которое есть не что иное, как

единство мысли, больше не ставится в один ряд с внешними вещами, а напротив, обозначает то, по отношению к чему объекты вообще становятся возможными. Однако при такой постановке вопроса на смену «сознанию вообще» как методу или принципу объединения многообразного приходит множество индивидуальных сознаний. Субъективация сознания приводит в свою очередь к идеализации объектов, то есть к субъективному идеализму типа Беркли, который подменяет трансцендентальный идеализм Платона. Сократ, в конце концов, соглашается с Парменидом в том, что любое мыслимое есть объект, а не его отсутствие. После чего он выдвигает новое предположение о том, что *приобщение* вещи к идее может осуществляться по примеру образца: вещь представляет собой подобие идеи. Однако в этом случае, как полагает Наторп, снова возникает вопрос о посредничестве между ними, поскольку *причастность* не может означать простое сходство, как подобие между вещами.

3) Обсуждение Парменидом и Сократом вопроса о допущении существования идей самих по себе Наторп интерпретирует как вопрос о том, каким образом сфера опыта во всей ее бесконечности и с учетом ее субъективности может быть подвергнута методу идей. Другими словами, спрашивается, каким образом понятия чистого мышления позволяют вынести объективное предметное суждение. Трудность, о которой говорится в диалоге, состоит в том, что, с одной стороны, чистое познание должно относиться только к чистым объектам, эмпирическое познание – к эмпирическим объектам. Люди имеют дело только с эмпирическими объектами – чистых объектов мышления у нас нет, они нам вовсе не даны, ибо если бы они были даны, то стали бы эмпирическими и перестали быть чистыми. С другой стороны, если бы даже у нас были чистые идеи, то мы познавали бы через них только чистые объекты, а не эмпирические, к которым чистое мышление как таковое вообще не относится. Это, безусловно, сильное возражение элеатов, хотя и ошибочное, считает Наторп, поскольку оно касается не только неверно понятой доктрины идей, а касается вопроса о возможности идей как таковых.

Предлагаемое им решение состоит в дедукции основных чистых понятий, то есть идей. Причем, пишет он, «с развитием наук может расти и осознание основных понятий, и чем теснее они связаны с опытом и введены в него, тем больше их понимание зависит от развития эмпирической науки. В этом отношении не будет абсурдным говорить об эмпирическом познании априорного» [3. S. 241]. Однако более радикальным является для него другой вопрос: как на основании априорных понятий возможен объект опыта, который является «нашей истинной проблемой, X уравнения нашего знания» [3. S. 241]. Он считает, что в этом отношении диалог *Парменид* представляет собой одно из величайших достижений Платона: «Здесь впервые у Платона опыт эксплицитно представлен как особый тип знания, свойственный исключительно нам. Отныне сама идея сможет заявить о себе только в том случае, если она окажется в состоянии раскрыть себя как основание *возможности*,

то есть как методологическое обоснование опыта. Только тогда ложное отделение идеи будет окончательно преодолено: идея, отделенная от опыта, а именно от задачи сделать сам этот опыт возможным, потеряла бы всякий смысл для нашего познания, о котором все время и идет речь, именно благодаря этому отделению» [3. S. 241].

Проблематика соотношения идеи и опыта задает тему второй и главной части диалога, как полагает Наторп. Вторая часть диалога представляет собой, по общепринятому мнению, один из сложнейших и до сих пор неразгаданных текстов Платона. В ней нет сюжета, она представляет собой *упражнение* в диалектике, то есть дедукцию базовых понятий и содержащихся в них логических отношений. Цель этого гипотетического упражнения состоит, как считает Наторп, в разработке системы чистых понятий. Для этого любое базовое понятие может служить отправной точкой, поскольку каждое из них, правильно выведенное, с одинаковой логической необходимостью приведет ко всем остальным. Идеи суть чистые мыслительные функции и как таковые они являются выражениями единой чистой мыслительной функции, каждое из которых выявляет ту или иную ее сторону. То, что Парменид выбирает для упражнений в дедукции понятие единого, объясняется только тем, что это основное понятие его философии. Для Платона оно служит лишь примером, на котором можно анализировать дедукцию, считает Наторп, которая закономерно приведет в итоге к понятиям «идея» и «явление».

Упражнение строится следующим образом: допускается, что единое есть, затем допускается противоположное, а именно, что единое не есть. В обоих случаях исследуется как само единое, так и его противоположность, то есть не-единое или его *иное*, в отношении к самому себе и к его противоположности. Наторп называет такое исследование «контрадикторным». Эти своеобразные восемь *дедукций* составляют дальнейшую структуру диалога. При этом сначала *единое* означает лишь область мысли, лежащую вне области данной конкретной функции мышления. Лишь в результате развития *единое* проявляется как область соотносительного полагания (*der bezüglichlichen Setzung*) или как область опыта, то есть как *многообразие*, участвующее в эйдосе. В рамках данной статьи невозможно (да и не нужно) подробно воспроизводить анализ Наторпом каждой из дедукций. Основная ошибка Элеатов, согласно Наторпу, состоит в том, что они взяли «единое» в качестве субъекта, подлежащего определению, и априорно приписывали ему все возможные предикаты. Тогда как истинный субъект, подлежащий определению, – это *не-единое* или *иное*, которое в качестве положительного дополнения к чистому понятию единого, выступает как идентичное неизвестной величине, «X», опыта, то есть *сопричастному* или *явлению*. Этому субъекту позволительно приписывать любые, даже взаимоисключающие определения, поскольку он принадлежит к области соотносительного полагания, к области опытного познания. В данном случае процесс полагания

позволяет приписывать эмпирическому субъекту противоречивые предикаты без противоречия.

Итак, обобщает Наторп: «От идеи мы должны прийти к явлению, ибо явление означает соотносительное полагание, основание для которого теперь выявлено в чистых функциях самой мысли, в конечном счете, в общей функции мысли, которая состоит именно в установлении отношений. Таким образом, только истинные предикаты мысли, чистые полагания, как основные виды отношений, соразмерны настоящему предмету нашего знания, объекту опыта, и должны применяться к нему надлежащим образом, что и требовалось доказать» [3. С. 247].

Анализируя подробно каждую из восьми «дедукций», внося в них свою собственную логику и исправляя ошибки, допущенные Парменидом, он стремится показать, что Платон разработал своего рода систему чистых определений мысли, базовых предикатов, которые лежат в основе всех предикаций вообще и поэтому могут быть названы категориями (аналогично кантовским понятиям рассудка). Это категории количества, качества, времени и бытия⁴. Тем самым, по мнению Наторпа, Платон развивает свою теорию идей на базе учения элеатов, преодолевая последнее.

3. Комментарий к интерпретации Наторпом *Парменида*

Итак, в дискуссии молодого Сократа с престарелым Парменидом первый, по мнению Наторпа, терпит фиаско по всем пунктам дискуссии в силу того, что он придерживается традиционной интерпретации теории идей как прообразов реальных вещей. Утверждая, что не может быть идей для конкретных предметов, – это первый пункт дискуссии – он мыслит идею по аналогии с вещью, а не как универсальный метод решения проблем, который распространяется на все виды предметов, включая единичные вещи. Предполагая, что идеи служат образцами для реальных вещей, – это второй пункт дискуссии – Сократ не дает объяснения, каким образом вещи «участвуют» (*teilhaben*) в идеях: полностью или частично. И, наконец, относительно существования идей *a priori* – это третий пункт дискуссии – Пармениду принадлежит последнее слово. При этом Наторп пытается исправить противоречия и логические ошибки в аргументации Парменида, желая представить дедукцию понятий как переход от чистых к эмпирическим понятиям и тем самым решить проблему о том, каким образом идея полагает свой объект.

Можно ли данную интерпретацию *Парменида* считать адекватной? Ответ очевиден, и он отрицателен⁵. Каждый из пунктов дискуссии допускает

⁴ Андре Лакс считает, что во второй части диалога, «продуктивной», Парменид Наторпа «конституирует платоновскую теорию опыта» [7. Р. 477].

⁵ Ср., например: «Конечно, если брать эту новейшую концепцию Наторпа во всей ее полноте, она, с моей точки зрения, не может считаться окончательно совершенной» [5. С. 692]. Подчеркивая силу логической аргументации Наторпа, Лосев выделяет три «слабых» аспекта в его

совершенно иную интерпретацию по сравнению с той, которую предложил Наторп. Так, предположение Сократа, что конкретные вещи, например, волосы и сор, не имеют своих идей, как раз говорит против теории удвоения. Если идеи были бы прообразами для реальных вещей, то каждая вещь должна была бы обладать своей идеей, иначе она просто не могла бы возникнуть. В пункте, касающемся того, каким образом вещи вступают в контакт с идеями, Сократ дает довольно убедительное объяснение – идеи действительно служат образцами для реальных вещей, если понимать это высказывание в том смысле, что идеи служат образцами для суждений о вещах (а не образцами для их изготовления). И, наконец, интерпретация диалектических упражнений Парменида как перехода от чистых к эмпирическим понятиям сама противоречива, поскольку метод поиска предмета теории превращается в категорию, служащую для синтеза чувственного многообразного. Получается, что и метод и категория одинаково позволяют полагать предмет. Ссылка на Канта в таком случае оказывается излишней, поскольку у последнего категория всегда направлена на чувственное созерцание, а идея – никогда. Согласно данному Кантом определению идея всегда направлена только на понятия рассудка и ей не соответствует никакой предмет (A302/B359) [8. С. 465]. Кант пишет в *Критике чистого разума*: «Понятие, состоящее из Notionen и выходящее за пределы возможного опыта, есть идея, или понятие разума. Для тех, кто привык к такому различению, невыносимо, когда представление о красном цвете называют идеей. На самом деле это представление не есть даже Notion (понятие рассудка)» (A320/B377) [8. С. 487].

Справедливости ради следует отметить, что сам Наторп и не претендовал на окончательное разрешение всех проблем платоновского идеализма (иначе он сам вступил бы в противоречие со своим трансцендентально-критическим методом). В предисловии к своему исследованию он пишет, что «эта книга предназначена как помощь для основного, свободного от предмнений понимания работ Платона. Это только помощь, а лучшая часть работы предоставляется читателю. Данную книгу следует рассматривать как учебное пособие. Она предполагает, что человек читает труды Платона, о которых идет речь в каждой главе, и пытается самостоятельно их понять» [3. С. 4].

Размышляя вместе с Наторпом (и многими другими философами от Гегеля до Хайдеггера, А.Ф. Лосева и П.П. Гайденко) над данным диалогом, считающимся среди историков философии одним из самых сложных текстов, можно сослаться еще на одного философа, который, правда, в отличие от дру-

трактовке: во-первых, «эта новая концепция Наторпа намечена только принципиально. Она не проведена по всему Платону, как была у него проведена в свое время точка зрения трансцендентализма». Во-вторых, «открытая им диалектически самополагающаяся и самосознающая световая и символическая идея, с одной стороны, не ограничена им от неоплатонизма». В-третьих, Наторп «не уловил античного, телесного стиля платонизма и смешал его с совершенно чуждыми ему по духу системами» [5. С. 692].

гих не говорит прямо, какой именно текст он использует, рассуждая о платоновских идеях. Причина этого понятна – философ, который имеется в виду, не ставил перед собой задачу анализа идеализма Платона, а пытался разработать свою собственную теорию познания, названную им трансцендентальным идеализмом. Этот философ – Кант, трансцендентальная диалектика которого, представляющая собой учение о чистых идеях разума, в своих основных чертах воспроизводит те основоположения, которые выдвинул Платон в диалоге *Парменид*.

О первом мы уже говорили выше: идеи – это принципы, систематизирующие познание, а не прототипы, по образу и подобию которых *создаются* реальные вещи. Так, в главе *Об идеях вообще* в своей *Критике чистого разума* Кант, оценивая теоретические заслуги Платона, пишет, что «нельзя не признать, что полет мысли философа, возвысившегося от копирующего наблюдения физического в миропорядке к архитектурной связи его согласно целям, то есть идеям, заслуживает новых усилий, уважения и подражания» (A318/B375) [8. С. 483]. Говоря о том, что Платон «справедливо усматривает явные признаки происхождения» природы из идей, он имеет в виду, что «правильное устройство мироздания», включая деление живой природы на роды и виды, возможно лишь «согласно идеям» [8. С. 483] как принципам, регулирующим познание.

Идея, согласно Канту, – не метод Наторпа, *полагающий* предмет опыта, а метод, позволяющий наиболее полно исследовать *положенный* рассудком в результате категориального синтеза эмпирический предмет. Именно с этим ключом следует подходить к платоновскому учению об идеях: «Платон пользовался термином *идея* так, что, очевидно, подразумевал под ним нечто не только никогда не заимствованное из чувств, но, поскольку в опыте нет ничего совпадающего с идеями, даже далеко превосходящее понятия рассудка [...]» (A313/B370) [8. С. 477–479]. Так что, возвращаясь к анализу диалога *Парменид*, можно заключить, что Сократ был прав, допуская, что идей конкретных вещей быть не может.

Как бы возражая Наторпу, Кант отмечает, что «у Платона идеи суть прообразы самих вещей, а не только ключ к возможному опыту, каковы категории» (A313/B370) [8. С. 479]. При этом идеи суть лишь трансцендентальные прообразы вещей, а не вещи суть реальные прообразы идей. Причем взаимодействие между вещью и идеей по модели образца следует понимать в том смысле, что идея служит для *суждений* о вещах. Так, «всякий знает: когда ему кого-нибудь представляют как образец добродетели, то подлинник, с которым он сравнивает мнимый образец и единственно по которому он его оценивает, он всегда находит только в своей собственной голове. Этот подлинник и есть идея добродетели, в отношении которой все возможные предметы опыта служат, правда, примерами (доказательствами того, что требования, предъявляемые понятиями разума, до известной степени исполнимы), но вовсе не прообразами» (A315/B372) [8. С. 481].

Опираясь на данную интерпретацию, можно заключить, что Сократ, а не Парменид высказывает истинно платоновскую мысль об идее как образце во втором раунде дискуссии. Это, повторим, образец для суждения о вещах. Причем идея полностью присутствует в суждении (как дневной свет, с которым ее сравнивает Сократ), а вещь лишь в большей или меньшей степени соответствует идее. Дробится, другими словами, не идея, а соответствующее идее представление о вещи.

Относительно второй части диалога *Парменид* можно высказать предположение, что она послужила прототипом для критики Кантом паралогизмов, антиномий и ложных представлений об идеале чистого разума. Согласно ему «трансцендентальная видимость» (A297/B353) [8. С. 459] возникает в результате применения категорий не к объектам чувств, а к трансцендентным, лишь воображаемым объектам, которые гипостазиируются и принимаются за реально существующие объекты, такие как душа и Бог. В таких случаях разум выходит за пределы логического мышления в направлении нелегитимных онтологических определений. Это как раз то, что делает Парменид в своих дедукциях во второй части одноименного диалога. Он берет понятия *единого* и *многого*, гипостазиирует их как определенные сущности, а затем пытается построить бытийную онтологию, выводя ее из этих первосущностей. Не удивительно, что дедукции второй части диалога выявляют противоречия в понятиях, принимаемых за сущности, и в результате утверждают тождество противоположностей. Другими словами, эти дедукции приводят к своего рода антиномиям. Например, *тезис* первой антиномии гласит, что *единое* самоотжественно как своего рода замкнутая на саму себя непознаваемая монада. *Антитезис* рассматривает противоположность единого, то есть множество, в качестве содержания понятия единого (а не как самостоятельное, противоположное по смыслу понятие) и на этом основании утверждает, что единое есть одновременно множество, а следовательно, имеет целое и части, начало, конец и середину, занимает положение в пространстве, находится одновременно в состоянии неподвижности и движения и так далее. По этой же самой логике выстроены все остальные *антиномии*⁶. Как справедливо пишет Лосев: «Можно удивляться этому странному набору друг друга уничтожающих утверждений. Что это за философия, по которой выходит так, что можно все, что угодно, доказывать и все, что угодно, опровергать? Что это за странная софистика, которая требует, чтобы отрицание было утверждением и утверждение – отрицанием, чтобы все было всем и ничем, одно – одним и многим, сущее – сущим и не-сущим и так далее?» [5. С. 547]⁷.

Разумеется, Лосев выдвигает свою собственную гипотезу того, что кроется за этой путаницей. Но, как нам кажется, противоречивость таких выводов как раз есть то, что и хотел показать Платон.

⁶ Прекрасное, на мой взгляд, сжатое представление этих *дедукций* дает Отто Апелът [9. С. 49–50]. Он показывает, что они образуют четыре антиномии, включающие тезис и антитезис.

⁷ Лосев подробно разбирает диалог Парменид в своей знаменитой работе [5. С. 182–190].

Таким образом, не за Парменидом сохраняется последнее слово в дискуссии, как полагал Наторп. Напротив, вторая часть диалога представляет собой критику Платоном учения элейской школы об идеях. Последняя исходит от базовых, неподдающихся дальнейшей дедукции и доказательству понятий, берет их в качестве существующих перводанностей и, основываясь на этом фундаменте, пытается двигаться, развивая свое учение о бытии как бы следуя внутренней логике самих этих сущностей (метод, который гораздо позже и с большим успехом использует Гегель в своей *Логике*). С точки зрения Платона, как можно предположить, понятия недопустимо принимать за сущности и исследовать их наподобие вещей: единое и многое, целое и часть, сходство и различие – лишь способы нашего мышления о мире, того, как мы его мысленно оформляем. Другими словами, это лишь логические операции, то есть идеи⁸.

Таким образом, во второй части Парменида в действительности показывается, что чистые идеи допускают всего лишь четыре логических отношения, а именно тождество и противоположность, существование и несуществование. Более о чистых понятиях самих по себе (анализ которых собирався предпринять Парменид, но вышел при этом за пределы логики в сферу онтологии) ничего сказать невозможно. Более того, вопрос о соотношении чистых и эмпирических понятий не решается путем дедукции последних из первых, как предложил Наторп в своей интерпретации дедукций Парменида, ибо в данном случае идея ничем не отличается от категории. Единственно возможный вариант решения этого вопроса — кантовский, согласно которому идеи суть регулятивные принципы познания и как таковые направлены на понятия о предметах, выработанных рассудком, а не на сами предметы.

4. Заключение

Отметим в заключение, что Наторп позже частично пересмотрел свои взгляды на платоновское учение об идеях. Об этом свидетельствует ряд докладов⁹, включая доклад 1912 г., посвященный Канту и Марбургской школе философии. В нем говорится, что «истинный идеализм не есть идеализм элеатского „бытия“ или идеализм все еще элеатски неподвижных „идей“ ранней эпохи Платона, а идеализм „движения“, „изменения“ понятий, согласно „Софисту“ Платона, идеализм „ограничения безграничного“, вечного „становления бытием“, согласно „Филебу“» [1. С. 126].

⁸ Некоторые исследователи, например, Карл-Хайнц Лембек, до сих пор считают, что Кант, хотя и способствовал возрождению интереса к Платону, но представлял его как мечтателя, и только Коген и Наторп помогли устранить недоразумения, заслоняющих истинное учение Платона об идеях [10. Р. 218]. При этом он, однако, отмечает, что, сохраняя ориентацию на факт науки, они преследовали задачу как можно полнее систематизировать учение Платона, соединяя последнее с их версией кантианства [11. S. 74].

⁹ Это доклады «Платон» и «Об учении Платона об идеях» 1914 г. См. об этом [5. С. 691].

В «метакритическом», а по существу в самокритичном приложении ко второму изданию своей книги 1921 г. он пишет: «Плохой платоник тот, кто считает законченным свое философское изложение учения Платона, пусть даже только его основных идей, и не готов, подобно ему, в любой момент переучиваться и вскрывать свои прежние ошибки. Мысль не стоит на месте. Постоянно продолжая работать и выходить за свои пределы, мысль преобразует мыслителя, так что ему становится все более невозможно вернуться к тому, что он думал раньше» [3. С. 459].

Прежде всего сказанное касается диалогов *Парменид* и *Филеб*, значение которых, как Наторп сам говорит, «открылось ему заново» [3. С. 459–460]. Теперь он видит в «переплетении бытия и небытия, единого и не-единого» необходимое «условие возможности высказывания как такового» [3. С. 498]. Указанные моменты, наряду с другими различениями, составляют этапы развития логоса. Logos объемлет эти моменты, преодолевая их и тем самым содержательно развиваясь. Как видно, данные понятия утрачивают теперь свой онтологический статус.

В целом, то есть относительно того, что платоновские идеи суть методы, позиция Наторпа осталась неизменной. Такой подход довольно легко объяснить: как считает он сам, имея дело с текстами прошлых времен «мало быть историком философии, а нужно быть самому философом» [1. С. 121–122]. Как философа его интересовали прежде всего проблемы возможности научного знания на базе предпосылок, разработанных в рамках Марбургской традиции неокантианства¹⁰. Поэтому его интерпретация платоновского идеализма отражает направление его научных интересов, как это обычно происходит, когда философы, имеющие собственную теорию, берутся за анализ исторического текста.

Список литературы

- [1] *Наторп П.* Кант и марбургская школа // Избранные работы. М. : Территория будущего, 2006. С. 119–144.
- [2] *Kim A.* Plato in Germany: Kant – Natorp – Heidegger. Sankt Augustin : Academia, 2010.
- [3] *Natorp P.* Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig : Felix Meiner, 1921.
- [4] *Гессен С.И.* Пауль Наторп // Кантовский сборник. 2014. Т. 33. № 1. С. 87–102. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2014-1-7>
- [5] *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М. : Мысль, 1993.
- [6] *Платон.* Парменид // Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2. М. : Мысль, 1993. С. 346–412.
- [7] *Laks A.* Plato Between Cohen and Natorp: Aspects of the neo-Kantian Interpretation of the Platonic Ideas // *Natorp P.* Plato's Theory of Ideas. Sankt Augustin : Academia, 2004. P. 453–483.

¹⁰ По мнению В. В. Зеньковского, в этом состоит достоинство работы Наторпа: ««Дополняя» Платона, Наторп сумел приблизить его к нам, сумел вдохнуть жизнь в его формулы, – так сказать, вырвать Платона из под власти времени» [12. С. 588–589]. При этом он отмечает, что Платон «не весь отразился» в данном исследовании [12. С. 589].

- [8] *Кант И.* Критика чистого разума // Сочинения на русском и немецком языках. Т. 2. М. : Наука, 2006.
- [9] *Apelt O.* Inhalt und Gliederung des Dialogs // Platon. Sämtliche Dialoge. Bd. 4. Parmenides. Hamburg : Meiner, 1988. P. 48–50.
- [10] *Lembeck K.-H.* Plato-Reception in the Marburg School // Brill's Companion to German Platonism / edited by A. Kim. Leiden/Boston : Brill, 2019. P. 217–248.
- [11] *Lembeck K.-H.* Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1994.
- [12] *Зеньковский В.* Платон в истолковании П. Наторпа // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн. 95. С. 588–619.

References

- [1] Natorp P. Kant and Marburg School. In: *Selected Works*. Moscow: Territoriya budushchego publ.; 2006. P. 119–144. (In Russian).
- [2] Kim A. *Plato in Germany: Kant – Natorp – Heidegger*. Sankt Augustin: Academia; 2010.
- [3] Natorp P. *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Felix Meiner; 1921.
- [4] Gessen SI. Paul Natorp. *Kantian Journal*. 2014;33(1):87–102. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2014-1-7>
- [5] Losev AF. *Essays on ancient symbolism and mythology*. Moscow: Mysl' publ.; 1993. (In Russian).
- [6] Plato. Parmenides. In: *Collection of works in four volumes*. Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1993. P. 346–412. (In Russian).
- [7] Laks A. Plato Between Cohen and Natorp: Aspects of the neo-Kantian Interpretation of the Platonic Ideas. In: Natorp P. *Plato's Theory of Ideas*. Sankt Augustin: Academia; 2004. P. 453–483.
- [8] Kant I. Critique of pure reason. In: *Works in Russian and German languages*. Vol. 2. Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian).
- [9] Apelt O. Inhalt und Gliederung des Dialogs. In: Platon. *Sämtliche Dialoge*. Bd. 4. *Parmenides*. Hamburg: Meine; 1988. P. 48–50.
- [10] Lembeck K.-H. Plato-Reception in the Marburg School. In: Kim A. editor. *Brill's Companion to German Platonism*. Leiden/Boston: Brill; 2019. P. 217–248.
- [11] Lembeck K.-H. *Platon in Marburg: Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 1994.
- [12] Zenkovsky VV. Plato in P. Natorp's Interpretation. *Voprosy filosofii i psikhologii*. 1908;(95):588–619. (In Russian).

Сведения об авторе:

Соболева Майя Евгеньевна – доктор философских наук, экстраординарный профессор, Университет им. ландграфа Филиппа, Германия, 35032, Марбург, ул. Вильгельма Рёпке, д. 6В. ORCID: 0000-0001-5904-8701. SPIN-код: 7397-2924. E-mail: sobolme63@gmail.com

About the author:

Soboleva Maja E. – DSc in Philosophy, Professor, Philipps University of Marburg, 6 B Wilhelm-Roepker-St., Marburg, 35032, Germany. ORCID: 0000-0001-5904-8701. SPIN-code: 7397-2924. E-mail: sobolme63@gmail.com



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-57-69>

EDN: ETMTOV

Research Article / Научная статья

On the Systematic Role of the Deduction of Categories in “The Logical Foundations of the Exact Sciences”

Laura Pelegrin  

University of Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

 laupel_88@hotmail.com

Abstract. This work studies the systematic role of the deduction of categories in Paul Natorp’s *Logical Foundations of the Exact Sciences*. Through an analysis of the deduction of the categories of quantity and quality, we contend that this deduction is not merely a historiographical exercise, but it is the core of Natorp’s system. It is argued that Natorp follows a synthetic method, rather than an analytic, similar to that employed by Kant in the *Critique of Pure Reason*. We argue that the core of Natorp’s deduction is rooted in the principle of correlation. Unlike Kant, who derives categories from the table of judgments, Natorp constructs his deduction by examining the structure of thought itself. We demonstrate that this approach allows for a systematic deduction of the properties of number and the fundamental series. The study shows how this deduction of categories is the ground for the construction of the fundamental series and how it is aligned with Natorp’s methodological prescriptions.

Keywords: Natorp, fundamental series, synthetic method

Information about the conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

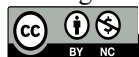
Article history:

The article was submitted on 01.09.2024

The article was accepted on 19.11.2024

For citation: Pelegrin L. On the Systematic Role of the Deduction of Categories in “The Logical Foundations of the Exact Sciences”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):57–69. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-57-69>

© Pelegrin L., 2025



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

О систематической роли дедукции категорий в «Логических основаниях точных наук»

Л. Пелегрин  

Университет Буэнос-Айреса, Буэнос-Айрес, Аргентина

 laupel_88@hotmail.com

Аннотация. В данной работе исследуется систематическая роль дедукции категорий в «Логических основаниях точных наук» Пауля Наторпа. Анализируя дедукцию категорий количества и качества, мы утверждаем, что эта дедукция является не просто историографическим упражнением, а ядром системы Наторпа. Утверждается, что Наторп следует синтетическому, а не аналитическому методу, подобному тому, который использовал Кант в «Критике чистого разума». Мы утверждаем, что в основе дедукции Наторпа лежит принцип корреляции. В отличие от Канта, который выводил категории из таблицы суждений, Наторп строит свою дедукцию, исследуя саму структуру мышления. Мы показываем, что этот подход позволяет систематически выводить свойства числа и фундаментального ряда. В исследовании показано, как эта дедукция категорий является основанием для построения фундаментального ряда и как она согласуется с методологическими предписаниями Наторпа.

Ключевые слова: Наторп, фундаментальный ряд, синтетический метод

Информация о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 01.09.2024

Статья принята к публикации 19.11.2024

Для цитирования: *Pelegrin L. On the Systematic Role of the Deduction of Categories in “The Logical Foundations of the Exact Sciences” // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 57–69. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-57-69>*

Introduction

The deduction of the pure concepts of the understanding is at the heart of the *Critique of Pure Reason*. In metaphysical deduction, Kant presents one of the foundations of his theoretical proposal. The understanding, by its own means, produces concepts. Concepts are functions of unity which order the manifold of sensibility. In this direction, as the Marburg school has detected, Kant introduces a novel view of conceptual representation [1. P. 559]. Concepts are functions which arise from the understanding, and which have no reference to anything sensible *in their origin*¹.

¹ Caimi explains that 'this interpretation of the expression 'empty concept' was unknown to pre-Kantian logic. The fact that concepts without content are empty is something new in the history of general logic. That content must be an intuition is a fundamental concept of the new transcendental logic' [2. P. 146].

The deduction of the pure concepts of the understanding in the metaphysical deduction of the categories is introduced as a result of the synthetic method, with which Kant proceeds in the *Critique of Pure Reason* (Prol, AA 04:274). In the synthetic method, nothing is presupposed as given except reason itself. It begins with a fact that initially appears obscure and indistinct, and then gradually brings clarity and distinction to it. Each element, when clarified, introduces the next. The elements form part of an organic whole. Therefore, the clarification of each of them leads to another element which is in a necessary connection with it. This new element is endowed with clarity and distinction and thus leads to another new element. In this way, more and more complex syntheses are obtained. This is the method of philosophy. It is not based on definitions, but on an obscure representation². Metaphysical deduction in particular proceeds from the results achieved in Transcendental Aesthetics. Transcendental Aesthetics left as a result that the mind possesses a passive faculty by virtue of which it receives representations. The analysis of sensibility leads to the need to introduce another function that accounts for the way in which the multiplicity of given representations must be brought together. Since sensibility is passive, another faculty is required: the understanding. In metaphysical deduction it is exhibited which are these pure concepts. The leading thread for the discovery of the pure concepts of the understanding is the table of judgements.

As has been noted in the literature, and as Natorp himself points out on several occasions, the Marburg school takes the analytical method, which Kant employs in the *Prolegomena*. The starting point is the fact of science, and the task is to investigate its conditions of possibility. Marburg neo-Kantianism refers to this procedure as the transcendental method. For well-founded reasons, this method of investigation has been described as regressive. According to this conception, the neo-Kantian method ‘...begins with “the fact of science”, that is, the acceptance of mathematical physics as a datum; it then explains how that fact is possible, specifying the conditions for a mathematical knowledge of nature’ [4. P. 489]. The method of Marburg’s neo-Kantianism is identified with Kant’s regressive method³. The neo-Kantian proposal certainly appears to move in this direction, especially given that Natorp⁴, Cohen⁵, and Cassirer⁶ all argue along similar lines.

² But the starting point is the notion of representation, not taken as a psychological event but as a logical fact. That Kant will apply the method of isolating the elements is already announced in the title “Transcendental Doctrine of Elements” (KrV, A 17/ B 31) [3. P. 12].

³ Helmut Holzhey, Jünger Stoltenberg, Frederick Beiser, Alan Kim, Éric Dufour, Hernán Pringe, among others, claim that the Neo-Kantian transcendental method takes the science of nature as a point of departure of the investigation. [4. P. 466; 5. P. 23; 6. P. 48; 7. P. 34; 8. P. 186; 9. P. 133].

⁴ Natorp stresses that science is not a *factum* but a *fieri*. The starting point of the investigation would be science in its constant development. [10. P. 199].

⁵ Knowledge is a *factum* that is achieved in science [11. P. 5]. The fact is the experience, and the conditions of its possibility must be found. Experience is the science of nature. Cohen considers this to be the method followed by Kant. Kant departs from Newton’s principles of science as his starting point [12. P. 1]. In this regard, Cohen maintains: “...experience is given; the conditions on which its possibility rests must be discovered. (...) This is the whole business of transcendental philosophy. Then, the experience is given in mathematics and in the pure science of nature” [13. P. 24].

⁶ I interpret the Kantian question of transcendence as Cohen has formulated it again. He saw the essence of the transcendental method in that said method begins with a fact, before which the

The method of investigation has led some commentators to conclude that there is no systematic role for category deduction in Natorp's system. Morris Cohen argues that this moment is only part of a modern category deduction that does not affect the core of the system. In his review of *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (The Logical Foundations of the Exact Sciences), Morris Cohen states: "In the second chapter, we have a modernized deduction of the categories. The dry bones of the Kantian framework receive a great deal of flesh and blood. In the end, however, they turn out to be our old friends the Twelve, marching in four groups of three each. If it were not for the fact that students at our colleges do not read German, this chapter could profitably be recommended to those who are reading Kant for the first time and who generally cannot grasp what these categories are about." [15. P. 694].

Helmut Holzhey, in the same vein, claims that the very concept of 'category' has a purely historiographical function in referring to the Kantian system. According to Holzhey: "In his 1910 book *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Paul Natorp used the concept of "category" only in a historical sense when referring to Kant" [7. P. 70]. Regardless of the opinions of these commentators, if philosophy must begin with the fact of science, what then is the meaning and purpose of a deduction of categories? This raises the question of what role such a deduction plays and, moreover, in what sense it is necessary at all.

Within the framework of this problem, the aim of this research is to analyse the systematic place of the deduction of categories. We argue, contrary to the views of Holzhey and Morris Cohen, that the deduction of categories is the core of Natorp's work. From the deduction of categories, Natorp deduces the properties of the fundamental series of numbers. Consequently, and as a corollary, we will exhibit that the method that Natorp employs is synthetic and not analytic. Natorp does not start from the fact of science but from the principle of correlation.

Our argument will unfold in three stages. First, we will conduct a brief analysis of the deduction of categories, focusing on the categories of quantity and quality. Second, we will demonstrate how this deduction serves as the foundation for the construction of the fundamental series. Finally, we will show how this procedure aligns with Natorp's methodological prescriptions.

I. The deduction of categories

The deduction of categories is demanded by a peculiar way of understanding the task of philosophy. Natorp argues that: "by the peculiarity of the object to be investigated, the peculiarity of the method of investigation must be partly conditioned; therefore, nothing can be established about the latter until the field of the objects to be investigated is determined with certainty" [7. P. 2]. According to Natorp, the object of research defines the method to be applied in each specific field

following general definition: "Begin with a fact in order to ask about the possibility of that fact ... [14. P. 294].

of knowledge. The research is based on a minimum of assumptions that determine the method to be employed. This ensures that the method is consistent with the objective of the research. Thus, the first step in philosophical research is to define the object of study. For Natorp, philosophy is the science responsible for revealing the fundamental principles of thought. It is the primary science on which all others depend and is considered the basic science of thought and knowledge⁷. Natorp states: “According to its historical concept, philosophy is the fundamental science, that is, that science which must ensure the unity of human knowledge by demonstrating the common ultimate foundation on which they all rest” [18. P. 3]. As a general science of knowing, the starting point of research cannot be alien to itself. However, a minimum of assumptions is required to begin the investigation; thus: “That a deduction should begin without any presupposition would be an absurd requirement. In any case, something is always presupposed in addition to what is necessary to understand the task, an ultimate foundation from which it is deduced. The absence of assumptions can only be demanded in the sense of presupposing no more than what is indispensable, without anticipating anything that already belongs to the solution. Therefore, our first task is to determine the minimum of assumptions that is necessary and sufficient for the required deduction.” [...] “The general task, to which ours is subordinated as a particular problem, is to establish the ultimate foundations of knowledge, in the sense explained above, as objective foundations. Therefore, in any case, a general concept of knowledge is presupposed” [19. P. 2].

The starting point is a general concept of knowledge. To think is to establish relationships. Relations contain terms. Terms do not “precede the relation, but it is the relation that first establishes the terms” [20. P. 99]⁸. Thus, the minimum concept of knowledge required is the relation between terms in a relation: correlation. Correlation is the highest principle expressing the unity of thinking. The initial presupposition required is this general concept of knowledge as correlation. The deduction of categories takes this starting point and develops on four levels: quantity, quality, relation and modality⁹. The first two levels establish the concept

⁷ According to Natorp, there is no qualitative difference between thinking and knowing (§2 in [16]). As Hernan Pringe explains: “The Kantian distinction between thinking and cognizing an object (CPR B 146), which relies precisely on the consideration of intuition as a non-conceptual representation, is thus abandoned in favor of a doctrine of thought that is at the same time a doctrine of knowledge” [17. P. 137].

⁸ For Mario González Porta, the essential definition of thought as the establishment of relationships is one of the foundational assumptions of the system that Natorp has not adequately justified. According to González Porta: “the difficulties ultimately revolve around the assumption of the primitive and indefinable nature of the relationship, which seems to presuppose exactly what it aims to prove” [21. P. 209].

⁹ Natorp uses both, the concept of levels (*Stufen*) and of categories (*Kategorien*). For example: In [16; 20; 22] we find the concept of *Stufen*, but in [23; 24] Natorp talks about categories. As Holzhey, explains, Natorp prefers to talk about logical functions rather than of categories. Cf. [25. P. 107].

of the object in general¹⁰. The analysis of the concept of thought as correlation leads to the discovery of three first fundamental actions of thinking in the position of quantity: 1) the position of unity (Einheit), 2) plurality (Mehrheit) (repetition of the position of unity), 3) totality (Ganze) [20. P. 54]. The first moment of the process is the establishment of unity, and what is regarded as one is completely indifferent. “One” is both the atom and the triangle, and for the quantitative judgment, the determinate content of what is established as unitary is indistinct. Discreteness is established as the first moment of quantitative synthesis. At this level, unity is the starting point. An indeterminate “x” is posited which must be conceptualized under a general concept, for example: A. The first judgment we obtain is: “This particular x is A”. The possibility of a plurality requires the repeated position of these units. Each element differentiated as a unit is only relative to something else. The distinction of an x1 requires an x2 to constitute a distinct unity. However, this x2 is nothing if considered independently. The x2 is always relative to the x1. The concept of plurality starts from unity and generates a plurality as a one-to-one repeated position. The position of x2 can only be repeated (a second position) if x1 is retained as already established. This is how an indeterminate plurality is conceived as multiplicity. In this way, one obtains the open series expressed in the judgment: “These (individuals) x1, x2, x3 ... are A”. This second stage consists in the repetition of the units. Thus, we obtain pluralities and units as correlated moments; the units are units of a plurality, and the plurality is a plurality of differentiated units. However, in this second moment the series remains indeterminate; a third articulating form is required that constitutes the unity of the series. This is provided by the third moment: the conformation of a totality, the unity as unity of the many. This third moment is expressed in the judgment: “All x is A”. This judgment contains the two previous moments as its condition. In the third moment, we obtain the totality of the unities [20. P. 55]. The beginning of the position is always a relative beginning. The element that is established as the initial moment can contain within itself a multiplicity. Similarly, the whole can be placed as a unity in relation to a higher synthesis of thought. This process of thought allows the development of progression. It is possible to form more and more encompassing units. This possibility of thought to determine more and more its object and to reach higher units allows progression. The symbolic representation of the levels of quantity would be [22. P. 345ff.]:

I
II
III ...
(I) (II) (III) ...

¹⁰ According to Eric Dufour, this derivation of categories a priori limits the division between mathematics and the science of nature. For Dufour, this is one of the ruptures of Natorp’s thinking with that of Cohen, for whom the science division is a *factum* found a posteriori. Cohen takes the science division as a given fact. Natorp believes that this division is exhibited *a priori* in the foundation of science in the logical law. [5. P. 104].

Number is the scientific expression of this natural operation of thought, which includes these three moments: the establishment of the numerical one, the establishment of unlimited plurality, and the generation of the determinate plurality of totality.

However, the categories of quantity alone are insufficient to guarantee a differentiated objectification. The functions of the categories of quality that objectify sensation are required to conform the object. This function aims to distinguish one thing from another in order to understand it from a higher point of view (from a comprehensive unity). Quality is the synthetic function of unity that provides a central understanding, an original unity. This function has, as in quantitative synthesis, three distinguishable moments. First, a plurality of differentiation must be established on the basis of a qualitative identity. As with the numerical unit, in this case, the identity is the first basis, no matter what is considered as an identical one. However, in every judgment of identity one inevitably finds an allusion to an otherness. The “this” something can only be defined in relation to an “other” something, and the “other” something can only be defined in relation to an “this.” Both terms are required by the comparison itself. In this qualitative relation, one is established as the qualitative opposite of the other. There must be at least one differentiating characteristic that establishes the one with respect to the other. This is the basis of the series of identity positions. However, there must be a third moment in which what was separated is reunified from one point of view, under a higher unity of understanding. This point of view is required by thought as that from which it compares. In this way, the qualitative function represents the synthetic unity of diversity on which a genus is founded. The genus (*Genos*) is the logical name for this new qualitative unity of uniformity of diversity (*Einerleiheit des Mehrerlei*). Quality, as the production of the diverse from unity, establishes the condition for the exercise of the quantitative function; that is: homogeneity. The establishment of something capable of being numbered occurs thanks to the function of quality that grants something differentiable that can be measured by number. Only the procedure of enumeration of elements makes it possible to define ‘what’, allowing not only a mere description of its attributes, but the differentiation of an entity from others. In this way, qualitative synthesis constitutes a unit of understanding that differs from a mere composition, allowing identity to be constituted in diversity. This comprehensive totality based on qualitative synthesis must not be confused with quantitative totality, which is a composition. The qualitative unity is the unity of understanding, an original unity. The synthetic-qualitative function constitutes unity as identity. Unlike the quantitative unity which establishes a purely compositional totality (*Allheit*), the qualitative synthesis constitutes a comprehensive whole (*Ganzheit*). The constitution of the object in general is realized in the correlation between qualitative and quantitative synthesis. The synthesis of quantity and quality together represents the two fundamental forms of the logical development of thought. The numerical series is constructed on the basis of this operative of thought.

II. The construction of the fundamental series

Number is the purest expression of thought [20. P. 98]. The laws of number are derived from the logical process of quantity and quality. These logical functions determine the properties of the numerical series. The relation of the series to its members is determined on the basis of these fundamental logical processes.

The series is generated in the iteration of the quantitative and qualitative process in which each term placed is considered as a counter-term in relation to a previous position. First, there is the position of the one, the position of a term as the first element to form multiplicity. Secondly, a repetition of this initial position is necessary. This repetition must ensure that the previous moments are preserved; a repetition of the initial position is generated while the previous positions are retained. The second term is presented as a counter-term with respect to the previous one. The third moment generates the possibility of taking the terms as new initial moments. That which was put as “the other” with respect to an initial position can be considered as a new position in relation to another position. The unity of the one and the other can be considered as a totality with respect to a later moment. The unity of the one and the other can also be a unity. Each of the terms can be both a first term and a counter-term. This process is infinitely iterable. What was a whole with respect to its parts can also be considered as a unity for the conformation of higher order totalities. There is no absolute beginning of the position of the one, but there is an iterable structure where nothing is itself a unity or a totality in an absolute sense. The possibility of placing terms in different relations can generate the false impression that they can exist independently of the relation itself. Each term appears independent because of its ability to enter into multiple relations. However, terms can only be placed in different relations because their determination consists precisely in being part of a relation. This apparent independence is nothing more than the possibility of establishing different relations, since the terms have no other determination beyond these positions. Each member of the series is defined by virtue of the position it occupies.

The iteration of terms is determined by quantity. However, each term belongs to an ultimate qualitative unit: the rule for forming the series. Quantity represents discretion, while quality represents continuity in the relationship between terms. Quantity is expressed through discrete numbers and represents specific limits, but it leaves the transition between these limits indeterminate. That is, quantitative magnitude alone does not define continuity between numerical values (for example, between 0 and 1). Quality resolves this indeterminacy, as it provides the continuity that is lacking in mere discrete quantity. Quality refers to the continuous totality of distinctions that can be established between limits, implying continuity without exceptions. This continuity cannot be understood quantitatively, but qualitatively, as a totality that encompasses all possible distinctions. The concept of intensive magnitude refers to the qualitative unit that generates quantitative values [26. P. 212f]. This intensive magnitude is the basis of extensive magnitude. Discrete

quantity represents the assigned values, while quality ensures continuity, unifying differences under a qualitative law or principle [16. P. 23f].

The iterated position from term to term generates the series along with the possibility of directing the plus and the minus as opposing relationships. Each established relationship between two terms, such as P and Q, is not unidirectional; if there is a relationship of Q with P, it can also be asserted that there is a relationship of P with Q. This implies that each relationship carries an opposite sense that presents itself simultaneously. P can be considered the fundamental term and Q the opposing term. However, a single term cannot play both roles in a specific relationship; that is, if in a relationship P acts as the term and Q as the counter-term, it cannot be conceived that P and Q simultaneously fulfill both functions within that relationship. Each established relationship is “new.” The term that was previously opposing can become the fundamental term in a new relationship. Thus, the directionality of the fundamental series is established with two directions of plus and minus. Furthermore, the coexistence of these reciprocal relationships indicates that where there is a relationship between two terms, an inverse relationship is also present. In this way, positive and negative directions combine into the concept of a unique “direction.” In thought, these relationships can be considered in both directions as a single relationship. Thus, “on these grounds, some of the simplest properties of numbers can already be derived” [20. P. 103].

The properties of the numerical series are derived from the operation of these fundamental logical processes. The properties of the series are concrete expressions of the general operation of thought. As an expression of pure thought, this series is: necessary and universally valid, unique, infinite, homogeneous, and continuous. All these properties of the fundamental series are obtained from the derivation of the categories of quantity and quality [22. P. 355]. The fundamental series possesses the properties that arise as a result of being an expression of the fundamental functions of thought, which establish the object as magnitude. The series is universally valid because it is based on the pure process of thought. It is unique because the permutation of values only alters the position in relation to the same set of relationships. The exchange of values does not generate a new series as long as the determination of value is based solely on its position in the series. The function of each value is always interchangeable [20. P. 113]. Since the process is always iterable, the series is infinite and open. This iteration results in an infinitely open series on both sides, from the positive side and the negative side. In the series, each fundamental member of a first relationship can become a counter-term, and each counter-term can become a fundamental member in relation to another counter-term in a new relationship [16. P. 31]. This iteration allows a term to always be considered as a counter-term and vice versa. No term can constitute an absolute beginning, but each term can assume the function of a beginning. The series is homogeneous because its values are equivalent. The direction of plus and minus can be reproduced anywhere in the series by taking a moment as 0 and expressing in relation to it, again, a relationship of term and counter-term. Each determination

of a value is relative to the function it occupies. Quantity allows for indefinite positions and guarantees the possibility of considering the plurality of differentiated positions within a total quantitative unit. Meanwhile, quality enables the continuous transition from one magnitude to another. [22. P. 365; 20. P. 180].¹¹ In this way, the fundamental series finds its foundation in the operation of thought. The process of quantity and quality is expressed in numerical relationships. This is the true sense in which it can be asserted that “number originates in pure thought.” [20. P. 99].

III. The Methodological Basis for the Deductive Foundation of Number

Natorp derives the properties of the fundamental series from the deduction of categories, particularly from the categories of quantity and quality. The properties of the fundamental series are obtained through the derivation of these categories, based on the principle of correlation. As we noted, the category of quantity allows for discretion and the establishment of differentiable terms; quality enables the continuity from one term to another. Likewise, as we have shown, the directionality and fundamental properties of the numerical series are determined through the deduction of categories.

Although we have not developed it here, the object of thought is not limited to quantity and quality, even when variability is explained by the magnitude derived from the qualitative unit of continuity. However, even with this understanding of the object, the objects are not yet understood in their relationships of interdependence within experience. The dynamic properties of experience are established through a new production of thought: the assembly within the series, the generation of a series of series. The technical term for this operation is function. Thus, a new level is introduced in the deduction. In this sense, experience must be understood as a higher level of thought. Reality itself is ultimately a creation of pure thought [20. P. 65f]. Therefore, the formation of the object of experience follows the same methodological prescription: a metaphysical deduction for the discovery of the concepts of understanding.

The deduction of categories underpins the construction of the object as magnitude and the objects of experience. As we have noted, Natorp does not begin with science as a mere fact; rather, he starts from the concept of thought as correlation. He conducts a deduction of categories that first establishes the fundamental series, from which the existential properties of objects are subsequently derived.

Natorp had already explicitly identified the place of this deduction in his 1902 article, *Gnoseological Foundations of Mathematics*. In this article, he argues that the logical foundations of the exact sciences can be derived through two

¹¹ Natorp seems to give precedence to the category of quality over that of quantity. He holds: “Continuity is such a primordial, unbreakable law of thought that any discretion can only be conceived as the discretion of a continuum. Thus, for pure thinking, there exists the continuum of relationships or directions as well as the continuum of values” [20. P. 237].

approaches. The first approach is based on the principle of correlation, while the second pertains to the operations of quantity and quality. The first approach is the one he adopted in *Number, Time, and Space* and *On the Logical Foundations of Modern Mathematics*. The second approach is the path he follows in *Gnoseological Foundations of Mathematics*¹².

As we have demonstrated, the path of *The Logical Foundations...* develops the first approach: the derivation of the properties of number from the metaphysical deduction of the categories. This deduction is not based on the table of judgments but on the principle of correlation¹³.

In Natorp's deduction, the starting point is this definition of thought as correlation. Unlike the Kantian conception, where the table of concepts arises from the table of judgments, here the guiding thread is the study of the structure of thought itself. The starting point in the concept of thought as correlation is the only way to ensure the systematic construction of the deduction¹⁴. As we have noted, the deduction of categories underpins the properties of number and the fundamental series. In conclusion, we have demonstrated that the metaphysical deduction of categories in the second chapter of Natorp's *The Logical Foundations of the Exact Sciences* is the central core of his system. In this sense, the deduction does not serve merely a historiographical function; rather, it is essential for the construction of the fundamental series. We have shown how this deduction of categories follows a synthetic method that is consistent with Natorp's methodological prescriptions.

References

- [1] 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>

¹² "It concerns the ultimate common foundations of arithmetic and geometry, whose revelation would signify nothing less than a purely logical deduction of both space and time. The relevant investigations are presented in two treatises: one, published in French on the occasion of the International Philosophical Congress at the Universal Exposition in Paris, titled "Number, Time, and Space"; the other, "On the Logical Foundations of Modern Mathematics," published in the "Archiv für systematische Philosophie." However, I will adopt a slightly different approach here, as I believe this new approach makes the proof more rigorous from a logical standpoint, although it leads to no different result. (...) I proceeded in such a way that I first derived the laws of number from the fundamental principles of the "quantitative-qualitative synthesis," that is, from the two most fundamental and inseparable thought processes through which, on the one hand, we conceptually create a multiplicity as such, and on the other hand, we create that unity of a multiplicity that constitutes a content of thought". [23. P. 2].

¹³ Natorp develops a metaphysical deduction of categories. The question is to identify the categories. As there is no heterogeneity between sensibility and understanding, a transcendental deduction is not necessary at all. Hernán Pringe explains: "Without the distinction between a passive capacity (sensibility) and an active faculty (understanding), there is no *quid juris* question and therefore no necessity for a transcendental deduction". [8. P. 210].

¹⁴ Geer Edel holds that the Neo-Kantians are the last philosophers who defend the idea of systematic philosophy [27. P. 110].

- [2] Caimi M. Gedanken ohne Inhalt sind leer. *Kant-Studien*. 2005;96(2):135–146. <https://doi.org/10.1515/kant.2005.96.2.135>
- [3] Caimi M. *Kant's B Deduction*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing; 2014.
- [4] Beiser FC. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press; 2014.
- [5] Dufour É. *Les Néokantiens. Valeur et vérité*. Paris: Vrin; 2003.
- [6] Kim A. Neo-Kantian Ideas of History. In: Warren N, Staiti A, comps. *New Approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press; 2015.
- [7] Holzhey H. Neo-Kantianism and Phenomenology: The Problem of Intuition. In: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press; 2010. P. 25–40.
- [8] Pringe H. Infinitesimal Method and Judgment of Origin. *Kant e-Print*. 2021;16(2):185–199.
- [9] Stolzenberg J. The Highest Principle and the Principle of Origin in Hermann Cohen's theoretical philosophy. In: Makreel R, Luft S, editors. *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Indiana University Press; 2010. P. 132–149.
- [10] Natorp P. Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien*. 1912;17(1–3):193–221. <https://doi.org/10.1515/kant.1912.17.1-3.193>
- [11] Cohen H. *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und sein Geschichte*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung; 1883.
- [12] Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung; 1885.
- [13] Cohen H. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung; 1877.
- [14] Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 1975.
- [15] Cohen MR. Natorp's Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. *Journal of Philosophy*. 1911;8(25):693–697.
- [16] Natorp P. *Logik. Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaften in Lehrsätzen zu akademischen Vorlesungen*. Marburg: Elwert; 1910.
- [17] Pringe H. Cohen's Logik der reinen Erkenntnis and Cassirer's Substanzbegriff und Funktionsbegriff. *Kant Yearbook*. 2020;12(1):137–168. <https://doi.org/10.1515/kantyb-2020-0006>
- [18] Natorp P. *Philosophische Propädeutik*. Marburg; 1904.
- [19] Natorp P. Quantität und Qualität im Begriff, Urteil und gegenständlicher Erkenntnis. *Philosophische Monatshefte*. 1891;27(1–32):129–160.
- [20] Natorp P. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Berlin; 1910.
- [21] González Porta MA. La teoría del número en Natorp y Cassirer. *Thémata: Revista de Filosofía*. 1996;(17):199–222.
- [22] Natorp P. Nombre, temps, espace, dans leurs rapports avec les fonctions primitives de la pensée. *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie, vol. 1, Philosophie générale et Métaphysique*. Paris: Colin; 1900. P. 343–389.
- [23] Natorp P. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Mathematik. In: *Unterrichtsblätter Für Mathematik und Naturwissenschaften*. Berlin: F. Pietzker, Verlag von Otto Sall; 1902. P. 2–8.
- [24] Natorp P. Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik. *Archiv für systematische Philosophie*. Bd. 7. 1901. P. 177–209
- [25] Holzhey H. *Cohen und Natorp*. Basel/Stuttgart: Schwabe; 1986.

- [26] Giovanelli M. Reality and Negation-Kant's Principle of Anticipations of Perception. An Investigation of Its Impact on the Post-Kantian Debate. In: *Studies in German Idealism*. Vol. 11. Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer; 2011.
- [27] Edel G. Der Zusammenhang der Systemteile in ihrer methodischen Verknüpfung. In: *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Königshausen & Neumann: Wolfgang Marx, Ernst Wolfgang Orth; 2001.

About the author:

Pelegrin Laura – PhD, Postdoctoral Researcher, University of Buenos Aires, 430 Viamonte St., Buenos Aires, C1053, Argentina. ORCID: 0000-0002-0309-7560. E-mail: laupel_88@hotmail.com

Сведения об авторе:

Лаура Пелегрин – доктор философии, постдокторант, Университет Буэнос-Айреса, Аргентина, C1053, Буэнос-Айрес, ул. Виамонте, д. 430. ORCID: 0000-0002-0309-7560. E-mail: laupel_88@hotmail.com

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-70-92>
EDN: EVXUKE

Научная статья / Research Article

Трансцендентальный метод Пауля Наторпа

В.Е. Семенов  

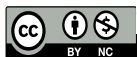
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия
semyonov.ve@philos.msu.ru

Аннотация. В историко-философской литературе, посвященной неокантианству Марбургской школы, недостаточное место представлено тематизации трансцендентального метода Пауля Наторпа. Кроме того, вызывает естественнонаучный интерес экспликация различий в методах Канта и философов Марбургской школы. Предполагается, что подобные расхождения обусловлены «несоизмеримостью» тех парадигм науки, на которые ориентировались философы. Цели статьи – (1) эксплицировать учение Наторпа о трансцендентальном методе; (2) проанализировать различия во взглядах Наторпа и Когена на эту трансцендентальную стратегию; (3) продемонстрировать расхождения воззрений на метод у Канта и марбуржцев. У Канта критический метод есть фундаментальная стратегия анализа условий возможности познания *a priori*, его сущности и происхождения, объема и границ, принципов и законов применения, инструментов и механизмов. У Когена трансцендентальный метод представляет собой уже не только стратегию исследования научного опыта, но и генетический, порождающий инструмент научного мышления. Метод Когена ориентируется на суждения, а не на категории, как это было у Канта. Трансцендентальный метод Наторпа есть (1) метаметод исследования и обоснования систематического научного знания и (2) генетический способ порождения знания, а затем и построения научной системы. Метод изначально ориентирован на «факт науки» и предусматривает обоснование условий возможности научного знания в целом. К числу свойств метода следует отнести его критический, имманентный, рефлексивный и самопорождающий характер. Трансцендентальный метод Наторпа работает внутри логики чистого познания, но также в этике, эстетике, философии религии, философии сознания. При этом он ориентирован на генетические основные логические формы (а в дальнейшем – порождающие категории) как априорный инструмент производства науки. Такая обращенность метода Наторпа отличает его от когеновской логики, которая сфокусирована на суждениях (основоположениях опыта), а также от критицизма Канта, сконцентрированного на синтетических категориях *a priori*.

Ключевые слова: Марбургская школа, Кант, факт науки, условия возможности, *fieri*

Информация о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© Семенов В.Е., 2025



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 03.10.2024

Статья принята к публикации 09.01.2025

Для цитирования: Семенов В.Е. Трансцендентальный метод Пауля Наторпа // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 70–92. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-70-92>

The Transcendental Method of Paul Natorp

Valeriy Ye. Semyonov  

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

semyonov.ve@philos.msu.ru

Abstract. In the historical-philosophical literature devoted to the neo-Kantianism of the Marburg School, not enough space is given to the thematisation of Paul Natorp's transcendental method. Besides, it is of natural scientific interest to explicate the differences in the methods of Kant and the philosophers of the Marburg School. It is supposed that such differences are caused by the 'incommensurability' of the paradigms of science on which the philosophers orientated themselves. The aims of the article are (1) to explicate Natorp's doctrine of the transcendental method; (2) to analyse the differences in Natorp's and Cohen's views on this transcendental strategy; (3) to demonstrate the divergence of Kant's and the Marburgians' views on method. For Kant, the critical method is a fundamental strategy of analysing the conditions of the possibility of *a priori* cognition, its essence and origin, scope and limits, principles and laws of application, tools and mechanisms. With Cohen, the transcendental method is not only a strategy of researching scientific experience, but also a genetic, generating tool of scientific thinking. Cohen's method is oriented towards judgements rather than categories, as was the case with Kant. Natorp's transcendental method is (1) a meta-method of research and justification of systematic scientific knowledge and (2) a genetic way of generating knowledge and then building a scientific system. The method is initially oriented to the 'fact of science' and provides justification of the conditions of possibility of scientific knowledge as a whole. The properties of the method include its critical, immanent, reflexive, and self-generating character. Natorp's transcendental method works within the logic of pure cognition, but also in ethics, aesthetics, philosophy of religion, and philosophy of consciousness. In doing so, it is oriented towards the genetic basic logical forms (and further, the generating categories) as the *a priori* tool for the production of science. This focus of Natorp's method distinguishes it from Cohen's logic, which focuses on judgements (the foundations of experience), and from Kant's criticism, which concentrates on synthetic *a priori* categories.

Keywords: Marburg school, Kant, fact of science, conditions of possibility, fieri

Information about the conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 03.10.2024

The article was accepted on 09.01.2025

For citation: Semyonov VYe. The Transcendental Method of Paul Natorp. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):70–92. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-70-92>

Систематическое исследование критической философии главных представителей Марбургской школы с необходимостью ведет к анализу и обнаружению специфики трансцендентального метода, присущего этому неокантианскому сообществу. Историки философии давно уже пришли к обоснованному выводу о том, что для теоретических построений марбургцев – наряду с принципами чистоты мышления, ориентации философии на «факт науки», обоснования и систематического единства мышления и опыта – ключевым значением обладает трансцендентальный метод.

В историко-философской литературе довольно широко представлена тематизация сущности трансцендентального метода основоположником и сcholархом Марбургской школы Германом Когеном (1842–1918). В значительно меньшей степени изучено понимание этого метода Паулем Наторпом (1854–1924), и вследствие этого образовалась небольшая лакуна. Несмотря на то, что воззрения на данный исследовательский и конституирующий «инструмент» у Когена и Наторпа в целом похожи, тем не менее возможно эксплицировать, как представляется, специфические нюансы во взглядах марбургских философов на этот предмет. Кроме того, чрезвычайно важным будет компаративистский анализ взглядов Иммануила Канта (1724–1804) на свойства и предназначение трансцендентального метода, с одной стороны, и точки зрения марбургцев – с другой. Ведь не секрет, что последователи Кёнигсбержца изменили понимание функций и области применения трансцендентального метода.

Проведение сравнительного анализа позиций Канта, Когена и Наторпа в отношении трансцендентального метода позволит, во-первых, не только раскрыть специфическое понимание Наторпом сущности трансцендентального метода, но и, во-вторых, выявить своеобразие и уникальность позиции марбургского неокантианства по сравнению с основоположником критической философии и, кроме того, в-третьих, определить главные причины такого несовпадения.

Истоки трансцендентального метода

Рассмотрение кантовских истоков следует начинать с упоминания общеизвестного факта: у самого философа мы ни в одной работе не сумеем обнаружить понятия «трансцендентальный метод» (в тогдашнем написании – *transscendentale Methode*). Манфред Баум указывает, что «словосочетание “трансцендентальный метод”, которое не встречается в работах Канта,

используется со времен Рия (1876 г.) и Когена (1877 г.)¹ – особенно последним и его Марбургской школой неокантианства – для характеристики философии Канта, в качестве синонима выражения “критический метод”» [1. Sp. 1375]. Следовательно, категория «трансцендентальный метод» вошла в философский оборот по прошествии без малого, чем сто лет после написания Кантом «Критики чистого разума».

Как же понимался термин Германом Когеном во время первого его употребления? Баум продолжает: «Выражение „трансцендентальный метод“, ставшее впоследствии основным понятием Марбургской школы, впервые встречается в „Кантовском обосновании этики“ (1877 г.). Коген отождествляет математику и чистое естествознание с опытом. Тогда к этому опыту применимо следующее: „Опыт дан (gegeben): необходимо обнаружить условия, на которых основывается его возможность. Если найдены условия, которые делают данный опыт <...> возможным таким образом, что он может быть рассмотрен как действительно a priori <...>, то эти условия следует обозначить как конститутивные характеристики понятия опыта“. По словам Когена, это – „содержание трансцендентального метода“» [1. Sp. 1376]. Теперь нужно вкратце рассмотреть, как именно понимал Кант ту исследовательскую стратегию, которую сам он называл критическим методом, а марбуржцы именовали трансцендентальным.

В трансцендентальной философии Канта сложилась, на первый взгляд, парадоксальная и даже шокирующая ситуация. У философа в одной только «Критике чистого разума» присутствует более сотни выражений с предикатом «трансцендентальный». Кант называл трансцендентальными: философию, идеализм, сознание, апперцепцию, познание, истину, применение, употребление, рассмотрение, исследование, источник (Ursprung) и так дальше, едва ли не до бесконечности. Вызывает изумление, что при таком необозримом многообразии трансцендентальной семантики в философском тезаурусе Канта не нашлось места строгому и однозначному понятию «трансцендентальный метод» («transscendentale Methode»). Вместо него автор «Критики чистого разума» использует амбивалентное выражение «transscendentales Verfahren», которое в русскоязычных изданиях первой «Критики» переводят как «трансцендентальный метод» [2. С. 819, В 666].

Однако «transscendentales Verfahren» перевести в качестве «трансцендентального метода» можно только с большой натяжкой. Немецкий отглагольный субстантив «Verfahren» имеет несколько значений, среди которых преобладают существительные, тесно связанные с *действием, процессом, актом, поведением*, но он также обладает коннотациями *способ, метод*. Понять, в каком именно значении Кант использует «transscendentales Verfahren», нам может помочь только контекст.

¹ Имеются в виду фундаментальный труд Алоиза Рия «Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft», 2 Bde., 1876–87, а также вторая часть трилогии Германа Когена о системе Канта – «Kants Begründung der Ethik», 1877.

В разделе седьмом третьей главы «Трансцендентальной диалектики» главной темой является «критика всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума». Здесь Кант еще раз повторяет, что теоретическое познание является *спекулятивным*, если оно направлено на предмет или понятия о предмете, который никак не дан в опыте. Такие предметы можно только *мыслить*, но не *познавать*. Напротив, *познание природы*, доставляющее нам подлинное знание, всегда обращено только на те предметы или их предикаты, которые могут быть даны в возможном опыте [2. С. 815, В 663–664]. Дальше Кант делает заключение: «Но согласно нашим вышеприведенным доказательствам, всякое синтетическое познание *a priori* возможно только благодаря тому, что оно выражает формальные условия возможного опыта, и потому все основоположения имеют лишь имманентную значимость, то есть относятся только к предметам эмпирического познания, или к явлениям. Следовательно, трансцендентальный метод (*transscendentales Verfahren*) также ничего не может дать для теологии, основанной на одном лишь спекулятивном разуме» [2. С. 819, В 666].

Очевидно, что в данном контексте философ понимает «*transscendentales Verfahren*» не в качестве частного метода, наподобие физического эксперимента или наблюдения, с помощью которого можно получить какие-то локальные, сугубо конкретные результаты, но в ипостаси масштабного действия разума, имеющего целью «раз и навсегда устранить вредное влияние метафизики, уничтожив источник заблуждений» [2. С. 35, В XXXI]. Такая задача как раз и предполагает «измененный метод [самого] способа мысли» [2. С. 19, В XVIII], который только и способен вывести метафизику на «надежный путь науки». Тогда необходимо рассматривать «*transscendentales Verfahren*» как фундаментальную исследовательскую стратегию обоснования притязаний разума на достоверность и значимость его основоположений о синтетическом, или эмпирическом, или научном познании, то есть ту стратегию, которая включает в себе важнейшие кантовские идеи «коперниканского переворота», критицизма и трансцендентального (формального) идеализма². – Ибо именно эти три основополагающие интенции Канта лежат в основе как трансцендентальной философии в целом, так и в фундаменте критического метода.

² «Измененный метод мышления» как раз и базируется на идеях «коперниканского переворота» и критицизма: при исследовании природы «разум усматривает только то, что сам создает по собственному проекту» [2. С. 15, В XIII], а это означает, что «мы *a priori* познаем в вещах только то, что сами в них вложили» [2. С. 19, В XVIII]. Трансцендентальный (формальный) идеализм вкупе опять же с критицизмом фундируются основоположениями о том, что «пространство и время суть только формы чувственного созерцания, т.е. только условия существования вещей как явлений», и кроме того – «что у нас есть рассудочные понятия и, следовательно, элементы для познания вещей лишь постольку, поскольку могут быть даны соответствующие этим понятиям созерцания, и, стало быть, мы можем познавать предмет не как вещь саму по себе, а лишь постольку, поскольку он есть объект чувственного созерцания, т.е. можем познавать его лишь как явление» [2. С. 27–29, В XXV–XXVI].

В таком случае теоретический разум и рассудок, исследующие природу и, стало быть, *эмпирические* объекты, могут в полной мере рассчитывать на такое обоснование с помощью *transscendentales Verfahren*, поскольку ранее Кант в «Критике чистого разума» утверждал, что критический метод как раз и направлен на изучение *условий возможности* синтетического познания *a priori*. Однако спекулятивный (в данном случае – теологический) разум не вправе питать надежды на подобное обоснование и действенную помощь трансцендентального метода, ибо последний функционирует совсем в другой сфере философского исследования и аргументации. Все спекулятивные приемы доказательства *существования* Высшего Существа Кант называет «догматическими доводами» [2. С. 819, В 667]. Подобного рода спекулятивным «догматическим доводам» противостоит «критический способ исследования» (*kritischen Behandlung*), который сразу же обнаруживает «неспособность человеческого разума обосновать *утверждение* о бытии подобного существа» [2. С. 821, В 668–669].

В «Критике чистого разума» и «Прологеменах» мы находим классические формулировки *трансцендентального познания*, которое вполне можно отождествить с сущностью и трансцендентальным действием критического метода, или трансцендентальной логикой действия рассудка и разума³. Во Введении к В-изданию «Критики» философ четко определяет: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*» [2. С. 79, В 25]⁴. Соответственно, «трансцендентальным может называться только познание того, что эти представления [созерцания или понятия] вообще не имеют эмпирического происхождения, и того, каким образом они тем не менее могут *a priori* относиться к предметам опыта» [2. С. 145, В 81]. Стало быть, предикат «трансцендентальный» означает «не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (*a priori*) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы

³ Трансцендентальная логика Канта представляет собою не только и не главным образом название раздела (часть вторая «Трансцендентального учения о началах») «Критики чистого разума», но прежде всего – учитывая кантовское противопоставление трансцендентальной и общей (формальной) логики – синтетическую, априорную деятельность рассудка и разума по связыванию многообразного и подведению его под категорию по определенным правилам, а также по конституированию (через основоположения) опыта в целом. Иначе говоря, трансцендентальная логика – как исследовательский метод – определяет «происхождение, объем и объективную значимость» познаний *a priori* [2. С. 145, В 81]. Кроме того, она является реальным действием мышления в опыте. Помимо этого, в «Трансцендентальной диалектике» эта логика при помощи *трансцендентальной рефлексии* рассматривает ложные суждения видимости, или естественные иллюзии, вводящие в заблуждение разум, когда последний обращается к такого рода объектам, которые не могут быть представлены в опыте и которые можно только *мыслить*, но не *познавать*.

⁴ В первом издании «Критики» эта дефиниция звучит более узко и партикулярно: «Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько нашими понятиями *a priori* о предметах вообще» [3. С. 41, А 11–12].

сделать возможным опытное познание» [4. С. 141]. Таким образом, словом «трансцендентальный» Кант обозначает «отношение нашего познания не к вещам, а только к познавательной способности» [4. С. 50]. Весь систематический комплекс такого познания о познании, или метапознания, Кант как раз и называет в своих работах «трансцендентальным исследованием» (*transscendentales Verfahren*), «трансцендентальным познанием», «критическим методом», «трансцендентальной логикой», «критическим (трансцендентальным, или формальным) идеализмом» и, наконец, просто «критикой». Все эти термины достаточно тесно коррелируются друг с другом. В статье отсутствует возможность проследить соотношение их логических объемов и содержаний, но думаю, что не ошибусь, назвав все эти понятия большей частью взаимозаменяемыми.

В отношении конкретных методов исследования, применяемых в «Критике чистого разума», можно указать на те методики, которые Кант использует в разных частях книги, например, на (i) *редукцию* в «Трансцендентальной эстетике», (ii) *рефлексию* в «Трансцендентальной аналитике» и «Трансцендентальной диалектике», а также (iii) *мысленный эксперимент*, задействованный, пожалуй, везде. Все эти методы входят в общую ментальную сферу рассудка и разума и условно отличаются друг от друга лишь сферой применения и задачами.

Кроме того, невозможно не отметить важнейшую характеристику критического метода, состоящую в его «противоположной» интенциональности. Я имею в виду одновременно присущий методу *аналитический* и *синтетический* характер. Кант говорит в «Пролегоменах» о том, что в «Критике чистого разума» он использовал *синтетический* метод, а в «Пролегоменах» – *аналитический* (регрессивный) [4. С. 15, 30, 33]. Еще раньше эти две ипостаси одного метода отчетливо проявили себя в А-издании первой «Критики», где они закладывали основания «дедукции сверху» (аналитический метод) и «дедукции снизу» (синтетический метод) [3. С. 167–175, А 115–122].

Итак, критический метод Канта, или трансцендентальное исследование, представляет собою фундаментальную стратегию обнаружения и изучения условий возможности познания *a priori*, его сущности и происхождения, объема и границ, принципов и законов применения, инструментов и механизмов. В рамках этой масштабной стратегии используются частные и партикулярные методы – в узком и точном смысле слова. Зародившись в сфере исследования научного знания, метод, однако, распространяется в дальнейшем и на область практического разума.

Марбургская трансформация метода

О масштабной задаче Марбургской школы преобразовать учение Канта с учетом изменившихся социально-исторических, философских и научных условий написано много. Поэтому я вкратце («пунктирно») обозначу те

основные моменты, которые представляют собою в целом сущность подобной трансформации.

Европейская философия в середине XIX в., ошеломленная, с одной стороны, вопиющими спекулятивными «тупиками» гегелевской философии (Артур Шопенгауэр – тому свидетель), а с другой – потрясающими и даже шокирующими достижениями «позитивной науки» и, в первую очередь, техники, оказалась, метафорически говоря, перед былинным вещим камнем, с указанием дорог и предсказаниями. Естествознание доминировало в умах образованных людей и вызывало социальный энтузиазм, тогда как философия, казалось, окончательно сбилась с пути. Необходимо было выбирать новые траектории развития европейской философии и тем самым преодолеть распустье.

Одним из таких путников на росстани стало неокантианское движение⁵. Будущий схолярх Марбургской школы неокантианства, Герман Коген, уже в предисловии к первому изданию «Теории опыта Канта», в первой же строке, нимало не смущаясь, писал: «В предлагаемой книге я предпринял попытку по-новому обосновать априорное учение Канта» [6. С. 70]. С какой же целью? Коген разъяснил: с тем, чтобы защитить Канта от «нападков» со стороны разнообразных противников и, кроме того, «утвердить исторического Канта в его собственном облике» [6. С. 70]. Во второй причине можно усмотреть со стороны Когена лукавство. Ибо марбуржец на самом деле стремился адаптировать Канта к новым философским и научным реалиям.

Математическое естествознание и сама математика со времен Ньютона и Канта прошли гигантский путь и ко времени деятельности Марбургской школы начали осуществлять переход к ранее не известной научной парадигме, «несоизмеримой» с ньютоновской⁶. В результате радикального изменения естествознания марбуржцы внесли кардинальные поправки в кантовскую теорию опыта: пришлось отказаться от учения Кёнигсбержца об ощущениях как материи опыта, чувственном созерцании как формы многообразного, синтетического единства чувственности и рассудка, субстанциального метода конституирования понятий и вещи самой по себе, аффицирующей органы чувств. Взамен была выдвинута фундаментальная концепция *чистоты* мышления, открывавшая путь новому пониманию источника мышления и познания – *первоначалу* (Ursprung)⁷, которое в свою очередь

⁵ Неокантианское 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, роль, которую не могла сыграть ни одна из специальных научных дисциплин» [5. Р. 192].

⁶ Мне уже приходилось недавно подробно освещать тему смены научной парадигмы и последующее влияние на марбургскую философию науки: [7; 8].

⁷ Первоначало можно представить как функциональную деятельность мышления, которая порождает личные содержания и устанавливает всевозможные коррелятивные связи между

«вызывало к жизни» своего рода «операции» и предикаты мышления – инфинитезимальный метод, движение, корреляция, порождение, континуальность.

Коген со всей решительностью заявил: *«Мышление является мышлением первоначала. Ничто не может быть дано первоначально. <...> Как мышление должно обнаружить в первоначале бытие, так и это бытие никак, никоим образом не может иметь другого основания, чем то, которое мышление может положить для него. <...> Поэтому логика должна стать логикой первоначала. <...> Все чистое познание должно состоять из видоизменений принципа первоначала»* [10. S. 36]. Такое основоположение Когена, а позже – других марбуржцев наиболее адекватно было бы назвать *методологическим эссенциализмом*⁸. Сам же Коген эту позицию называл ласково: «Наш элеатизм» (Unser Eleatismus) [10. S. 587]. Таким образом, оказалось, что новое обоснование Когеном априорного учения Канта включало в себя, прежде всего, разработку таких фундаментальных тем, как *чистота мышления, систематическое единство познания; ориентации философии на «факт науки»; трансцендентальный метод*. Кантовская теория опыта ньютоновского естествознания трансформировалась в теорию опыта чистого естествознания, базировавшегося на идеях Лоренца, Эйнштейна и многих других⁹.

Еще одним фактором изменения трансцендентального метода Канта стало особого рода восприятие Когеном и Наторпом сущности трансцендентальной философии. Так, Норберт Хинске указывает, что у Канта можно выделить три последовательно доминировавших воззрения на природу трансцендентализма, и «Герман Коген и его школа ориентировались, прежде всего,

этими содержаниями. Поэтому Хельмут Хольцхай утверждает: «Мышление как первоначало познания является чистым мышлением. <...> Однако Коген не утверждает никакого метафизического *a priori*; чистота мышления имеет функциональный смысл. <...> Метод есть мышление само по себе – как изначально порожденное его содержание» [9. S. 176–177].

⁸ Вольфганг Маркс полагает, что «противники» Когена – эмпиризм и психологизм – «вынудили подчеркнуть автаркический характер мышления» [11. S. 14].

⁹ «Сведение Когеном концепции опыта Канта к области чистого естествознания раздражало уже современных Когену читателей. <...> Ведь если область предметов, к которым должна обращаться философия, с самого начала ограничена математическим естествознанием, то центральная задача Канта – критика традиционной метафизики – также должна потерять всякий смысл и интерес». Коген защищает Канта от психологистов, и его первый аргумент «основан на самопонимании психологии как науки. Как таковая, психология согласна с любой другой наукой в том, что она обладает и оперирует определенными базовыми понятиями, предпосылки которых она не в состоянии обосновать. <...> Именно это требование психология не в состоянии выполнить, и поэтому она не может претендовать на статус эпистемологически обоснованной фундаментальной науки. Второй аргумент Когена является разновидностью первого. Он заключается в том, что психология не может претендовать на звание окончательно обоснованной теории, поскольку является эмпирической дисциплиной. Будучи „описанием сознания из его элементов“, она не способна прийти к конечным, а только к „гипотетическим“ элементам сознания, из которых, следовательно, невозможно увидеть, „с чего на самом деле начинается сознание и из чего оно проистекает“. Однако понимание конечных элементов и функций сознания необходимо для того, чтобы психология как фундаментальная наука достигла своей цели» [12. S. 24–25].

на третью, относительно позднюю, точку зрения», согласно которой «„Трансцендентальная философия“ находит свою подлинную (*genuines*) тему в вопросе о возможности познания *a priori*. Она есть „наука о возможности синтетического познания *a priori*“. В относительно поздней манере выражения „Прологомен“ сформулировано, что она есть „полное разрешение“ вопроса „Как возможны синтетические познания *a priori*?“, „только в систематическом порядке и со всей обстоятельностью“» [13. Sp. 1382].

Почему марбуржцы отдали предпочтение третьей версии? В отличие от двух других интерпретаций, где присутствовали акценты на (i) синтетической деятельности рассудка и на (ii) человеческой душе со стороны источников происхождения в ней *априорного* познания, в третьем варианте акцент делается на познании *a priori* только в *систематическом порядке* и со всей обстоятельностью. Именно *систематическое единство* познания *a priori* как раз и привлекло марбуржцев. Очевидно, что «критика познания выводит из мышления не так называемые действительные вещи, а те логические предпосылки, те понятия и знания, в силу которых наука объективирует явления этих вещей. Только в этом смысле можно говорить, что критика познания выводит объекты природы из мышления» [14. С. 70].

Исходя из такого понимания целей и задач философии, Коген формулирует определение метода: «Принципом и нормой» 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. Итак, определенность априорных элементов ориентируется на определенность их связи и компетенцию для фактов научного познания, основанных благодаря им. Если находят, например, что понятие системы является необходимым для науки, является для нее конститутивным, то становится необходимым найти элемент сознания, который в своей всеобщности соответствует этому признаку науки [6. С. 147]. Здесь, как мы видим, марбургский схолярх предельно ясно обозначил цели трансцендентального метода: *факт науки* и *систематическое единство* научного познания. Соответственно, изменились *область применения* трансцендентального метода. Отныне он направлен исключительно на *чистое мышление*, «*факт науки*» и *систематическое единство* против кантовского *синтетического единства*. И Коген безапелляционно заявил: «Систематическое единство отличается от синтетического так же, как идея от категории» (15. S. 647). Важность принципа системности для Когена разъясняет В.Н. Белов: «Методическое требование системы, согласно Когену, заключено в самом существе трансцендентальной философии как критики познания (*Erkenntniskritik*). В системной мысли немецкого неокантианца артикулировано дифференцированное единство разума. Оно эксплицируется как единство сознания, с одной стороны, и как целостность сознания науки, нравственности и искусства – с другой» [16. С. 58].

Дальнейшие преобразования развиваются через новое определение конкретной сферы деятельности трансцендентального метода. Коген настаивает: «*Единство сознания* не является ни единством категорий, ни единством созерцаний, но в качестве единства синтеза многообразия созерцания оно является связью обоих этих методов. И так как те находят свое выражение в „синтетических основоположениях“, то единство сознания является *единством основоположений*» [6. С. 582]. Это в свою очередь означает, что «научно зафиксированная объективность требует единства сознания только в значении единства основоположений, таким образом здесь не может больше скрываться ничего личностного, ничего психологического. Основоположения являются фундаментом естественных законов, „всеобщими естественными законами“. Естественные законы объективируются в силы, а в силах объективируются законы природы. Таким образом, основоположения являются фундаментом вещей» [6. С. 583]. Анджей Норас подчеркивает: «Коген был убежден, что правильными априори являются синтетические законы, а не время, пространство и категории» [17. S. 526].

Итак, трансцендентальный метод в интерпретации Когена и его школы получил новые коннотации: он стал не только стратегией исследования научного опыта, но и приобрел генетические, порождающие функции. Отныне трансцендентальный метод есть не что иное, как сама деятельность мышления по производству и систематизации научного знания. При этом у Когена метод находит свой исходный фундаментальный пункт в *суждениях* (основоположениях), а вовсе не *категориях*, как это было у Канта. Ибо «суждение – это продуктивный процесс мышления, поскольку он объединяет множественность не данную извне, но саму себя порожденную из суждения как единства» [18. С. 124–125].

Трансцендентальный метод в версии Наторпа

Представления Пауля Наторпа о трансцендентальном методе относятся к числу важнейших фундаментальных основоположений философа и, следовательно, развивались у него в течение всей профессиональной деятельности¹⁰.

¹⁰ Становление взглядов Пауля Наторпа на трансцендентальный метод формировалось под влиянием И. Канта и Г. Когена, начиная с исследований раннего и среднего периода, прежде всего: «Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus», 1882; «Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode», 1888; «Philosophische Propädeutik (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie)», 1903; «Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus», 1903; «Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft)», 1904; и вплоть до классических сочинений «Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften», 1910; «Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus», 1911; «Kant und die Marburger Schule», 1912; «Philosophie und Psychologie», 1913; «Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher», 1918; «Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem

Приступить к анализу эволюции взглядов можно, например, с 1903 г., когда в «Учении Платона об идеях» Наторп утверждал, что коль скоро заходит спор об эпистемологическом статусе предмета познания как о «данном» (*gegeben*) или, напротив, «заданном» (*aufgegeben*), то марбургскую позицию необходимо определить следующим образом: «критицизм подчеркивает, что предмет – это *только x*, 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 собою только основные *функции* познания, законы их *действия*, в которых заключается само познание. Скорее, их можно назвать „данными“ („*gegeben*“), поскольку они вообще и делают познание возможным. Но сам предмет не дан (*nicht gegeben*), а, скорее, задан (*aufgegeben*). Всякое понятие о предмете, который должен иметь значение для нашего познания, с необходимостью должно основываться, исходя из основных факторов самого познания, вплоть до самых фундаментальных. Стало быть, критический взгляд совпадает с генетическим» [19. S. 367].

Здесь Наторп с очевидностью демонстрирует, что трансцендентальный метод весьма схож с генетическим, поскольку, также как и последний, должен исследовать – и это его главное предназначение – фундаментальные *порождающие* (= конструктивные) основания познания, а именно: *базовые научные понятия*, которые (i) создают из познания систематическое (= функциональное) единство, (ii) представляют собою «законы действия» самого исполнения познания (Кант сказал бы: правила синтетического познания), (iii) конструируют «факт науки» и (iv) являются ни чем иным, как *условиями возможности* математического естествознания и научного мышления *in toto*.

В «Философской пропедевтике» (1903) Наторп еще раз демонстрирует «школьное» понимание сущности предмета науки и связывает это представление с исследовательской природой и работой трансцендентального метода. Философ подчеркивает: «Предмет есть предмет для познания, он означает только ту задачу, которую познание само себе ставит. Вопрос о последнем отношении познания к предмету может быть решен, следовательно, лишь с точки зрения самого познания и присущего ему закона. Если предмет представляет собою как бы *x* в уравнении познания, то смысл этого *x* должен быть понят из самой природы уравнения (то есть из самого познания) через отношение к известным факторам этого уравнения (то есть нашим основным понятиям) и именно отсюда должно обнаружиться, возможно ли разрешение этой задачи нашего познания, и если возможно, то в какой мере» [20. С. 64]. Текстуальные совпадения с «Учением Платона об идеях» при описании предмета лишь подчеркивают фундаментальность и неизменность представлений марбургцев о сущности научного познания. И сущность эта является сугубо конструктивной.

Gesichtspunkte des Systems», 1918; а также позднего труда «Philosophische Systematik», 1958, изданного посмертно его сыном, Хансом Наторпом.

Дальше автор тесным образом связывает предмет и метод: «В этом и заключается идея критического, или трансцендентального, метода философии. Трансцендентальный метод не ставит своей задачей расширение познания о предметах за границы, устанавливаемые для науки ее собственным методом; цель его заключается скорее в том, чтобы отдать отчет о самих этих границах через рассмотрение того присущего познанию основного закона его, с точки зрения которого только и может быть решен вопрос о характере и границах предметности познания. <...> Однако трансцендентальный метод не является ограниченным исключительно областью теоретического познания; напротив, именно этот метод делает возможным отграничение теоретического познания от других областей познания, не однородного с теоретическим, но находящегося все-таки в необходимой связи с ним и подчиненного тем же самым последним законам, прежде всего основному закону законосообразности» [20. С. 64].

Следовательно, трансцендентальный (критический) метод: (i) в области теоретического познания действует исключительно в пределах опыта, который обусловлен «фактами науки» (естествознания), не выходя в трансцендентную сферу; (ii) определяет характер познавательной деятельности, заключающийся в исследовании только предметов опыта, порожденных самим научным мышлением; (iii) устанавливает тем самым границы опыта; (iv) изучает «основной закон» познания, в основе которого, как мы уже знаем, находятся базовые эпистемологические понятия, их функции, а также принципы научного изыскания; (v) является *метаметодом*, не имеющим отношения к конкретным (частным) методам естественнонаучного познания, но представляющим собою философскую рефлексию в отношении как самого научного исследования, так и его специфических методик; (vi) действует не только в пределах логики (= критики познания, эпистемологии), но также осуществляет аналитико-синтетическое изучение и обоснование в других сферах культуры, куда входят этика, эстетика, философия религии, философия сознания («сама субъективность сознания» [20. С. 65]); (vii) исследует «основной закон» практического познания, то есть того, что «должно быть» [20. С. 65]; (viii) разграничивает научное и другие виды познания.

При этом Наторп проницательно отмечает, что трансцендентальный метод в различных областях собственного применения с необходимостью приобретает специфический характер. Так, например, в системе логики (= философии науки) и других регионах культуры метод обладает предметным, объективирующим, можно добавить – прогрессивным и синтетическим характером. Однако в рамках исследования «самой субъективности сознания» тот же метод становится регрессивным, аналитическим, реконструирующим [20. С. 107–109]. Такая двойственность метода, также отмеченная Кантом, обуславливается, по мысли Наторпа, тем, что «нет явления, которое не было бы явлением в сознании, и нет точно также явления, которое не было бы явлением предмета» [20. С. 106]. Соответственно, трансцендентальный метод

способен осуществлять свое движение как от сознания к предмету (= построение объекта), так и от предмета к сознанию (реконструкция субъективного контента). Последнюю «траекторию» метода философ называет «регрессивным заключением» [20. С. 109].

Опыт, который исследуется и конструируется трансцендентальным методом, предупреждает Наторп, «надо понимать в самом широком смысле, то есть обнимающим также и практический, и эстетический, и всякий возможный опыт вообще» [21. С. 30]. Разумеется, в таком случае единство познания нужно искать не в предмете, а в самом опыте. При этом философия не занимается *эмпирией* опыта, но только «предметом конструктивной работы». Тогда главная цель трансцендентального метода – «*сконструировать*» никогда не завершенную и не могущую быть завершенной *саму конструкцию опыта* в его целостности, чтобы таким образом обрести не его *периферическое, предметное*, а его последнее *центральное и методическое* единство. Вот единственная еще остающаяся закономерной задача познания, которая, по Канту, может справедливо притязать на звание философии» [21. С. 30]. При таком целевом подходе трансцендентальный метод вовсе не стремится быть «теорией предмета», но закономерным и неизбежным образом становится «теорией этой теории» [21. С. 31]. Иначе говоря, метод демонстрирует свою *метатеоретическую* сущность. Одновременно с этим отчетливо видна его порождающая (генетическая) природа.

Другие важные характеристики трансцендентального метода представлены Наторпом в знаменательной для марбургцев статье «Кант и Марбургская школа» (1912). Прежде всего философ подчеркивает, что «основной идеей, с которой все остальное в Канте находится в связи, с точки зрения которой все остальное следует понимать и оценивать, Коген считал идею *трансцендентального метода*. Ей он придавал поэтому во всех своих работах первенствующее значение; все отдельные части в учении Канта имели для него значение постольку, поскольку они представляют чистое выражение этого метода» [22. С. 122]. Поэтому «твердый исходный пункт, неизменную руководящую идею всего нашего философствования мы усматриваем, как уж сказано выше, в „трансцендентальном методе“. Мы отличаем его в полном соответствии с многосторонним значением термина „трансцендентальный“ у самого Канта – как от психологического, так и от метафизического метода, как и от чисто логического метода в старом, аристотелевском и также в вольфовском, например, смысле» [22. С. 125]. В чем заключается сущность и важность этого метода? Наторп акцентирует наше внимание прежде всего на двух фундаментальных характеристиках метода, а также требованиях «для всякого философского положения какого-нибудь „трансцендентального“ обоснования или оправдания, *deductio juris* (как выражается Кант)» [22. С. 124].

Первое требование – это ориентация философского исследования на «факт науки»¹¹. Иначе говоря, трансцендентальное обоснование предполагает с необходимостью «правильное сведение к имеющимся налицо, исторически доказуемым фактам науки, этики, искусства, религии. Ибо философия не может дышать в „безвоздушном пространстве“ чистой мысли, в котором чистый разум мог бы парить на крыльях идей». Это обусловлено тем, что «„в начале было дело“, творческая работа созидания объектов всякого рода, в которой человек строит самого себя, свою человеческую сущность и, объективируя себя в ней, накладывает глубокую и вполне единую печать своего духа на свой мир или, скорее, на целый мир таких миров, которые он может считать своими» [22. С. 124].

Второе требование связано с необходимостью продемонстрировать *условие возможности* – и, стало быть, общезначимость – как отдельного «факта науки», так и научных теорий в целом. Кант, принимаясь за трансцендентальную дедукцию категорий, заявлял, что ее цель – доказать «правовую»¹² обоснованность претензий некоторых понятий на чистое применение *a priori* в опыте, то есть убедительно объяснить, каким образом понятия могут *a priori* относиться к предметам опыта. Подобная ситуация возникла и у марбургцев. Наторп утверждает, что «рядом с фактами должно быть доказано основание „возможности“ и с тем вместе „правовое основание“; это значит: необходимо показать и в чистом виде формулировать законосообразное основание, единство логоса, *ratio*, во всякой такой творческой работе культуры. Ибо если дело самого созидания есть первое, то сама эта работа не может же служить для нас достаточной гарантией собственной ее чистоты, то есть строгой, неуклоняющейся от своего пути закономерности созидания. Таким образом, метод, в котором заключается философия, имеет своей целью исключительно творческую работу созидания объектов всякого рода, но вместе с тем познает эту работу в ее чистом законном основании и в этом познании обосновывает» [22. С. 124–125].

Отсюда вместе с тем следует, что у Наторпа, так же как у Когена, трансцендентальный метод является одновременно (i) методом исследования (анализа) и обоснования систематического научного знания, но, кроме того,

¹¹ Русский неокантианец Александр Саккетти дал следующее 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 так далее, то есть к тому, что нередко именуют основами, или *принципами*, научного знания» [23. С. 104]. Более исчерпывающего ответа трудно ожидать.

¹² Выражение «правовая обоснованность претензий» (*quid juris*) используется, конечно же, не в строгом юридическом смысле, а, скорее, в качестве *аналогии* с теми ситуациями, когда юристы доказывают свое юридическое право на что-либо. Здесь же имеется в виду не юридическое право, а *право разума*.

(ii) способом (методом) порождения, а затем построения научной системы знания, а в дальнейшем – и всей культуры. При этом у обоих марбуржцев, в отличие от Канта, акцент значительно смещается на вторую ипостась метода.

Помимо двух главных характеристик (требований) трансцендентального метода Наторп указывает и на другие его сущностные предикаты. В ходе «создания объектов разного рода» трансцендентальный метод обнаруживает свою *критическую* функцию. Он становится «критическим против метафизических преувеличений, но критическим также против незакономерного, избегающего закона эмпиризма. Он выдвигает автономию опыта как против гетеронимии метафизицизма, желающего руководить им, так и против анонимии незакономерного или даже враждебного закономерности эмпиризма» [22. С. 125].

Кроме того, в процессе деятельности метода эксплицируется его *имманентный* характер. Это качество состоит в том, что метод «может отыскивать закон объективного формирования только в самом этом объективном формировании, в непрестанном, никогда не завершающемся творчестве культурной жизни человечества» [22. С. 125]. Отсюда можно сделать обоснованный вывод о том, что метод (i) является *рефлексивным* и вместе с тем (ii) *самопорождающим*. По мнению Наторпа, эти характеристики в значительной степени продемонстрировал Кант, показав, во-первых, фундаментальную самопроизвольность мышления и, во-вторых, творческую, порождающую форму рассудка (= категорий) в качестве «закономерной функции» производства науки и культуры в целом¹³.

Из самопроизвольной и, кроме того, самопорождающей природы метода¹⁴, как само собою разумеющееся, вытекает, что и мышление, и наука, и культура суть *fieri*, вечный поток *становления*, бесконечное творческое порождение. Источником *fieri* выступает известный когеновский принцип *Ursprung*, который Наторп интерпретирует следующим образом: «ничто не должно быть принято как „данное“, а должно быть сведено или по крайней мере доступно вообще сведению к последней единой основе творческого познания» [22. С. 127]. Как следствие, кантовский *функционализм*, присущий его трансцендентальной философии, у Наторпа и других марбуржцев значительно усиливается: «всякое отношение к предмету вообще, всякое понятие об объекте, а, следовательно, также и о субъекте возникает только в познании,

¹³ Эту «закономерную функцию» (= кантовскую категорию рассудка) Наторп в «Логических основах точных наук» называет «основной логической функцией» (logische Grundfunktion).

¹⁴ «Итак, в этой основной мысли, понимающей философию как метод, и именно метод бесконечного творческого развития, мы видим неразрушимое зерно и основание „трансцендентального метода“ как метода идеализма, а вместе с тем неразрушимого основания философии Канта и только теперь верим в ее осуществление. Этот основной мотив у Канта всюду является действенным и решающим; благодаря ему закономерность природы, а также нравственная закономерность сводятся к собственному законодательству разума; благодаря ему художественное формирование и даже сама религия становятся вечным собственным делом человеческого духа» [22. С. 127].

как следствие его законов; предмет должен согласоваться с познанием, а не познание с предметом, если вообще должно быть постигнуто в понятиях закономерное отношение между обоими» [22. С. 128]. Другими словами, в строгом научном смысле предмет есть не что иное, как функция от познания (= порождающего мышления). В этом основоположении трансцендентализма Наторп отчетливо видит «смысл и всю справедливость критического метода» [22. С. 128].

В фундаментальном труде «Логические основы точных наук» (1910) Наторп, в отличие от его же работ, рассмотренных выше, уже не формулирует характеристики трансцендентального метода. Более того, само выражение «трансцендентальный метод» в издании не употребляется. Однако в книге последовательно проводится «трансцендентальная» мысль о том, что познание и «факт науки» – это бесконечный процесс, *fieri*: «Таким образом, ни о каком «факте» в смысле законченного знания не может быть и речи; напротив, любое познание, которое устраняет пробел в прежних знаниях, приведет к появлению новых, более серьезных проблем. <...> Отныне «понять» означает не застопорить мысль, а, наоборот, отменить всякий кажущийся застой и снова прийти в движение. <...> Поэтому „факт науки“ может быть понят только как „Fieri“. <...> Только „Fieri“ является фактом: все бытие, которое наука стремится „установить“, должно снова раствориться в потоке становления (*Strom des Werdens*). Только об этом становлении, и в конечном счете только о нем, можно сказать: оно есть» [24. S. 13–14].

Марбуржец подробно анализирует те колоссальные изменения, которые произошли в сфере математического естествознания. Соответственно, в книге присутствует огромный массив компаративистского анализа принципов и категорий ньютоновской физики и Кантовой философии в их отношении к современным Наторпу естествознанию и философии науки. Он исследует проблемы логики (= эпистемологии) точных наук и «систему основных логических функций» (*das System der logischen Grundfunktionen*). Эту систему в основном составляют хорошо известные по трансцендентальной философии Канта априорные категории рассудка, которые у Наторпа получили новое именование. Категориями он называет только кантовские понятия *a priori*, а свои принципы и категории – *основными логическими функциями*.

Философ не без оснований полагает, что современная ему система основных логических функций представляет собою новый этап развития кантовского первоначального акта синтетического единства. Наторп указывает на отличие новой ступени формирования науки: «Ведь мышление действительно творит (в науках) по определенным законам синтеза, но в значительной степени без осознания этих законов. Его непосредственный интерес заключается не в них, а в том, какое познавательное содержание выводится на свет благодаря силе этих законов. Мышление всегда направлено на свой конкретный объект; это совершенно новая ступень рефлексии – спрашивать не об объекте, а о законах, по которым этот и вообще любой объект науки

впервые превращается в предмет. Именно этот новый вид рефлексии мы называем логикой» [24. S. 13–14].

Наторп как раз подвергает логической рефлексии такого рода «законы» – принципы и функции чистого познания, как, например, качество, количество, отношение, природа, субстанциальность, инерция и движение, причинность и взаимодействие, модальность, число и исчисление, бесконечность и непрерывность, инфинитезимальный метод и реальность, время и пространство как математические сущности, соотношение пространственно-временного порядка явлений и математических принципов естествознания – короче говоря, те самые «фундаментальные понятия, представляющие собою основные функции познания, законы их действия, в которых заключается само познание», как он излагал это в «*Platos Ideenlehre*». Следует подчеркнуть: Наторп строго и четко ориентирован только на современное ему естествознание и, соответственно, работает в границах совершенно новых физических и математических парадигм, которые обозначаются и символически очерчиваются принципом относительности Лоренца, неевклидовой геометрией Минковского и специальной теорией относительности Эйнштейна.

«Логические основы точных наук» в значительно большей степени, нежели любая другая работа философа, позволяют увидеть главное отличие от Когена: трансцендентальный метод Наторпа однозначно направлен на тематизацию *основных логических функций*, или – говоря в других терминах – на исследование *категорий* научного опыта, а вовсе не на *основоположения*, как у схоларха школы.

В курсе лекций, прочитанных в основном в 1922–1923 гг., а затем изданных в 1958 г. сыном философа Хансом Наторпом под названием «Философская систематика» (со вступительными статьями Х.-Г. Гадамера и Х. Книттермайера), можно обнаружить, что марбуржец вернулся к кантовской терминологии: книга посвящена во многом исследованию важнейших фундаментальных категорий. Однако словосочетание «трансцендентальный метод» не вернулось в текст, используются выражения «трансцендентальный критицизм» и просто «критицизм».

Отныне категории рассматриваются, скорее, с метафизической (онтологической) и генетической точки зрения, в качестве системы основных понятий метафизики. В фокус внимания философа попадают *исходные*, или *базовые*, категории, из которых развиваются в большей степени *конкретные* и *партикулярные* категориальные системы. Наторп разделяет основные категории на три большие группы: (i) *категории модальности* (покой, движение, возможность, противоречие, становление, бесконечность, действительность, необходимость, реальность и так далее); (ii) *категории отношения* (качество, количество, субстанция, причинность, вещь и так далее); (iii) *категории индивидуации* (время, пространство, местоположение, свойство, индивидуальность, конечность и так далее).

В науке категории «представляют собою нечто вроде *конструктивных линий*, основных контуров структуры всех духовных форм, которые <...> должны служить развитию всех форм мышления, жизни, более того, самого бытия, вплоть до последних достижимых пределов возможности становления. <...> Здесь особенно важно подчеркнуть, что категории не означают для нас мертвых, застывших рубрик, но что их следует мыслить как движущиеся, самодвижущиеся, живые, порождающие жизнь и вечно увековечивающие силы или функции, которые именно в результате своей подвижности и фактически непрестанного движения охватывают, делают понятным и даже превосходят все содержание переживаемого бытия в соответствии с его порождением» [25. S. 13]. Представляется, что *основные логические формы* как объект анализа трансцендентального метода, в конце концов трансформировавшись в онтологические и генетические *категории* в качестве творящих сил, приобрели тем самым гораздо больший объем, значение и функции для критической философии Наторпа.

Философ вновь подчеркивает, что «критика» в роли кантовского метода понимается им гораздо шире, чем у Кёнигсбергского гения, и распространяется на всю полноту *жизни*, на бесконечный процесс творчества. По сути, *fieri* как поток становления – это и есть олицетворение безбрежной и нескончаемой *жизни*, и «„факт науки“, скорее, является *Fieri*, не чем-то законченным, а вечным деянием самого себя. <...> Это то, – говорит Наторп, – что я раньше называл «жизнью»; под этим подразумевалось именно действие, полная жизненность акта, в котором только и заключается жизнь как таковая» [25. S. 12]. Нужно заметить, что понятие *жизни* появилось у философа в 1910-х годах и уже тогда отождествлялось с *fieri* как противоположностью «неподвижного бытия».

В отношении «факта науки» в качестве *fieri* закономерен, на первый взгляд, коварный вопрос: «Но ведь факты должны быть определены сами по себе, пусть даже не для нас?» Философ разъясняет: «Во-первых, познание всегда должно определять факт по своей собственной воле; для него не может быть определено ничего, чего бы оно само не определило. Во-вторых, только с точки зрения уже достигнутого знания, или просто в интеллектуальном предвосхищении его конечного результата, или, скорее, его вечно далекой цели можно осмысленно говорить о том, что определено само по себе. В-третьих, поскольку наше знание всегда остается обусловленным и ограниченным, то все, что мы могли бы сказать о бытии-в-себе предмета с точки зрения нашего познания, всегда оставалось бы столь же обусловленным и ограниченным в своей значимости, как и наше знание вообще. Только на такой основе и в таком смысле возможна „точная наука“» [24. S. 96–97]. Подобная ситуация вполне объяснима, поскольку «„опыт“ как наука есть факт, „возможность“ которого выясняется в трансцендентальной логике» [24. S. 13]. Что ж, позиция философа понятна и вполне обоснована.

Заключение

Итак, трансцендентальный метод Пауля Наторпа есть не что иное как двуетадный (i) метаметод исследования (регрессивного анализа) и обоснования систематического научного знания, но, кроме того, (ii) генетический способ (метод) порождения знания, а затем и построения научной системы. Метод изначально ориентирован на «факт науки» и предусматривает доказательство и обоснование условий возможности как этого факта, так и научного знания в целом. К числу свойств метода следует отнести его критический, имманентный, рефлексивный и самопорождающий характер.

Трансцендентальный метод Наторпа работает в пределах логики чистого познания, но также и в других сферах культуры, куда входят этика, эстетика, философия религии, философия сознания. Подобно кантовскому методу, обладающему и синтетической, и аналитической интенциями, метод философа также обладает как синтетической и прогрессивной функцией, так и аналитической, регрессивной.

Важнейшей специфической чертой этого трансцендентального метода является его ориентация на генетические по своим действиям *основные логические формы* (а в дальнейшем – *порождающие категории*) как априорный инструмент производства науки. Подобная обращенность метода Наторпа отличает его от когеновской логики, которая изначально сфокусирована на *суждениях (основоположениях опыта)*, а также от критицизма Канта, сконцентрированного на *синтетических категориях a priori*. Здесь, пожалуй, можно усмотреть главное различие между трансцендентальными методами трех философов, в основе которого лежат факторы научной эволюции науки, смены естественнонаучной парадигмы и личные представления марбуржцев о чистом и конструктивном характере научной деятельности. В отношении метода как порождающего науку *первоначала*, следует заметить, что у Канта трансцендентальная логика также есть не что иное как конституирующая деятельность рассудка под общим наблюдением разума. И у Канта, на мой взгляд, в методе присутствует порождающая конструктивная функция.

Пожалуй, фундаментальное различие в трансцендентальных методах, с одной стороны, Канта, а с другой – марбуржцев, заключается в том, что метод основателя критицизма по своей изначальной природе является инструментом *реалистического конструктивизма*, тогда как метод последователей Канта есть порождающее средство *чистого конструктивизма*.

Список литературы

- [1] *Baum M. Methode, transzendente* // Historisches Wörterbuch der Philosophie / hrsg. von J. Ritter, K. Gründer. Bd. 5. Basel, Stuttgart : Schwabe & Co. AG Verlag, 1980. Sp. 1375–1378.
- [2] *Кант И. Критика чистого разума* (В, 1787) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 1. М. : Наука, 2006.

- [3] *Кант И.* Критика чистого разума (А, 1781) // Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 2. М. : Наука, 2006.
- [4] *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собр. соч. в 8 томах. Т. 4. М. : Чоро, 1994. С. 5–152.
- [5] *Holzhey H., Mudroch V.* Historical Dictionary of Kant and Kantianism. Lanham, Toronto, Oxford : Scarecrow Press, 2005.
- [6] *Коген Г.* Теория опыта Канта / пер. с нем. В.Н. Белова. М. : Академический проект, 2012.
- [7] *Семенов В.Е.* Конструктивное мышление в критической философии Германа Когена // Кантовский сборник. 2022. Т. 41. № 3. С. 76–101. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-3>
- [8] *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>
- [9] *Holzhey H.* Cohen und Natorp: in 2 Bde. Bd. 1. Basel, Stuttgart : Schwabe & Co. Verl., 1986.
- [10] *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. 3. Aufl. Berlin : Bruno Cassirer, 1922.
- [11] *Marx W.* Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens “Logik der reinen Erkenntnis”. Frankfurt a/M : Klostermann, 1977.
- [12] *Stolzenberg J.* Ursprung und System. Probleme der Begründung Systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.
- [13] *Hinske N.* Transzendental: Transcendentalphilosophie // Historisches Wörterbuch der Philosophie / hrsg. von J. Ritter, K. Gründer. Bd. 10. Basel, Stuttgart : Schwabe & Co. AG Verlag, 1998. Sp. 1358–1422.
- [14] *Белов В.Н.* Метод бесконечно малых как принцип теории познания в систематических построениях Г. Когена // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 68–74.
- [15] *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. 3. Aufl. Berlin : Bruno Cassirer, 1918.
- [16] *Белов В.Н.* Философская система Германа Когена. М. : ЛЕНАНД, 2022.
- [17] *Noras A.J.* Geschichte des Neukantianismus / übersetzt von T. Kubalica. Berlin, etc. : Peter Lang, 2020.
- [18] *Пома А.* Критическая философия Германа Когена / пер. с ит. О.А. Поповой. М. : Академический проект, 2012.
- [19] *Natorp P.* Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig : Verlag der Dürr’schen Buchhandlung, 1903.
- [20] *Наторп П.* Философская пропедевтика // Избранные работы / сост. В.А. Куренной. М. : Территория будущего, 2006. С. 56–104.
- [21] *Наторп П.* Философия и психология // Избранные работы / сост. В.А. Куренной. М. : Территория будущего, 2006. С. 26–54.
- [22] *Наторп П.* Кант и Марбургская школа // Избранные работы / сост. В.А. Куренной. М. : Территория будущего, 2006. С. 119–144.
- [23] *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>
- [24] *Natorp P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig; Berlin : Teubner, 1910.
- [25] *Natorp P.* Philosophische Systematik. Hamburg : Felix Meiner, 1958.

References

- [1] Baum M. Methode, transzendente. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ritter J, Gründer K, editors. Bd. 5. Basel, Stuttgart: Schwabe & Co. AG Verlag; 1980. Sp. 1375–1378.
- [2] Kant I. Critique of Pure Reason (B, 1787). In: *Collection in Russian and German Lang.* Vol. 2. Pt. 1. Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian).
- [3] Kant I. Critique of Pure Reason (A, 1781). In: *Collection in Russian and German Lang.* Vol. 2. Pt. 2. Moscow: Nauka publ.; 2006. (In Russian).
- [4] Kant I. Prolegomena. In: *Collection in 8 v.* Vol. 4. Moscow: Choro publ.; 1994. (In Russian).
- [5] Holzhey H, Mudroch V. *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. Lanham, Toronto, Oxford: Scarecrow Press; 2005.
- [6] Cohen H. *Kant's Theory of Experience*. Belov VN, transl. Moscow: Akademicheskij proekt publ.; 2012. (In Russian).
- [7] Semyonov VYe. Constructive Thinking in the Critical Philosophy of Hermann Cohen. *Kantian Journal*. 2022;41(3):76–101. (In Russian). <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-3>
- [8] 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>
- [9] Holzhey H. *Cohen und Natorp: in 2 Bdn*. Bd. 1. Basel, Stuttgart: Schwabe & Co. Verl.; 1986.
- [10] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. 3. Aufl. Berlin: Bruno Cassirer; 1922.
- [11] Marx W. *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens "Logik der reinen Erkenntnis"*. Frankfurt a/M : Klostermann; 1977.
- [12] Stolzenberg J. *Ursprung und System. Probleme der Begründung Systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht; 1995.
- [13] Hinske N. Transzendental: Transcendentalphilosophie. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Ritter J, Gründer K, editors. Bd. 10. Basel, Stuttgart: Schwabe & Co. AG Verlag; 1998. Sp. 1358–1422.
- [14] 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).
- [15] Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin: Bruno Cassirer; 1918.
- [16] Belov VN. *The Philosophy System of Hermann Cohen*. Moscow: LENAND publ.; 2022. (In Russian).
- [17] Noras AJ. *Geschichte des Neukantianismus*. Kubalica T, übersetzt. Berlin, etc.: Peter Lang; 2020.
- [18] Poma A. *Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Popova OA, transl. Moscow: Akademicheskij proekt publ.; 2012. (In Russian).
- [19] Natorp P. *Platos Ideenlehre. Eine Einföhrung in den Idealismus*. Leipzig: Verlag der Durr'schen Buchhandlung; 1903.
- [20] Natorp P. Philosophical Propaedeutics. In: *Collection*. Kurennoy VA, editor. Moscow: Territoriya budushego publ.; 2006. P. 56–104. (In Russian).
- [21] Natorp P. Philosophy and Psychology. In: *Collection*. Kurennoy VA, editor. Moscow: Territoriya budushego publ.; 2006. P. 26–54. (In Russian).
- [22] Natorp P. Kant and the Marburg School. In: *Collection*. Kurennoy VA, editor. Moscow: Territoriya budushego publ.; 2006. P. 119–144. (In Russian).

- [23] 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>
- [24] Natorp P. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig, Berlin: Teubner; 1910.
- [25] Natorp P. *Philosophische Systematik*. Hamburg: Felix Meiner; 1958.

Сведения об авторе:

Семенов Валерий Евгеньевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4. ORCID: 0000-0002-0486-8697. SPIN-код: 4234-6950. E-mail: semyonov.ve@philos.msu.ru

About the author:

Semyonov Valeriy Ye. – PhD in Philosophy, Professor of the Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4 Lomonosovsky Prospekt, Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-0486-8697. SPIN-code: 4234-6950. E-mail: semyonov.ve@philos.msu.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-93-104>

EDN: FDQORK

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Paul Natorps Allgemeine Psychologie und ihre Grenzen

Thomas Knoppe✉

Unabhängiger Forscher, Dormagen, Deutschland

✉thomas.knoppe@posteo.de

Zusammenfassung. „Bewusstsein“ zeichnet sich Natorp zufolge durch das unmittelbare Wissen aus, Vorstellungen zu haben, aus denen Erkenntnis wer den kann. ‚Bewusstheit‘ ist der Inbegriff dieses Wissens. Ihn konfrontiert Natorp mit der Idee eines möglichen Bewusstseins überhaupt als dem Allgemeinausdruck des Erscheinens. Sie repräsentiert das Gesetzliche der Erscheinung, dessen Bestimmung von jedem sich zum Denken der Erkenntnis bestimmenden empirischen Bewusstsein die Unterscheidung seines ‚Selbst‘ vom kontinuierlichen Fluss seiner Zustände fordert. Dementsprechend bedeutet ‚Bewusstheit‘ die Krisis als den Nullpunkt allen Bestimmens, der selbst freilich nichts bestimmt, sondern ‚Bestimmtheit überhaupt‘ in das Verhältnis der Vorstellungen eines Bewusstseins zum Denken als dem Prädikat des ‚Bewusstseins überhaupt‘ setzt, das *alle* seine Vorstellungen – mithin auch die, kraft derer es sich als denkend wahrnimmt – begleiten können muss. Der Nullpunkt des Bestimmens ist mithin die synthetische Einheit aus dem, was zu denken möglich, und dem, was zu seiner Darstellung notwendig ist. Das Problem einer *Allgemeinen Psychologie* besteht für Natorp daher darin, wie das ‚Ich denke‘ als der Akt, *mein* Dasein zu bestimmen, allgemein darstellbar und begreiflich zu machen ist. Die grundlegende Bedeutung ihrer Frage aber vertritt die Ethik, deren grundlegende Bedeutung zu vertreten, so Natorp, die letzte Aufgabe der Philosophie ist.

Schlüsselwörter: Erkennen, Erkenntnis, Denken, Bewusstsein, Bewusstheit

Informationen zu Interessenkonflikten. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 12. September 2024 eingereicht

Der Artikel wurde am 27. Dezember 2024 angenommen

Zitierweise: Knoppe Th. Paul Natorps Allgemeine Psychologie und ihre Grenzen. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):93–104. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-93-104>

© Knoppe Th., 2025



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

Общая психология Пауля Наторпа и ее границы

Т. Кноппе✉

Независимый исследователь, Дормаген, Германия

✉thomas.knoppe@posteo.de

Аннотация. Согласно Наторпу «сознание» характеризуется непосредственным знанием, заключающимся в наличии представлений, которые могут стать познанием. «Сознательность» – это воплощение этого знания. Ему Наторп противопоставляет идею возможного сознания вообще как общего выражения явления. Она представляет собой законность явления, определение которого требует от каждого эмпирического сознания, стремящегося к мышлению познания, отличать свою «самость» от непрерывного потока своих состояний. Соответственно, «сознательность» означает кризис как нулевую точку всякой определенности, которая, правда, сама ничего не определяет, но помещает «определенность вообще» в отношение представлений сознания к мышлению как предикату «сознания вообще», которое должно быть способно сопровождать все свои представления – тем самым и те, в силу которых оно воспринимает себя в качестве мыслящего. Следовательно, нулевой точкой определения является синтетическое единство того, что можно мыслить, и того, что необходимо для его представления. Таким образом, проблема общей психологии для Наторпа состоит в том, как сделать «я мыслью» общедоступным и понятным как акт определения моего существования. Но фундаментальное значение ее вопроса представляет этика, обозначить фундаментальное значение которой, по мнению Наторпа, является последней задачей философии.

Ключевые слова: познавание, познание, мышление, сознание, сознательность

Информация о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 12.09.2024

Статья принята к публикации 27.12.2024

Для цитирования: *Stolzenberg J. Paul Natorp als Musiker, Komponist und Musiktheoretiker // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 93–104. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-93-104>*

Paul Natorp's General Psychology and Its Limits

Thomas Knoppe✉

Independent Scholar, Dormagen, Germany

✉thomas.knoppe@posteo.de

Abstract. According to Natorp, “consciousness” is characterised by the immediate knowledge of having ideas that can become knowledge. “Consciousness” is the epitome of this knowledge. Natorp confronts it with the idea of a possible consciousness at all as the general expression of appearance. It represents the lawfulness of appearance, the determination of which demands of every empirical consciousness that determines itself to think cognition the

differentiation of its “self” from the continuous flow of its states. Accordingly, “consciousness” means the crisis as the zero point of all determination, which of course does not itself determine anything, but rather places “determination in general” in the relationship of the ideas of a consciousness to thinking as the predicate of “consciousness in general”, which must be able to accompany all its ideas – thus also those by virtue of which it perceives itself as thinking. The zero point of determination is therefore the synthetic unity of that which is possible to think and that which is necessary for its representation. For Natorp, the problem of a general psychology therefore consists in how the “I think” as the act of determining my existence can be made generally representable and comprehensible. The fundamental significance of her question, however, is represented by ethics, whose fundamental significance, according to Natorp, is the ultimate task of philosophy.

Keywords: recognising, cognition, thinking, consciousness, awareness

Information about the conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 12.09.2024

The article was accepted on 27.12.2024

For citation: Knoppe Th. Paul Natorps *Allgemeine Psychologie und ihre Grenzen*. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):000–000. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-000-000>

Paul Natorps *Allgemeine Psychologie* lehrt nicht, was Erkenntnis ist, sondern versucht zu klären, was es heißt, Erkenntnis zu denken. Die Frage, worauf das Denken als „allgemeine Bedingung alles Erkenntnisses überhaupt“ [1. S. 33] seiner Realität nach beruht, bringt das Bewusstsein als die Funktion des Denkens ins Spiel, die „alle unsere Vorstellungen zu Gedanken macht. [2. A 350]. Vorstellungen unterscheiden sich von Gedanken durch ihre Gewissheit, die so ursprünglich ist, „dass es vergebliches Mühen wäre, sie irgend auf etwas anderes zurückzuführen oder davon ableiten zu wollen [3. S. 182f.]. Sie qualifizieren das „unleugbar wirkliche Wunder“ [3. S. 155] der Bewusstheit, „dass was immer ich vorstelle, als Vorgestelltes, in dieser Vorstellung mir gegenwärtig sein muss“ [4. S. 342]. Damit markiert das Wunder ‚Bewusstheit‘ die Grenze, an der die *Allgemeine Psychologie* den Meinungsgehalt meiner Vorstellungen von ihrem objektiven Erkenntnisgehalt scheidet, dessen Idee der Möglichkeit der Erfahrung in der Absicht erklärender Theorie zugrundegelegt werden muss. Ihr wechselseitige Verhältnis in der Einheit des Urteils ist der Zentralpunkt des Logischen, in dem sich das Bewusstseins als Vollzugsorgan beziehenden Denkens zu der Einsicht verbindet, dass dort, wo ein Bewusstsein sich zum Denken der Erkenntnis bestimmt, es sich schließlich selbst als die Aufgabe erkennen muss, deren Lösung das Gesetz seiner Selbstbestimmung zum Ich ist.

I

Denken, das „ganz und nur im Beziehen“ ist, ist das „im Grunde allbeherrschende Prinzip“ [3. S. 137]. Es ist der Gedanke, der als Vereinigung eines Mannigfaltigen nichts anderes „als Beziehen, also Setzen von Verhältnissen“ ist [4. S. 271].¹ Unbezüglich irgendeines beliebigen Sachverhalts bleibt sein Gedanke unthematisch. Thematisch ist er nur als das „Sein der *Beziehung*“; ‚Beziehung‘ also ‚ist‘ und „im letzten Grunde ist nur sie“ [5. S. 49]: Die „Urfunktion des Denkens“ [4. S. 113] als die „Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen [...], worauf alles in Beziehung (*relatione accidentis*) steht“ [2. B, S. 93].² Für Natorps *Allgemeine Psychologie* bedeutet das zweierlei. Zum einen: für das sich zum Denken der Erkenntnis bestimmende Bewusstsein kann es „nichts geben, das ursprünglicher wäre als es selbst, das heißt das Setzen von Beziehung“ [4. S. 99]. Und zweitens: Ohne das Setzen von Beziehungen gibt es für kein Bewusstsein überhaupt etwas zu denken.

Hermann Cohen rekonstruiert im Begriff ‚Bewusstheit‘ ein antiquiertes Problem der Philosophie.³ Wenn er ihn trotzdem verwendet, so um das Bewusstsein von dem ganz auf seine Funktionen reduzierten Denken zu unterscheiden und aus dem Katalog erkenntniskritischer Fragestellungen zu streichen.⁴ Denn ganz gleich, so sein Argument, wie die Antwort auf die Frage nach der Emergenz des Bewusstseins aus Zuständen vollkommener Bewusstlosigkeit lauten mag – zuletzt befördere sie doch nur einen barbarischen Mythos.⁵ Natorp pflichtet dem bei: „Man kann nicht weiter zurückfragen hinter das, was selbst Voraussetzung jedes sinnvollen Fragens ist“ [4. S. 32]. Gleichwohl *relativiert* er Cohens Verdikt, dass es uns nicht zu interessieren habe, wie es zugeht, dass wir ‚blau‘ oder ‚cis‘ empfinden⁶, durch den Hinweis, dass „die Farbe, die ich (angeblich) sehe, der Ton, den ich (angeblich) höre, [...] nicht die Schwingungszahl des Physikers, sondern ‚ganz etwas anderes‘ [ist].“ Selbst in der weitesten Ausdehnung ihres Wissens und der weitreichendsten Vertiefung des Bewusstseins seiner Grundlagen bringen die Naturwissenschaften den Gehalt *meiner* Empfindung ‚blau‘ bzw. ‚cis‘ nicht, zumindest nicht erschöpfend zur Darstellung: „Die Angabe ‚Rot‘ oder der ‚Ton gis‘ ist Angabe nicht meines Sehens, meines Hörens, sondern eines ‚Was‘ des Gesehenen, des Gehörten“, für dessen Darstellung die Naturwissenschaft keiner anderen als eben der Denkfunktionen bedarf, „die überhaupt auf nichts als auf die Darstellung des Objekts gerichtet sind“ [5. S. 130f.]. Geht es hingegen um *mein* Sehen und Hören, so steht über die Physiologie meines Sehens und Hörens hinaus deren *Sinn* als Empfindungen in Frage. Sinnfragen aber stellen sich allgemein. Sie

¹ Vgl. [4. S. 276]: „Denken [...] ist nichts anderes als Setzen von Relation.“

² Vgl. [6. S. 334].

³ Vgl. [7. S. 271].

⁴ Vgl. [8. S. 148f., 190].

⁵ Vgl. [9. S. 423f.].

⁶ Vgl. [9. S. 469 f.].

zu beantworten, setzt ein klares Bewusstsein über die Bedingungen der Möglichkeit voraus, „in überzeitlichen Objektsetzungen den überzeitlichen Gehalt des Bewusstseins zu bergen und in gesetzlichem Zusammenhang darzustellen“ [3. S. 173].

Insoweit ‚Bewusstheit‘ den Anfang⁷ *aller* Bemühungen markiert, „das Verhältnis des Subjektiven und Objektiven aus seinem Ursprung verständlich zu machen“ [3. S. 61], lässt sie sich nicht länger ein antiquiertes Problem der Philosophie abtun. Ihr Begriff zeichnet im Gegenteil das Bewusstsein als allgemeines Dispositionsprinzip des Logischen aus, das die Vorstellung mannigfaltiger Bewusstseinsinhalte keineswegs ausschließt, sondern das Fragliche ihrer Bestimmtheit zum Ausdruck bringt. Als der „gemeinsame letzte Quell der unendlichen Richtungen des Erkennens“ [5. S. 36f.] bedeutet ihr Begriff ‚Gegebenheit‘ als Denkbestimmung jenes Mindestmaßes von Sein, welches die *Möglichkeit* als den leeren Bereich sowohl für das, *was* bewusst ist, als auch desjenigen besagt, *dem* es bewusst ist. ‚Bewusstheit‘ exponiert mithin das theoretische Interesse – gleichsam in der Schweben, aber stets bereit, „da oder dorthin sich zu wenden“ [10. S. 229]: das Zentrum korrelativ aufeinander bezogener Richtungen des Erkennens im Sinne des Kantischen ‚*Bewusstseins überhaupt*‘.⁸

II

‚Bewusstheit‘ bedeutet dem sich zum Denken der Erkenntnis bestimmenden Bewusstsein den im Voraus erdachten⁹ und „mit doppeltem Vorzeichen versehenen Denkpunkt“ [4. S. 50] der Darstellung des unbestimmt Bestimmbaren, das als solches anerkannt werden muss, aber „überhaupt keiner anderen Charakteristik fähig als im Vorblick auf die Bestimmung, [...] die an ihm durch das Denken vollzogen werden soll“ [4. S. 41]. Dieses unbestimmt Bestimmbare ist die Erscheinung. Ihr Begriff bedeutet sowohl „das Objekt an sich selbst betrachtet (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt)“, wie auch „die Form der Anschauung dieses Gegenstandes [...], welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjekte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muss, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und notwendig zukommt“ [2. B, S. 55]. Mit Natorps Worten: Sie ist „weder das Erlebnis, dass mir etwas erscheint [...], noch das Objekt, welches erscheint, an sich aber und abgesehen von dieser Erscheinung ‚sein‘ und dasein soll; sondern genau das, *als was* das Objekt sich dem jedesmaligen Subjekt darstellt“ [3. S. 102]. Wenn also ‚Erscheinung‘, so immer auch ‚Bewusstsein‘ – und umgekehrt: wenn ‚Bewusstsein, dann immer auch

⁷ Der ‚Anfang‘ ist „Setzung gleichsam [...] voraus aller Bestimmtheit, um für alle offen zu sein“ [10. S. 229].

⁸ Vgl. [3. S. 123f.].

⁹ Vgl. [4. S. 94].

„Erscheinung’.¹⁰ Denn die objektive Realität der Erscheinung ist ihr Verhältnis zu einem wenigstens möglichen Bewusstsein überhaupt, das Natorp als den „Allgemeinausdruck des Erscheinens überhaupt“ [3. S. 234] deutet.

Während demnach die Konstruktion der objektiven Gegenständlichkeit dessen, was erscheint, das Erkenntnisproblem der Physik bestimmt, bedeutet Natorp das Psychische die Aufgabe, den subjektiven Sinn dieser Konstruktion objektiv zu rekonstruieren. Denn am Psychischen objektiv, wenngleich nicht physisch, ist alles, was in der Absicht erklärender Theorie ihm „zugrunde gelegt, oder auch als zu erreichendes Ziel [ihm] vorgehalten, oder in irgendeinem sonstigen Sinne als Grund oder Prinzip von [ihm] unterschieden und [ihm] gegenübergestellt wird“ [3. S. 99f.]. Denn sowohl, was erscheint, als auch das, dem es erscheint, d.i. das konkrete empirische, mithin ‚mein‘ Bewusstsein, impliziert eben jenes ‚Bewusstsein überhaupt‘ als den Inbegriff der Bedingungen, unter denen *alles* – Physisches wie Psychisches – notwendigerweise steht, sofern es nur gedacht wird. ‚Bewusstheit‘ verlangt daher zu dem, „was in einer Hinsicht Erscheinung des Gegenstands, nämlich der Natur genannt wird, [...] eine eigenartige Benennung“ [11. S. 33f.] zur Auszeichnung jener anderen Beziehung, die die Erscheinung des Gegenstandes auf ein überhaupt empirisches Bewusstsein hat, dem allein es Erscheinung sein kann. Die subjektiven Quellen, die die Grundlage a priori zur Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, lassen sich daher nicht lediglich nach ihrer empirischen, sondern vor allem auch nach ihrer transzendentalen Beschaffenheit erwägen. Diese Erwägung allerdings erfordert ein Begriffssystem, dem sich das Gegenständliche der Erscheinung als Empfindung, Vorstellung, oder auch als Gedanke einordnet. Dieses Begriffssystem präsentiert Natorps *Allgemeine Psychologie*.

III

Wie die Konstruktion des Begriffssystems ‚Physik‘, nimmt Natorps Konstruktion des Begriffssystems der Psychologie ihren Ausgang beim *Faktum* als dem Genitivus objectivus der Wissenschaft und bestimmt ‚Wissenschaft‘ als den allgemeinen Ausdruck des „Gesetzlichen irgendwelcher Art und Richtung“ [3. S. 75]. Es ist richtungsweisend nicht nur, weil alles Bewusstsein von ihm ausgehen, sondern auch weil alle Richtungen seines theoretischen Interesses in ihm konvergieren müssen, um es zur Erscheinung zu bringen.¹¹ Mit anderen Worten: Das Faktum der Wissenschaft ist das Objektive, das in der Absicht erklärender Theorie als das Gesetzliche der Erscheinung nicht dem Bewusstseins, sondern dem ‚Psychologie‘ genannten Begriffssystem zugrunde zu legen ist. Denn so, wie der Gegenstand der Erkenntnis außerhalb seines Verhältnisses zu einem wenigstens möglichen Bewusstsein überhaupt bedeutungslos ist, so bedeutungslos ist auch das empirische Verhältnis eines denkenden Subjekts zu seinen Zuständen. Denn diese

¹⁰ Vgl. [3. S. 193]: „Etwas, ein Gegenstand, erscheint mir, und: Ich habe davon ein Bewusstsein, dies ist in der Sache eins.“

¹¹ Vgl. [4. S. 35; 3. S. 261].

Zustände sind ständig im Fluss und daher „in sich und aus sich zu streng identischer Bestimmung nicht fähig“ [3. S. 76]. Die Bestimmung des Gesetzlichen der Erscheinung verlangt daher von dem sie vollziehenden Bewusstsein die Unterscheidung seines ‚Selbst‘ von seinen Zuständen. Denn nur dort, wo es zu dieser Unterscheidung fähig ist, kann sich ihm überhaupt die Frage erst stellen, ob, und wenn: wie es das Gesetzliche der Erscheinung des Gegenstandes der Erfahrung wie auch seiner selbst begründen kann und muss.

Dieses Problem stellt den Fragenden ins Zentrum des Erkenntnisprozesses. Dessen Darstellung impliziert „rückwärts ein Wissen, ohne das zur Frage selbst die erforderlichen Voraussetzungen fehlen würden; vorwärts ein Nichtwissen; [und] in der Mitte das Wissen des Nichtwissens, in dem besonders deutlich die Forderung und damit Vorwegnahme des Wissens liegt und welches Natorp die ganze Eigenart des Fragens eben ausmacht“ [4. S. 32]. Wem sich daher die Frage nach dem Gesetzlichen der Erscheinung stellt, dem stellt sie sich unter jeweils bestimmten und somit besonderen Bedingungen. Mehr noch: Wem sich die Frage nach dem Gesetzlichen der Erscheinung stellt, der verfügt im Allgemeinen immer auch über die Voraussetzungen, sie mit Gründen zu beantworten – auch unabhängig davon, ob ihm, d.h. dem individuellen *Einzelfall* bewusst ist, dass dieses sein Vermögen eine eigene, auf Grund der Mittelstellung des Wissens um das bloß Mögliche unselbständige Methode ihrer Darstellung verlangt.

Das Wissen des Nichtwissens ist die Positivität des Möglichen, an der sich der subjektive Meinungsgehalt der Erkenntnis und vom objektiven Erkenntnisgehalt der Meinung scheidet. Es qualifiziert ‚Bewusstheit‘ als Krisis und bestimmt die Krisis zum Nullpunkt allen Bestimmens. Dieser Nullpunkt freilich bestimmt nicht, sondern nimmt *logisch* die Bestimmtheit vorweg, deren Bewährung als Grundlegung der Einheit des Wissens im „Rückgang von den objektiven Gestaltungen jeder Art“ [3. S. 212], also der ‚Physik‘, ‚Sittlichkeit‘, ‚Kunst‘ und, wie Natorp nicht ausschließen möchte, auch der Religion als einer Art ‚Überwelt‘, Aufgabe der Erkenntniskritik ist.¹² Aber Grundlegungen im Sinne bestimmender Gründe der Einheit des Wissens sind, so Natorp weiter, „samt und sonders aus der Psyche hervorgegangen“ [3. S. 212]. Insofern bedeutet ‚Bewusstheit‘ nichts Einfaches, sondern den Inbegriff einer „Mannigfaltigkeit nicht bloß von einer oder einigen, sondern wahrscheinlich von unendlichen Dimensionen“ [3. S. 56].

IV

Natorps Begriff ‚Bewusstheit‘ setzt die Erscheinung in die alle Richtungen des Erkennens zentrierende Mitte: „Sage ich: der Gegenstand erscheint mir, so denke ich stillschweigend dahinter den ganzen Zusammenhang der Objektivität, aus welchem diese einzelne Erscheinung nur eben jetzt hervortrete. Sage ich umgekehrt: ich stelle ihn vor, so denke ich dahinter den Zusammenhang des Bewusstseinslebens, und nun scheint diese Einzelercheinung vielmehr aus dem

¹² Vgl. [3. S. 21].

verborgenen Grunde der Subjektivität nur eben jetzt hervortreten. Komme ich endlich dahinter, dass in jedem Falle beide Auffassungen gleich zulässig sind, so meine ich vielleicht etwas recht Kluges zu sagen, wenn ich behaupte, eine jede Erscheinung sei eben doppelseitig, objektiv und subjektiv zugleich, bedingt. In Wahrheit bedingt nicht die Objektivität die Subjektivität, noch die Subjektivität die Objektivität, noch beide als Drittes die Erscheinung, sondern die Richtung unserer Betrachtung bedingt die *Auffassung* der Erscheinung im objektiven oder im subjektiven Zusammenhange, die Verknüpfung beider Betrachtungsweisen ihre Auffassung als zugleich beiden Zusammenhängen angehörig“ [3. S. 194]. Die ‚Erscheinung‘ schließt dementsprechend „nicht sogleich in sich ein Ich als, auch abgesehen vom Akte des Bewusstseins, für sich bestehende Substanz, sondern allein als den in diesem Akte selbst gegebenen Bezugspunkt; so wie andererseits nicht den ‚Inhalt‘ als, auch abgesehen von seinem Bewusstsein, vorhandenes Objekt, sondern lediglich als den zu jenem korrelativen anderen Bezugspunkt im Akte des Bewusstseins selbst“ [3. S. 28]. Sie markiert die Grenze, auf der sich die Peripetie des theoretischen Interesses vom *genitivus objectivus* der Wissenschaft zum *genitivus subjectivus* des Bewusstseins, in Natorps Diktion: vom Faktum zum Fieri vollzieht, um das vielnamige, ewig problematische Eine¹³ der Bewusstheit, des Erscheinens und der Erscheinung, des Wissens und des Subjekts zur Geltung zu bringen, dem sein Wissen die Aufgabe und den Weg der Erkenntnis bedeutet.

Dem Subjekt, dem sein Wissen die Aufgabe und den Weg der Erkenntnis bedeutet, dient das Urteil *Ich denke* als „Vehikel aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transzendentalen“ und daher ausschließlich dazu, „alles Denken als zum Bewusstsein gehörig aufzuführen“ [2. B, S. 399f.]. Es unterscheidet den empirischen Inhalt seiner Vorstellungen vom Denken als Prädikat des Bewusstseins, das *alle* seine Vorstellungen – mithin auch die, kraft derer es sich als denkend wahrnimmt – begleiten können muss. Dass dieser Inhalt allerdings nie als etwas im Voraus Bekanntes genommen werden darf, liegt auf der Hand: Denn „wie könnte er sonst ein Problem der Psychologie sein? Was wir hätten, brauchten wir doch nicht erst zu suchen“ [3. S. 47]. So wird ‚Bewusstheit‘ zum Bindeglied zwischen dem überzeitlichen Bestand des Logischen und seiner zeitlichen Tatsächlichkeit und damit zum Ausdruck des unbedingten Bedürfnisses, zu wissen.¹⁴ Da sich dieses Bedürfnis auf Bestimmtes jedoch nicht stützen kann, ohne es zugleich in ein Problem zu verwandeln, treibt es das „jedesmalige‘ Bewusstsein, d.h. [...] das jedesmalige Subjekt im jedes Mal in Betracht gezogenen Erlebnisakt“ [3. S. 61] sowohl vorwärts wie rückwärts „unaufhaltsam [...] bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können“ [2. B, S. 21].

Natorp zeichnet das unbedingte Bedürfnis, zu wissen, als ‚Streben‘ und dieses ‚Streben‘ als die umkehrbare Bewegung von etwas weg auf etwas hin aus¹⁵: Seine

¹³ Vgl. [4. S. 29].

¹⁴ Vgl. [3. S. 68; 5. S. 22, 27].

¹⁵ Vgl. [12. S. 25; 13. S. 63].

Plusrichtung drängt das jedesmalige sich zum Denken der Erkenntnis bestimmende Bewusstsein vorwärts zur Konstruktion der Grundbegriffe gegenständlicher Erkenntnis. Der Weg führt hier von der Bewusstheit als dem letzten Unmittelbaren des Bewusstseins zu den Ideen, die sein Erkenntnisbedürfnis in der Einheit seines Wissens regulieren.¹⁶ Die Umkehrung dieses Weges, sozusagen seine Minusrichtung, führt nicht zurück auf einen absoluten, sondern auf einen ‚bloß‘ relativen Anfang. Dessen Bestimmungen sind aus der Geschichte der Begriffe zu rekonstruieren, in deren Zusammenhang sich ‚Bewusstheit‘ als die Subjektivität des Verhältnisses „des Vorgestellten zum Vorstellenden, sofern es von ihm vorgestellt wird“ [14. S. 155], darstellt. Was ein absoluter Anfang sein könnte, verliert sich in der unbestimmbaren Weite des Gefühls ‚Ich‘. Dieses Gefühl ist der „letzte Innengrund“ [5. S. 110] der Subjektivität, als solches aber nichts als innere Wahrnehmung¹⁷, d.h. reine Befindlichkeit „vor und über aller abgrenzenden Gestaltung“ [5. S. 110]. Es belebt alle Arten der Gestaltung mit seiner Wärme und Unmittelbarkeit und erhält so, indem es „die verschiedenen Provinzen menschlicher Bildung unter sich in die engste Verbindung setzt, [...] die unteilbare Einheit, die Individualität des menschlichen Wesens lebendig“ [5. S. 53]. Anders formuliert: Das Gefühl ist bedeutend, insofern das jedesmalige Bewusstsein nur mit Beziehung auf es sein Denken als *alles* bestimmende Funktion seiner Bestimmung ebenso zur Erkenntnis wie zum Ich erleben kann.¹⁸

Somit geht für Natorp die Objektivierung des Erkenntnisproblems Hand in Hand mit seiner Individualisierung. Die Rekonstruktion des subjektiven Anteils am Objektiven der Erkenntnis hebt das individuelle Wahrnehmungsergebnis nicht auf, sondern nimmt es, wie es ist, und wendet sich ihrem *Erlebnis*, „unabhängig von etwas anderem, [...] nicht unmittelbar Erlebtem“ [3. S. 59] zu. Das Erlebnis unabhängig von allem nicht unmittelbar Erlebtem aber ist das unmittelbare Gefühl, das aus sich selbst heraus zur Bestimmung drängt bzw. strebt. Was Cohen das ‚Empfindungsgefühl‘¹⁹ ist, ist Natorp das ‚Strebungsgefühl‘²⁰: das Gefühl des Erlebnisses dessen, dessen Verwirklichung erst in Aussicht steht.²¹ Die Bestimmung des Gefühls ist die Empfindung, die Bestimmung der Empfindung die Wahrnehmung, die Bestimmung der Wahrnehmung die Vorstellung und die Bestimmung der Vorstellung schließlich der Begriff. Gleichwohl ist auf jeder Stufe seiner Bestimmung das Strebungsgefühl das gleiche und doch formiert es sich auf

¹⁶ Vgl. [3. S. 78, 80f., 201]. Die Ideen sind Exponenten der Beziehung der subjektiven, auf vielerlei Weise bestimmbaren Vorstellung auf die Form des Bewusstseins, in der sie etwas Bestimmtes bedeutet.

¹⁷ Vgl. [6. S. 334].

¹⁸ Vgl. [3. S. 214].

¹⁹ Vgl. [15. S. 156]: Das ‚Empfindungsgefühl‘ bildet als „erste Anlage zum Bewusstsein [...] die Grundlage unserer Psychologie.“ Die Empfindung tritt an die zweite Stelle: „Sie hat zur Voraussetzung jene erste Stufe der allgemeinen Anlage, des notwendigen Vorbegriffs, des Ursprungs“ [15. S. 156].

²⁰ Vgl. [13. S. 63].

²¹ Vgl. [13. S. 60f].

jeder Stufe neu als das ‚*immer schon irgendwie*‘²² wirksame Sollen, dessen Sinn „auf der äußersten Grenze derjenigen Logik [entspringt], welche das Sein in engerer Bedeutung, das Sein der Erfahrung, überhaupt erst aufstellt und unter oberste, schlechthin allgemeine Gesetze bringt“ [5. S. 56].

V

Mit der These, dass die Subjektivität des Erkennens aus der Konfrontation eines jeden Grundes mit der Frage seiner Grundlegung zu rekonstruieren ist, biegt Natorps *Allgemeine Psychologie* auf ihre Zielgerade ein: Sie setzt weder ein Subjekt, noch ein Objekt vor oder außer der Erkenntnis voraus, sondern denkt das unbedingte Bedürfnis, zu wissen, als den Logos der Psyche und diesen Logos als die Potenz, die sich *ἐξαιφνης* in einem (empirischen) Bewusstsein aktualisiert, da dieses Bewusstsein sich zur Erkenntnis, d.h. zur Bestimmung der unauflöslich wechselseitigen Beziehung von ‚Objektivem‘ und ‚Subjektivem‘ in der Erscheinung bestimmt.²³ Das Ich, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss, ist nicht anders als durch dieses sein ‚Können‘ bestimmbar: eben als die Potenz, deren *Begriff* „die Positivität der Möglichkeit und der Aufgabe (der Bestimmung) in sich [schließt]. Das noch nicht Bestimmte wird zum Bestimmbaren, zu Bestimmenden, zur Möglichkeit und Forderung eben der Bestimmung, welche dann die objektivierende Erkenntnis an ihr vollzieht“ [3. S. 78]. Es setzt das dem Denken der Erkenntnis Mögliche mit dem zu seiner Darstellung Notwendigen ins Verhältnis. Zugleich aber stellt das dem Denken Mögliche dem es aktualisierenden Bewusstsein sein Unvermögen vor Augen, die Bestimmung dieses Verhältnisses in irgendeinem Begriffssystem jemals zu einem definitiven Abschluss bringen zu können. Nicht die Aufgabe, Erkenntnis zu denken, ist folglich problematisch, sondern das faktische Bewusstsein, das sich ihr stellt. Seiner Faktizität nach ist es ein Gegenstand der Erfahrung, seiner funktionalen Bedeutung nach hingegen durch die allgemeinen Regeln des Verstandesgebrauchs, d.h. durch reines Denken bestimmt. Seine *Funktion*, Erkenntnis zu denken, ist objektiv, das *Bewusstsein* seiner Funktion hingegen ist subjektiv, faktisch im Sinne von ‚empirisch‘. Über diese die prozessuale Selbstreferenz des sich zum Denken der Erkenntnis bestimmenden empirischen Bewusstseins von innen heraus bestimmende Dialektik²⁴ kommt und will Natorps *Allgemeine Psychologie* nicht hinaus. Ihr genügt die Einsicht, dass ihr Problem nicht nur nicht einfach und ein für alle Male gegeben ist, sondern sich vielfach und immer wieder neu in allen und für alle Richtungen des Bewusstseins stellt.

²² Vgl. [14. S. 156].

²³ Vgl. [3. S. 80; 5. S. 47]: der Urakt des Denkens ist Akt der Bestimmung.

²⁴ ‚Dialektik‘ im Sinne des Platonischen *διαλέγεσθαι*: als schlechthin fundamentale Grundwissenschaft der Methode „einen Gedanken von der Frage nicht zur abschließenden Antwort, sondern zu nur immer radikaleren Fragen“ zu entwickeln. Die Dialektik öffnet den Weg des Fragens, „zur unbegrenzten Vertiefung des Problems“ [4. S. 16].

Genauer besehen, heißt das: Dem Problem der faktischen, d.h. individuellen Einheit des Bewusstseins in der Vielfalt seiner Richtungen ist mit der Bestimmung des Bewusstseins zum Fieri des Denkens nicht beizukommen. Die Logik als Lehre der reinen Verstandesfunktionen, bestimmt deren Fieri als das „Urgesetz der Methode“ [3. S. 183] zur Konzentration der regulativen Ideen im Denken der Natur, der Sittlichkeit, der Kunst und auch der Religion zur Einheit des Kulturbewusstseins. Sie wirft „zwar grelle und helle Streiflichter auf die Seele des Menschen [...]“; aber theoretische Einsicht in die Verschlungenheiten seines Wesens [...] wird dadurch nicht erzielt“ [9. S. 22]. Das Wesen ‚Mensch‘ ist so wenig gegeben wie das Kulturbewusstsein, mit dessen Begriff Natorp die Aufgabe verbindet, die Person als die jederzeit empirische Einheit, die zu sich Ich zu sagen weiß, reflexiv, d.h. als das Subjekt der Kritik des Denkens der Natur, der Sittlichkeit, der Kunst und der Religion zur Geltung zu bringen. Im Focus des theoretischen Interesses an der Psychologie als Wissenschaft steht für Natorp daher die Frage: wie das ‚Ich denke‘ als der Akt, *mein* Dasein zu bestimmen²⁵, allgemein darstellbar und begreiflich werde. Die Psychologie selbst bleibt und muss die Antwort auf diese Frage schuldig bleiben. Denn im Akt der Bestimmung seines Daseins unterwirft das sich zum Denken der Erkenntnis bestimmende (empirische) Bewusstsein einem Sollen, dessen Bestimmung wiederum nur eine Frage der Erkenntnis sein kann. Deren grundlegende Bedeutung zu vertreten, ist, jedenfalls Natorp zufolge, Aufgabe der Ethik. Die grundlegende Bedeutung der Ethik zu vertreten, wiederum bedeutet ihm letzte Aufgabe der Philosophie.²⁶

References

- [1] Kant I. Logik. Physische Geographie, Pädagogik. In: *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Bd. 9. Available from: <https://korpora.org/Kant/aa09/> (accessed: 01.09.2024).
- [2] Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: F. Meiner; 1919.
- [3] Natorp P. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Luft S, hrsg. kommentiert und mit einer Einleitung versehen. Darmstadt; 2013.
- [4] Natorp P. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig; 1910.
- [5] Natorp P. *Philosophie – ihr Problem und ihre Probleme. Eine Einführung in den kritischen Idealismus*. Lembeck, K-H, hrsg. und mit einer Einleitung. 5. Aufl. Göttingen; 2008.
- [6] Kant I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In: *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. Bd. 4. Available from: <https://korpora.org/Kant/aa04/> (accessed: 01.09.2024).
- [7] Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung*. Edel G, Mit einer Einleitung. 5. Aufl. Hildesheim, Zürich, New York; 1987.
- [8] Edel G. *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg, München; 1986.
- [9] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Holzhey H, Mit einer Einleitung. 4. Aufl. Hildesheim, New York; 1977.

²⁵ Vgl. [2. B, S. 157], Anm.

²⁶ Vgl. [3. S. 22].

- [10] Natorp P. Allgemeine Logik. In: Flach W, Holzhey H. *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus: eine Textauswahl*. Hildesheim; 1979. S. 227–269.
- [11] Natorp P. *Sozialpädagogik. Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. 7. Aufl.; Pippert R, besorgt. Paderborn; 1974.
- [12] Natorp P. *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. 2. Aufl. Marburg; 1910.
- [13] Natorp P. *Philosophische Propädeutik. (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. 2. Aufl. Marburg; 1905.
- [14] Natorp P. Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis. In: Flach W, Holzhey H. *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus: eine Textauswahl*. Hildesheim; 1979. S. 139–168.
- [15] Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. Schwarzschild StS, Mit einer Einleitung. 5. Aufl. Hildesheim, New York; 1981.

Über den Autor:

Knoppe Thomas – PhD Phil., Unabhängiger Forscher, 27 Iltisweg, Dormagen, 41542, Deutschland. E-mail: thomas.knoppe@posteo.de

Сведения об авторе:

Knoppe Томас – доктор философии, независимый исследователь, Германия, 41542, Дормаген, Илтисвег, д. 27. E-mail: thomas.knoppe@posteo.de

About the author:

Knoppe Thomas – PhD in Philosophy, Independent Scholar, 27 Iltisweg, Iltisweg, 41542, Germany. E-mail: thomas.knoppe@posteo.de



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-105-118>

EDN: FIUCPB

Research Article / Научная статья

Critique and System: Early and Late Natorp's Philosophy

Hernán Pringe^{1,2}  

¹CONICET-UBA, Buenos Aires, Argentina,

²Diego Portales University, Santiago, Chile

hernan.pringe@mail.udp.cl

Abstract. This paper presents an interpretation of the connection between Natorp's early and late philosophy. An analysis of two versions of Natorp's deduction of categories shows the consistent development of Natorp's thought. Each deduction expresses, in Natorp's words, a direction of movement between the centre and the periphery. The early deduction moves from the periphery to the centre by means of the transcendental method. The critical investigation of the conditions of possibility of mathematical-physical science reveals the structure of thought itself. The late deduction is oriented in the opposite direction, from the centre to the periphery. Thought now develops freely and establishes the systematic character of philosophy. We argue that the two deductions complement each other in a single coherent position that accounts for the relationship between critique and system. Philosophical systematics is conceived as the necessary sequel and culmination of an inquiry, the first part of which is developed according to the transcendental method.

Keywords: category, critique, Natorp, system

Information about the conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Funding of Sources. The investigation is a part of the projects PIP CONICET 2021-2023 N°1740, UBACyT 20020220400204BA, PICT 2022-2022-10-00075 and FONDECYT Regular N° 1230072.

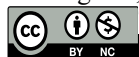
Article history:

The article was submitted on 09.09.2024

The article was accepted on 15.12.2024

For citation: Pringe H. Critique and System: Early and Late Natorp's Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):105–118. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-105-118>

© Pringe H., 2025



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

Критика и система: ранняя и поздняя философия Наторпа

Э. Принж^{1,2}  

¹ CONICET-UBA, Буэнос-Айрес, Аргентина,

² Университет Диего Порталеса, Сантьяго, Чили

 hernan.pringe@mail.udp.cl

Аннотация. В данной работе представлена интерпретация связи между ранней и поздней философией Наторпа. Анализ двух версий дедукции категорий Наторпа показывает последовательное развитие мысли Наторпа. Каждая дедукция выражает, по словам Наторпа, направление движения между центром и периферией. Ранняя дедукция движется от периферии к центру с помощью трансцендентального метода. Критическое исследование условий возможности физико-математической науки раскрывает структуру самой мысли. Поздняя дедукция направлена в противоположную сторону – от центра к периферии. Мысль теперь развивается свободно и устанавливает систематический характер философии. Мы утверждаем, что эти две дедукции дополняют друг друга в единой последовательной позиции, которая объясняет отношение между критикой и системой. Философская систематика мыслится как необходимое продолжение и кульминация исследования, первая часть которого развивается в соответствии с трансцендентальным методом.

Ключевые слова: категория, критика, Наторп, система

Информация о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о финансировании. Исследование является частью проектов PIP CONICET 2021-2023 N°1740, UBACyT 20020220400204BA, PICT 2022-2022-10-00075 and FONDECYT Regular N° 1230072.

История статьи:

Статья поступила 09.09.2024

Статья принята к публикации 15.12.2024

Для цитирования: *Pringe H. Critique and System: Early and Late Natorp's Philosophy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 105–118. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-105-118>*

Introduction

It is generally accepted that there are two successive phases in the development of Natorp's thought. The first period is characterized by the search for a logical foundation of exact sciences and an emphasis on the transcendental method as the key to philosophical inquiry. In a second stage, the late Natorp abandons this methodological perspective and openly criticizes some of his earlier views, to the point of adopting a position that seems to fall outside the boundaries of the neo-Kantian school of Marburg that Natorp himself, together with Hermann Cohen, had established.

The purpose of this paper is to present an interpretation of the relationship between these two phases, which we argue should be understood as different moments of a single argumentative piece. To this end, we will examine two versions of Natorp's deduction of categories in order to illustrate the articulation of the two periods of Natorp's philosophy. Firstly, we will consider *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (LGeW)* and its deduction of the system of the fundamental logical functions. Secondly, we will turn to the *Philosophische Systematik (PS)* and the *Vorlesungen über praktische Philosophie (VP)* in order to discuss their system of fundamental categories. We will argue that while the investigation carried out in the *LGeW* aims at revealing and identifying the main structure of objective thought, the *PS* and *VP* take this result as a point of departure for their own argumentation. In Natorp's late philosophy, the system of categories, established by the *LGeW* as the system of the conditions of possibility of the mathematical science of nature, is rather presented as the foundation of a philosophical systematics.

1. The early Natorp and the self-discovery of thought

Natorp considers himself a Kantian not in terms of the content of his philosophy, but rather in terms of the form of his philosophizing. Natorp emphasizes that he does not dogmatically accept any result of Kantian doctrine. He simply adopts the only true legacy of Kant: the philosophical method. This method is the transcendental method [1. S. 194]. According to the transcendental method, philosophy should take a certain *factum* as the starting point for the reflection and proceed to seek the possibility conditions of that fact. In the case of theoretical philosophy, the fact to be considered is experience. But experience is identified with physical-mathematical science. The task of transcendental philosophy, as a theory of experience, will be then to determine the conditions of possibility of the exact sciences.

In carrying out this task, Natorp departs from Kant's doctrine on two crucial points. Firstly, he rejects the distinction between sensibility and understanding as formulated by Kant. For Natorp, in line with Cohen, there are not two sources of knowledge, but only one: thought. Therefore, for Natorp, in contradistinction to Kant, intuition is not a factor of knowledge irreducible to thought but is itself thought. Now intuition is distinguished from concept in that concept is the mere thought of a law, while intuition is the complete thought of an object [1. S. 204]. To be given, i.e. to be intuited, means for Natorp to be completely and uniquely determined by thought. Therefore, intuition is nothing but the result of the full determining action of thought.

Secondly, for Natorp, thought is always thought of being or objective thought. Therefore, the identification of logical functions must be based on the factual knowledge of the sciences, without assuming a merely formal, pre-objective thought from which to make this identification. For this reason, the Kantian strategy

of taking the table of judgements provided by formal logic as a clue to the discovery of all pure concepts of understanding [2. A79= B104-105], is inadequate.¹

In the *LGeW*, Natorp sets out to establish the logical foundation of the exact sciences according to the transcendental method, taking into account these two objections to Kant's doctrine. Natorp will try to show that the conditions of mathematics and mechanics (including relativistic mechanics) are to be found in the structure of thought itself, without any contribution from an alleged receptivity. These logical conditions of mathematical natural science will be expressed in the so-called system of fundamental logical functions.

The argument of the *LGeW* begins with a minimal notion of thought [*Denken*]. To think is to determine, and the original act of determining consists in separating and uniting. Contrary to the Kantian doctrine, according to which, on the one hand, what is to be determined is passively received as a multiplicity and, on the other hand, spontaneity brings about the determination by unifying that manifold, for Natorp multiplicity and unity are two correlative moments of a single act of determining. In other words, in the act of determining, the relata (that which is to be determined and the determination) do not precede their relation (the act of determining), but emerge from it. Natorp calls this logical structure of separating while uniting and uniting while separating *synthetic unity*.²

The investigation goes on to show how thought thus conceived is the condition of the possibility of mathematics and the mathematical science of nature. The crucial point is that thought is their *only* condition.

1.1. Quantity and quality

In thought as a synthetic unity, two directions can be distinguished: that of separation, or peripheral, and that of unification, or central. The first is directed towards the manifold and the second towards the unity. Natorp claims that magnitude [*Grösse*], as the universal object of mathematics, is based on this two-sided original logical process. While Kant considers magnitude to be the genus and extensive magnitude and intensive magnitude to be the species, Natorp argues that extension and intension are correlative, as are the two directions of the synthetic unity. The extensive is the extension of the intensive, while the intensive is the intension of the extensive. Accordingly, the syntheses of quantity and quality are presented as the correlative logical foundations of magnitude. Magnitude is the full interpenetration of both directions, which, as Natorp asserts, is carried out in

¹ Rather, once the laws of objective thought have been established, these should be compared with the laws of formal logic in order to check that the latter corresponds to the former. In Cohenian terminology, the species of judgement should be derived from the species of pure knowledge [3. S. 14].

² Natorp argues that this characterization of thought is minimal, because one must presuppose it in order to question it [4. S. 52].

modern mathematics [3. S. 22]. The first direction is towards the manifold of the unity, the second towards the unity of the manifold.

But extension is the *ratio cognoscendi* of intension, while intension is the *ratio essendi* of extension. For this reason, in the *LGeW*, where the fundamental functions of thought are to be discovered, Natorp first analyses the synthesis of quantity.

In the quantitative synthesis, three moments can be distinguished. First, the position of the unity. Second, the position of a series as a manifold of unities. Third, the position of the manifold of unities as a totality. These moments are steps of a single process in which a manifold is posited by thought. The quantitative unity is the positing of the beginning of thought, the multiplicity the unlimited continuation of the process and the totality the conclusion at any given stage, which comprises that which has been gained up to that point, in order to proceed from it as a new beginning in progress to new stopping points, without limitations.

The logical process of quality has the opposite direction to that of quantity. In Natorp's terminology, while the logical process of quantity is directed towards the periphery, the logical process of quality is directed towards the centre. As with the synthesis of quantity, the synthesis of quality can be understood through the examination of three moments. Initially, Natorp considers the positing of the unity. This unity is not to be confused with a numerical unity, but the position of the qualitative unity is rather the position of the identical. Secondly, a manifold of qualitative determinacies is posited and, finally, the unity of this qualitative manifold is established. This third step is the positing of the *genus*.

The crucial difference between the logical processes of quality and quantity is that the quantitative whole is composed of antecedent parts. This whole is therefore compositive. On the contrary, the genus is comprehensive: it is logically prior to its species, which are rather derived from it. The universal is the primordial unity that produces plurality.

Natorp underlines that no numerical unity can be posited without identity and no quantitative manifold without qualitative difference, which in turn can only be conceived from the point of view of the genus. Accordingly, while the synthesis of quantity is the beginning of thought, the synthesis of quality is its origin: "Das Verhältnis zwischen Quantität und Qualität ist das von «Anfangen» und «Entspringen». Nur aus dem Ursprung begreift sich das Denken, aber anfangen kann es nur mit dem – Anfang, welcher der Primärbegriff der Quantität ist." [3. S. 20] „Das an sich Erste aber ist die Ursprungseinheit der dritten Qualitätsstufe; denn durchaus wird im Denken der Umfang der Betrachtung bestimmt durch den Inhalt, die Weite des Gesichtskreises durch die Höhe des Gesichtspunktes, nicht umgekehrt.“ [5. S. 64].

This difference between quality and quantity is expressed by Leibniz and Kant as the difference between the intensive magnitude, in which the qualitative unity of the law is conceived as the source from which the multiplicity of quantitative values first emerges, and the extensive magnitude, which arises merely through the reproduction of a unity that is in itself indeterminate and merely quantitatively conceived. Accordingly, for Natorp, Leibniz and Kant rightly regarded the intensive

magnitude as the foundation of the extensive, just as the unity of synthesis is the logical foundation of the unification of the manifold in thought, or just as the intension of a concept determines its extension. This doctrine of intensive and extensive magnitudes thus confirms Natorp's interpretation of the qualitative unity of the universal as the unity of origin [4. S. 24]. Through this logical priority of quality over quantity, the synthesis of quality enables thought to discover its own activity and its own origin as spontaneity: „Der Stufengang der qualitativen Synthesis selbst [...] darf verstanden werden als der jenen Entwicklung, in der das Denken sich selbst, seinen eigenen Ursprung erst entdeckt.“ [5. S. 60].³

Quantity and quality are the determinations that allow magnitude to be founded on mere thought. Magnitude, as an object of thought, finds its logical foundation even as a variable magnitude, for such is the magnitude that is continuously generated from the qualitative unity, as we have seen. However, as Natorp emphasizes, quantity and quality are not yet sufficient to ground scientific experience merely on thought, for they are insufficient to ground on pure thought the scientific knowledge of what is *effectively real*. According to Kant's doctrine, thought reaches that which is actual through the contribution of a non-logical element: sensation. On the contrary, it is the task of the logical foundation of the exact sciences to show that the physical object, as an *actual* object and not merely according to its mathematical determinations, finds its foundation in pure spontaneity, without any receptivity.

To this end, we must remember that Natorp distinguishes between concept and intuition as thought of the law and thought of the object. Intuition is nothing but the result of the full determining action of thought. This *complete* determination of the object by means of mere concepts is the complete determination by means of laws and is thus achieved by positing an integral *system* of laws or dynamic connections.

1.2. Relation

The quantitative-qualitative syntheses result in a multiplicity of series of magnitudes that are to be brought into a system. This is achieved when the order of each individual series, which in itself is possible in many ways, is determined by a lawful relation to all parallel series. That is, the order in each individual series becomes determinable by being bound to the condition of an integral reciprocal connection. The method of relation provides the means by which this demand can be fulfilled [5. S. 68].

Relational synthesis is a synthesis of syntheses. The synthesis of relation is a second-order synthesis that builds on the first-order quantitative-qualitative synthesis of magnitude. The logical process of relation is divided into three stages, like those of quantity and quality. The first requirement for the order of series is a fixed measure series as the basis for the whole order. Just as in quantity the first requirement is numerical unity as a quantitative foundation and thus as a means of

³ For a discussion of the Cohenian background of this claim, see [6].

determining or measuring multiplicity, and in quality identity as a qualitative foundation and thus as a basis for comparing qualitative diversity, so the first requirement of the synthesis of relation is a basic series which serves as a common, homogeneous and constant measure for all orders. In other words, an identical system of positions or a scale is required in which the course of alterations is inscribed. Natorp claims that the principle of substance, as the old demand for a constant as the basis for determining any change, finds its clarified expression here. Natorp argues that this requirement is also the basis for the concepts of time and space, as well as for the positing of uniform linear motion as the ultimate measure of every change in nature.

Secondly, a law is required to order one series of alterations according to another series, i.e. the alteration from member to member in each series is determined according to that already established for a previous series. This means that in each individual series, each subsequent element can be determined by law from the preceding ones, in a continuous transition. The expression of this requirement, in terms of the lawfulness of the changes in succession, is the principle of causality.

Since this requirement applies equally to all parallel series of alterations, it leads, thirdly, to the further requirement of a continuous dynamic connection of these parallel series in an all-encompassing order of simultaneity. Natorp observes that the legal relation of series to series would be insufficiently grounded, if the requirement of legal correspondence from member to member were extended only to a mere arbitrary set and not to the totality of parallel series of alterations, grounded in a common and fundamental relation. Indeed, as Natorp points out, in that case even this fundamental series itself, and with it any order that presupposes it, would be arbitrarily posited. Thus the first and second conditions are only satisfied if the third is also satisfied: that the lawfulness of alteration in each individual series is conceived as determined by a lawful reciprocal relation to all parallel series of alterations. This requirement is, therefore, that of a continuous reciprocal functional connection or system of alterations, which corresponds to the Kantian principle of simultaneity according to the law of interaction [7. S. 25–28].

1.3. Modality

As is well known, the Kantian categories of modality do not provide any new determinations of the object other than those of quantity, quality, and relation. Rather, these categories only concern the relation of the object to the faculty of cognition. Natorp claims that Kant's "crucial discovery" is that modality therefore expresses nothing more than the structure of the cognition process itself [5. S. 86].

Since the object is built up by the synthetic process in cognition, the stages of this process must correspond to just as many stages of cognition of the object. These are the modal stages of object cognition. We have seen that the synthetic process takes place in its three basic directions in an identical sequence of stages. The first one was an arbitrary first approach, necessary for the initiation of the process. The

object is posited as numerical, qualitative and substantial unity. This corresponds to the first modality stage: possibility. Possibility means the positing that it is so, which is necessary for knowledge to begin at all, but which must prove itself in the execution of the process.

The second stage is the very realization of the process. In quantity, this is the stage of positing a manifold. In quality, that of comparison. In relation, the pursuit of causal relations among alteration series. Natorp argues that this progressive determination of the indeterminate is the proof of the existence of that which was first posited as merely possible. It is the determination of the still undetermined that must be added for the possible to become actual (the *complementum possibilitatis*).⁴ For this reason, actuality is never given [*gegeben*], but is an eternal task [*Aufgabe*], which can only receive relative solutions in experience [5. S. 94].

Finally, the third moment in every kind of synthesis is the provisional conclusion of the procedure at a certain stage, which, however, only prepares the renewal of the same procedure at a higher stage. In quantity, this is the closed manifold; in quality, the determinate differentiation under the genus; in relation, the simultaneous connection as a provisional systematic interconnection of the causal series established up to that point. This corresponds to necessity, understood as the foundation of what exists in law. If induction leads to the law as a general expression of a closed set of facts, deduction derives the facts from the law and thus determines them as not only actual but necessary.

The analysis of modality synthesis leads to two fundamental results that are closely related. On the one hand, the reduction of the object to the constituent functions of thought is finally completed. For Kant, the possibility of an object depends on its agreement with the formal conditions of experience, while the existence of the object depends on its agreement with the material conditions of experience, i.e. with sensation. Therefore, for Kant the existence of the object is conditioned by a non-logical element, which can only be received by sensibility in perception and cannot be produced by the spontaneity of thought.⁵ By contrast, for Natorp, to be given in perception signifies nothing but to be completely determined by the synthetic processes described above. Thus, it is not perception that provides the definite connection of the logical determinations by which the object is determined, but it is rather the connection of the logical determinations by which the object is determined that first gives perception a definite content. Perception only denotes a certain stage in a constantly progressing connection of thought determinations [7. S. 29]. Thus thought no longer depends on the contribution of a source irreducible to it for the knowledge of what exists, as is the case in Kantian doctrine, but, for Natorp, thought alone can found the object as actual. Existence is “complete objectivity” [*volle Gegenständlichkeit*] [5. S. 83], i.e. the consummation of the objective synthesis of thought. For this reason, Natorp claims that modality is precisely the sharp and conclusive expression of the ideality of the object [5. S. 84].

⁴ For critical observations on this point, see [8. S. 164].

⁵ See [9].

On the other hand, the logical investigation of the exact sciences turned out to be the "clue to the discovery" of all transcendental syntheses and the structure of the process of cognition. Thought as a synthetic process is revealed in the analysis of the logical conditions of the object of mathematics and mathematical science of nature. Natorp argues that mathematical thought is not merely methodical thought, i.e. thought that develops according to the procedures described above, but is *the* pure methodical thought. Mathematical thought is nothing but the universal [*allseitig*] development of the pure procedures of thought [3. S. 29]. For this reason, the analysis of the complete development of mathematical cognition, i.e. that of the object of mathematical natural science as an *actual* object, reveals the full structure of spontaneity. The transcendental method is nothing but the self-discovery of *logos*.

In this analytic path of self-discovery, the process of thought has been progressively presented in terms of the syntheses of quantity, quality and relation.⁶ Finally, the underlying structure of all these syntheses has been shown in the three moments of modality. Once this primordial act of thought has been discovered, the path can be taken in the opposite direction, going through each stage in reverse order: "Wollte man einen solchen analytischen Gang durchaus umgehen, so dürfte man überhaupt weder von der Quantität noch von der Qualität beginnen sondern allermindestens von der Relation, noch richtiger von der Modalität; ja es müsste von dem letzten Zentrum ausgegangen werden, in welchem auch das Logische noch ungeschieden eins ist mit dem Ethischen, die Kategorie oder der Grundsatz (Kants) mit der Idee." [11. S. 45].

From this ultimate center discovered by the transcendental method, the investigation will no longer proceed to the development of a logical foundation of the exact sciences, but to the establishment of the systematics of philosophy.⁷ Let us now turn to this problem, and with it to the discussion of Natorp's late philosophy.

2. The late Natorp and the self-development of thought

The transcendental analysis of the physical-mathematical sciences showed thought as the only foundation and origin of being. More precisely, being and thought were presented in full correlation: being is only being for thought, while thought is always thought of being. Thus, an ultimate result is reached, which Natorp describes with the expression "It is" [*Es ist*].⁸ Natorp is thereby referring to the point of origin at which thought and being coincide:⁹ „So aber ist in diesem

⁶ Pelegrín sees a synthetic aspect of the method in this progression [10].

⁷ Marx overlooks this connection between Natorp's early and late philosophy in [12].

⁸ „Das schlechthin Erste kann ja nur im Rückgang vom nicht schlechthin Ersten, der „Reflexion“ (d.h. dem vom Nichtursprünglichen zum Ursprung Zurückgewandten Blick), sich darstellen.“ [13. S. 33].

⁹ Dufour contrasts the early problem of the thought of being ("pensée de l'être") with the late problem of the being of thought ("être de la pensée") [14. P. 206ff].

Nullpunkt alles mitgesetzt: Sein und Denken, Sein als Denk-Sein, Denken als Sein-Denken, das „Es ist“ und das „Es wird“, es ist im Werden und es wird im Sein.“ [13. S. 32].

This point zero is a singularity. Natorp calls it a *wonder*: „das Wunder aller Wunder, das Wunder, dass überhaupt etwas „ist.““ [13. S. 22].

In Hegelian terms, Natorp's "It is" means "being, pure being, without further determination." [13. S. 57].¹⁰ It is the "Daß" that logically precedes any "Was". The indeterminacy of this point, however, contains the pre-determinacy of the upcoming determinations, which are necessary because the stadium of the not-yet-determined must be overcome [13. S. 35]. The origin is understood as the ± 0 , the beginning that contains the directions of its unfolding. This singular point is the beginning of the development of thought.

From this zero point, Natorp aims to establish a system of fundamental categories that describes the way in which thought develops and produces the spiritual, going beyond the foundations of the exact sciences towards a philosophy of culture. This system of *fundamental* categories corresponds to the system of the fundamental questions of philosophy.¹¹ Natorp sharply distinguishes it from the system of categories *in general* [13. S. 16]. While the former is closed, the latter is open, because it concerns the answers to these questions, which, precisely because of the structure of thought, are never final.

Whereas in the logic of the exact sciences the system of the fundamental logical functions is obtained from the conditions of the possibility of mathematics and mathematical physics, the system of the fundamental categories of philosophical systematics is developed *categorically*. The analytic approach, i.e. the approach starting from the periphery and going back to the centre, is replaced by the description of the development from the centre to the periphery.¹² This leads to a new arrangement of the system of categories [13. S. 17].

The description now begins with the last stage of the analytical path: the categories of modality. These are the categories that rule the structure of the system of categories. We have already seen that modal categories were presented as the moments of the cognition process in scientific knowledge. Now they are understood as the moments of the development of *logos* from the singularity of the origin.

2.1. Modality

The beginning of the logical activity corresponds to the first modal category: possibility. The execution of this activity corresponds to the second modal category:

¹⁰ Cramer criticizes this identification as a mere "façon de parler". He does not make any connection between the *result* of the periphery-centre oriented investigation and the *beginning* of the inverse inquiry. See [15. S. 322].

¹¹ The system of the fundamental philosophical questions is the philosophical systematics.

¹² „Auch das ist keine wirkliche Abweichung, daß bei Kant die Modalität am Ende der Kategorientafel zu stehen kommt, bei uns dagegen am Anfang. Kants Gang der Darlegung ist, wie er selbst hervorhebt, analytisch, d. h. von der Peripherie zum Zentrum erst zurückgehend, während wir vom Zentrum aus die Entwicklung zur Peripherie hin beschreiben wollen.“ [16. S. 46].

necessity. Finally, the accomplishment of the task of *logos* corresponds to the third modal category: actuality. Thus, while the first modal category is possibility, the second one is no longer actuality, but necessity [13. S. 111]. Natorp describes the first moment as that of the “Let there be!” [Es werde!] [16. S. 43], which opens the process of becoming. The second moment is that of progress, which is *directed* progress because only that becomes for which the possibility has been given beforehand. This direction has at the same time the strict sense of the determinacy of the sequence of what precedes and follows, in what it is called the logical before and after. Thus it has the sense of necessity. The third moment is the emergence of what has become. This is the moment of actuality. Actuality is the highest “Seinswert” [13. S. 112]. Possibility and necessity are only possibility and necessity of the actual. Actuality is the first foundation of all necessity and possibility. Actuality is pre-formed in possibility, eternally aspired to in necessity, but never reached by it. Natorp emphasizes that the actual, or that which is “woven together from the individual threads”, carries within itself the creative power of weaving. It creates and is not merely created. The actual is *natura naturans* and not just *natura naturata* [16. S. 44]. The process ruled by the categories of modality is therefore endless.

2.2. Relation

The categories of modality are the first categories, but they only open the system. They provide the law for its development, but do not carry it out. As Natorp puts it, legislative and executive power must also be distinguished in logic [16. S. 45]. Legislation, as the determination of the *modus* or *how*, is the task of the categories of modality, while execution is rather the task of the categories of relation. They bring to implementation what modality only expressed as a demand and preliminary sketch. Modality brings logical movement to definition. In this respect it remains static, in the sense of providing the static preconditions for the required dynamics. The progress from modality to relation is therefore analogous to that from possibility to necessity; the first two orders of categories correspond to each other in the same way as the first two phases of each of them.¹³

If modality achieves the foundation of legality in general, then the question arises as to the foundation of determinate laws, for these are the means for the execution of the demands made by modality. The first condition for the necessary determinacy of the law is the determinacy of that to which it applies. This is what the ancient philosophical concept of substance, the Aristotelian ‘underlying’, means. Substance is thus the first category of relation. Substance responds to the requirement of determinacy of the bearer of the law, so that the law itself may be determined and not remain stuck in the indeterminacy of mere legality in general [16. S. 54]. At the level of relation, it plays the same role as possibility at the level of modality.

¹³ Natorp talks now about “Phase” and no longer about “Stufe” or “Stadium” [13. S. 80].

The second category of relation is causation, which corresponds to the modal category of necessity [16. S. 56] and [13. S. 211]. The second phase of relation is the second condition for the necessary determinacy of the law. Legality, as demanded by modality, is executed by means of *causal* laws. This second condition is intimately related to the third one, because for Natorp the possibility of establishing determinate causal laws requires the construction of their total system. Only the infinitely determined is factually determined [16. S. 58]. The *determinate* character of causal laws is only achieved in the consideration of their “boundless relativity” to every other law, just as natural science sets itself the task of tracing the individual causal connections back to the energy exchange in an integrally connected mechanical universe [16. S. 57]. This corresponds to the category of interaction, the third category of relation. In it, the mere *Unendlichkeit* of the second phase deepens into *Überendlichkeit*, and the actual character of relation is completed [16. S. 59].

Just as actuality is the first foundation of all necessity, only the dynamical system, that makes causal laws possible, has full actuality. The unconditional unconditionally precedes everything conditional. Thus also the interaction precedes the merely linear conditionality of causation [16. S. 60].

2.3. Individuation

While the second phase of modality, i.e. necessity, corresponds to the categories of relation, the third phase, i.e. actuality, corresponds to the last group of fundamental categories, which Natorp calls categories of *individuation*. These fulfil the last requirement expressed by the categories of modality and reach the singular.

According to the Kantian doctrine, the task accomplished by the categories of individuation can only be performed by intuition. If we consider the application of the Kantian categories of quantity and quality to the sensible manifold, extensive magnitudes correspond to the pure form of intuition, while intensive magnitudes correspond to the matter of intuition, insofar as this can be cognized a priori. Sensation, on the other hand, must be given a posteriori.

As we have said, extension is the *ratio cognoscendi* of intension, while intension is the *ratio essendi* of extension. For this reason, on the analytic path of discovering the fundamental functions of thought, or as Natorp puts it, on the path from the periphery to the centre, quantity was analyzed first. On the contrary, in the present course from the centre to the periphery, Natorp begins with quality. Natorp claims that the first phase of individuation corresponds to Kantian quality, while the second phase corresponds to quantity. The two relate to each other as the possibility phase of individuation and the necessity phase of individuation, just as substance was the possibility phase of relation and causality was the necessity phase. Natorp argues that the two phases of individuation require a third which corresponds to actuality in modality and interaction in relation. Natorp calls this *position* or *location*. Position is not extension or intension, but *presence*. This is how spontaneity produces what, for Kant, can only be passively received. Only such

an act can achieve the full positivity of actuality and the concrete fulfilment of interaction. This third category completes individuation and the system of fundamental categories [16. S. 69].

Conclusions

The analysis of two versions of Natorp's deduction of categories, an early and a late one, shows the consistent development of Natorp's philosophy. Each deduction expresses, in Natorp's words, a direction of movement between the centre and the periphery. The early view moves from the periphery to the centre by means of the transcendental method. The investigation of the conditions of possibility of mathematical-physical science reveals the structure of thought itself. The late view is oriented in the opposite direction, from the centre to the periphery. In this case, deduction proceeds according to the immanent legality of thought expressed by the categories of modality. Thought now develops freely and establishes the systematic character of philosophy. Just as Kant starts from the question of the possibility of mathematics and the natural sciences to determine the possibility of any a priori knowledge and, in particular, of metaphysical knowledge, Natorp uses the transcendental analysis of the exact sciences to reveal the structure of *logos* and to investigate the scope and limits of its possible development. In Hegelian terminology, the inquiry of the early Natorp can be said to have a phenomenological character,¹⁴ in that it is the "ladder" that leads us to absolute knowledge. The late Natorp, on the other hand, starting from this result, which precedes any distinction between subject and object,¹⁵ develops the system of categories categorically, thus presenting a neo-Kantian counterpart of a science of logic. Philosophical systematics is conceived as the necessary sequel and culmination of an inquiry, the first part of which is developed according to the transcendental method¹⁶: „Dies alles wird freilich von vielen heute beanstandet werden als metaphysische Anmaßung. Man meint dann uns zurückweisen zu müssen auf den Grundsatz der „Erkenntniskritik“. Wir behaupten vielmehr: nur so wird der Forderung der Kritik wirklich genügt.“ [13. S. 44].

In summary, critique and system are brought together as two sides of the same coin: „Nur damit wird der Kritizismus radikal und total und überwindet allen Schein des bloßen In-Frage-Stellens, geschweige Verneinens. Nur damit wird die Philosophie systematisch, eben indem sie kritisch, radikal kritisch wird, und kritisch, indem sie systematisch wird; System, aber System der Kritik; Kritik nicht bloß *am* System (als gäbe es das erst einmal vor ihr, ohne sie), sondern Kritik selbst *als* System, als *das* System.“ [13. S. 46].

¹⁴ Sijmons overlooks this point in [17].

¹⁵ On this issue, see [18. S. 207ff]. See also [19].

¹⁶ On the contrary, Wetz and Heintel argue that Natorp's late philosophy overcomes Marburg neo-Kantianism. See [20; 21].

References

- [1] Natorp P. Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien*. 1912;17(1–3):193–221. <https://doi.org/10.1515/kant.1912.17.1-3.193>
- [2] Kant I. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press; 1998.
- [3] Natorp P. Zu Cohens Logik. In: Holzhey H. *Cohen und Natorp*. Vol. 2. Basel: Schwabe; 1986. P. 5–40.
- [4] Natorp P. *Die Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 1911.
- [5] Natorp P. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig: Teubner; 1910.
- [6] Pringe H. Infinitesimal method and judgment of origin. *Kant E-prints*. 2021;16(2):185–199.
- [7] Natorp P. *Logik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*. 2. Auflage. Marburg: N.G. Elwert; 1910.
- [8] Schäfer L. *Kants Metaphysik der Natur*. Berlin: Walter de Gruyter; 1966.
- [9] Pringe H. Legalidad empírica y realidad efectiva. *Ideas y Valores*. 2015;64(158):21–39. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n158.40038>
- [10] Pelegrín L. Analytical Method and Synthetic Method in Marburg Neo-Kantianism. *Studia Kantiana*. 2022;20(2):83–97. <https://doi.org/10.5380/sk.v20i2.90398>
- [11] Natorp P. Zu Cohens Logik (Entwurf für »Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften«). In: Holzhey H. *Cohen und Natorp*. Vol. 2. Basel: Schwabe; 1986. P. 41–78.
- [12] Marx W. Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 1964;(18):486–500.
- [13] Natorp P. *Philosophische Systematik*. Hamburg: Meiner; 1958.
- [14] Dufour É. *Paul Natorp. De la psychologie générale à la systématique philosophique*. Paris: Vrin; 2010.
- [15] Cramer K. Metaphysik im 20. Jahrhundert als Metaphysik nach Hegel. In: Horstmann RP, Henrich D, editors. *Metaphysik nach Kant?: Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*. Stuttgart: Klett-Cotta; 1988. P. 297–322.
- [16] Natorp P. *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen: Verlag der Philosophischen Akademie; 1925.
- [17] Sijmons J. Natorp und die Hegelsche Dialektik. *Hegel-Studien*. 1988;(23):265–271.
- [18] Stolzenberg J. *Ursprung und System*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 1995.
- [19] Pringe H. Cohen and Natorp on transcendental and concrete subjectivity. *CR: The New Centennial Review*. 2017;17(2):115–134. <https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.17.2.0115>
- [20] Wetz F. Die Überwindung des Marburger Neukantianismus in der Spätphilosophie Natorps. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 1993;47(1):75–92.
- [21] Heintel E. (Rez) Paul Natorp: Philosophische Systematik. *Philosophische Rundschau*. 1959;7(3/4):246–259.

About the author:

Pringe Hernán – Professor, CONICET-UBA, 480 Puan St., Buenos Aires, C1053, Argentina; Diego Portales University, 260 Ejército St., Santiago, 8370056, Chile. ORCID: 0000-0001-7005-4838. E-mail: hernan.pringe@mail.udp.cl

Сведения об авторе:

Принж Эрнан – профессор, CONICET-UBA, Аргентина, С1053, Буэнос-Айрес, ул. Пуан, д. 480; Чили, 8370067, Сантьяго, ул. Эйерсито, д. 260. ORCID: 0000-0001-7005-4838. E-mail: hernan.pringe@mail.udp.cl

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-119-132>

EDN: FKUNBE

Научная статья / Research Article

Социальная педагогика Пауля Наторпа в аксиологическом историзме Сергея Гессена

М.Ю. Загирняк  

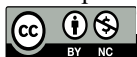
Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта, Калининград, Россия

 MZagirnyak@kantiana.ru

Аннотация. Сергей Иосифович Гессен под влиянием идей Генриха Риккерт предложил аксиологическую трактовку истории как процесса воплощения ценностей в форме материальной культуры. Свободу человека Гессен раскрывает в аксиологической интерпретации кантовской этики долга и представляет ее как участие в воплощении ценностей в исторической действительности. Все многообразие содержания воплощенных ценностей составляет культуру, которая является продуктом не отдельного человека, а общества в целом. Аксиологический историзм Гессена нуждался в обосновании свободы воли индивида в качестве условия возможности социокультурного процесса. Под влиянием социальной педагогики Пауля Наторпа Гессен установил соотнесенность индивидуальной свободы с общественными целями развития. В своей социальной педагогике Наторп обосновал, что общество создает и развивает культуру при соотнесении индивидуальной свободы и общественных целей развития. Понимание взаимной зависимости индивида и общества обеспечивается школой. Создание и углубление содержания культуры зависит от творчества множества свободных людей. В этом исследовании выявлено, каким образом Гессен перенимает и интерпретирует идеи социальной педагогики Наторпа, чтобы обосновать принципы взаимодействия индивида и общества в процессе воплощения ценностей – формировании культурного содержания. Установлено, что Гессен вслед за Наторпом интерпретирует образование максимально широко как процесс социализации, а педагогику – как ее инструмент. Образование предлагает способ соотнесения индивида и общества, учит, что они взаимосвязаны и взаимозависимы в социокультурном развитии. Ограниченность подходов в понимании социума, сосредоточенных на приоритете индивида/общества Гессен преодолевает, акцентируя внимание на их взаимодействии. Эту идею организации социума как коллективного социального субъекта, состоящего из свободных людей, Гессен использует не только в педагогике, но и в социально-политической философии, формируя учение о социальном праве. Гессен рассматривает трактовку общества в социально-политических работах Наторпа как развитие идей его социальной педагогики. На этом основании можно заключить, что в своей педагогике Наторп сформировал понятие общества, которое распространяется за пределы педагогики на его социальную философию в целом.

Ключевые слова: неокантианство, русское неокантианство, индивид, общество, свобода, педагогика, история

© Загирняк М.Ю., 2025



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

Информация о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о финансировании. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00651 «Онтология нации в русском неокантианстве», <https://rscf.ru/project/24-18-00651/>.

История статьи:

Статья поступила 16.10.2024

Статья принята к публикации 09.01.2025

Для цитирования: Загирняк М.Ю. Социальная педагогика Пауля Наторпа в аксиологическом историзме Сергея Гессена // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 119–132. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-119-132>

Paul Natorp's Social Pedagogy in Sergei Hessen's Axiological Historism

Mikhail Yu. Zagirnyak  

Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

 MZagirnyak@kantiana.ru

Abstract. Sergei (Sergey, Sergius) Hessen, inspired by the ideas of Heinrich Rickert, proposed an axiological interpretation of history as a process of realization of values in the form of material culture. Hessen shows human freedom in the axiological interpretation of Kantian ethics of duty as participation in the realization of values in historical reality. The whole variety of the content of realized values constitutes culture, which is the product not of an individual, but of society as a whole. Hessen's axiological historism needed to substantiate the individual's free will as a condition for the possibility of the sociocultural process. Under the influence of Paul Natorp's social pedagogy, Hessen identified the correlation between individual freedom and societal goals of development. In social pedagogy, Natorp reasoned that society creates and develops culture when the correlation of individual freedom and social development goals is ensured. An understanding of the mutual dependence of the individual and society is provided by the school. The creation and deepening of the content of material culture depends on the creativity of many free people. This study will reveal how Hessen adopts and interprets the ideas of Natorp's social pedagogy to substantiate the principles of interaction between the individual and society in the process of realization of values – formation of cultural content. It is established that Hessen, following Natorp, interprets education broadly as a process of socialization, and pedagogy as its instrument. Education offers a way to relate the individual and society, teaches that they are interrelated and interdependent in sociocultural development. Hessen overcomes the limitation of approaches to understanding society, focused on the priority of the individual/society, by emphasizing their interaction. Hessen uses this idea of organizing society as a collective social subject consisting of free people not only in pedagogy, but also in socio-political philosophy, forming the doctrine of social law. Hessen views the treatment of society in Natorp's socio-political works as a development of his ideas of social pedagogy in socio-political philosophy. On this evidence, we can conclude that in his pedagogy, Natorp formed a concept of society that extends beyond pedagogy to his social philosophy as a whole.

Keywords: neo-Kantianism, Russian neo-Kantianism, personality, society, freedom, pedagogy, history

Information about the conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Funding of Sources. The research was supported by the Russian Science Foundation, grant No. 24-18-00651 “Ontology of the nation in Russian neo-Kantianism”, <https://rscf.ru/project/24-18-00651/>

Article history:

The article was submitted on 16.10.2024

The article was accepted on 09.01.2025

For citation: Zagirnyak MYu. Paul Natorp’s Social Pedagogy in Sergei Hessen’s Axiological Historism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):119–132. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-119-132>

Введение

Философское наследие Сергея Иосифовича Гессена (1887–1950) многогранно, но преимущественно оно посвящено проблемам социально-политической философии, русской религиозной философии, философии образования и проблемам педагогики. Во всех сочинениях из области практической философии Гессен отстаивал безусловную ценность свободы воли в качестве главного условия развития общества и культуры, обосновывая историю человечества как процесс воплощения вневременных ценностей, возможный благодаря действиям множества свободных личностей. Для педагогики Гессен ввел обозначение «прикладная философия», развивая представление об образовании как процессе социализации и приобщения человека к культуре, который заключается в раскрытии смыслов и трансляции ценностей в условиях определенного исторически сложившегося общества [1. С. 17–18]. Такое широкое понятие образования, по сути эквивалентное социализации, продолжающейся на протяжении всей жизни человека и общества, Гессен сформировал под влиянием социальной педагогики Пауля Наторпа.

Значение социальной педагогики Наторпа в педагогическом учении Гессена хорошо исследовано¹. Однако до сих пор не исследовано значение социальной педагогики Наторпа для социальной философии Гессена и обоснования последним социокультурного процесса в целом и понимания особенностей истории культуры.

В этой работе я проанализирую, каким образом Гессен соединяет аксиологию истории с принципами социальной педагогики Наторпа. Это

¹ См. исследования В.Н. Белова [2. С. 63], Н.А. Дмитриевой [3. С. 39], Н.В. Данилкиной [4. С. 235], П.А. Владимирова и А.В. Лебедевой [5. С. 101], А.А. Степанова [6. С. 224]. Среди множества исследований следует выделить статью М.В. Воробьева, уделившему внимание специфике интерпретации педагогических идей Наторпа в педагогике Гессена, а также проанализировавшему их идейные расхождения [7. С. 56].

позволит оценить место педагогики в социальной философии Гессена и обосновать связь образования с социально-политическими феноменами. Кроме того, я рассмотрю, как Гессен соединяет аксиологию исторического процесса, сформированную на основе теории ценностей Генриха Риккерта, с социальной педагогикой Наторпа и раскрывает, каким образом отдельный человек осознает себя элементом социума и согласует собственную свободу с историческим процессом развития общества.

1. Идеи социальной педагогики Наторпа

Предварительно необходимо рассмотреть важнейшие аспекты социальной педагогики Наторпа, чтобы определить, что именно из них почерпнул Гессен и встроил в свое философское учение, обосновав исторический процесс.

Социальную педагогику Наторп понимает максимально широко: как науку о социализации индивидов [8. С. 38; 9. С. 371]. Наторп сопоставляет социальную и индивидуальную педагогики: последняя нацелена на воспитание индивида, тогда как социальная педагогика включает в себя «учение об обществе и учение о воспитании» [10. С. X], то есть помогает отдельному человеку осознать свое место и назначение в мире, а обществу – направление собственного развития. В основу социальной педагогики Наторп положил преодоление противоборства коллективизма и индивидуализма в понимании общества. «Итак, понятие социальной педагогики выражает принципиальное признание того факта, что воспитание индивидуума во всех существенных отношениях обусловлено социальными причинами, точно так же, как, с другой стороны, придание человеческого уклада социальной жизни коренным образом зависит от соответствующего такому укладу воспитания индивидуумов, которые должны в этой жизни участвовать» [10. С. 86], – пишет Наторп, обращая внимание на то, что эти индивид и общество взаимосвязаны, их развитие предполагает постоянное взаимодействие [10. С. 76]. С. Люфт отмечает, что у Наторпа «педагогика с самого начала имела межсубъективный охват, как подготовка индивида к вовлечению себя в социальную группу» [11. Р. 84]. Образование и воспитание в социальной педагогике играют роль инструментов социализации индивида и определяют перспективы развития общества.

Что же позволяет Наторпу рассматривать индивида и общность в качестве сторон процесса социокультурного развития? Как отмечает Н.А. Дмитриева, Наторп рассматривал историю как «исторический опыт, имеющий этическое измерение» [12. С. 69]. Действительно, Наторп в своей социальной педагогике развивает этику долга Канта, используя кантовское различения природного и свободного² [14. С. 90]. Человек может создать собственный

² «Хотя между областью понятия природы в качестве чувственного и областью понятия свободы в качестве сверхчувственного лежит необозримая пропасть, так что переход от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен,

мир, но для этого ему надо найти способ соотнесения множества частных волей и единой воли общества: «Эмпирическая задача практического разума состоит поэтому в организации всего мира воли, т. е. в создании в нем гармонического единства через выяснение отношения всех частных решений воли к одной и той же последней цели: к идее добра или безусловного закона» [14. С. 90–91]. Отдельные индивиды для осуществления свободы нуждаются в общности и наоборот, общность развивается в деятельности множества индивидов, реализующих свободу [14. С. 91–92]. Отдельные индивиды принимают участие в вечно живом деле культурного творчества – общего для всех дела, которое называется *человеческой культурой* [9. С. 350]. Постепенно с течением времени, таким образом, люди формируют *историю* человечества [10. С. 177]. Трактовка индивида и общества в качестве необходимых взаимодействующих сторон процесса развития культуры позволяет Наторпу избежать социологического универсализма и номинализма в трактовке социальных феноменов.

Понимание истории как социокультурного процесса, порождаемого взаимодействием индивида и общества во взаимном стремлении внести вклад в осуществление долга, дает возможность Наторпу определить критерии свободы как для отдельного человека, так и для общества. Систему критериев он обосновал в учении о социальной педагогике, определив таким образом ее место и функциональность. Социальная педагогика по Наторпу – это *прикладная философия*, которая способствует формированию человека и общества в процессе их взаимодействия, позволяя «воспитать в человеке человека, обратить дикое существо в разумное...» [15. С. 161].

Социальная педагогика построена на последовательности трех стадий, пройдя которые человек и общество становятся свободными, осознают себя участниками формирования культуры. Эти три стадии – *аномию* (беззаконие простого мгновенного побуждения), *гетерономию* (только внешне связывающий закон общества) и *автономию* (внутренне связывающий закон собственного нравственного сознания) – Наторп выделил, проанализировав педагогику Генриха Песталоцци [8. С. 38]. Эта последовательность стадий развития выражает направленность от естественного к свободному состоянию индивида и общества [9. С. 371].

Каким образом осуществляется воспитание индивида и формирование общества? Наторп считает, что через образование транслируются представления о соотношении индивидуального и общественного в развитии культуры, определяются важнейшие смыслы и ценности, которые помогают

будто это два настолько различных мира, что первый не может влиять на второй, тем не менее второй должен влиять на первый, а именно, понятие свободы должно сделать действительной в чувственном мире цель, заданную его законами, и, следовательно, необходимо мыслить природу таким образом, чтобы закономерность ее формы соответствовала по крайней мере возможности целей, которые должны быть осуществлены в ней по законам свободы» [13. С. 14].

каждому человеку определить собственную траекторию свободы в осуществлении общей цели развития, а обществу – конкретизировать направление этого развития. Школа должна формировать представление о взаимозависимости и взаимном развитии индивида и общества. «Ибо общность состоит лишь в соединении индивидуумов, а это соединение, в свою очередь, существует только в сознании отдельных членов» [10. С. 86]. Взаимозависимость развития индивида и общества Наторп усиливает, обращая внимание на то, что общность развивается по тем же законам, что и индивид [10. С. 87].

Дальнейшее развитие и расширение за пределы педагогики идея взаимодействия и взаимного обусловливания индивида и общества получила в работе «Социал-идеализм. Новые руководящие принципы социального образования» (1920) [16]. Сам Наторп указывает, что развивает в ней идеи социальной педагогики [16. S. IV]³. Он убежден, что представления о социальных взаимодействиях, а также политические и экономические ценности передаются индивиду и обществу через образование. Наторп рассматривает образование как способ определения принципов взаимодействия индивида и общества, который утверждается в социально-политической жизни [16. S. 130]. Он считает, что социокультурный процесс зависит от того, сформируется ли целостность из множества индивидов: «Социальный порядок – это вопрос не механического строительства, а живого роста, поэтому любое предложение о любой форме структуры, которая хочет построить его из определенной суммы исчисляемых факторов, уже ошибочно по своему замыслу» [16. S. 22]⁴.

2. Аксиологический историзм С.И. Гессена

В 1923 г. С.И. Гессен публикует важнейшую работу в своей творческой биографии: книгу, в которой сформировал собственную аксиологию истории, объясняющую социокультурное развитие, – «Основы педагогики. Введение в прикладную философию» [17]⁵. Он предлагает собственное социально-философское учение с оригинальным понятийным аппаратом и большим вниманием к взаимодействию индивида и общества в процессе развития культуры, определению их статуса и ролей.

Во введении и первой главе «Основ педагогики» Гессен знакомит читателя с собственной аксиологической концепцией. История человечества – это процесс воплощения целей-заданий в предании. *Цели-задания* – это универсальные цели развития человечества, вневременные идеалы, содержательно неисчерпаемые и принципиально полностью не осуществимые [1. С. 31–32].

³ Он анализирует стадии воспитания индивида на уровне детского сада [16. S. 116] и средней школы [16. S. 121].

⁴ “Soziale Ordnung ist nicht Sache mechanischer Konstruktion, sondern lebendigen Wachsens, darum ist jeder Vorschlag irgendeiner Aufbauform, der sie aus einer bestimmten Summe ausrechenbarer Faktoren konstruieren will, schon in der Absicht verfehlt”.

⁵ Дальнейшее цитирование этой работы будет по изданию 1995 г. (см.: [1]).

Предание – это воплощенные цели-задания в культуре [1. С. 33]⁶. Осуществление различных аспектов целей-заданий в содержании предания происходит посредством творчества индивидов. Каждый индивид может стать участником воплощения целей-заданий. Для этого нужно выйти за пределы личных целей и устремлений – осознать цели развития человечества (цели-задания), которые содержательно и по времени воплощения превосходят жизнь отдельного человека [1. С. 74]. Открыв для себя цели-задания, индивид получает возможность выйти за пределы временных потребностей (целей-данностей [1. С. 32]) и таким образом начать ставить себе долгосрочные цели развития, которые позволяют наделить смыслом собственную жизнь, составить себе иерархию потребностей и наделить значимостью свои действия – получить возможность их оценивания как важных или неважных для достижения долгосрочных целей в собственной жизни, то есть таким образом через осмысление сверхличных ценностей стать *свободным* человеком – самому определять, на какие действия тратить время собственной жизни.

Только осмысление своих действий, совершенных и возможных, с точки зрения целей-заданий, позволяет человеку преодолеть *случайность и непредсказуемость, пассивную зависимость от внешнего мира*, ставить перед собой цели и определять средства их достижения [1. С. 69]. В рамках аксиологической трактовки этики долга свобода – это осмысление ценностей и определение своего жизненного пути как участия в их воплощении в жизнь.

Усилия множества индивидов, осуществляющих свободу, приводят к возникновению и развитию *предания* – содержания культуры. Другими словами, культуру создает и развивает социальная общность, которая включает в себя множество индивидов. И совокупность всех культур мира как фрагментов мозаики составляет единую картину – общечеловеческую культуру, существующую и развивающуюся во множестве культур.

Однако как складывается взаимодействие индивида и общества в процессе формирования предания? Почему возможна не сумма продуктов свободных индивидов, а общий продукт, качественно превосходящий усилия и содержательный вклад каждого индивида? Каким образом осуществляется переход от жизни отдельного человека к развитию общества и культуры? Без ответа на эти вопросы остается риск отказаться либо от свободы индивида как условия развития общества, либо от истории общества и культуры.

Обосновать свободу индивида в рамках аксиологической трактовки истории культуры Гессену помогают идеи социальной педагогики Наторпа. Для этого Гессен берет на вооружение широкое понятие образования, рассматривая его как процесс социализации индивида, определения его места и роли в социокультурном процессе: *«Задача всякого образования – приобщение человека к культурным ценностям науки, искусства, нравственности, права,*

⁶ Гессен разрабатывает термины «цель-задание» и «предание» на основе риккертских понятий *ценности* как трансцендентного идеала развития культуры и *блага* как совокупности материальных объектов, в которых есть указание на ценность [18. С. 21–23]. См. подробнее об этом: [19. С. 68–69].

хозяйства, превращение природного человека в культурного» [1. С. 36]. Другими словами, образование позволяет человеку осознавать культуру как продукт общества и определять себя соучастником формирования культурного содержания. Гессен почерпнул общую установку социальной педагогики Наторпа на преодоление противопоставления индивида и общества в истории культуры и акцентирование внимания на их взаимодействии – необходимом условии взаимного развития и функционирования культуры. Свобода формируется постепенно как осознание правил поведения в обществе, приобщение к одобряемым социальным практикам и следование регламентациям взаимодействий с другими участниками общества. Гессен пишет про Наторпа: «...цель образования для него – развитие личности, характера и одновременно и „общности“, ибо и самая личность раскрывается только на фоне общности как незаменимый член последней, как единство, нашедшее себя самого чрез множественность, которую оно преодолело» [20. С. 92].

Формирование свободных индивида и общества, взаимодействующих в процессе создания содержания культуры, выражено в схеме «аномия–гетерономия–автономия», которую Гессен перенимает у Наторпа [21. С. 470]. Естественное состояние Гессен относит к стадии аномии, человеческого бытия до появления общественных норм [1. С. 89], что характерно для маленьких детей на стадии дошкольного образования [1. С. 91]. Ребенок подчиняется силе, осознавая ее как проявление природы, сущего. Он не умеет выделять должное, а рассматривает приказы как *формулирование существующего* [1. С. 101].

На стадии средней школы осуществляется переход к гетерономии – «*переход от естественной ступени аномии к ступени внешнего, общественного принуждения...*» [1. С. 122]. Индивид учится ограничивать себя, следовать правилам взаимодействия. Средняя школа должна быть ориентирована не на подготовку работника будущего, то есть уметь выполнять набор действий, а предоставлять возможность для творческого проявления свободы [1. С. 127]. Он учится быть свободным в качестве участника коллектива [1. С. 198–199], совмещать свою свободу с благом общества. В результате формируется индивид, уважающий и ценящий общество, дающее возможность индивидам выразить себя.

На стадии *автономии* человек подчиняет свои действия разуму. Следует долгу без внешнего принуждения [1. С. 200], но, осознавая долг как условие собственной свободы в условиях определенного общества, он таким образом находит свое незаменимое место в мире [1. С. 201]. Достигнув стадии автономии, индивид становится *личностью* – человеком, осознающим свободу в качестве возможности участия в формировании предания и благодаря этому осмысливающим смысл своей жизни [1. С. 90].

Преодоление противоборства индивида и общества в педагогике актуализируется в виде проблемы баланса между ориентацией на воспитание свободной личности и приобщением к коллективу, умением в коллективе взаимодействовать с другими, выполняя общие задачи. В дальнейшем

творчестве Гессен это противопоставление рассматривает сквозь призму двух педагогических подходов: Дальтон-план, который фокусируется на индивидуальных траекториях развития каждого учащегося и в котором «интересы более слабых и более сильных учеников не жертвуются в пользу средних...» [22. С. 305]; и трудовая школа, в основу которой положен принцип *целостности* [1. С. 132] и которая учит вместе решать задачи, осознавать себя частью коллектива, оценивать себя и свои возможности и способности с точки зрения взаимодействия с другими людьми [1. С. 131]. Гессен указывает, что противопоставление надуманное и исходит из стремления выбрать между индивидуальной свободой и общей цели в качестве главного аспекта формирования общества, тогда как это две стороны одного процесса: общая цель осуществляется свободными индивидами [22. С. 322]. Искажения в понимании этого процесса формируются из-за ограниченного понимания общества как механической суммы индивидов, а не как целостности, в которой у каждого индивида – своя уникальная роль. Отказ от целостности как способа взаимодействия приводит к или индивидуалистическому отклонению (чрезмерная ориентация на свободу личности), или коллективистскому отклонению (приоритет общности перед индивидуальным творчеством). Социальная педагогика Наторпа сочетает воспитание индивида и формирование общества, и Гессен вслед за Наторпом полагает, что эти два подхода к формированию человека должны дополнять друг друга. Это созвучно с выводами Наторпа о том, что индивид может выразить свободу только в обществе и что общество и индивид связаны. Гессен использует понятие *плеромы* для выражения идеи социальной целостности как диалектического развития: «Две стороны целого (*integritas*) – это момент социальный и момент индивидуальный, которые не только не противоречат друг другу, но и взаимообуславливают друг друга...» [21. С. 471–472]

Таким образом Гессен берет на вооружение идею Наторпа о школе как сфере социального взаимодействия, в которой закладываются принципы взаимоотношений индивидуального и общественного, понимание свободы индивида и общественного блага и их непосредственной взаимосвязи. Образование помогает понять индивиду и обществу, что их благо зависит от качества их взаимодействия.

Гессен в педагогическом учении рассматривает процесс развития свободы человека не только как задачу организации школы в рамках аксиологической трактовки этики долга, но и в соответствии с широким понятием образования в качестве инструмента социализации. Достигающие автономии индивиды, то есть становящиеся свободными личностями люди, могут качественно изменять состояние общества, которое, как и отдельный человек, проходит путь от естественного состояния к свободному [1. С. 101–102]. Образуюсь как естественная общность (*народ*), общество развивается до состояния добровольного единства свободных людей, участвующих в формировании предания (*нация*) [1. С. 353–357]. Гессен пишет о взаимозависимости развития индивида и общества, которых объединяет стремление осуществить цели-задания (см. подробнее об этом: [23]).

Поиском наилучшего способа соотнесения индивидуальных и общественных целей развития Гессен занимался с 1924 по 1927 г., когда писал цикл статей «Проблема правового социализма (эволюция либерализма)» [24]⁷. Гессен применил почерпнутую из социальной педагогики Наторпа идею о взаимодействии, взаимном обусловливании и взаимном влиянии индивида и общества в собственных социально-философских и философско-политических разработках: «Общественный идеал Наторпа можно было бы назвать социалистическим, если бы основным положением его не было утверждение, что процесс „обобщения“ совпадает с процессом „индивидуализации“» [20. С. 92]. В указанном цикле статей Гессен представил историю развития политических учений как борьбу двух версий осмысления общественного развития: с приоритетом индивидуальной свободы (либерализм) или общественного блага (социализм) в качестве главного принципа развития [25. С. 69–81, 175, 187–191]. Учение Наторпа, представленное в работе «Социал-идеализм» [25. С. 110], Гессен рассматривает как вариант преодоления этого противоборства – как способ сопряжения индивидуальной свободы с общественными целями развития в «корпоративном социализме» [25. С. 260]⁸. Социально-политическое развитие должно быть определено по принципу, преодолевающему это противоборство либерализма и социализма. Позднее, после окончания этого цикла статей, Гессен разрабатывает учение о *социальном праве*, преодолевающем противопоставление либерализма и социализма и делающем акцент на взаимодействии индивида и общества – необходимом условии социального развития [26. С. 424, 429].

В польский период творчества Гессен продолжает применять идеи социальной педагогики Наторпа для обоснования взаимодействия индивидов и общества в процессе реализации целей-заданий. Гессен пишет о том, что, занимаясь социальной педагогикой, Наторп дал прекрасный анализ пересечения философско-педагогических и общественно-политических проблем [27. С. 10]⁹: «...единая школа является школой социализированной в том смысле, что обучение и воспитание все больше пронизываются содержанием общественной жизни...» [28. С. 152]¹⁰.

Идеи социальной педагогики Наторпа позволили Гессену определить, как взаимодействуют индивид и общество, сохранив понятие истории как процесса воплощения целей-заданий, который зависит от свободы каждого

⁷ В дальнейшем С.И. Гессен переработал цикл статей для издания в отдельную работу «Правовое государство и социализм» [25]. Дальше я буду цитировать это издание.

⁸ См. данное Гессеном ранее определение корпоративного социализма Наторпа: «„Корпоративному социализму“, т. е. реорганизации государства на началах представительства „реальных интересов“ науки, искусства, религии, хозяйства, права и т. д. (в отличие от атомистического представительства отдельных граждан, а на деле политических партий в современных демократиях), принадлежит па наш взгляд несомненное будущее» [1. С. 187].

⁹ „W swoim czasie Natorp dał w Pedagogice społecznej znakomitą analizę skrzyżowania się zagadnienia filozoficzno-pedagogicznego ze społeczno-politycznym“ [27. С. 10].

¹⁰ „...szkoła jednolita jest szkołą uspołecznioną wr sensie coraz większego przepojenia i wychowania treścią życia społecznego...“ [28. С. 152].

человека. Проанализированная по схеме Наторпа «аномия–гетерономия–автономия» социализация отдельного человека показывает к тому, что в результате развития, проходящего все три стадии, формируется личность – индивид, который осознает себя наряду с другими людьми в качестве участника созидания предания и определяет в соответствии с собственными возможностями и способностями место в обществе. В процессе осуществления целей-заданий и формировании предания имеет значение творчество каждого человека, поэтому предлагаемые в обществе нормы порядка и регламентации взаимодействий должны оставлять возможность проявления свободы всем людям в качестве членов общества, делающих вклад в содержание предания.

Актуализированные в рамках аксиологического понятия истории культуры идеи социальной педагогики Наторпа позволяют Гессену преодолеть противоборство социологического номинализма и либерализма в понимании общества и обосновать аксиологический историзм.

Выводы

Этика долга Канта в риккертском аксиологическом расширении не только позволила Гессену рассматривать свободу индивида в качестве фактора строительства общества, но и дала возможность понять, что общество и культура развиваются в совокупности дел всех свободных индивидов. А используя идеи социальной педагогики Наторпа, Гессен сумел обосновать аксиологию истории, в которой преодолел угрозу уничтожения свободы индивида и представил социокультурный процесс как воплощение ценностей в культурную действительность, возможное благодаря соотносению индивидуальных устремлений с общественными целями развития. Воплощение целей-заданий в предание, то есть возникновение содержания культуры и ее дальнейшее развитие становятся возможными в случае организации взаимодействия, взаимообуславливания индивидуальной свободы с общественными целями развития.

Акцент на взаимодействии индивида и общества позволяет обратить внимание на процесс социализации, ввести методику и технологию социализации и вывести критерии оценки социальных феноменов – способствуют ли они поддержанию равновесия индивида и общества в определении общественного развития? Гессен рассматривает отказ от акцента на первозначимости индивида или общества как важнейшее условие социокультурного развития.

Потенциал социальной педагогики Наторпа в философско-политических исследованиях раскрывается, кроме того, и в широко истолкованном понятии образования как социализации, в основе которого заложена идея прямой взаимосвязи индивидуального воспитания с формированием социума. Этот подход к понятию образования может быть использован, как показал Гессен, также для анализа и оценки социально-политических принципов, принимаемых и реализуемых в современном мире.

Список литературы

- [1] Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М. : Школа-пресс, 1995.
- [2] Белов В.Н. С.И. Гессен в истории русского неокантианства // Кантовский сборник. 2014. Т. 1. № 47. С. 59–65. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2014-1-4>
- [3] Дмитриева Н.А. Вокруг «социальной педагогики» Пауля Наторпа: В.Ф. Динзе в полемике о национальном воспитании. Часть I // Кантовский сборник. 2016. Т. 35. № 4. С. 38–55. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2016-4-3>
- [4] Данилкина Н.В. Становление теории образования С.И. Гессена как «прикладной философии» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2009. Т. 4. № 1. С. 233–241.
- [5] Владимиров П.А., Лебедева А.В. Нравственные основания теории обучения и воспитания в русском неокантианстве // Высшее образование в России. 2022. Т. 31. № 3. С. 96–107. <https://doi.org/10.31992/0869-3617-2022-31-3-96-107>
- [6] Степанов А.А. Время и «прикладная философия»: к вопросу о теоретических и социокультурных предпосылках философско-педагогической концепции С.И. Гессена // Вестник ТГПУ. 2013. Т. 9. № 137. С. 222–228.
- [7] Воробьев М.В. Проблема правосознания на раннем этапе развития личности в философии педагогики русских неокантианцев // Кантовский сборник. 2018. Т. 37. № 2. С. 46–57. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2018-2-3>
- [8] Наторп П. Песталоцци. Его жизнь и его идеи / пер. с нем. М.А. Энгельгардта. СПб. : Издательство газеты Школа и жизнь, 1912.
- [9] Наторп П. Философия как основа педагогики // Избранные работы / сост. В.А. Куренной. М. : ИД Территория будущего, 2006. С. 295–383.
- [10] Наторп П. Социальная педагогика. Теория воспитания воли на основе общности / пер. А.А. Громбаха с 3-го доп. нем. изд-я. СПб., 1911.
- [11] Luft S. The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, & Cassirer). Oxford : Oxford University Press, 2015.
- [12] Дмитриева Н.А. Вокруг «социальной педагогики» Пауля Наторпа: В.Ф. Динзе в полемике о национальном воспитании. Часть II // Кантовский сборник. 2017. Т. 36. № 1. С. 66–89. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2017-1-6>
- [13] Кант И. Критика способности суждения // Собр. соч. в 8 т. Т. 5. М. : Чоро, 1994.
- [14] Наторп П. Философская пропедевтика. Общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии // Избранные работы / сост. В.А. Куренной. М. : ИД Территория будущего, 2006. С. 55–118.
- [15] Наторп П. Культура народа и культуры личности. Шесть лекций // Избранные работы / сост. В.А. Куренной. М. : ИД Территория будущего, 2006. С. 145–294.
- [16] Natorp P. Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung. Berlin : Verlag von Julius Springer, 1920.
- [17] Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. Берлин : Слово, 1923.
- [18] Риккерт Г. О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре. М. : Республика, 1998. С. 15–42.
- [19] Загирняк М.Ю. Понятие свободы воли в концепции культуры С.И. Гессена // Кантовский сборник. 2018. Т. 37. № 4. С. 67–82. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2018-4-3>
- [20] Гессен С.И. Пауль Наторп (Публикация Н.А. Дмитриевой и А.А. Сухих, комментарии Н.А. Дмитриевой) // Кантовский сборник. 2014. Т. 1. № 47. С. 87–102. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2014-1-7>
- [21] Гессен С.И. Русская педагогика в XX веке // Педагогические сочинения. Саранск : Красный октябрь, 2001. С. 445–475.

- [22] Гессен С.И. Идея трудовой школы и лабораторный план (Dalton plan). К теории урока // Педагогические сочинения. Саранск : Красный октябрь, 2001. С. 304–323.
- [23] Загирняк М.Ю. Нация как социальный субъект в философии Сергея Гессена // Диалог со временем. 2022. № 81. С. 103–116. <https://doi.org/10.21267/AQUILO.2022.81.81.007>
- [24] Гессен С.И. Проблема правового социализма (эволюция либерализма) // Современные записки. Кн. XXII–XXXI. 1924.
- [25] Гессен С.И. Правовое государство и социализм // Избранное. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 43–394.
- [26] Гессен С.И. Идея социального права // Современные записки. Кн. XLIX. 1932. С. 421–435.
- [27] Hessen S. Szkoła i demokracja na przełomie. Warszawa : Nakładem Naszej Księgarni, 1938.
- [28] Hessen S. O sprzeczności i jedności wychowania: zagadnienia pedagogiki personalistycznej. Lwów : Książnica – Atlas, 1939.

References

- [1] Hessen SI. *Principals of Pedagogy. Introduction to Applied Philosophy*. Moscow: Schoolpress; 1995. (In Russian).
- [2] Belov VN. S.I. Hessen and the history of Russian Neo-Kantianism. *Kantian Journal*. 2014;1(47):59–65. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2014-1-4>
- [3] Dmitrieva NA. Around the “social pedagogy” of Paul Natorp: Vladimir Dinze in the debates on national upbringing. Part 1. *Kantian Journal*. 2016;35(4):38–55. (In Russian). <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2016-4-3>
- [4] Danilkina NV. The formation of S. Hessen’s theory of education as “the applied philosophy”. *Pushkin Leningrad State University Journal*. 2009;4(1):233–241. (In Russian).
- [5] Vladimirov PA, Lebedeva AV. Moral Foundations of the Theory of Education in Russian Neo-Kantianism. *Higher Education in Russia*. 2022;31(3):96–107. (In Russian). <https://doi.org/10.31992/0869-3617-2022-31-3-96-107>
- [6] Stepanov AA. Time and “applied philosophy”: to the question of the theoretical and socio-cultural assumptions of philosophical and pedagogic concepts by S.I. Hessen. *TSPU Bulletin*. 2013;9(137):222–228. (In Russian).
- [7] Vorobiev MV. Legal Consciousness at the Early Stage of Personality Development from the Perspective of Russian Neo-Kantian Philosophy of Pedagogy. *Kantian Journal*. 2018;37(2):46–57. (In Russian). <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-2-3>
- [8] Natorp P. *Pestalozzi: sein Leben und seine Ideen*. Saint Petersburg: School and life Newspaper’s publ.; 1912. (In Russian).
- [9] Natorp P. Philosophic and Padagogik. Untersuchungen auf ihrem Grenzgebiet. In: *Selected Works*. Moscow: Territory of Future publ.; 2005. P. 295–383. (In Russian).
- [10] Natorp P. *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Saint Petersburg; 1911. (In Russian).
- [11] Luft S. *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, & Cassirer)*. Oxford: Oxford University Press; 2015.
- [12] Dmitrieva NA. Around the “social pedagogy” of Paul Natorp: Vladimir Dinze in the debates on national upbringing. Part 2. *Kantian Journal*. 2017;36(1):66–89. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2017-1-6>
- [13] Kant I. *Kritik der Urteilskraft*. In: *Works in 8 vols*. Vol. 5. Moscow: Choro publ.; 1994. (In Russian).
- [14] Natorp P. Philosophische Propädeutik (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie). In: *Selected Works*. Moscow: Territory of Future publ.; 2005. P. 55–118. (In Russian).

- [15] Natorp P. *Volkskultur und Persönlichkeitskultur: sechs Vorträge*. In: *Selected Works*. Moscow: Territory of Future publ.; 2005. P. 145–294. (In Russian).
- [16] Natorp P. *Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung*. Berlin: Verlag von Julius Springer; 1920.
- [17] Hessen SI. *Principals of Pedagogy. Introduction to Applied Philosophy*. Berlin: Slovo publ.; 1923. (In Russian).
- [18] Rickert H. Vom Begriff der Philosophie. In: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Moscow: Republic publ.; 1998. P. 15–42. (In Russian).
- [19] Zagirnyak MYu. The Notion of Free Will in Sergey Hessen's Conception of Culture. *Kantian Journal*. 2018;37(4):67–82. (In Russian). <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-4-3>
- [20] Hessen S. Paul Natorp (a publication by N.A. Dmitrieva and A.A. Sukhikh; comments by N.A. Dmitrieva). *Kantian Journal*. 2014;1(47):87–102. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2014-1-7>
- [21] Hessen SI. Russian pedagogy in the 20th century. In: *Pedagogical works*. Saransk: Red October publ.; 2001. P. 445–475. (In Russian).
- [22] Hessen SI. The idea of a labor school and the laboratory plan (Dalton plan). Towards a theory of the lesson. In: *Pedagogical works*. Saransk: Red October publ.; 2001. P. 304–323. (In Russian).
- [23] Zagirnyak MYu. The nation as a social subject in Sergey Hessen's philosophy. *Dialogue With Time*. 2022;(81):103–116. (In Russian). <https://doi.org/10.21267/AQUILO.2022.81.81.007>
- [24] Hessen SI. The Problem of Legal Socialism (Evolution of Liberalism). *Sovremennye zapiski*. Vol. XXII–XXXI. 1924. (In Russian).
- [25] Hessen SI. State of Law and Socialism. In: *Selected Writings*. Moscow: ROSSPEN publ.; 2010. P. 43–394. (In Russian).
- [26] Hessen SI. The Idea of Social Right. *Sovremennye zapiski*. Vol. XLIX. 1932. P. 421–435. (In Russian).
- [27] Hessen S. *Szkola i demokracja na przełomie*. Warszawa: Nakładem Naszej Księgarni; 1938.
- [28] Hessen S. *O sprzeczności i jedności wychowania: zagadnienia pedagogiki personalistycznej*. Lwów: Książnica – Atlas; 1939.

Сведения об авторе:

Загирняк Михаил Юрьевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Образовательно-научный кластер «Институт образования и гуманитарных наук», Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Российская Федерация, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14. ORCID: 0000-0003-4024-0044. SPIN-код: 3437-7747. E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

About the author:

Zagirnyak Mikhail Yu. – PhD, Leading Research Fellow, Institute of Education and Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, 11/2 A. Nevskogo St., Kaliningrad, 236041, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-4024-0044. SPIN-code: 3437-7747. E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-133-147>

EDN: FKWNER

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Natorp, Husserl und die reine Logik

Massimo Ferrari✉

Universität von Turin, Turin, Italien

✉massimo.ferrari@unito.it

Zusammenfassung. Der systematische Vergleich zwischen Neukantianismus und Phänomenologie wurde stark vom Dialog zwischen Natorp und Husserl geprägt, der sich weitgehend mit der Frage des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität befasste, zwischen der von der phänomenologischen Methode geförderten „vom unten“-Beschreibung und der „vom oben“-Konstruktion, die stattdessen den transzendentalen Methoden innewohnt. Am Ursprung dieser leidenschaftlichen philosophischen Auseinandersetzung steht jedoch auch ein anderes Thema, das nicht immer angemessen berücksichtigt wird: die Natur der reinen Logik im Rahmen der Ablehnung des Psychologismus. Mein Beitrag konzentriert sich auf diesen Aspekt und untersucht insbesondere Natorps antipsychologistische Auffassung der Erkenntnis und seine ausführliche Besprechung von Husserls *Prolegomena zur reinen Logik*.

Schlüsselwörter: Neukantianismus, Phänomenologie, Psychologismus, Objektivität, Subjektivität

Informationen zu Interessenkonflikten. Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 07. Oktober 2024 eingereicht

Der Artikel wurde am 09. Januar 2025 angenommen

Zitierweise: Ferrari M. Natorp, Husserl und die reine Logik. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):133–147. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-133-147>

Наторп, Гуссерль и чистая логика

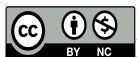
М. Феррари✉

Туринский университет, Турин, Италия

✉massimo.ferrari@unito.it

Аннотация. На систематическое сравнение неокантианства и феноменологии большое влияние оказал диалог между Наторпом и Гуссерлем, который в основном был посвящен вопросу о соотношении субъективности и объективности, между описанием

© Ferrari M., 2025



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

«снизу», продвигаемым феноменологическим методом, и построением «сверху», характерным для трансцендентального метода. Однако у истоков этой яростной философской дискуссии находится еще одна тема, которая раскрывается не всегда адекватно: природа чистой логики в контексте отказа от психологизма. Моя статья посвящена этому аспекту, рассматривая, в частности, антипсихологический взгляд Наторпа на познание и его подробное обсуждение «Прологомен к чистой логике» Гуссерля.

Ключевые слова: неокантианство, феноменология, психологизм, объективность, субъективность

Информация о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 07.10.2024

Статья принята к публикации 09.01.2025

Для цитирования: Ferrari M. Natorp, Husserl und die reine Logik // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 133–147. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-133-147>

Natorp, Husserl and Pure Logic

Massimo Ferrari✉

University of Turin, Turin, Italy

✉massimo.ferrari@unito.it

Abstract. The systematic confrontation between neo-Kantianism and phenomenology was strongly influenced by the dialogue between Natorp and Husserl, which largely dealt with the question of the relationship between subjectivity and objectivity, between the “bottom up” description promoted by the phenomenological method and the “top down” construction that characterizes instead the transcendental method. At the root of this passionate philosophical dispute, however, there is also another issue that is not always adequately considered: the nature of pure logic in the context of the rejection of psychologism. My paper focuses on this aspect and, in particular, examines Natorp’s anti-psychologistic conception of knowledge and his extensive discussion of Husserl’s *Prolegomena to Pure Logic*.

Keywords: Neo-Kantianism, phenomenology, psychologism, objectivity, subjectivity

Information about the conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 07.10.2024

The article was accepted on 09.01.2025

For citation: Ferrari M. Natorp, Husserl und die reine Logik. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):133–147. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-133-147>

„Ein reiningendes Gewitter“

In seinem Vortrag zum *Strukturalismus in der modernen Linguistik* (Februar 1945) erinnert Ernst Cassirer an die Wirkung, die das Erscheinen von Edmund

Husserls *Logischen Untersuchungen* und insbesondere des ersten Bandes, nämlich der *Prolegomena zur reinen Logik*, ausgelöst hatte: „Wie [Husserl] hervorhob, ist die logische Wahrheit eine formale, keine materiale Wahrheit. Sie hängt nicht von besonderen empirischen Bedingungen ab, sie ist universel und notwendig. Der Prozeß der empirischen Verallgemeinerung kann uns niemals zur Einsicht in die reinen Denkformen führen. Eine induktive Logik im Sinne von John Stuart Mill wurde von Husserl zu einem hölzernen Eisen erklärt – einen Widerspruch in sich selbst. In der philosophischen Welt hatte Husserls Werk die Wirkung eines reiningenden Gewitters. Es vertrieb die Wolken und klarte die gesamte geistige Atmosphäre“ [1. S. 322].

Indem Cassirer fast ein halbes Jahrhundert später auf den von Husserl ausgelösten „reiningendes Gewitter“ zurückkommt, bringt er erneut eine Überzeugung zum Ausdruck, die innerhalb des deutschen Neukantianismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts weit verbreitet war. Cassirer selbst hatte übrigens in einem Brief an Husserl vom 10. April 1925 erklärt, dass er den Begründer der Phänomenologie nicht nur als „de[n] Vertreter der wissenschaftlichen Philosophie in Deutschland“ von Anfang an ansah, sondern auch als den Förderer einer philosophischen Richtung, die den Aufgaben der Transzendentalphilosophie entsprach, ja (wie Husserl wenige Tage zuvor in einem Brief an Cassirer gesagt hatte) einer „Wissenschaft vom Transzendentalen“: „Ich habe seit dem Erscheinen des ersten Bandes der ‚Logischen Untersuchungen‘ immer die Überzeugung vertreten, daß zwischen den Aufgaben, die die Phänomenologie sich steckt, und den Grundanschauungen der kritischen Philosophie eine Gemeinsamkeit besteht: handelt es sich doch für beide um das, was Sie in Ihrem Brief „die radikal durchgeführte und ins Unendliche durchzuführende Wissenschaft vom Transzendentalen“ nennen“ [2. S. 6].

Auf dem doppelten Front des Psychologismus-Streites und der Idee der Philosophie als „strenge Wissenschaft“ – oder, anders ausgedrückt, in Hinsicht auf einer „Wissenschaft vom Transzendentalen“ – meinten Cassirer und Husserl, bis zu einem gewissen Grad dieselbe philosophische Sprache sprechen zu können. In Zentrum dieser Übereinstimmung zwischen Husserl und dem Neukantianismus liegt die Polemik gegen den Psychologismus, der Husserl zwar seine aufklärlichste und endgültige Form gegeben hatte, die aber in der Tat bereits von einigen der neukantianischen Philosophien am Ende des 19. Jahrhunderts vorbereitet und teilweise auch durchgeführt worden war [3]. Nicht umsonst hatte Paul Natorp in einer Passage seines berühmten Vortrags über *Kant und die Marburger Schule* von 1912 Husserls *Prolegomena* mit großer Genugtuung begrüßt, zugleich aber – auf die systematische Absicht des Marburger Neukantianismus hinweisend, den objektiven Charakter der Erkenntnisformen und des Wissens von jeder psychologischen Voraussetzung zu lösen – mit polemischem Ton behauptet, dass gerade deshalb aus Husserls Werk „gar nicht viel erst zu lernen übrig“ sei [4. S. 198].

Mehr als zehn Jahren vorher, hatte Natorp in seiner Besprechung der *Prolegomena* schon betont, dass eine der Hauptbeschränkungen von Husserls Kritik des logischen Psychologismus darin bestehe, dass er nicht verstanden habe, was „für seine Absichten förderliche Verständnis Kants“ besonders zu beachten sei. Husserl hat sich nämlich auf Kants „reine Logik“ bezogen, insofern sie sich aus den von Jäsche veröffentlichten Vorlesungen über Logik herauslesen liess, dabei aber völlig außer Acht übersah, dass „die entscheidende Leistung Kants für die Logik doch wohl in der ‚transzendentalen‘ Logik zu suchen ist“ [5. S. 281; 6. S. 217–218]. Hätte Husserl – so fügt Natorp noch hinzu – dies erkannt, wäre es ihm nicht schwergefallen, zu verstehen, wie Kant das im Schlussteil der *Prolegomena* formulierte Ideal der reinen Logik, d.h. das Ziel einer Untersuchung der Grundprinzipien der Wissenschaften und der Möglichkeitsbedingungen der „tatsächlch gegebene Wissenschaft“, bereits „in aller Reinheit“ umrissen hatte [5. S. 281].

Eine der entscheidenden Fragen in der philosophischen Diskussion zwischen Husserl und Natorp betrifft genau den Status der Logik, auch wenn man gewöhnlich davon ausgeht, dass ihre primäre Bedeutung vielmehr zur Auseinandersetzung in Bezug auf den Begriff der Subjektivität, zur Erschliessung des Psychischen und zum kontroverse Verhältnis zwischen der Husserlschen Methode der phänomenologischen Analyse und der Natorpschen Methode der „Rekonstruktion“ zukommt (bahnbrechend ist hier [7. S. 326–373]). Wenn auch es schwer zu leugnen wäre, dass auf diesem letzten Gebiet ein entscheidendes Spiel für die gesamte Debatte zwischen Neukantianismus und Phänomenologie gespielt wird, so scheint es jedoch, dass insbesondere der Begriff der *reinen Logik* bei Husserl und bei Natorp bedeutungsvolle Aspekte dieser Disputation klären kann.

Beschränken wir uns vorerst auf den *status questionis*, wie er sich 1900–1901 profiliert, d.h. zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von Husserls *Prolegomena* und der Besprechung von Natorp, so ist es angebracht, zunächst aufzuklären, worin für Husserl die „reine Logik“ besteht und welcher ihr philosophischer Hintergrund ist. Natürlich kann das Ziel der reinen Logik für Husserl nur im Rahmen der scharfen Widerlegung des logischen Psychologismus in all seinen Formen verstanden werden, der ein großer Teil der in den *Prolegomena* durchgeführten Analysen gewidmet ist (siehe dazu [8. S. 73–158]). Die Ergebnisse dieser Polemik sind im Übrigen bekannt: Für Husserl muss die echte theoretische Grundlage der Logik auf derjenigen rein theoretischen Ebene gesucht werden, die für die normativen Disziplinen ebenso grundlegend ist wie für die als „Kunst des Denkens“ verstandene Logik. Diese Ebene ist eigentlich was Husserl ihren „logischen Ort“ nennt [6. S. 61]. Andererseits ist die rein theoretische Gültigkeit der logischen Gesetze niemals auf die empirische oder anthropologische Grundlage der psychologischen Untersuchung reduzierbar [6. S. 142, 174–175]. In der reinen Logik wie in der Mathematik geht es um ideale „Vernunftwahrheiten“, d.h. um ideale Einheiten und ideale Besonderheiten, die außerhalb der Zeit bestehen, als Einheiten, die unabhängig von den psychischen Akten sind, in denen sie realisiert

werden. Der Grundfehler des gesamten Psychologismus besteht gerade darin, dass er diesen „wesentlichen, schlechthin unüberbrückbaren Unterschied“ zwischen Idealenwissenschaften (wie der Logik und der Mathematik) und realen oder faktischen Wissenschaften (wie der Psychologie) missversteht [6. S. 181].

Ohne weiter auf Husserls detaillierter Kritik am Psychologismus einzugehen, ist es notwendig, unsere Aufmerksamkeit genau auf das Problem des „logischen Orts“ zu richten: nämlich auf die Anforderungen, die eine theoretische Wissenschaft erfüllen muss, um eine solche zu sein, und auf die Bedeutungen und Objekte, die sie konstituieren. Es geht also um die eigentliche Konfiguration der *reinen Logik* als Grundlage der theoretischen Wissenschaften, als „Wissenschaftslehre“ (im Sinne Bernard Bolzanos), die jedoch die Analyse der mentalen Akte der erkennenden Subjekte einschließt. Der Bereich einer gegebenen Wissenschaft (hier ist in erster Linie die Mathematik gemeint) ist für Husserl eine objektiv geschlossene Einheit, die einen Teil des *Reiches der Wahrheit* darstellt und die nicht aufgrund unseres Willens abgegrenzt ist. Die Aufgabe der reinen Logik besteht gerade darin, sich der systematischen Einheit, die wir „Theorie“ nennen, zuzuwenden, um zu zeigen, unter welchen Bedingungen sie eine solche ist: „Die reine Logik ist in allgemeinsten Weise die idealen Bedingungen der Möglichkeit von *Wissenschaft überhaupt*“ [6. S. 256]. Aus diesem Grund zögert Husserl nicht, sich selbst als „Idealist“ zu bezeichnen, d.h. er versteht sich als Vertreter einer Erkenntnistheorie, die die Rolle des Ideals nicht psychologisch uminterpretiert, sondern es als Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis im Allgemeinen anerkennt [9. S. 112]. In der Tat erweist sich diese Art von „Idealismus“ als verwandt zu einer Konzeption der Philosophie, die mit dem Marburger Neukantianismus in Einklang zu sein scheint. Denn für Husserl geht es darum – und trotz seines Vorwurfs an Kant und die Neukantianer, Gefangene eines „transzendentalen Psychologismus“ zu bleiben, der sich auf den Verstand und die Vernunft als „Seelenvermögen“ stützt – dem Philosophen die Aufgabe „einer fortlaufenden ‚erkenntniskritischen‘ und ausschließlich dem Philosophen zufallenden Reflexion“ über die Wissenschaften zuzuschreiben und damit das zu verwirklichen, was Husserl selbst als eine wichtige „Nähe“ zu Kant definiert [6. S. 130–131, 216–218, 255].

Die Identifizierung der Bedingungen der Möglichkeit einer Theorie im Allgemeinen – diese „absolut notwendige Verallgemeinerung“ der kantischen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung – impliziert also den Rückgriff auf die „idealen Bedingungen“, die der theoretischen Erkenntnis zugrunde liegen. Für Husserl handelt es sich, anders gesagt, um „apriorische Erkenntnisbedingungen, welche, abgesondert von aller Beziehung zum denkenden Subjekt und zur Idee der Subjektivität überhaupt, betrachtet und erforscht werden können“ [6. S. 240]. Die reine Logik isoliert also die „sämtlichen primitiven Begriffe“, die der Möglichkeit der Einheit der Theorie zugrunde liegen, so dass ihre Aufgabe – als „Theorie der Theorien“, als „Wissenschaft der Wissenschaften“ – darin besteht, ein Zusammenhang von „reinen Kategorien“ aufzustellen, und somit

die Gesetze und die Theorien zu untersuchen, die in diesen Kategorien ihre Grundlage finden, sodass eine Theorie der möglichen Formen der Theorie (was Husserl auch eine reine Mannigfaltigkeitslehre nennt) erst ermöglicht wird. Insbesondere was die Kategorien betrifft, unterscheidet Husserl bereits in den *Prolegomena* zwischen den *Bedeutungskategorien* (Wahrheit, Satz, Begriff usw.), zu denen auch die der deduktiven Einheit der Sätze zugrunde liegenden elementaren Verknüpfungsformen (konjunktive, disjunktive, hypothetische Formen usw.) gehören, und den *Formalkategorien*, die vielmehr formale und apriorische Eigenschaften von Gegenstände überhaupt betreffen (wie z.B. die Kategorien von Objekt, Zustand, Einheit, Pluralität, Anzahl, Relation, Verbindung usw.) [6. S. 244–246]. Dieser letzte Problemgebiet hat somit mit der *formalen* Ontologie zu tun, die jedoch von Seite Natorps kaum berücksichtigt wird – und *pour cause*, denn Husserl meint hier etwas ganz anderes von einer transzendentalen Kategorienlehre. Doch das Problem des *Formalen* bildet, wie wir noch sehen werden, ein sehr wichtiges Problem im philosophischen Streit zwischen Neukantianismus und Phänomenologie.

Paul Natorp, ein „bedeuteter Neukantianer“

In seiner in 1906/1907 gehaltenen Vorlesung zur *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* bezieht sich Husserl auf Natorp mit folgenden Worten: „Selbst diejenigen Logiker, die den Spuren Kants und Herbarts folgend die Logik als eine apriorische und von der Psychologie unabhängige Disziplin ansehen, [...] erheben sich nicht zu der Idee einer apriorischen und theoretischen Wissenschaftslehre in unserem bisherigen Sinn einer Bedeutungs- und Gegenstandslehre, und somit erkannten sie auch nicht die Einheit von reiner Mathematik und reiner Logik. Nur einen bedeutenden Neukantianer muß ich in gewisser Weise ausnehmen: Die Idee einer Einheit von Logik und Mathematik vertritt seit einigen Jahren und unabhängig von mir P. Natorp, wobei freilich die Art, wie er diese Überzeugung vertritt und wie er die Idee der Logik bestimmt, wesentlich von der meinen abweicht“ [10. S. 57]. Zweifellos ist Husserl der erste gewesen, der insbesondere die Bedeutung von Natorps Aufsatz von 1887 *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis* anerkannt hat, obwohl – wie Husserl selbst hervorhebt – „wesentliche“ Unterschiede zwischen ihm und Natorp bestehen, die von erheblicher Tragweite für beide bleiben werden.

Natorps systematischer Beitrag kann gleichsam als eine Art Manifest des neukantianischen Anti-Psychologismus gelesen werden [11]. Dabei führt Natorp zunächst eine entschiedene Polemik (nicht unähnlich der von Hermann Cohen) gegen eine psychologistische und subjektivistische Interpretation der Grundlagen des Wissens. Die Aufgabe der Logik (hier als transzendente Logik gemeint) ist es, die Begründung der Wahrheit und Objektivität zu liefern; diese Aufgabe würde aber völlig vereitelt, wenn sie von einer bestimmten Wissenschaft wie der Psychologie abhängen würde: „Eine Wissenschaft, welche, dem Namen und

Anspruch nach, von Erkenntnis überhaupt und deren Gesetz handelt, darf nicht in ihrer Begründung von irgendeiner besonderen wissenschaftlichen Erkenntnis (die ja ihren Gesetzen gemäss sie wahr gelten dürfte) abhängen, sie muss vielmehr ihnen allen zu Grunde liegen. Handelt Logik von dem Kriterium der Wahrheit, von dem, was allgemein, weil auf gesetzmässige Art, die Wahrheit einer Erkenntnis bestimmt, so darf doch die Gültigkeit dieses Kriteriums nicht abhängen von einer Erkenntnis, die nur nach diesem Kriterium als wahr zu behaupten wäre. Entweder also, es gibt keine Logik, oder sie muss mit dem Anspruch auftreten, ganz auf eigenem Grunde zu bauen, nicht von irgendeiner andern Wissenschaft ihre Fundamente borgen zu sollen“ [12. S. 264–265]. Nun besteht die wissenschaftliche Erkenntnis darin, die Phänomene auf die Einheit des Gesetzes zu reduzieren, wodurch der Gegenstand jede realistische Konnotation verliert und sich vielmehr als das x der „Gleichung“ der Erkenntnis ausbildet, als das „Problem“ und die „Aufgabe“, die auf der Grundlage der Bedingungen der Konstitution der Objektivität selbst gelöst werden müssen [12. S. 258–260]. Das Phänomenische kann jedoch nicht mit der subjektiven, psychologischen Vorstellung oder der bloßen sinnlichen Erscheinung identifiziert werden. Das Problem besteht vielmehr darin, das Phänomenische von dieser Einschränkung zu befreien und es zum Gesetz zu erheben, d.h. „zum Standpunkte des Allgemeingültigen“, zur Einheit der „gegenständlichen Vorstellung“ [12. S. 273]. Von hier aus stellt Natorp – in gewisser Weise eine bahnbrechende Argumentation gegen den „Mythos des Gegebenen“ formulierend – die positivistische Auffassung von Wissen in Frage, die den Erkenntnisprozess von einem konkreten Gegebenen, von einem sinnlichen „hier und jetzt“ ausgehen lassen: Jede Bestimmung ist in Wirklichkeit nur möglich, wenn man „aus dem Standpunkt des Allgemeinen“ ausgeht, von der Bestimmung der Quantität, der Qualität und der Beziehungen, die ein unmittelbares Erlebtes in Bezug auf ein anderes bestimmen [12. S. 280–281] (siehe dazu [13. S. 13–27]). Aber die Begründung des phänomenischen Niveau auf der Grundlage der Gesetzmässigkeit der Erfahrung erfordert die Erschliessung der Grundlage des Erkennens; und hier muss nach Natorps Meinung festgestellt werden, dass Kant selbst das Missverständnis begünstigt habe, die objektiven Bedingungen des menschlichen Wissens mit der Konstitution des erkennenden Subjekts in eins zu setzen. Kant begeht damit das Irrtum jedes Psychologismus – nämlich die objektiven Beziehungen auf subjektiven Grundstrukturen zu nivellieren [12. S. 261–262]. Indem Natorp die „Korrelation“ zwischen Materie und Form der Erkenntnis und damit zwischen den Phänomenen und der idealen Einheit des Gesetzes, in dem ihre veränderliche Vielfalt festgelegt ist, geltend macht, wird daher das Verhältnis zwischen Phänomenischem und Objektivem gleichsam umgekehrt. Nicht das erste begründet das letztere, genauso wie die Subjektivität nicht die Objektivität begründen kann. Was hingegen für den Positivismus die unmittelbare Gegebenheit ist, was für die Psychologie das Psychische als unmittelbare Gegebenheit ist, wird stattdessen zum Problem, und zwar das Ziel eines Prozesses, der von der Objektivität zum Subjektiven zurückführt. Und genau

ausgehend von der Objektivierung „*rekonstruieren wir*, soweit es möglich ist, die Stufe der urprünglichen Subjektivität, welche anders, als auf diesem rekonstruktiven Wege, von der bereits vollzogenen objectiven Construction aus, überhaupt mit keiner Erkenntnis zu erreichen wäre“ [12. S. 283].

Mit dieser letzten Formulierung legte Natorp die Voraussetzungen für die Ausarbeitung der Psychologie „nach kritischer Methode“, die im folgenden Jahr im Mittelpunkt seiner *Einleitung in die Psychologie* stehen sollte [14]. Hier sind es aber angemessen noch einige Bemerkungen über den Aufsatz von 1887 und die Polemik, die Natorp gegenüber dem Psychologismus herausarbeitet. Sicherlich ist Natorp nicht der einzige Neukantianer, der den objektiven Status der Logik als Erkenntniskritik beansprucht; und dennoch nimmt Natorp eine besonders bedeutende, wenn auch zu sehr vernachlässigte Position ein in dem Streit über den Psychologismus, der einen entscheidenden Wendepunkt für die deutsche Philosophie um die Jahrhundertwende kennzeichnet (vgl. [15; 16], verblüffend ist es, dass sowohl [16] als auch [3] den Aufsatz Natorps sogar nicht erwähnen). Im Übrigen hat Husserl selbst dem Aufsatz von Natorp (mit seinen „schönen Ausführungen“) eine anregende Wirkung für die Ausrichtung der Polemik gegen das „Zirkel“ des Psychologismus anerkannt und ihn in den *Prolegomena* zugunsten der These zustimmend erwähnt, dass jeder Versuch, eine Vermittlung zwischen der idealen Welt der Mathematik und der psychologischen Sphäre zu finden, nur zu einer *metabasis eis allò génos* führt [6. S. 69, 172] (und Anm.*)¹.

Die Besonderheit von Natorps Position in der Debatte über Psychologismus und Antipsychologismus liegt vor allem in seiner Überzeugung, dass die Ablehnung einer psychologischen Begründung der Erkenntnis nicht die Marginalisierung der Psychologie aus der transzendentalen Reflexion impliziert, sondern im Gegenteil verlangt, dass die transzendente Reflexion die Grenzen der psychologischen Untersuchung bestimmt und sie von einem naturalistischen Ansatz befreit, der die Psychologie auf eine kausale-erklärende Tatsachenwissenschaft reduzieren will. Auf diese Weise reiht sich Natorp in den Horizont jener philosophischen Psychologie ein, die darauf abzielt, die Ansprüche einer „Naturalisierung des Bewusstseins“ zu entkräften, die von Brentano bis Husserl einen der großen problematischen Knotenpunkte der Diskussion über die „Wissenschaft der Seele“ in der Philosophie und Psychologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhundert bildet; und dies trotz der Tatsache, dass Natorp sich in vielerlei Hinsicht von Brentanos und Husserls Psychologie-Konzeption sowie von Diltheys „beschreibenden Psychologie“ abhebt (oder sehr stark unterscheidet). Andererseits unterscheidet sich Natorp in der Anerkennung der Notwendigkeit

¹ [7. S. 323–324] wies auf die Existenz einer fast vollständigen handschriftlichen Transkription des Aufsatzes von Natorp im husserlschen *Nachlass* hin, die Husserl vor 1896 angefertigt haben soll, was zeigt, wie sehr Husserls Argumente gegen den Psychologismus Natorp verdanken: Eine Schuld, behauptet Kern nicht zu Unrecht, die wichtiger ist als die Schuld, die Husserl Frege gegenüber aufgrund seiner berühmten Verurteilung des husserlschen „Psychologismus“ in der *Philosophie der Arithmetik* eingegangen ist.

einer „kritischen“ Fundierung der Psychologie nicht nur von anderen neukantianischen Philosophen, die ebenfalls den Antipsychologismus mit ihm teilten, sondern distanzierte sich auch von Cohen: Wie [17] in seiner Rede in Berlin wenige Wochen nach Cohens Tod schrieb, hatte Cohen in genau dem Buch, das die Marburger Konzeption von Kant vollständig definierte, nämlich der zweiten Ausgabe von *Kants Theorie der Erfahrung*, weder eine angemessene Anerkennung noch eine genaue Einordnung der Psychologie innerhalb der transzendentalen Kritik gefunden [17. S. 19]. Genau um diese Lücke zu schließen und die notwendige Vervollständigung einer „kritischen Theorie der Erfahrung“ in die Tat umzusetzen, gibt [14] die *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* heraus, in der das Thema der „subjektiven Grundlage“ nach dem im Aufsatz von 1887 skizzierten Entwurf erstmals systematisiert wird.

Was haben wir von Husserl zu lernen? Natorps Besprechung der „Prolegomena zur reinen Logik“

In einem Brief an Albert Görland vom 27. August 1900 nimmt Natorp gegenüber der Veröffentlichung von Husserls *Prolegomena zur reinen Logik* Stellung und bemerkt, dass es sich um ein sicherlich verdienstvolles Werk handle, das sich „unseren“ Standpunkt annähere, auch wenn es sich in Wirklichkeit um eine systematische Frage angeht, die in Marburg inzwischen eine „abgethane Sache“ geworden war [18. S. 261]. Wie bereits erwähnt, hatte Natorp mehrmals die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass in Marburg Husserls Kampf gegen den Psychologismus nur positiv begrüßt werden könne, obwohl Natorp sich bewusst war, dass einen solchen Kampf bereits von denen siegreich geführt wurde, die sich auf die Spuren Cohens begeben hatten. Aber eine solche Anerkennung fügte sich in einen weiteren Rahmen ein, in dem das Husserlsche Projekt der „reinen Logik“ von Natorp als eine verpasste Gelegenheit gedeutet wird, einen tieferen Dialog mit Kant und mit der grundlegenden Bedeutung seiner transzendentalen Logik zu führen. Und im Übrigen besteht ein Großteil von Natorps Auseinandersetzung mit Husserl genau darin, dass Husserl nicht erkannt hatte, inwieweit Kant und der Neukantianismus selbst, zumindest in der Natorpschen Version, nicht Gegner, sondern fruchtbarer Inspirator der phänomenologischen Philosophie sein könnten.

Wie schon gesagt, betont Natorp in der Besprechung von Husserls *Prolegomena*, die 1901 in den „Kant-Studien“ erschien, dass der Hauptmangel von Husserls Kritik des logischen Psychologismus in dem fehlenden „Verständnis“ dessen bestehe, was in der Philosophie Kants „seinen Absichten am meisten hätte nützen können“. Natorp vertritt die Meinung, dass die Auseinandersetzung Husserl mit dem Psychologismus nicht nur mit dem Antipsychologismus des Marburger Neukantianismus offensichtlich konvergiert, sondern sogar als ein Punkt betrachtet werden kann, an dem die „reine Logik“ den Weg gefunden hat, der von dem, was „die Kantische Schule heute als [...] Erkenntniskritik bezeichnet“, vollkommen geebnet wurde [5. S. 270]. Diese Einschätzung stellt einen wichtigen Aspekt dar,

auf den auch ein maßgeblicher Interpret der zeitgenössischen Debatte über den Status der Logik, nämlich der junge Martin Heidegger, aufmerksam machte [19. S. 19]. Der Punkt, der hier jedoch hervorgehoben werden soll, ist die Schwierigkeit, sich gegenseitig zu verstehen, die – in dieser speziellen Frage – aus dem Vergleich zwischen Husserl und Natorp zu entstehen scheint. Zweifellos ist Husserl dazu bereit, die große Bedeutung der Thesen zu erkennen, die Natorp seit seinem Aufsatz von 1887 über die Unterscheidung zwischen der objektiven Ebene der logischen Bestimmung des Objekts und der psychologischen Ebene der Subjektivität entwickelt hat; und diese positive Einschätzung wird im Übrigen auch später bekräftigt, was eine prinzipielle Konvergenz bestätigt [20. S. 113] (vgl. auch [21. S. 194–195]). Voraussetzung für diese Annäherung sind jedoch zwei unterschiedliche Prämissen: Für Husserl impliziert eine solche Perspektive die Abkehr vom (vermeinten) Psychologismus Kants, der seiner Meinung nach auch bei den Neukantianern noch fortbesteht; für Natorp hingegen (wie auch für Cohen) ist dies zwar ein Fortschritt gegenüber Kant, aber nicht so ein Fortschritt, dass dadurch die gesamte Tradition der kritischen Philosophie in Abrede gestellt wird. Doch all dies scheint nicht auszureichen, um Husserl von der Vereinbarkeit des radikalen Antipsychologismus – auf dem die „reine Logik“ notwendigerweise beruhen muss – mit dem Erbe der kantischen Analyse der Vernunft zu überzeugen. In der VI. *Philosophischen Untersuchung* wird Husserl nicht zufällig im Einklang mit der antipsychologischen Annahme der *Prolegomena* bekräftigen, dass die Identifizierung des Verstandes mit der „Fähigkeit zu kategorialen Akten“ auf der Ebene der psychischen Organisation oder des Bewusstseins im Allgemeinen eine Herabstufung dessen bedeuten würde, was stattdessen zur „Essenz“ intellektueller Akten gehört: Es würde bedeuten, „das echte logische *A priori*“ misszuverstehen und in jener besonderen Form von transzendentalen Psychologismus hängen zu bleiben, die die verhängnisvolle Grenze der Kantianischen Lehre darstellt [9. S. 726–727]. Im Übrigen war die bereits in den *Prolegomena* eingenommene Position gegenüber Kant eindeutig von der Feststellung geleitet, dass es in der Erkenntnistheorie Kants zwar Aspekte gebe, die dazu neigen, diesen „Psychologismus der Seelenvermögen“ als Erkenntnisquellen zu überschreiten, jedoch noch nicht in einem so entscheidenden Ausmaß, dass Kant und „ein großer Teil der Neukantianer“ (dieser letzte Ausdruck wird in der zweiten Ausgabe durch den nuancierteren Ausdruck „kantianisierenden Philosophen“ ersetzt) von den Fehlern einer psychologistischen Erkenntnistheorie befreien. Mit anderen Worten, für Husserl ist der Kantianismus mit einer „transzendentalen Psychologie“ verbunden, die eben doch immer noch Psychologie ist [6. S. 102] (Anm. ***). Nicht zu Unrecht wird Natorp diesen Verdacht zurückweisen und behaupten, dass eine solche Bedeutung nur gerechtfertigt wäre, wenn man einen Autor wie Lange als Paradigma eines neukantianischen Philosophen annähme, der übrigens der einzige ist, auf den sich Husserl ausdrücklich zu beziehen scheint, ohne zu berücksichtigen, dass die „Zurückführung des Apriori auf die ‘Organisation’ [des erkennenden Subjekts] schon längst Cohen und die von ihm gelernt haben, als Abweg erkannt

und mit Entschiedenheit abgelehnt haben” [5. S. 280]. In diesem Punkt – also in der Verwicklung des Neukantianismus in die Anschuldigung des „transzendentalen Psychologismus“ – hat Natorp in der Tat eine gute Waffe gegen Husserl und nutzt sie auch, um ihm zu zeigen, dass es im Grunde nicht schwierig ist, den psychologischen Aspekt überall zu finden, wenn man ihn finden will: sogar bei Husserl selbst und in seiner Verwendung eines mehrdeutigen Begriffs wie dem der „Evidenz“ [5. S. 280].

Diese systematische Divergenz führt uns zurück zum zweiten zentralen Punkt von Natorps Besprechung. Für Natorp eröffnet sich, sobald die Möglichkeit festgestellt wurde, Kant im Sinne von Marburg zu interpretieren, d. h. als „Erkenntniskritik“, die in keiner Weise an die Struktur des Geistes oder an die psychologische Organisation des Erkenntnisapparats gebunden ist, die Möglichkeit, sich – als *Kantianern*, so tiefgreifend sie auch sozusagen ‘reformiert’ sein mögen – auf dem Boden des Husserlschen Antipsychologismus zu positionieren und von hier aus auf die substantielle Konvergenz zwischen reiner Logik und transzendentaler Logik zu bestehen. Wenn es um die Möglichkeit der tatsächlich gegebenen Wissenschaft geht, wenn es darum geht, die theoretische Grundlage der Theorien zu erurieren, wenn es schließlich darum geht, von den “Grundbegriffen zu den Grundsätzen zu Grundwissenschaften“ überzugehen, warum sollte Husserl dann – fragt sich Natorp – leugnen, dass diese Richtung genau die ist, die „entscheidende Leistung“ von Kant und, eng mit dem verbunden ist, das bereits vom „wahren Entdecker der Logik“, nämlich von Platon, klar umrissen wurde? [5. S. 280–281]. Wenn Husserl kein Vorurteil gegenüber Kant hegen und ihn nicht zu eng interpretieren würde – schlägt Natorp weiter vor –, wäre es für ihn nicht schwierig, eine solche Übereinstimmung der systematischen Ziele zu erkennen, und das gesamte Problem der “logischen Methode,, könnte in ein *gemeinsames*, von Husserl und den Neukantianern von Marburg verfolgtes Forschungsprogramm eingebunden werden.

Wie später bei der Rezension der *Ideen* von 1913 [22], scheint auch bei dieser ersten Gelegenheit der öffentlichen Konfrontation mit Husserl die Argumentationsstrategie von Natorp ein bewusster Versuch zu sein, die husserlianischen Positionen mit denen des Marburger Neukantianismus (oder *tout court* mit Natorps) in Einklang zu bringen. Im Gegensatz zu Cohen, der die Phänomenologie ungeschickt der „Neuscholastik“ beschuldigen wird [23. S. 56] sieht Natorp – 1901 wie auch ein Jahrzehnt später – in Husserl einen hervorragenden Gesprächspartner, der in den Schoß der kantischen Tradition zurückgeführt werden kann, sobald eine Reihe von Missverständnissen ausgeräumt sind, die die vollständige Verwirklichung dieser Konvergenz verhindern. Natürlich ist sich Natorp in beiden Fällen der auch wesentlichen Unterschiede bewusst, die das heikle theoretische Verhältnis zu Husserl kennzeichnen; aber dieses Bewusstsein scheint ihn nicht daran zu hindern, alle positiven Möglichkeiten zu erfassen, die die Reflexion Husserls in Richtung einer Begegnung mit dem Neukantianismus freisetzen kann, vor allem in dem Moment, in dem sich die Phänomenologie auf eine transzendente Wende zubewegt und sich der Horizont

der konstitutiven und ‘genealogischen’ Dimension der idealen Sphäre jenseits einer rein statischen Auffassung des A priori und der ‘eidetischen Wissenschaft’ öffnet.

Um auf die Rezension der *Prolegomena* zurückzukommen, besteht kein Zweifel daran, dass diese Versöhnungsstrategie auf erhebliche Schwierigkeiten stößt, was sich im Grunde Natorp selbst bewusst ist, wenn er fragt – obwohl er hofft, dass Husserl im zweiten Band der *Logischen Untersuchungen* die Lösung einiger entscheidenden Fragen finden wird –, ob das “fortdauernde Misstrauen [von Husserl] gegen den Kritizismus vielleicht das Symptom einer tieferliegenden Differenz [sei]?” [5. S. 282]. Mit anderen Worten, geht es um einen Unterschied, der nicht nur die formale und/oder materielle Natur der Logik betrifft, sondern in einem weiteren Sinne das Verhältnis zwischen dem A priori und dem Empirischen, die Verbindung zwischen dem Idealen und dem Realen. Es geht um absolut zentrale Fragen, die sich aus der Studie der *Prolegomena* ergeben, die dem Leser jedoch – laut Natorp – “ein gerade logisches Missbehagen” schafft, da die Vermittlung zwischen der reinen Logik (deren formaler Charakter sie keineswegs daran hindern würde, eine Logik der Mathematik und der Wissenschaften im Allgemeinen und damit eine materielle Logik zu sein) und dem Niveau der Empirie, des Realen, der logischen “Realisierung” grundsätzlich fehlt. “Das ‘Reale’[bleibt] ein fremder, verworfener, und doch nichtwegzuschaffender Rest [stehen]. Sonst wollte der ‘Idealismus’ vielmehr im Idealen das Reale, in den *Logoi* die *Onta* begründen; so in Plato, so in Leibniz, so in Kant, der besonders klar eben die Frage des *Gegenstandes* selbst als die zentrale Frage seiner neuen, ‘transzendentalen’ Logik erkennt, ja den ganzen Begriff des Gegenstandes aus den Fornalbestandteilen der Erkenntnis aus dem Logischen im vertiefsten Sinne erst aufbaut” [5. S. 282–283]. Aber es gibt noch mehr. Natorp weist darauf hin, dass gerade die Notwendigkeit, diesen Punkt zu klären, Husserl zwangsläufig dazu führen muss, sich mit dem Zusammenhang zwischen dem Logischen und dem Psychischen, zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven zu befassen, denn nur in diese Richtung – d.h., die von Natorp selbst mit seiner Reflexion über das Verhältnis zwischen objektiver und subjektiver Grundlage des Erkenntnis eröffnete Richtung – kann das sonst unlösbare Rätsel der „Realisierung des Ideals“ lösen und durch eine echte “logische Verbindung” die Kluft „zwischen dem überzeitlichen Bestand des Logischen und ihrer zeitlichen Tatsachlichkeit“ überwinden [5. S. 283].

Und doch war Husserl überzeugt – wie er viele Jahre später hervorhob –, dass das von Natorp angeprangerte „logische Missbehagen“ nicht nur unvermeidlich sei, wenn man die Konsequenzen einer radikalen Kritik des Psychologismus akzeptiere, sondern dass es durch die im zweiten Band der *Logischen Untersuchungen* begonnenen eigentlichen phänomenologischen Forschungen gelöst werden könne, auch wenn diese noch ungenügend in den Augen der “Idealisten“ Kantischer Prägung waren, die darin ihre Erwartungen an ,transzendente Konstruktionen von oben’ enttäuscht sahen und stattdessen den Rückfall in ,etwas Psychologisches’ beklagen [20. S. 155] (vgl. auch Husserls Brief an Natorp vom 7. September 1901 in [2. S. 84]).

Zu diesem Punkt würde die Diskussion nicht abklingen und wird sich der Knoten im langen Zeitraum zwischen den beiden Rezensionen von Natorp zu den Werken von Husserl immer mehr um den Status der Psychologie, um die subjektive Dimension in ihrer Korrelation zur Objektivität drehen [22]. Aber in Wirklichkeit war auch in der Frage nach der Natur der reinen Logik der Unterschied in der Herangehensweise zwischen Natorp und Husserl nicht ueberwindbar, trotz der unleugbaren Berührungspunkte, die beide – wie aus der Korrespondenz hervorgeht – bei mehr als einer Gelegenheit hervorhoben. In gewisser Weise hatte Natorp vollkommen Recht mit seiner Beobachtung, dass der Begriff des „Formalen“ bei Husserl über die übliche Bedeutung des Begriffs hinausging, und mit seiner Ansicht, dass es sein großer Verdienst sei, „die Frage nach den Grenzen der Logik und Mathematik“ mit Nachdruck gestellt zu haben [5. S. 279]. Die Umwandlung, die Natorp vom Formalen zum Reinen und von diesem zum Transzendentalen vorschlug, schien Husserl jedoch nicht akzeptabel und ließ sich nicht leicht mit dem Husserlschen Projekt einer Wiederaufnahme der Leibnizschen *mathesis universalis* innerhalb der reinen Logik in eins bringen. Nicht umsonst wird Husserl in der VI. *Logische Untersuchung* genau in diesem Zusammenhang den „verhängnisvollen“ Fehler Kants beklagen: „Es war verhängnisvoll, daß Kant (dem wir uns trotz alledem sehr nah fühlen) das rein logische Gebiet im engsten Sinne mit der Bemerkung für abgetan hielt, daß es unter dem Prinzip vom Widerspruch stehe. Nicht nur, daß er nie bemerkt hat, wie wenig die logischen Gesetze überall den Charakteranalytischer Sätze in dem Sinne besitzen, den er selbst definitorisch festgesetzt hatte; er sah nicht, wie wenig mit dem Hinweis auf ein evidentes Prinzip analytischer Sätze für eine Aufklärung der Leistung des analytischen Denkens gewonnen sei“ [9. S. 732].

Dennoch schloss diese Kritik an Kant in Husserls Augen auch einen positiven Aspekt nicht aus: Sich nicht „das rein logische Gebiet im engsten Sinne [...] für abgetan“ zu halten, bedeutete für Husserl in der Tat den Eintritt in ein äußerst reichhaltiges Forschungsfeld, das jedoch weder auf den von Natorp gefürchteten bloßen Formalismus noch auf die transzendente Ebene der neukantianischen Tradition reduzierbar war, sondern sich an einer „neuen Kritik der Erkenntnis“ orientierte, die sich zwar mit dem kantischen Erbe auseinandersetzen musste, um es dennoch entlang neue Wege zu entwickeln. Und genau auf diesem Gebiet wird die Auseinandersetzung des Neukantianismus von Natorp mit der aufkommenden Phänomenologie von Husserl in eine neue Phase eintreten, jenseits der Kontroversen über den logischen Psychologismus und nun direkt auf der Ebene der „kritischen“ Psychologie und des reinen Bewusstseins als „phänomenologischer Befund“ (siehe dazu [24. S. 228–251; 25–28]. Es geht aber um das weitere Kapitel einer Geschichte, die an anderer Stelle in ihrer ganzen Breite erzählt werden sollte [29].

References

- [1] Cassirer E. *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Orth EW, hrsg. Leipzig: Reclam; 1993.
- [2] Husserl E. *Briefwechsel*. Schuhmann K, hrsg. Bd. V. Dordrecht/Boston/London: Kluwer; 1994.
- [3] Anderson L. Neo-Kantianism ant the Roots of Anti-psychologism. *British Journal for the History of Philosophy*. 2005;13(2):287–323. <https://doi.org/10.1080/09608780500069319>
- [4] Natorp P. Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien*. 1912;17(1–3):193–221. <https://doi.org/10.1515/kant.1912.17.1-3.193>
- [5] Natorp P. Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls „Prolegomena zur reinen Logik“. *Kant-Studien*. 1901;6(1–3):270–283. <https://doi.org/10.1515/kant.1901.6.1-3.270>
- [6] Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Bd. I. Holenstein E, hrsg. Den Haag: Martinus Nijhoff; 1975.
- [7] Kern I. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff; 1964.
- [8] Peucker H. *Von der Psychologie zur Phänomenologie. Husserls Weg in die Phänomenologie der “Logischen Untersuchungen”*. Hamburg: Meiner; 2002.
- [9] [9] Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Bd. II. Panzer U, hrsg. Den Haag: Martinus Nijhoff; 1984.
- [10] Husserl E. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie 1906/07*. Melle U, hrsg. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff; 1984.
- [11] Edgar S. Paul Natorp and the emergence of anti-psychologism in the nineteenth century. *Studies in History and Philosophy of Science*. 2008;39(1):54–65. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2007.11.004>
- [12] Natorp P. Ueber objektive und subjective Begründung der Erkenntnis. *Philosophische Monatshefte*. 1887;(23):257–286.
- [13] Palette V. *Le donné en question dans la phénoménologie et le néokantisme. Des critiques du positivisme au débat avec Kant*. Cham: Springer; 2018.
- [14] Natorp P. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Mohr: Tübingen; 1888.
- [15] Rath M. *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*. Freiburg-München: Alber; 1994.
- [16] Kusch M. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Knowledge*. London and New York: Routledge; 1995.
- [17] Natorp P. *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*. Berlin: Reuther & Reichard; 1918.
- [18] Holzhey H. *Cohen und Natorp*. Bd. II. Basel: Schwabe & Co.; 1986.
- [19] Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Bd. I. Hermann F-W, hrsg. Frankfurt am Main: Klostermann; 1978.
- [20] Husserl E. Entwurf einer “Vorrede” zu den “Logischen Untersuchungen” (1913). *Tijdschrift voor Philosophie*. 1939;(I):106–133.
- [21] Brisart R. La logique de Husserl en 1900 à l’épreuve du néokantisme marbourgeois. La recension de Natorp. *Phänomenologische Forschungen*. 2002:183–204.
- [22] Natorp P. Husserls “Ideen zu einer reinen Phänomenologie”. *Die Geisteswissenschaften*. 1913/1914;(I):420–426.
- [23] Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. In: *Werke. Hermann-Cohen-Archiv*, hrsg. Bd. VI. Hildesheim-New York: Olms; 1977.
- [24] Gigliotti G. *Avventure e disavventure del trascendentale. Saggio su Cohen e Natorp*. Napoli: Guida; 1989.

- [25] Gigliotti G. Objekt und Methode. Das Problem der Psychologie in Natorps Philosophie. In: *Grenzen der kritischen Vernunft. Helmut Holzhey zum 60. Geburtstag*. Schmid PA, Zurbuchen S, hrsg. Basel: Schwabe & Co.; 1997. S. 95–113.
- [26] Luft S. Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie. *Phänomenologische Forschungen*. 2006:99–134. <https://doi.org/10.28937/1000107928>
- [27] Luft S. Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity. In: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Makkreel RA, Luft S, editors. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press; 2010. P. 59–91.
- [28] Dufour É. *Paul Natorp. De la “Psychologie générale” à la “Systématique philosophique”*. Paris: Vrin; 2010.
- [29] Ferrari M. Natorp tra Kant e Husserl. Il neokantismo di Marburgo di fronte alla fenomenologia. In: Natorp P. *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887–1914*. Ferrari M, Gigliotti G, hrgs. Firenze: Le Lettere. 2011. P. 5–68.

Über den Autor:

Ferrari Massimo – Emeritierter Professor, Universität von Turin, 8 Via Verdi, Turin, 10124, Italien. E-mail: massimo.ferrari@unito.it

Сведения об авторе:

Феррари Массимо – почетный профессор, Туринский университет, Италия, 10124, Турин, Виа Верди, д. 8. E-mail: massimo.ferrari@unito.it

About the author:

Ferrari Massimo – Professor Emeritus, University of Turin, 8 Via Verdi, Turin, 10124, Italy. E-mail: massimo.ferrari@unito.it

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-148-156>

EDN: GAEQUS

Archivmaterial / Архивный материал / Archival Material

Vortrag über Paul Natorp und Hermann Cohen in Marburg 1948

Nicolai Hartmann

Herausgegeben von Hartwig Wiedebach ✉

Unabhängiger Forscher, Göttingen, Deutschland

✉ wiedebach@posteo.de

Zusammenfassung. Nicolai Hartmann hielt den hier erstmals veröffentlichten Vortrag über Hermann Cohen und Paul Natorp 1948 in Marburg. Er hatte dort seit 1905 bei den beiden studiert und seine akademische Karriere begonnen. In seinem späteren Werk entfernte sich Hartmann allerdings vom Denken der beiden Lehrer. Umso auffälliger ist diese späte Rückbesinnung. Er zeichnet in seiner Rede eindrucksvolle Bilder der beiden Persönlichkeiten, vor allem von Natorp. Neben begrifflichen Skizzen ihres Denkens erzählt er von ihrem persönlichen Stil in Vorlesungen und Seminaren.

Schlüsselwörter: Cohen, Natorp, N. Hartmann, Marburger Schule

Informationen zu Interessenkonflikten. Der Herausgeber erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 15. August 2024 eingereicht

Der Artikel wurde am 11. November 2024 angenommen

Zitierweise: Hartmann N. Vortrag über Paul Natorp und Hermann Cohen in Marburg 1948. Wiedebach H, Hrsg. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):148–156. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-148-156>

Доклад о Пауле Наторпе и Германе Когене в Марбурге 1948

Н. Гартман

Под редакцией Х. Видебаха ✉

Независимый исследователь, Геттинген, Германия

✉ wiedebach@posteo.de

Аннотация. Лекция о Германе Когене и Пауле Наторпе, впервые публикуемая здесь, была прочитана Николаем Гартманом в Марбурге в 1948 году. Там он учился

© Hartmann N., 2025

© Видебах Х., ред., 2025



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

у обоих с 1905 года и начал свою академическую карьеру. Однако в своих поздних работах Гартман дистанцировался от мышления этих двух учителей. Это позднее воспоминание тем более поразительно. В своей речи он рисует впечатляющие образы этих двух личностей, особенно Наторпа. Помимо концептуальных набросков их мышления он рассказывает об их личном стиле на лекциях и семинарах.

Ключевые слова: Коген, Наторп, Н. Гартман, марбургская школа

Информация о конфликте интересов. Редактор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 15.08.2024

Статья принята к публикации 11.11.2024

Для цитирования: *Hartmann N. Vortrag über Paul Natorp und Hermann Cohen in Marburg 1948* / под ред. Х. Видебаха // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 148–156. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-148-156>

Lecture on Paul Natorp and Hermann Cohen in Marburg 1948

Nicolai Hartmann

Edited by Hartwig Wiedebach ✉

Independent Scholar, Göppingen, Germany

✉ wiedebach@posteo.de

Abstract. Nicolai Hartmann delivered the lecture on Hermann Cohen and Paul Natorp, published here for the first time, in 1948 in Marburg. He had studied under both scholars since 1905 and had begun his academic career there. However, in his later works Hartmann distanced himself from the thought of his former mentors. Therefore, this late lecture seems all the more striking. In his speech, he draws an impressive portrait of the two personalities, especially of Natorp. Alongside conceptual sketches of their thinking, he shares insights into their personal style in the lectures and seminars they taught.

Keywords: Cohen, Natorp, N. Hartmann, Marburg school

Information about the conflict of interest. The editor declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 15.08.2024

The article was accepted on 11.11.2024

For citation: *Hartmann N. Vortrag über Paul Natorp und Hermann Cohen in Marburg 1948. Wiedebach H, Ed. RUDN Journal of Philosophy. 2025;29(1):148–156. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-148-156>*

Vorbemerkung des Herausgebers

Im Juni 1948 reiste Nicolai Hartmann (1882–1950) zu dem hier erstmals publizierten Vortrag nach Marburg. Er hatte dort seit 1905 vor allem unter Hermann Cohen und Paul Natorp Philosophie studiert. Beide förderten ihn in hohem Maß. 1907 war er promoviert, 1909 habilitiert

worden. 1920 wurde er außerordentlicher, 1923 als Nachfolger Natorps ordentlicher Professor. Sein Denken unterschied sich jedoch in Stil und Inhalt zunehmend von den Arbeiten der beiden Lehrer. Ihr Werk spielte fortan eine eher marginale Rolle. Der späte Vortrag über Cohen und Natorp ist daher ungewöhnlich, geradezu ein Solitär.

Hartmann hielt ihn am 9. Juni 1948 im Alter von 66 Jahren, knapp zwei Jahre vor seinem Tod am 9. Oktober 1950. Hinweise auf seine Vorbereitung gibt es im Schriftwechsel mit Heinz Heimsoeth [1].¹ Hartmanns erste Mitteilungen und Anfragen oder ein Bericht im Nachgang des Vortrages liegen leider nicht vor. Daher kommen nur einige Briefe Heimsoeths in Frage.

Etwa Anfang März 1948 scheint ihm Hartmann von einer Einladung erzählt zu haben. Heimsoeth antwortet am 12. März: „daß Du einen Cohen-Natorp-Vortrag in Marburg halten wirst, ist auch etwas in sich Gutes – Gedenken und Rückbetrachten, nachdem alle Auseinandersetzung (freilich auch leider aller genius loci) weit zurückliegt und schon wie verklungen ist. [...] Schön, daß Du das alles noch bewältigen kannst, wenn auch mit Anstrengung u. einiger Sorge“ [1. S. 1055]. Knapp drei Wochen vor dem Marburger Auftritt, am 20. Mai 1948, schreibt er seinem Freund sodann einiges zur „Ankurbelung und Wiederbelebung von lange Vergessenem“ [1. S. 1061]. Im Blick auf das konkrete Ereignis vermutet er: „Man erwartet das Bild zweier verehrungswürdiger philos. Persönlichkeiten, ihrer gemeinsamen Absichten und ihres Schulwirkens. – Mehr Gedenkrede als Untersuchung, – sollte ich meinen. Schön wäre viell., zu betonen, wie sehr die Kant-Parole und die große Hingegebenheit an Kant-Texte doch den Weg selbständigen Vorgehens freigab (und faktisch ja eröffnet hat, – für Dich z.B.). Schwer ist die Aufgabe gewiß. Eben wegen der von heute aus gesehen – doch sehr befremdlichen Abstraktheit des ganzen Tuns. Wie fern liegt das zurück (besonders nun eben für Dich!). Möchte es Dir gelingen, Dich an den Fäden der in Dir waltenden Kontinuität zurückzubessern auf das, was an Leben in dem ganzen Mühen und Verkünden und Schuldisputieren damals war.“ [1. S. 1061].

Eine Anlage zu diesem Brief unter dem „Leitthema: Größe und Grenze dieser beiden Philosophen und ihrer Schulwirkung, im Rahmen des philosophischen Lebens jener Generation“ benennt eine Reihe systematisch-historischer Gesichtspunkte und Literatur [1. S. 1063–1065]. Dafür hat sich Hartmann offenbar noch vor seinem Auftritt bedankt. Heimsoeth antwortet am 5. Juni: „Lieber Nic, ich freue mich, daß meine dürftigen Bemerkungen zum Marburger Thema nicht ganz unnütz für Dich waren. Möchte der Vortrag schön und harmonisch ablaufen im alten Marburg. Es ist doch sehr schön, daß Du der beiden Alten dort einmal gedenkst. Etwas Ehrwürdiges bleiben sie ja in unserem Leben, soviel auch von den Inhalten verblaßt und auch vergessen sein mag. Es war ja wohl noch letztes Epigonentum, aber von echter Idealität. Und im Ganzen noch ein geistiges Geborgensein vor der Krise“ [1. S. 1065].

Im großen ganzen stimmt Hartmann dem zu. Nur an der „Geborgenheit“ jener Zeit zweifelt er. Als Heimsoeth am 26. Oktober über sein eigenes „Bewußtsei[n] der Geborgenheit“ spricht [1. S. 1081], gedenkt Hartmann noch einmal der beiden Lehrer: „Ich verstehe heute den alten Cohen besser darin als einst: ihm war dieses Bewußtsein ein für allemal verloren gegangen, und niemals hat er es wiedergefunden; rechts und links sah er Feinde, Neider, Gegner aller Art. Ob mit Recht, konnte er nicht mehr unterscheiden. Und dabei lebte er in dem Glauben, die Wahrheit zu haben, einsam wie ein Prophet unter Ungläubigen. Wie glücklich war Natorp dagegen, der in seiner Unschuld den Neid nicht sah! Wie glücklich sind wir – mit der reichen Anerkennung, die wir erfahren, – der verdienten und der unverdienten“ [1. S. 1082] (30.10.1948).

Der folgende Text wurde nicht von Hartmann selbst geschrieben, sondern ist ein „Bericht“ von Natorps ältester Tochter Annemarie Happich. Ob sie Notizen Hartmanns nutzen konnte, ist unbekannt. Daß es jedoch irgendeine Vorlage, möglicherweise ein (stenographisches?) Vortragsprotokoll gab, liegt angesichts der differenzierten Ausführungen nahe.

¹ Ich danke Dr. Christian Tilitzki für die Mitteilung zweier Briefe bereits vor Veröffentlichung. Auch Prof. Gerald Hartung hat mich freundlich beraten.

Gleichwohl läßt sich deren Qualität nicht abschließend beurteilen. So klingt es mindestens merkwürdig, wenn man die „geschichtliche Perspektive“, aus der Hermann Cohen zu seiner Logik der reinen Erkenntnis gelangt sei, so benennt: „Der Ursprung alles Lebens, also auch z.B. des Denkens, liegt jenseits der menschlichen Begriffsmöglichkeit“ (Vortrag S. {3}). Geradezu auffällig unrichtig scheint etwa die Behauptung, Cohen habe den im „Ursprung‘ [...] gesuchten Grund auch ‘Phänomen’“ genannt (Vortrag S. {4}).

Ob dergleichen von Hartmann selbst oder erst in unserem Bericht so formuliert wurde, muß offenbleiben. Jedenfalls liegt hier eine Grauzone der genauen Deutung, damit aber auch eine Grenze für den Sinn editorischer Detailkritik. Auf solche Anmerkungen habe ich daher verzichtet. Der Bericht zeigt eindrucklich, wie sich Hartmanns Erinnerung an die frühen Marburger Lehrer zu ehrwürdigen Denkbildern verdichtet hat. Sichtlich mehr noch als Cohen war vor allem Paul Natorp für ihn eine philosophisch prägende Gestalt.²

Der Text liegt als Typoskript im Durchschlag vor: 3 Blätter im Format DIN A 4, beidseitig auf 5 Seiten in einzeiligem Abstand sauber getippt, mit vereinzelt handschriftlichen Korrekturen. Er wurde Anfang 1974 von Gusta Knittermeyer, der Frau Hinrich Knittermeyers, an Helmut Holzhey in Zürich geschickt (er antwortete am 4.3.1974) und mir von Letzterem zur freien Verwendung überlassen, wofür ich freundlich danke.

Der Abdruck enthält die Seitenzählung des Originals in geschweiften Klammern {...}. Die sehr wenigen Tippfehler wurden stillschweigend korrigiert.

[Der Vortrag]

Annemarie Happich: Bericht nach einem Vortrag des Professors Dr. Nikolai Hartmann, Göttingen, über Hermann Cohen und Paul Natorp am Mittwoch, dem 9.6.1948, im Auditorium maximum des Landgrafenhauses in Marburg/Lahn.

Von der Größe und den Grenzen dieser Philosophen soll die Rede sein. Ihre geistige Energie und sittliche Lauterkeit hat zündend und suggestiv einst die besten und selbständigsten Köpfe aus vielen Ländern angezogen. Die Bedeutung ihres Schaffens hat ihren Grund in ihrem hohen Sozialethos und in der Strenge der wissenschaftlichen Logik, durch welche sie den Ansatzpunkt zu ihrer Arbeit suchten, fanden und festhielten. Dieser Ansatzpunkt waren die Kantischen Gesetze der Philosophie, aber Cohen und Natorp erkannten und lehren diese Gesetze in tieferer und feinerer Zuspitzung, als sie Kant selber schon bewußt geworden waren. Auch die Tendenz, die in Cohens und Natorps Arbeiten verborgen lag, geht über das von ihnen selbst Geschaffene hinaus und stellt ihren ehemaligen Schülern und ihren Nachfolgern hohe und weite Aufgaben für die eigene Forschung. Das war Cohen und Natorp im Gegensatz gegen die Historiker ihrer Zeit sonnenklar. Beider Blick war in der Geschichtsforschung nicht auf das Gewollte der alten Meister, sondern auf ihr Geschautes und in der tieferen Wirklichkeit Geschaffenes gerichtet.

² Natorps Sohn Hans beobachtete z.B. die Nähe von Hartmanns sog. „Circel“-Gesprächen (seit den 20er Jahren) zu den Seminaren seines Vaters: Hartmann habe „ausgebaut und anscheinend vervollkommen, was auch meinem Vater nachgerühmt wurde, ja was er [Hartmann] selbst meinem Vater nachrühmte: Das Disputieren philosophischer Probleme mit Jüngeren, dem Nachwuchs, auf Spaziergängen und im Seminar, auf anscheinend der Grundlage der Gleichberechtigung.“ [2. S. 21] – Von solchen „systematischen Übungen“ erzählt auch unser Vortrag (s.u. S. {3}).

Diese Richtung der beiden Freunde war schon in ihrem Schaffen lebendig wirksam, ehe sie es spruchreif der Welt der Gelehrten verkünden konnten. Dies letztere geschah erst, nachdem der „Historismus“ aufgekommen war; aber sie taten schon lange vorher, was Leibniz inbezug auf die Forschung mit den schönen Worten bezeichnet hatte: „Das Gold aus dem Staube heben“. Weil Cohen und Natorp in die Tiefe gruben und das Gold suchten, statt den Staub, der vor aller Augen liegt, zu beschreiben, blieben sie unpopulär. Sie wurden leider auch in der Marburger Universität, wo ein Gelehrter sie hätte erkennen müssen, verkannt. Sie wurden – sogar auch in Marburg – verlästert.

Der Vortrag nun soll in groben Zügen einen Hinweis geben, daß man Cohen und Natorp wieder kennen lerne. In der wissenschaftlichen Arbeit eines jeden von ihnen können zwei Perioden festgestellt werden.

Die *erste Periode* beider ist im ganzen treffend mit dem Namen *Kant* zu überschreiben möglich. In seinem Namen traten sie zuerst, jeder einzelne für sich und später gemeinsam, gegen den Historismus, Psychologismus, Materialismus und Monismus auf und auch gegen den Idealismus Hegels, weil sie auch diesen als spekulativ und als nicht wissenschaftlich genug erkannten. Sie kämpften in ihrer edlen, gerechten und gütigen Art, aber in scharfer Klarheit gegen die Kantianer ihrer Zeit: gegen Vaihinger, Adickes usw., ja, auch gegen Dilthey, der ihrem Wesen und Denken sonst nicht ferne stand. Es ging beiden um den Begriff des „Transscendentalen“, des „Gewissen“, des „Dialektischen“ und wie sie es sonst noch nannten. Cohen und Natorp erkannten und lehrten beide – jeder in seiner streng logischen, bis ins letzte fragenden Art: Es bedarf zur Transscendenz keines Überbewußtseins, welches von dem rein wissenschaftlichen Denken unterschieden oder ihm gar entge-^{2}gengesetzt wäre. Allerdings genügt zum transscendentalen – Sie können auch sagen „zum religiösen“ – Wissen nicht die Erfahrung des Individuums, der „einzelnen Menschen“. Der Sinn alles dessen, was da ist und geschieht, der Geist, der es schafft, erhält, durchdringt und weiterführt, wird nur in dem Allen, im Gemeinsamen, im ganzen Leben, also in der ganzen Geschichte und in der ganzen Wissenschaft gewußt und erkannt; denn Wahrheit kann auf die Dauer nicht gegen Wahrheit bestehen, und glaubte man sie als Einzelner im einzelnen Erlebnis oder als einzelne Gemeinschaft noch so tief erlebt zu haben. Das Leben ist allen und allem, was lebt, gemeinsam. Es wird durch die Jahrtausende hindurch von der Gesamtheit der Menschen erlebt und durch alle wissenschaftlichen Einzelerkenntnisse und Systeme hindurch erforscht, und alle Einzelnen und alle einzelnen Erkenntnisse fallen dahin, soweit sie nur Sandkörner sind im Wege des ganzen Bewußtseins derj[enigen] Wissenschaft, welche schaffend bleibt, weil sie aus dem Ganzen schöpft.

Bei *Cohen* ist das Problem, um das es ihm wie auch Natorp ging, dieses geschichtliche gemeinsame Bewußtsein. Das heißt ihm das Transscendentale, welches das Bewußtsein einzelner Menschen, Gemeinschaften und Zeiten übersteigt und in sich faßt. Darum durchforschte er gerade solche Wissenschaftssysteme, die sich gegeneinander widersprachen. Er deckte die

Verwandtschaft zwischen Plato und Kant auf. Die Zurückführung alles wissenschaftlichen Forschens auf die von Kant erarbeitete Erkenntnis brachte ihm und auch Natorp den Vorwurf des Rationalismus ein. Cohen aber zeigte in der Untersuchung und Verbindung von Platos Ideenlehre und der mathematischen Wissenschaft die „Idee“ nicht als je oder niemals erreichtes Ziel, sondern als Prinzip, als „Idealprinzip“, also als Urgrund und Urbeginn und fortlaufende Urbestimmung alles Erkennens auf, – so Natorp mit ihm und klarer bewußt als er –, und ihre Erkenntnis haben ihre Gegner nicht wahr haben wollen.

Natorp trat schon in der ersten Periode seiner Lebensarbeit in die Untersuchungen über den Ideenbegriff ein, welche Cohens zweite Periode bezeichnen. Natorps erstes großes Werk heißt „Platos Ideenlehre“. Seit Schleiermacher bis dahin waren Platos Werke nur philologisch erforscht und gelehrt worden, nur inbezug auf die Frage, wann die einzelnen Schriften Platos entstanden seien. Natorps Buch ist die erste wahrhaft philosophische Darstellung des Philosophen Plato. Es enthält die erste Erschließung des späteren Plato; denn der Sinn des Buches Parmenides und damit zum erstenmal das Wesen der ganzen platonischen Philosophie wurde zum erstenmal in der ganzen Geschichte der Wissenschaft von Natorp entdeckt. Ein Buch, das so schwierig und so abgründig verfaßt ist und dabei so eilend und so unvollendet von einer Frage und Erkenntnis immer zur nächsten drängt, das immer unvollendet bleibt und unvollendet abbricht, ein solches Buch wie Platos Parmenides zu lesen und zu interpretieren, dazu gehörte nicht nur gründliche Gelehrtheit, sondern Kongenialität. Paul Natorp hatte sie. Er lebte {3} in kongenialer Problemtiefe mit Plato. Die Folge war, daß alle weniger genialen Philosophen seiner Zeit in heftige Polemik gegen Natorps Buch gerieten und dieser Kampf jahrzehntelang tobte; vielleicht ist er auch heute noch nicht zu Ende geführt.

Natorps Schüler aber mussten lesen lernen wie er. Ja, sie mussten werden wie er, zum mindesten mussten sie erfahren, welche sehr hohe Anforderungen an sich selbst sie stellen und erfüllen mußten, um auch nur eine Seite Plato mit Natorp, unter Natorps Leitung, lesen zu lernen. Ähnlich ging es bei Cohen zu; z.B. kam es häufig vor, daß er in einem Semester in der zweistündigen Seminarübung der Woche nur wenige Seiten bearbeiten ließ. Diese waren dann aber richtig gelesen, und alles, was auf der Universität anders geübt wurde, fiel als Stümperei dagegen ins Nichts.

Neben solchem Plato-Lesenlernen hielt Natorp auch „systematische Übungen“. Jede solche Übungsstunde begann damit, daß er selber die kurze Zusammenfassung seiner letzten Vorlesung gab. Als zweites Unternehmen stellte er, der Professor, die Frage nach der Stellungnahme der Studenten. Sie mussten sagen, an welcher Stelle der Vorlesung sie ihr eigenes Weiterdenken einsetzen und gegen welche sie selbständige Einwendungen erheben konnten. Danach rief Natorp 3. in größter Sachlichkeit zum Angriff gegen seine eigenen Worte auf. Selber immer noch forschend, immer noch sein schon Erkanntes von neuen Gesichtspunkten her prüfend, immer aus laufender, vordringender Arbeit heraus

war Natorp nichts lieber, als wenn er dem Schüler Zweifel und Widerspruch zum Beginn ganz eigenen Denkens werden lassen konnte. Schon das halbe Wort griff er mit unendlich gütigem und vollendendem Verstehen auf. Auch darin war er Plato kongenial; denn was ist Sokratik?, wozu dient der Dialog im Unterricht und im Gespräch? Zum Vorwärtsschreiten durch den Widerspruch und Kampf und durch das Messen der Kräfte gegeneinander. Philosophie ist niemals Lehre, sondern ist Übung, ist Philosophieren. Kein Philosoph beherrsche das Denken des andern!, kein Professor das seiner Studenten! Professoren und Studenten sollen nur nach dem Einen ringen, im Kleinsten und im Größten, im Nächsten und im Blick zum Fernsten hin der Wahrheit nachzuforschen. „Herrschen“ wollten Cohen und Natorp nie.

Die *zweite Periode*. In ihr schuf sowohl Cohen als auch Natorp sein System. Natorp schuf es viel selbständiger, als die Gelehrten gemeinhin meinen; er schuf es auch gegen Cohen.

Cohen schrieb über die reine Logik, die reine Ethik und das reine Gefühl.

Die Logik ist für ihn die Grundlegung der ganzen Philosophie oder Metaphysik. Man kann das ontologisch, nicht nur idealistisch, auffassen. Cohen ist gegen Realismus und Idealismus gleichgültig, weil diese Begriffe zur Kategorienlehre gehören. Über die Kategorien hinaus will er das „Urteil des Ursprungs“, z.B. des Ursprungs des Denkens, erkennen. Dazu braucht er eine große geschichtliche Perspektive, und von ihr aus weiß er: der Ursprung alles Lebens, also auch z.B. des Denkens, liegt jenseits der menschlichen Begriffs- $\{4\}$ möglichkeit. Dies hat Cohen nicht als Erster gefunden. In früherer Zeit nannte man diese Anschauung die „absprechende Theologie“. Über die Verneinung der Möglichkeit, den Ursprung zu erkennen, kommt ein solcher Theo-loge zum Erfassen des Nichtgefassten und Nichtfaßbaren in der Gewißheit, daß der Ursprung, aber nicht zu der Gewißheit, was er ist. So lehrt z.B. schon Cusanus: „Das Unendliche ist nicht Geheimnis“. – Cohen lehrt weiter: Realität ist nicht das Wissen der Sinne allein, sondern das Wissen des Denkens; im apriorischen Vollzug des Denkens wird das „Daseiende“, methodischen Gesetzen folgend, erst für den Menschen „da“. Dieser Gedanke lag schon der alten Atomistik nicht nur nahe, aber ganz faßbar wird er erst der hohen Mathematik. Seine Gesetze gelten für alle und alles. Dessen kann und muß jeder bewusst sein, und darum kann und muß aus dieser Gesetzlichkeit heraus auch jedermann Philosophie verstehen, wenn er sich nicht absichtlich verschließt und weder nach Wahrheit noch nach Gemeinschaft mit Menschen und allem, was da ist, fragen will. Diese Grunderkenntnis vom apriorischen Denken führt dann Cohen in allen möglichen Systemtypen durch: in bezug auf die Dinge, auf den Organismus, auf die Formen der Gemeinschaft und auf die Freiheit der Menschen, der doch von allen und allem das allerabhängigste Geschöpf sei. Cohen lehrt, der Mensch sei frei, denn Freiheit ist nicht Unabhängigkeit, sondern Selbstbestimmung im Abhängigsein.

Natorp hat die gleiche Tendenz. Er hat sie auch zuletzt nicht verlassen, sondern umgebildet. Von Anfang an lehrt er, daß „Ursprung“ nicht der rechte Ausdruck für das ist, was zum Grund des Philosophierens zurückführen soll. Cohen nannte diesen gesuchten Grund auch „Phänomen“ und *Natorp* ebenso schon in dem kleinen „Grundriß der Logik“. Bei Kant hieß dieses X „das Faktum der Erfahrung“ und „der transscendentale Gegenstand als X“, welches von Kant jenseits der Grenzen der Erfahrung angenommen und geglaubt wird. *Natorp* greift sofort das Wort „factum“ an, um es als „fieri“, also als ein immer weiteres Geschehen, umzunennen. Die Frage nach diesem in der Geschichte – so lehrt er – muß von der Vorsokratik an untersucht werden. In der Geschichte der Philosophie löst ein Problem immer das nächste ab. Also nicht einen Philosophen oder ein System gilt es in fortlaufender Reihenfolge jedesmal zu verstehen, sondern die Geschichte der Philosophie als Einheit: von Pythagoras bis Einstein und in ähnlichen Entwicklungsreihen, bis die Philosophie selber ihren Grund enthülle. Durch die Erkenntnis aber entstehe ja nicht die Erde, sondern dies, daß die Erde und überhaupt jedes Geschaffene, jedes Ding und Wesen zum „Gegenstand“ des Menschen würde. *Natorp* fragt weiter: Was ist Gegenstand, Gegenständlichkeit, Correlation? Sie wächst faktisch. Ursprünglich ist nur der *logos*. Von des *logos* Gewißheit aus entfaltet sich das Erkennen in Subjektivierung und Objektivierung. Diese Philosophie schien manchem dieselbe wie die von Schelling zu sein. Das ist aber falsch. *Natorps* System ist Phänomenerfassung.

Er drang dann weiter vor. Die „Praktische Philosophie“ enthält die Um-
{5}bildung seines Systems, also nicht ein neues. Er wollte die Philosophie über das Denken, Handeln und Schaffen formulieren, dazu als Viertes die Religion als „Grenzlogik“ darstellen. In allen vier Gebieten der Tätigkeit herrscht Gesetzmäßigkeit der Struktur, der Funktion und des Sinns. Die Aktivität der Struktur sieht *Natorp* auch in der natürlichen Lebendigkeit alles Lebens. Vom Leben sagt er wie Aristoteles: „Es bewegt, wie die Liebe bewegt, und mehr“. Schöpfung stammt von oben, vom Geist, obwohl es Stufenfolgen von unten nach oben gibt. Philosophie ist Rückwendung zum Höchsten – ähnlich wie bei Plotin. Diese Rückwendung ist Grenzlogik, Theo-logie. Weil Leben vom Geiste stammt, kann Geist, Genialität, dem Sinn des Lebens begegnen. Das Beste dessen, was Geschichte schuf und erkannte, ist nicht nur geblieben, sondern in ständig andere Gestaltung aufgestiegen. Die Welt ist von *Natorp* nicht wie im Dualismus als minderwertig oder feindlich in bezug auf den Geist gesehen, sondern als von ihm, dem Einen, gehalten (Hegel: „weit entfernt, das Unvernünftige zu sein“). Wenn wir aber fragen: Wie können wir diese Einheit für unser Bewußtsein wiedergewinnen oder wenigstens hoffen und glauben lernen?, so weist *Natorp* uns an, suchend und lesend – so, wie er das Lesen verstand – zu den großen Denkern und großen Gläubigen zu gehen. Nicht verspricht er Harmonisierung; denn er glaubt mit Heraklit: „Das Eine, mit sich selbst im Widerstreit geraten, wird sich zusammenfinden“ und nur so das Leben immer tiefer und die Erkenntnis immer weiter wachsen. Bios: Wirtschaft, Recht, Staat und Erziehung brauchen nicht von

unten aufzubauen, aber alles vollendet sich nur in der Gemeinschaft von unten auf und bis unten hin zur Wirklichkeit. Das Ganze der Menschengemeinschaft ist Erziehungsobjekt und Erziehungsinstanz, kein Einzelner. – Es gibt keine höhere Sinngebung als die in Natorps Philosophie.

References

- [1] Tilitzki Ch, editor. Nicolai Hartmann – Heinz Heimsoeth. Briefwechsel 1921–1950. Berlin: Duncker & Humblot; 2024.
- [2] Fischer J, Hartung G, editors. Nicolai Hartmanns Dialoge 1920–1950. Die “Cirkelprotokolle”. Berlin/Boston: De Gruyter; 2020.

Über den Autor:

Hartmann Nicolai (1882–1950) – Deutscher Philosoph.

Über den Herausgeber:

Wiedebach Hartwig – Dr. Phil. Habil., Unabhängiger Forscher, Göppingen, Deutschland. E-mail: wiedebach@posteo.de

Сведения об авторе:

Гартман Николай (1882–1950) – немецкий философ.

Сведения о редакторе:

Видебах Хартвиг – доктор философских наук, независимый исследователь, Геппинген, Германия. E-mail: wiedebach@posteo.de

About the author:

Hartmann Nicolai (1882–1950) – German philosopher.

About the editor:

Wiedebach Hartwig – Dr. Phil. Habil., Independent Scholar, Göppingen, Germany. E-mail: wiedebach@posteo.de

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

HISTORY OF PHILOSOPHY

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-157-170>

EDN: GGAQKS

Научная статья / Research Article

Первые опыты получения в России ученой степени в области философии

В.В. Ванчугов  

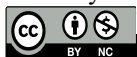
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

 vanchugov@gmail.com

Аннотация. В работе предпринята попытка определить период, когда в российском историко-философском процессе начинается профессиональная специализация. Для решения этой задачи автор берет институциональный сегмент философии в России (университет), выявляется функционал обладателей ученых степеней «магистр философии», определяется момент, когда и как, при каких условиях философия из номинального признака «маркировки» представителя академического сообщества, становится реальным свойством, содержанием образовательной деятельности, обозначением профессиональных интересов. Для достижения этой цели анализируется деятельность преподавательской корпорации столичных (Москва, Петербург) и провинциальных (Казань, Киев) университетов российской империи. Принимается во внимание содержание реального образовательного процесса, научно-исследовательской деятельности, а также нормативные документы общего и частного (локального, регионального) характера (распоряжения правительства, Уставы университетов). Для формирования контекста учитывается взаимодействие академических корпораций с государственными структурами (Министерство народного просвещения, Сенат, Синод) и общественными институтами, принимается во внимание общественное мнение, умонастроение общества, идеология, политическая ситуация; учитывается расхождение между декларируемым и реальным, принимаются во внимание не только нормы, но и нюансы их толкований. Все это позволяет зафиксировать важные моменты, когда философия из частного случая профессионального обучения, вторичного элемента профессионального роста, трансформируется в профессию, доминирующую сферу части академического сообщества.

Ключевые слова: университет, факультет, кафедра, образование, просвещение, история философии, научное звание, кандидат, магистр, диссертация, специализация

© Ванчугов В.В., 2025



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

Информация о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 26.09.2024

Статья принята к публикации 27.12.2024

Для цитирования: Ванчугов В.В. Первые опыты получения в России ученой степени в области философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 157–170. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-157-170>

The First Experiments in Russia to Obtain a Degree in Philosophy

Vasily V. Vanchugov  

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

 vanchugov@gmail.com

Abstract. The paper attempts to identify the period in Russia when professional specialization in scientific and educational spheres is formed. To solve this problem, the author takes into account the institutional segment of philosophy in Russia, first of all, the university. Then he identifies the functionality of holders of academic degrees “Master of Philosophy”, determines the moment when and how, where and under what conditions philosophy becomes a designation of professional interests. To achieve this goal, the author analyzes the activities of the teaching corporation of metropolitan (Moscow, St. Petersburg) and provincial (Kazan, Kiev) universities of the Russian Empire. The author pays attention to the content of the actual educational process and research activities, and also takes into account the normative documents of general and private character ((local, regional levels, governmental orders, University Statutes). To form the context, the author pays attention to the interaction of academic corporations with state structures (Ministry of Public Education, Senate, Synod), takes into account the mindset of society, ideological background, and political situation. All this makes it possible to record important moments when philosophy, from a kind of “private case” of professional training, from a “secondary element” of professional development, is gradually transformed into a life choice, into a professional activity, into one of the dominant spheres of the academic community.

Keywords: university, faculty, department, chair, education, enlightenment, history of philosophy, scientific title, candidate, master, dissertation

Information about the conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 26.09.2024

The article was accepted on 27.12.2024

For citation: Vanchugov VV. The First Experiments in Russia to Obtain a Degree in Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):157–170. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-157-170>

Введение

Магистерская диссертация по философии является сегодня нормативным, обыденным явлением, ее написание и защита необходимая и естественная часть процесса для любого, кто вступает на путь профессионального «философа». Однако долгое время это было не так очевидно, и много сил было потрачено на формирование подобного формата. Когда-то, чтобы возглавить кафедру, преподавать курс философии – достаточно было подготовить диссертацию, например, по языкознанию, а подготовить специальный квалификационный труд по философии, наоборот, было чем-то не совсем обычным для академического сообщества. Такова метаморфоза институциональной философии, философии как профессии. Чтобы эта трансформация стала понятна, необходимо провести историко-философское исследование в институциональном контексте, с погружением в эмпирический материал научной и образовательной деятельности, осуществляемой всеми элементами системы: учеными и бюрократами, преподавателями и студентами. Для этого необходимо выяснить, что необходимо было сделать россиянину в прошлом, чтобы занять философскую позицию в высшей школе?

Обратим внимание на некоторые эпизоды из интеллектуальной культуры России. Прежде всего на те, которые связаны с появлением в России университета, и распространением данного типа институции, обеспечивающей на регулярной основе воспроизводство и тиражирование типа знания, маркируемого, в соответствии с канонами времени, как «философское».

Исходное состояние

Первый университет в России был задуман в 1724 г., в Петербурге, «внутри» российской Академии наук и художеств, как ее структурное подразделение, но так и остался в области замысла, поскольку в действительности функционировал лишь на бумаге, а не в реальности. Настоящий же университет, соответствующий принятым канонам (как академическим, так и юридическим), появляется в Москве в 1755 г. И начинался с занятий на философском факультете. Задуманный И.И. Шуваловым и М.В. Ломоносовым в составе трех факультетов, в действительности он первое время обязывал всякого желающего пойти по медицинской или юридической науке начать слушание лекций с философского факультета, имеющего назначение общего и приготовительного.

Этот факультет ни в момент появления университета, ни позже не давал специализации в области философии. Это был факультет, по сути своей, предварительной подготовки на основе освоения наук, преимущественно гуманитарных. Он имел структурные для нашего времени «странности»: состоял из

кафедры философии (курсы логики, метафизики и нравоучения); физики экспериментальной и теоретической; красноречия; истории универсальной и российской, а также древностей и геральдики. Факультет готовил не философов, а отвечал за общеобразовательную подготовку, и с 1758 г. начинается чтение лекций и по двум другим факультетам.

При открытии Университета в 1755 г. с докладами в торжествах принимают участие прибывшие из Петербурга, из Академии наук магистры А.А. Барсов и Н.Н. Поповский. Барсов в речи «О пользе учреждения Московского университета» посчитал необходимым коснуться значения философии, – указав на смежность с нею разного типа наук, и что именно философия, рассматривая основные причинно-следственные связи, формирует тем самым необходимую всему цельность¹. Но в контексте нашего повествования важнее вторая фигура – Поповский, со своей речью «О содержании, важности и круге философии», затем повторенной (с измененным названием) в начале курса «философических лекций» в Московском университете. Здесь он указал, среди прочего, что нет ничего в природе, до чего бы посредством своих «проницательных рассуждений» философия не касалась, от нее зависят все прочие типы познания, и потому она «мать всех наук и художеств», дети ее – арифметика, геометрия, механика, астрономия и прочие, и потому всякий, кто старание приложит к постижению философии, тот способностей приобретет и к прочим наукам и художествам².

«Приступ к философии», в обороте речи того времени, поручен был в первом нашем университете Н.Н. Поповскому. Он же, как и Барсов, прибыли в Москву из Петербурга в звании «магистра философии и свободных искусств». Весь объем научной деятельности в Академии, где они получили свои звания («Philosophiae & A.A.L.L. Magister»), делился на три сферы, разряда, класса: 1) «математический» (высшая математика, прикладная математика, механика, астрономия и география), 2) «физический» (теоретическая и экспериментальная физика, анатомия, физиология, ботаника, химия) и 3) «гуманитарный» / «гуманиора»/ (логика, метафизика и политика красноречие и древности; древняя и новая история; публичное и естественное право).

19 января 1753 г. в Академии наук и художеств в Петербурге был произведен последний экзамен, после чего по его итогам составлен «экстракт». О Николае Поповском, например, там сообщалось, что «в гуманиорах, особливо же в стихотворстве лучше всех, в философии достаточен, немецкий, французский и греческий языки разумеет нарочито, с латинского на россий-

¹ Речи, произнесенные в торжественных собраниях императорского Московского университета русскими профессорами оного, с краткими жизнеописаниями. Ч. 1. М. : в Университетской типографии, 1819. С. 42–46.

² Речи, произнесенные в торжественных собраниях императорского Московского университета русскими профессорами оного, с краткими жизнеописаниями. Ч. 1. М. : в Университетской типографии, 1819. С. 9–17.

ский переводит презрительно, в поступках честен, за достойного произведения в тех науках, к которым определил себя, признан; от роду имеет 25 лет» [1. С. 122]. Также ему и студентам Барсову и Яремскому И.Э. Фишер выдал следующую характеристику: «не могу отказать в справедливом аттестате, что они сочинением своих пьесов много меня удовольствовали и во всех добрая прозорливость, выбор, разбирание, порядок и здравая рассудительная сила явствует, так что из нынешних успехов справедливо заключить можно, что будут они впредь хорошие ораторы и философы» [1. С. 123].

На основании «экстракта» об успехах Канцелярия академии в конце января постановила, что те из студентов, которые предназначают себя к наукам математическим и физическим (как я указывал выше, 1-го и 2-го «классов»), могут быть назначены адъюнктами; тех же, которые «положились на философию и на словесные науки», произвести в магистры, с увеличением жалования до двухсот рублей [1. С. 122].

Итак, в Москву Поповский и Барсов прибыли в звании «магистра философии и свободных искусств». Это были не специалисты в области философии, а академические ученые, – прошедшие обучение в петербургской Академии наук и художеств, имеющие представление, среди прочего, и о философии как об одной из сфер знания. Барсов, к примеру, по прибытии в Москву ведет в Университете занятия по математике, оставаясь в должности магистра, а Поповский, склонный к поэзии, через год назначается профессором, но не философии, а красноречия. Он переключается на курс элоквенции, а логику, метафизику и нравоучительную философию, то есть кафедру философии, университетское начальство поручает Иоганну Генриху Фроманну, прибывшему в Россию 1756 г., имевшего такую же степень, как и наши первопроходцы – степень магистра философии и свободных искусств (1748), полученную им по окончании теологического факультета в Тюбингене.

Через десять лет Фроманн покидает Россию, и для замещения вакантной должности куратор Адогуров предлагает выпускников московского университета Урбанского и Аничкова. В присутствии куратора и профессоров они прочитали пробные лекции на назначенные им темы, после чего решением Конференции (ученого совета) лекции по логике и метафизике поручаются Д.С. Аничкову³.

Аничков был из первого набора студентов. В 1760 г., еще будучи студентом, начал преподавать в низшем классе гимназии математику, в 1762 г. получил звание «магистра философии и свободных наук», преподавая в университете геометрию и тригонометрию, а в обеих гимназиях тригонометрию и алгебру, а от университетской Конференции (ученого совета) последовало ему указание составить учебники по ряду отраслей математики; в 1765 г. ему велено подготовить перевод с латинского публикаций И.-Ф. Вейдлера по

³ См.: документы и материалы по истории Московского университета второй половины XVIII века. Т. 1–3. М., 1962–63, Т. 2. С. 157.

арифметике, алгебре и геометрии. Таким образом, имея степень магистра философии и свободных наук, Аничков занимается преимущественно математикой, но затем, в дополнение, ему поручают и лекции по философии. Далее четыре года помимо математических лекций «читает публично философическую лекцию», так что весной 1769 г. просит руководство о получении профессорского звания по кафедре философии. Коллеги не возражают, но начальство требует от Аничкова «ученого сочинения» на латинском языке и публичного диспута.

А потому желающий получить ординарного профессора по кафедре философии Аничков представляет отпечатанное в типографии Университета «ученое сочинение» – «Рассуждение из натуральной богословии начале и происшествии натурального богопочитания...». Обсуждение диссертации Аничкова по естественной теологии состоялось в конце лета 1769 г. Однако ее содержание вызвало серьезные возражения со стороны части профессуры, в итоге Конференция постановила диссертацию исправить и переиздать, а Аничкову профессорское звание не присуждать. Более того, Синодом было заведено дело, которое могло обернуться для нашего магистра свободных наук и философии, нацеленного на профессорскую должность в области философии, неприятностями. И хотя члены Синода требовали сурового наказания Аничкова за «богопротивные» суждения, обер-прокурор Синода П.П. Чебышев положил дело «под сукно», затянул время и страсти утихли. Тем не менее, избежав синодального осуждения, Аничков оставался какое-то время в звании магистра. Но затем дело сдвинулось, и постановлением университетской Конференции от 11 августа 1770 г. на него было возложено преподавание «учения о нравственности и этике», а через год присуждено звание «публичного логики, метафизики и чистой математики экстраординарного профессора». Нам же вся эта история показала, что для занятия философской позиции в академической институции формально требовалось представление сочинения, совершенно не связанного с философией, но проведенного в рамках любой из академических сфер, например, естественной теологии.

В 1788 г. профессора философии Аничкова сменяет Андрей Михайлович Брянцев (Брянцов), который годом ранее получил степень магистра философии и свободных наук за рассуждение «De criterio veritatis» (О критерии истины). Однако текст диссертации не был опубликован, так что трудно судить, насколько эта работа была философической по форме и содержанию. После смерти в 1821 г. Брянцева, ординарного профессора логики и метафизики, на его место претендует И.И. Давыдов, который в 1814 г. получил степень магистра за сочинение «О критике в древней филологии» (на латинском языке), через год защитил диссертацию на степень доктора словесных наук – «О преобразовании в науках, произведенном Бэконом». Однако искомую должность не получил, и кафедра философии долгое время оставалась не занятой. Впрочем, причины этому были не научные, а сугубо политические. Стоит при этом отметить, что в случае с Давыдовым ученая степень следующего уровня

получается уже за работу преимущественно философскую. И претендуя на кафедру философии, он имеет, наряду со множеством сочинений по грамматике и математике, составленный для воспитанников Благородного пансиона «Опыт руководства к истории философии» (1820), а также «Начальные основания логики» (1821).

Тем временем в России намечается открытие университета в Петербурге. Здесь кафедра философии будет занята А.И. Галичем. В 1803 г., окончив Севскую семинарию, он поступил в Учительскую гимназию в Петербурге, которая будет затем преобразована в Педагогический институт. Уже как выпускник Главного Педагогического института Галич в 1808 г. отправлялся за границу с группой студентов, «чтобы усовершенствовать себя в науках, по которым могли бы они в будущем университете занять места адъюнктов и профессоров для составления по крайней мере двух полных факультетов: нравственно-политического и физико-математического»⁴. В планах Галича – кафедра философии в новом университете.

В 1813 г. он возвращается из заграничной научной поездки в Петербург, где экзаменуется по философии в Конференции Педагогического института. Кроме этого, Галич должен был представить и диссертацию, которая могла бы служить отчасти программой будущих его лекций. Работа была представлена, одобрена назначенными для рассмотрения ее профессорами, но не всеми. Например, Велланский указал, что диссертация соединяла в себе «высокое с низким, важное с малозначащим, тайное с открытым, труднопознаваемое с удобопонятным и прочее»; однако все же рецензент отметил, что из сочинения видно, что автор «имеет столько же любви, сколько и способности к философии» [2. С. 16].

Впрочем, название этой диссертации ни в каких источниках не приводится. О ее форме и содержании можно получить представление благодаря А.В. Никитенко, питомцу университета, профессору. Из его пояснений следует, что это было не научное исследование, не академическое сочинение, а скорее изложение умонастроения, сложившегося на основе впечатлений от жизни и науки, эмоциональная подача интеллектуального материала, творение скорее эпистолярное, чем научное – в виде послания Агатону [2. С. 88–92]. Тем не менее, в 1817 г. Галич был произведен в экстраординарные профессора и в этом звании через два года занял кафедру философии в столичном университете.

В Москве, как уже было отмечено, И.И. Давыдов не смог возглавить – после смерти Брянцева – кафедру философии. Уже была даже назначена пробная лекция, для которой Давыдов выбрал тему «О возможности философии как науки». Давыдов выступил в Большой аудитории в мае 1826 г. в присутствии должностных лиц университета и высокопоставленного ревизора из столицы – флигель-адъютанта графа Сергея Строганова, которому рекомендовали обратить внимание на вредный образ мыслей, господствующий между

⁴ См.: Сборник Постановлений по Министерству Народного Просвещения. СПб., Т. 1. С. 463.

студентами, на систему преподавания наук в университете и на благонамеренность самих наставников. Но направление мыслей Давыдова не понравилось вышестоящему начальству, и после серии разбирательств в октябре 1827 г. он вынужден был перейти на физико-математическое отделение университета, где стал читать курс математики. Через три года руководство университета сделало доклад в Министерство народного просвещения о разрешении читать в университете курс философии, однако одобрения не получило, так что кафедра философии оставалась вакантной еще долгое время.

По отчетным документам кафедра существовала, но в реальности не функционировала. Время от времени находились желающие повторить попытку Давыдова. Например, в 1840 г. И.В. Киреевский подготовил записку «О преподавании логики» и подал ее попечителю Московского университета Строганову, надеясь занять пустующую кафедру философии. Ничего из этого не вышло. Затем попытался устроиться там и И.С. Тургенев, в планах которого было сделать карьеру именно по ученой части, стать профессором философии [3. С. 145–171]. Поступив когда-то в университет в Москве, он после первого курса перевелся в Петербург, затем отправился в Германию, для углубленных занятий философией. Весной 1838 г. он сообщал в письме С.М. Фиглеву, что едет в Берлин, где проведет года два, будет «учиться прилежно и, вернувшись – надеюсь выдержать экзамен в магистры» [4. С. 139–140].

В начале 1842 г., предоставив диплом на степень кандидата от Петербургского университета, Тургенев просит совет Московского университета допустить его к испытанию на степень магистра философии. Ректор (М.Т. Каченовский) передал его просьбу в Первое отделение философского факультета (отделением словесных наук), где деканом на тот момент был несостоявшийся когда-то профессор философии И.И. Давыдов. Тот сообщил ректору, что отделение находит возможным произвести испытание Тургеневу на искомую степень. Однако последующее согласование документов не привело к желаемому результату, и Тургенев отправляется в Петербург. Там он сдает магистерский экзамен, однако диссертацию так и не предоставляет, и к 1844 г. его попытки стать профессором философии прекращаются.

Однако в 1845 г. кафедра философии Московского университета все же возобновит (впервые с 1821 г.) свою работу, благодаря везению М.Н. Каткова, также вернувшегося в Россию из Берлина, где он, как и Тургенев и многие выходцы из России, самостоятельно изучал философию наряду с другими науками. Вернувшись в Россию, поощряемый к продолжению академической деятельности Строгановым, в 1845 г. Катков защитил диссертацию об «Элементах и формах славяно-русского языка». При филологическом содержании диссертации формальное наличие ученой (магистерской) степени оказалось достаточным для возобновления занятий по кафедре философии в должности адъюнкта, что обозначено было и в 76 пункте Устава от 1835 г. В итоге, как следовало из документов, адъюнкт Катков «преподавал для студентов

1-го отделения философского факультета 2-го курса и юридического факультета того же курса, логику по 3 часа в неделю; для студентов 1-го отделения философского факультета 1-го курса психологию, придерживаясь преимущественно руководства Бенеке»⁵. Так что спустя почти столетие для занятия философской должности все еще достаточно было обладать научной степенью, полученной по итогам сочинения совсем не философского ни по форме, ни по содержанию.

Процессуальные изменения

Зато в другом месте за чтение курса философии взялся магистр, диссертация которого имела соответствующее профилю содержание – Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий. Это был выходец из духовно-академической школы, перешедший в недавно созданный на окраине российской империи научный форпост – университет Св. Владимира в Киеве. Степень магистра Гогоцкий получил после защиты диссертации «О характере философии средних веков» (1847). В другом месте российской империи, также на периферии, в Казани, на страницах губернских ведомостей появилось сообщение о защите магистерской диссертации Николаем Никитичем Буличем, собравшей «такое скопление публики, которое удалось видеть на диспуте впервые». На страницах «Казанских губернских ведомостей» за 16 мая 1849 г. появились тезисы диссертации, однако сама диссертация – «О сравнении формальной логики Аристотеля с метафизической Гегеля» – опубликована не была. 5 октября того же года Булич был избран адъюнктом при кафедре философии. А профессором здесь был архим. Гавриил (Воскресенский В.Н.), обладавший степенью магистра богословия, полученного когда-то в Московской духовной академии. Так что в одном месте реализуются, как равноправные, два варианта получения академической должности в области философии: а) занятие позиции при наличии нефилософской ученой степени (архим. Гавриил, богослов, возглавляет кафедру философии), в) занятие академической позиции по кафедре философии при наличии «профильной» степени (Н.Н. Булич).

Таким образом, только спустя почти столетие в российских университетах стали получать философские позиции магистры, готовившие диссертации по философии, сделавшие философию предметом своего специального исследования. До этого преподаванием философией могли заниматься люди с ученой степенью, но основной специализацией имевшие другие науки, от богословия до математики и филологии. Теперь же, к примеру, в Казанском университете, студент Булич выбрал философскую тему, во-первых, для кандидатского (выпускного) сочинения, во-вторых, для магистерской диссертации.

⁵ Отчет о состоянии и действиях Императорского Московского Университета за 1847–1848 академический и 1848 гражданский годы. М., 1849. С. 12.

Из отчета за 17 лет, опубликованного в 1844 г., видны приоритетные для студентов и их наставников темы⁶. Только в 1839 г. появляется сочинение, связанное с философией, когда «кандидат по части монгольской словесности» Василий Васильев, после экзамена на степень магистра, «сочинил и защитил рассуждение об основаниях философии Буддизма»⁷. Это событие было также отмечено в небольшой статье П.И. Печерского, опубликованной в «Отечественных записках» 1840 г., где было отмечено, что магистр, знающий основательно философию запада, обращает особое внимание на философию отдаленного востока, которая «мало, или почти и вовсе неизвестна Европейцам», и, прочитав недоступные по огромности своей монгольские рукописи, находящиеся в библиотеке Казанского Университета, изучив Алтан Гэрэл и Улигэр-ун-Далай, он мог «видеть из них всю сущность буддийской философии и изложил ее в своей любопытной диссертации» [5. С. 16–18].

По Уставу от 1835 г., в частности, главе VI (порядок курсов лекций, задач и испытаний), для поощрения студентов и вообще слушателей университетских лекций, ежегодно предлагались задачи: от философского факультета по две (поскольку он по Уставу состоял из двух отделений), а от юридического и медицинского по одной, с назначением за удовлетворительное во всех отношениях сочинение золотой медали, причем также принимаемы были в соображение комиссии и прежние успехи и нравственность студентов⁸.

При испытаниях на степень магистра должны были присутствовать все профессора соответствующего факультета или отделения. Испытания проводились «словесно и письменно», количество словесных вопросов не устанавливалось, во втором случае соискатели должны были «разрешить письменно из каждой главной науки по одному вопросу, касающемуся важнейших ее положений»⁹. Для приобретения степени магистра надлежало выдержать испытание по определенному количеству предметов факультета или отделения, при этом кандидат должен был доказать преимущественно историческое знание предметов и правильный взгляд на разные отрасли наук. Также желающий получить степень магистра должен был представить диссертацию на избранную им и одобренную факультетом или отделением тему. По распоряжению декана работа рассматривалась всеми членами факультета или отделения самостоятельно, а ее подробный разбор делал профессор или адъюнкт, к предмету которого она относилась по своей тематике и содержанию. Если диссертация признавалась удовлетворительной, Совет университета допускал кандидата к публичной ее защите, и при положительном исходе,

⁶ Отчет Императорского Казанского университета и Учебного округа за 17 лет, с 1827 по 1-е января 1844 года, по управлению тайного советника Мусина-Пушкина. М., 1844. С. 80–95.

⁷ Отчет Императорского Казанского университета и Учебного округа за 17 лет, с 1827 по 1-е января 1844 года, по управлению тайного советника Мусина-Пушкина. М., 1844. С. 93.

⁸ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Второе. Т. 10. Отд. 1. СПб., 1836. С. 849.

⁹ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Второе. Т. 10. Отд. 1. СПб., 1836. С. 850.

через попечителя, просил разрешения министра народного просвещения утвердить испытуемого магистром.

В 1845 г. в Казанском университете появилась еще одна квалификационная работа по философии, представленное на суд ученой публики в виде сочинения Н. Булича «О философии Шеллинга». Следует отметить также, что втягиванию Булича в философию способствовал не формальный глава кафедры философии архим. Гавриил, а профессор истории Н.А. Иванов. Дело в том, что Иванов преподавал не только историю, но систематически и официально читал курсы по истории философии. «В университете, – вспоминал Булич, – я больше всего обязан профессору русской истории Иванову /.../ Под его влиянием я стал заниматься философией и по окончании курса, в 1845 г., за написанную на заданную тему диссертацию «философии Шеллинга» получил золотую медаль и, не поступая никуда на службу, стал готовиться к экзамену на степень магистра философских наук. Готовился, между прочим, путем весьма усиленного изучения Гегеля» [6. С. 126].

После нового года начинались диспуты, и некоторые привлекали к себе особое внимание публики. Так, 27 марта, во время представления учителем законовведения Пензенского дворянского института Резановым своей диссертации «Об очистительной присяге в делах уголовных», впервые в истории диспутов участие принял студент юридического факультета Берви. А первого мая 1849 г., в воскресенье, по окончании литургии в большом зале университета происходила защита диссертации «О сравнении формальной логики Аристотеля с метафизической Гегеля». Соискателем магистерской степени было представлено десять тезисов, из которых особого внимания заслуживают последние два: «Взгляд на философию, как выражение народного духа, подчиняется необходимым условиям народности; не всякая народность способна к успехам в философии», и «Появление философии всегда бывает результатом всестороннего развития жизни народной. Оно происходит тогда, когда дух, в своем поступательном движении, дойдет до того предела, где прежние формы развития необходимо должны измениться»¹⁰.

Официальными оппонентами соискателя были проф. Н.А. Иванов (к этому времени уже декан юридического факультета), архим. Гавриил (отмеченный в «Казанских губернских ведомостях» как «преподаватель логики») и адъюнкт Сбоев. Кроме них «возражали» соискателю магистерской степени профессор математики Попов, а из «посторонних посетителей» – губернский прокурор Г.И. Солнцев (который, спасаясь от провинциальной скуки, являлся почти на каждый диспут, независимо от предмета, от анатомии до химии) и князь Лобанов-Ростовский. Также удостоил своим присутствием этот диспут архиепископ Григорий. Репортер «Казанских губернских ведомостей» отметил в отчете, что такое стечение публики ему удалось видеть впервые, более того, было даже очень много дам, чего не случалось прежде, и все

¹⁰ Казанские губернские ведомости. 1849. № 20. С. 187.

они, «несмотря на продолжительность диспута и слишком специальное направление его, оставались до самого конца, казалось, не скучая»¹¹.

3 июня состоялся годичный акт, когда после божественной литургии в университетской церкви приступили к торжественным речам и прослушиванию отчета по обозрению завершившегося учебного года. Получивший степень магистра Н.Н. Булич 5 октября того же года был избран адъюнктом при кафедре философии¹². Но радость была недолгой. К этому времени в Казань приходили тревожные вести, относящиеся как к российским университетам в целом, так и к философии в частности. Так что защита диссертации проходила уже в атмосфере изменений в области образования. 7 ноября 1849 г. кн. П. Ширинский-Шихматов – министр народного просвещения – распорядился приостановить во всех университетах преподавание государственного права европейских стран, но решено было для спокойствия Отечества в свете европейских волнений 1848 г. пожертвовать не только этим предметом из привычных курсов высшей школы.

Ширинский-Шихматов, как и многие из чиновничьего мира, был убежден, что теория познания, метафизика, история философии, нравоучительная философия должны быть изъяты из преподавания в высших учебных заведениях, поскольку именно эти предметы, используя разные поводы и материи, способны рано или поздно породить сомнения в истинности Св. Писания, и тем самым посеять смуту в умах юношества, что совсем не соответствует планам правительства. Так что философия в ее основной части – обозрении метафизических систем – чревата идеями, подрывающими основы канонической картины мира. А вот ее пропедевтическая часть, представленная традиционно логикой и опытной психологией, виделись необходимыми и полезными всякому образованному человеку, так что решено было их сохранить в преподавании, с требованием возложить чтение этих дисциплин исключительно на профессоров богословия. И Николай I с предложениями своего «штатного Платона» согласился.

В конце августа 1850 г. Ширинский-Шихматов посетил Харьковский университет, и ведомственный журнал отметил, что «Министр народного просвещения тайный советник кн. П. А. Ширинский-Шихматов вручил золотую медаль удостоенному степени кандидата 4 курса историко-филологического ф-та Никанору Самойловичу за удовлетворительное решение предложенной факультетом в 1849–1850 академический год темы «О заслугах Декарта в философии»»¹³. Но в свете перемен это запоздалое награждение за еще одну специально философскую квалификационную работу выглядело уже как курьез. А Булич успел провести лишь шесть занятий, после чего

¹¹ Казанские губернские ведомости. 1849. № 20. С. 187.

¹² Начальственные распоряжения по Казанскому учебному округу, издаваемые при Канцелярии Попечителя. Т. XIII. Кн. 1. 1850 г. Казань, 1850. С. 49.

¹³ Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 68. 1850. С. 80, 90. Официально-учебные прибавления: летопись ученых и учебных заведений. О Харьковском университете.

«остался за штатом», поскольку философию в университете, сведенную до курса логики и психологии, должны были читать отныне только духовные лица. Остался без должности и специализировавшийся в философии Гогоцкий.

После десятилетнего отсутствия правильного, полноценного преподавания философии в университетах было решено вернуться к предшествующей и проверенной временем практике. Однако прежде всего необходимо было определиться с преподавательским составом. Те преподаватели, которые вышли за штат из-за реформ, либо переквалифицировались, либо совсем «ушли из профессии», так что обучать студентов университетов философии было некому. А потому решили обратиться к духовно-академической школе, которая, стоит отметить, пришла на помощь высшей школе и в прошлом веке, обеспечив Москву в 1755 г. своими питомцами.

В московский Университет для занятия кафедры философии прибыл П.Д. Юркевич, – магистр богословия из Киевской академии. История пошла по второму кругу – за преподавание философии в светской школе снова стали отвечать обладатели ученой степени, включая богословскую. Однако на этот раз не понадобилось долгого времени, чтобы прийти к тому состоянию, когда для занятия философских позиций приходят те, кто имеет соответствующую специализацию. В 1874 г. В.С. Соловьев, выпускник Московского университета, защищает в Петербургском университете магистерскую диссертацию по философии, имея намерение и в дальнейшем заниматься философией. И подобных случаев в России будет все больше и больше, и философия все чаще будет выбираться именно как объект специальных занятий. Если в начале функционирования высшей школы философией вынуждены заниматься все, взявшиеся за обучение (в области права или медицины), то затем она оказывается для некоторых, небольшой пока еще части учащихся, основной и желанной сферой обучения, специализации, профессиональной деятельности. В итоге увлечение философией станет сочетаться с систематическим занятием внутри официальной институции, специализацией в высшей школе, получением научной степени, и философия окажется и образом жизни, и профессией.

Список литературы

- [1] *Модзалевский Л.Б.* Ломоносов и его ученик Поповский (О литературной преемственности) // XVIII век. Сборник 3. М.–Л., 1958.
- [2] *Никитенко А.В.* Александр Иванович Галич, бывший профессор философии в С.-Петербургском университете. Санкт-Петербург : печатня В. Головина, 1869.
- [3] *Ванчугов В.В.* «Хочу быть профессором философии»... История одного «проекта» И.С. Тургенева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 2. С. 145–171. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2019-23-2-145-171>
- [4] *Тургенев И.С.* Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Письма в 18 томах. Т. 1. Письма 1831–1849. М. : Наука, 1982.

- [5] Мельников П.И. Первый магистр монгольской словесности // Отечественные записки. Отд. VII: Смесь. 1840. № 3.
- [6] Венгеров С.А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. Т. 6. СПб., 1897–1904.

References

- [1] Modzalevskij LB. Lomonosov and his pupil Popovsky (On literary continuity). In: *XVIII century. Collection 3*. Moscow–Leningrad; 1958. (In Russian).
- [2] Nikitenko AV. *Alexander Ivanovich Galich, former professor of philosophy at St. Petersburg University*. Saint Peterburg: pechatnja V. Golovina publ.; 1869. (In Russian).
- [3] Vanchugov VV. “I want to be a professor of philosophy” The story of one “project” by I.S. Turgenev. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019;23(2):145–171. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2019-23-2-145-171>
- [4] Turgenev IS. *The complete collection of writings and letters in thirty volumes. Letters in 18 volumes*. Vol. 1. Letters 1831–1849. Moscow: Nauka publ.; 1982. (In Russian).
- [5] Mel’nikov PI. The First Master of Mongolian Literature. In: *Domestic notes. From. VII: Mixture’*. 1840. № 3. (In Russian).
- [6] Vengerov SA. *Critical and Biographical Dictionary of Russian Writers and Scientists*. Vol. 6. Saint Peterburg; 1897–1904. (In Russian).

Сведения об авторе:

Ванчугов Василий Викторович – доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4. ORCID: 0000-0002-2674-6578. SPIN-код: 9646-8550. E-mail: vanchugov@gmail.com

About the author:

Vanchugov Vasily V. – DSc in Philosophy, Professor of the Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4 Lomonosovsky Prospekt, Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-2674-6578. SPIN-code: 9646-8550. E-mail: vanchugov@gmail.com



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-171-184>

EDN: GKGCLB

Научная статья / Research Article

Образ будущего сквозь призму научных взглядов Ж.А. Кондорсе

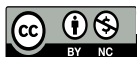
Е.Н. Гнатик^{id}✉, О.В. Марченкова

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

✉gnatik-en@rudn.ru

Аннотация. Рассматриваются взгляды Ж.А. Кондорсе – одного из крупнейших представителей плеяды европейских просветителей. Детальная разработка и обоснование французским мыслителем идеи социального прогресса, основной движущей силой которого является человеческий разум, и сегодня, спустя более 230 лет, вызывает исследовательский интерес. Нынешнее радикальное изменение философских взглядов на совершенствование человека и на человеческую природу в целом связано с распространением трансгуманистических идей. Попытки установления нового миропорядка сопровождаются разработкой образа «желаемого будущего» в виде социальной модели концепции трансгуманизма. Ее популяризации и стремлению к переходу из сонма философских идей в практическую сферу способствует, прежде всего, опора на современный научно-технологический фундамент, возросшие возможности нано-, био-, инфо- и когнитивных наук. В фокусе внимания авторов исследования находится вопрос: являются ли сегодняшние представления о совершенствовании человека реконструкцией намерений, базирующихся на идеях просветителей XVIII в., с учетом достижений современного научно-технического прогресса и трансформированных под «запросы времени»? Или же движение в сторону светлого будущего, стремление к счастью как основная цель человечества видятся мыслителями прошлого и нынешними трансгуманистами совершенно по-разному? Авторы обращаются к научному наследию Ж.А. Кондорсе, содержащему идеи прогресса, послужившие определенным ориентиром в ходе последующих социальных преобразований. Потенциальные возможности совершенствования человека представитель французского Просвещения усматривал в развитии интеллекта, морали, науки, искусства, литературы, полагая, что главным залогом достижения успеха на этом поприще является обеспечение доступности всеобщего образования. Кондорсе задает на будущее высокую планку, образец должного отношения государства к просвещению и воспитанию своих граждан, не оставляя в стороне значимость таких материальных движущих сил прогресса, как развитие промышленности, сельского хозяйства и пр. Подчеркивается, что, несмотря на всю утопичность взглядов просветителей, их идеи о силе разума и сегодня не утратили своей значимости, поскольку являют собой стратегические ориентиры на возвышение каждого человека, его духовный рост вследствие достойного образования и воспитания, приобщения к новым знаниям,

© Гнатик Е.Н., Марченкова О.В., 2025



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

раскрытия творческих способностей, то есть путем личностного и культурного совершенствования.

Ключевые слова: эпоха Просвещения, общественный прогресс, сила разума, совершенствование человека, трансгуманизм, воспитание, образование

Информация о конфликте интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о вкладе авторов. Оба автора внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание текста.

История статьи:

Статья поступила 01.09.2024

Статья принята к публикации 11.12.2024

Для цитирования: Гнатик Е.Н., Марченкова О.В. Образ будущего сквозь призму научных взглядов Ж.А. Кондорсе // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 171–184. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-171-184>

The Image of the Future through the Prism of the Scientific Views of J.A. Condorcet

Ekaterina N. Gnatik^{ID}✉, Olga V. Marchenkova

RUDN University, Moscow, Russia

✉gnatik-en@rudn.ru

Abstract. The research examines the views of J. A. Condorcet, one of the most prominent representatives of the galaxy of European enlighteners. The detailed development and substantiation by the French thinker of the idea of social progress, the main driving force of which is the human mind, still arouses research interest today, more than 230 years later. The current radical change in philosophical views on human improvement and human nature in general is associated with the spread of transhumanist ideas. Attempts to establish a new world order are accompanied by the development of an image of the “desired future” in the form of a social model of the transhumanist concept. Its popularization and the desire to move from the host of philosophical ideas to the practical sphere are facilitated, first of all, by reliance on a modern scientific and technological foundation, the increased capabilities of nano-, bio-, info- and cognitive sciences. The authors of the research focus on the question: are today’s ideas about human improvement a reconstruction of intentions based on the ideas of the 18th century enlighteners, taking into account the achievements of modern scientific and technological progress and transformed to meet the “demands of the time”? Or is the movement towards a bright future, the pursuit of happiness as the main goal of humanity seen by thinkers of the past and today’s transhumanists in completely different ways? The authors turn to the scientific heritage of J.A. Condorcet, containing ideas of progress that served as a certain guideline in the course of subsequent social transformations. The representative of the French Enlightenment saw the potential for human improvement in the development of intelligence, morality, science, art, literature, believing that the main guarantee of achieving success in this field is ensuring the availability of universal education. Condorcet sets a high standard for the future, an example of the proper attitude of the state to the education and upbringing of its citizens, not leaving

aside the importance of such material driving forces of progress as the development of industry, agriculture, etc. The work emphasizes that, despite all the utopian views of the enlighteners, their ideas about the power of reason have not lost their significance today, since they represent strategic guidelines for the elevation of each person, his spiritual growth due to a decent education and upbringing, familiarization with new knowledge, the disclosure of creative abilities, i.e. through personal and cultural improvement.

Keywords: Age of Enlightenment, social progress, power of reason, human improvement, transhumanism, upbringing, education

Information about the conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Information about the contribution of authors. Both authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.

Article history:

The article was submitted on 01.09.2024

The article was accepted on 11.12.2024

For citation: Gnatik EN, Marchenkova OV. The Image of the Future through the Prism of the Scientific Views of J.A. Condorcet. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):171–184. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-171-184>

Введение

Эпоха Просвещения – уникальный период в истории европейской культуры, богатейшее интеллектуальное наследие которой и поныне оказывает значимое воздействие на развитие научных и философских взглядов, продолжая вызывать споры и дискуссии. Вспомним, что, согласно И. Канту, данная эпоха явила собой этап перехода человеческого разума на новый уровень, главной характеристикой которого является свободное и самостоятельное мышление: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннoлетия. Несовершеннoлетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! – имей мужество пользоваться собственным умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения» [1. С. 27].

Свершившийся на том историческом этапе революционный переворот в умах европейцев во многом был обусловлен триумфом ньютоновского естествознания, ставшего основой картины мира, базовой объяснительной схемой универсума. Механика обрела черты фундаментальной науки, ее категории и методы представлялись всеобъемлющими и универсальными, что породило стремление транслировать их как на другие науки, включая медицину, физиологию и биологию, так и в социальную жизнь, что не могло не найти отражение в философской мысли. Век Просвещения – время необычайного подъема авторитета науки, сопровождающегося процессом беспрецедентно широкого распространения знания, его проникновения сквозь стены университетских аудиторий, лабораторий и башен из слоновой кости. Став предметом

неподдельного интереса и бурного обсуждения в постоянно расширяющемся круге интеллектуалов, научные и философские разработки оказали существенное воздействие на культурные предпочтения, формы и особенности поведения, а также на общественные настроения и нравы той эпохи. В рамках проблематики Просвещения, ориентированной преимущественно на гуманитарную сферу, было высказано немало передовых социально-философских идей, которые не теряют своей значимости и привлекательности в начале третьего тысячелетия. Культ рационального знания, уверенность в мощи и безграничных возможностях человеческого разума, гуманизм, свобода, справедливость, равенство – вот основные ценностные ориентиры европейцев XVIII в.

Концепции общества будущего: от эпохи Просвещения до наших дней

Интеллектуальная атмосфера той эпохи, будучи весьма многогранной, включала в себя в том числе создание образа желаемого будущего в виде разработки концепций социального устройства и развития, компасом для которого и послужили эти идеалы. Как справедливо отметил профессор А.П. Огурцов, «философия Просвещения, может быть, впервые в истории европейской культуры выявила напряженность между актуальной реальностью и парадигмой будущего, рационализировала эту напряженность и сумела направить надежды людей на изменение существующего мира» [2. С. 210]. Дальнейший исторический путь продемонстрировал, что в определенном смысле идеи просветителей «не были просто умозрительными, спекулятивными конструктами, а служили реальному преобразованию мира от старого порядка к новому» [3. С. 51]. Великие европейские мыслители XVIII в. пристально всматривались в грядущее, пытаясь уловить и зафиксировать прозрачные черты едва начинающих вырисовываться социальных перемен, придавая им желаемый облик. При этом философам той эпохи было присуще «стремление найти универсальные законы истории, а также реальные (то есть нетеологические) факторы развития (неважно, материального или идеального характера)» [4. С. 160]. Просвещение постепенно обрело характер культурного феномена, одно из выдающихся теоретических достижений которого заключалось в том, что именно в Старом Свете «впервые в истории человечества вместо извечных ценностей традиционного общества прочно возобладали идея неуклонного прогресса, поступательного развития, что, в конечном счете, предопределило мировое экономическое и политическое лидерство европейской цивилизации» [5. С. 291].

Разработанная просветителями концепция общественного прогресса (с теми или иными отступлениями) занимала главенствующее положение в социальной философии довольно большой промежуток исторического времени – практически до середины XX в. [4. С. 160]. Во второй половине

прошлого столетия в странах западной культуры фиксируется увеличение динамизма социальных процессов и изменение их специфики. Переход на качественно новую ступень развития во многом был обусловлен расширением границ научного познания и бурным ростом технических возможностей [6. С. 88]. Все это нуждалось в профессиональной рефлексии и разработке новых мировоззренческих ориентиров. Критический анализ масштабных трансформаций облика цивилизации, реализованный специалистами в сфере социологии, политологии, философии, экономики, способствовал возникновению целого ряда концепций, направленных на воссоздание внутренней логики общественного развития. Социогуманитарная литература пополнилась различными теориями, в которых в той или иной степени рассматривается вопрос о сущности подобных трансформаций [7–10]. Определение ближайших перспектив социума стало предметом рассмотрения практикоориентированных конструкций: концепции устойчивого развития, концепции человеческого капитала, концепции качества жизни и др.

В рамках постмодернистской культуры в последние десятилетия обозначился процесс формирования в качестве социальной модели концепции трансгуманизма [11]. Ее распространению, широкому обсуждению и активному стремлению к переходу из сферы умозрительных теоретических конструкций в практическую плоскость способствует опора на современный научно-технологический фундамент, а также использование технологий манипуляции общественным мнением. Философское рассмотрение перспектив и потенциальной мощи нано-, био-, инфо-, когно- и социальных технологий, нацеленных на овладение миром путем преобразования биоты и биологической природы самого человека, способствует пониманию реальных (а не декларируемых, утопичных) ориентиров формирующейся технократической цивилизации [12], а также осознанию необходимости анализа возможных вариантов дальнейшей судьбы вида *Homo sapiens* в случае активного вмешательства (контролируемого или неконтролируемого) новейших технологий в бытие современного человека. Как известно, ведущие идеологи трансгуманистических проектов, нацеленных на усовершенствование природы человека с помощью конвергентных технологий, усматривают истоки своих теоретических конструкций в идеях Просвещения. Согласно Н. Бострому, «наследие эпохи Просвещения, включая веру в силу человеческой рациональности и науки, по-прежнему является важным фактором, определяющим современную культуру» [13. Р. 4]. Ф. Феррандо также утверждает, что главные понятия Просвещения – рациональность и прогресс – в трансгуманистической технологической парадигме остаются нетронутыми [14. С. 76]. Другой фундаментальной темой, объединившей многих интеллектуалов той эпохи, стало осознание возможности познания природы человека научными методами. Просвещение – время зарождения «науки о человеке», разработки концепции универсальности природы человека [15. С. 48].

На наш взгляд, значимость рассмотрения особенностей интеллектуальной атмосферы передовых европейских стран XVIII в. обусловлена тем

обстоятельством, что нынешнее мировосприятие в определенной мере коррелирует с мировоззренческими идеями и ценностями Просвещения и также содержит в себе идеалы рациональности.

Современный мир полон противоречий, находится на пороге тектонических сдвигов в поиске путей построения более справедливого устройства общества будущего, а потому идеи переосмысления существующих культурных традиций, норм, целеполагания витают в воздухе, так же, как и в период «выхода человека из состояния своего несовершеннолетия» в Европе эпохи Просвещения. Один из судьбоносных вопросов нашего времени звучит примерно так: потенциал, которым обладают идеи совершенствования человека, созидателен или разрушителен? Не являются ли сегодняшние представления о необходимости и целесообразности улучшения природы человека ничем иным, как реконструкцией намерений, базирующихся на идеях просветителей XVIII в., опирающихся при этом на современный научный фундамент и трансформированных под «запросы времени»? Или все же движение в сторону «светлого будущего», стремление к счастью как основная цель человечества видятся мыслителями прошлого и нынешними трансгуманистами совершенно по-разному?

В поисках ответа обратимся к научному наследию Ж.А. Кондорсе, содержащему очень важные, программные идеи, послужившие определенным ориентиром в ходе последующих социальных преобразований.

Жемчужина научного наследия Ж.А. Кондорсе – ода прогрессу

Мари Жан Антуан Николя Карита де Кондорсе (1743–1794) – энциклопедист, блестящий представитель плеяды просветителей – безусловно, весьма незаурядная и разносторонняя личность. Талантливый математик, член Французской академии наук, экономист, выдающийся политический деятель, он достойно исполнил свой гражданский долг перед отечеством в сложнейшее историческое время, являясь членом Парижской коммуны, членом (позднее – председателем) Законодательного собрания Франции и создателем проекта республиканской конституции [16. С. 16–19]. Им был предложен проект реформы высшего образования [2. С. 196]. Весьма значимым штрихом к портрету Кондорсе служит тот факт, что современники, которым судьба предоставила возможность знать его лично, «все без исключения преклонялись перед его нравственностью» [17. С. 5]. Известно, что, являясь одной из ведущих политических фигур революционной Франции, «он сам менее всего стремился к славе и постоянно думал о благе человечества» [17. С. 6].

Самое известное произведение, принадлежавшее его перу и принесшее ему мировую славу, было создано за весьма короткий срок (буквально в течение нескольких месяцев) в тяжелейших условиях вынужденной изоляции по причине жестких преследований революционной власти и совсем незадолго до его трагической кончины [16. С. 20–22]. Результатом глубоких научно-философских размышлений стала наполненная невероятным оптимизмом

концепция социального прогресса, основной движущей силой которого является человеческий разум. Детальная разработка и обоснование этой идеи в труде «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» стали бесценным подарком для истории, во многом благодаря которому эта наука получила возможность сделать значительный шаг вперед на пути своего развития, перейдя с эмпирического на теоретический уровень познания.

Французский исследователь подвергает радикальному переосмыслению периодизацию всемирной истории и создает собственную, в которой выделяет десять эпох (восемь из которых уже минули, девятая – современная ему и десятая – предстоящая). Последовательная смена социальных систем ознаменована у Кондорсе переходами человечества каждый раз на все более высокий уровень развития. Автор отмечает: «если рассматривать ... развитие с точки зрения результатов относительно массы индивидов, сосуществующих одновременно на данном пространстве, и если проследить его из поколения в поколение, то тогда оно нам представится как картина прогресса человеческого разума» [18. С. 35–36]. Как полагает Ю.И. Семенов, Ж.А. Кондорсе в своей попытке объективных исследований прошлого делал основной акцент на «развитии знаний и духовной культуры общества в ущерб вниманию к общественным порядкам» [16. С. 24], в силу чего «его периодизация есть подразделение только на эпохи, но не на стадии», то есть по сути «не является унитарно-стадиальной концепцией истории. В результате чего она никем ни из философов, ни из историков принята не была» [16. С. 23].

И тем не менее, философско-историческую значимость этого произведения невозможно переоценить. Ему было суждено стать знаменитой одой прогрессу. Творческие усилия Кондорсе были устремлены «к торжеству разума, для защиты свободы» [18. С. 225]. Он посвящает свой труд истории цивилизации, истории культуры, неразрывно связывая прогрессивное движение с представлениями о равенстве гражданских и политических прав всех людей, а также с идеей совершенствования человека. В этом сочинении было воплощено его «желание начертать с некоторой правдоподобностью картину будущих судеб человеческого рода по результатам его истории» [18. С. 197]. В последней главе книги изложена вожденная им «картина человеческого рода, освобожденного от всех его цепей, избавленного от власти случая, как и от господства врагов его прогресса, и шествующего шагом твердым и верным по пути истины, добродетели и счастья» [18. С. 225]. Являясь рупором передовых идей своего времени, Ж.А. Кондорсе декларирует: «наши надежды на улучшение состояния человеческого рода в будущем могут быть сведены к трем важным положениям: уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами того же народа, наконец, действительное совершенствование человека» [18. С. 197]. Представитель французского Просвещения убежден, что соблюдение всех этих условий позволит приблизить тот «момент, когда солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина, кроме своего разума» [18. С. 202].

Представления Ж.А. Кондорсе о возможностях «действительного совершенствования человека»

Социальный прогресс, по мнению Кондорсе, «подчинен тем же общим законам, которые наблюдаются в развитии наших индивидуальных способностей, ибо он является результатом этого развития, наблюдаемого одновременно у большого числа индивидов, соединенных в общество» [18. С. 36]. В этой связи автор считает целесообразным обратиться «к анализу поступательного движения человеческого разума и развития его способностей» и обнаруживает «наиболее сильные мотивы, побуждающие верить, что природа не установила никакого предела нашим надеждам» [18. С. 199]. Пытаясь заглянуть в далекое будущее, опираясь при этом на строгий детерминизм классической механики, автор акцентирует внимание на линейности исторического процесса и выражает уверенность, что «прогресс может быть более или менее быстрым, но никогда развитие не пойдет вспять» [18. С. 36–37]. Утверждая разум в качестве первоочередной движущей силы прогресса, Кондорсе на страницах своего произведения нацелен «показать путем рассуждения и фактами, что не было намечено никакого предела в развитии человеческих способностей, что способность человека к совершенствованию действительно безгранична» [18. С. 36–37].

Потенциальные возможности совершенствования человеческого разума Ж.А. Кондорсе усматривал в развитии интеллекта, морали, науки, искусства, литературы, подчеркивая, что главным залогом достижения успеха на этом поприще является обеспечение доступности всеобщего образования, вне зависимости от этнической и половой принадлежности людей [18. С. 210, 217]. Мыслитель задает на будущее высокую планку, образец должного отношения государства к просвещению своих подданных. Наряду с гарантией обеспечения достойного образования основополагающая роль в деле совершенствования человека (соответственно – и в процессе улучшения социальных условий) отводилась у Кондорсе «воспитанию образцового человека» [2. С. 7] в нравственном и физическом отношении. Представитель французского просвещения не оставляет в стороне значимость таких материальных движущих сил прогресса, как развитие промышленности, сельского хозяйства, торговли, изобретений.

В размышлениях Ж.А. Кондорсе о «счастье для человеческого рода» и «его способности неограниченно совершенствоваться» [18. С. 212] звучит глубокая убежденность в силе и эффективности научных методов, их тесное сопряжение с «неисчерпаемым источником знаний» [18. С. 214] в области естествознания, медицины, техники, математики и социальных наук.

Здесь важно подчеркнуть, что, занимая материалистическую позицию, автор выражает свою приверженность передовым взглядам о постоянстве и объективности всех существующих (уже открытых или еще нет) законов

природы, а также о неизбежности распространения их действия на человека (т.е. о единстве человека с органическим и неорганическим миром).

Рассуждая о неизменных правилах, постулирующих равенство природы и человеческого социума, философ задается вопросом: «и на каком основании этот принцип был бы менее верным для развития интеллектуальных и моральных способностей человека, чем для других операций природы?» [18. С. 197].

Мечты Ж.А. Кондорсе о прекрасном будущем неразрывно связаны с представлениями о тесном союзе науки, техники и производства: «прогресс наук обеспечивает прогресс промышленности, который сам затем ускоряет научные успехи, и это взаимное влияние, действие которого беспрестанно возобновляется, должно быть причислено к наиболее деятельным, наиболее могущественным причинам совершенствования человеческого рода» [18. С. 219].

Подчеркивая значимость математических методов на пути совершенствования наук об обществе, Кондорсе утверждает, что «применение вычисления сочетаний и вероятностей к социальным наукам обещает прогресс, тем более важный, что оно одновременно является единственным средством придать их результатам почти математическую точность и оценить степень их достоверности или правдоподобия» [18. С. 214].

Являясь приверженцем и продолжателем идей Ф. Бэкона и Р. Декарта [19], Ж.А. Кондорсе справедливо полагает, что залогом успеха на пути совершенствования человечества является развитие медицинской науки и практики, а также «пользование более здоровыми пиццей и жилищами, образ жизни, который развивал бы силы упражнениями, не разрушая их излишествами» [18. С. 223]. Пытаясь заглянуть далеко в будущее, в котором, он убежден, будет одержана победа над различными болезнями, мыслитель рассматривает проблему долголетия, резонно предполагая, что «средняя продолжительность человеческой жизни должна беспрестанно возрастать» [18. С. 224]. Поскольку и в начале третьего тысячелетия эта проблема остается на повестке дня, сегодня весьма актуально звучат слова Ж.А. Кондорсе о том, что «мы не знаем, где та граница, которой она (продолжительность жизни – *авт.*) никогда не должна перейти; мы не знаем даже, определена ли общими законами природы грань, далее которой она не могла бы распространиться» [18. С. 224]. При этом просветитель не питает иллюзий относительно конечности земного пути каждого из нас, утверждая: «Без сомнения, человек не станет бессмертным» [18. С. 224]. Заключительной фазой прогрессивного развития у Ж.А. Кондорсе является наступление господства разума, представляющее собой кульминацию процесса построения идеального социума, мира мечты. По сути, это означает, что его философия связана с «утверждением конца истории, наступающего вместе с победой царства Разума. Идеология непрерывного совершенствования человеческого разума удивительным образом сочеталась с эсхатологией» [2. С. 211].

Исторические уроки эпохи Просвещения

В современной направленности развития философских идей о приоритете научно-технического прогресса, в попытках переосмысления представлений о природе человека, в дискуссиях о возможности и целесообразности ее трансформации [20], а также в сфере возрастающего влияния подобных концептов на жизнь социума [21] просматриваются некоторые черты сходства с происходящим в эпоху Просвещения. Наряду с этим наблюдаются определенные параллели в плане воздействия естественнонаучных концепций на социокультурную среду и активной их имплементации в мировоззренческую матрицу. В XVIII в. это касалось классической механики, а в наши дни существует тенденция интенсивного внедрения принципов технической деятельности и специфики инженерного мышления не только в различные отдаленные от них отрасли науки, но также и в сферу жизнедеятельности, и в сознание людей (социальная инженерия, технологии искусственного интеллекта [22] и пр.).

Рассмотрение ключевых векторов духовных устремлений человека той эпохи, выявление специфики представлений о феномене социального прогресса, идей о сугубо созидательной силе человеческого разума, необходимости совершенствования общества, а также исторических последствий практического применения этих идей способно предоставить теоретическую основу, дающую возможность избежать повторения ошибок, приведших к одной из трагических страниц в книге истории европейской цивилизации. Один из важнейших, на наш взгляд, выводов состоит в том, что в своем стремлении изменить мир, опираясь исключительно на научные принципы, в страстном желании «построить рациональную, оптимистически радужную картину будущего мира, философы-просветители завысили возможности науки, а вместе с этим деформировали и саму науку» [2. С. 210]. Дальнейшие исторические события продемонстрировали, что такой односторонний подход к рассмотрению движущих сил общественного прогресса содержит в себе серьезные риски. Реальный драматизм философии Просвещения, абсолютизирующей науку, утверждающей, что одной опоры на знания вполне достаточно для радикального улучшения человеческой жизни, и ориентированной на построение идеального общества, впоследствии выразился в том числе в том, что «холодный свет аналитического Разума Просвещения нашел свое «технологическое воплощение» в рассекающей, обезглавливающей машине, сконструированной врачом Ж. Гильотеном» [2. С. 211].

Важно подчеркнуть, что, воспевая созидательную силу разума, отталкиваясь от понимания человека как неотъемлемой части природы, просветители идеалистично и однозначно «признавали природную и добродетельную сущность человека. Даже если сама природа – творение Бога, непосредственно именно она создает человека со всеми его качествами и желаниями, и создает благотельно, ибо она сама блага. Все чувства человека, все его стремления

и желания разумны, потому что они естественны, природны» [23. С. 46]. Данная концепция оказалась чрезмерно оптимистичной, и дальнейшее развитие науки ярко продемонстрировало, что природа человека двойственна: «с одной стороны, убийственная агрессивность, идущая от первобытных времен и направленная на разрушение и уничтожение буквально всего, а с другой – поиск порядка в искусстве и в жизни, понимаемого как приведение воли в состояние гармонии» [10. С. 663].

Заключение

Вместе с тем, несмотря на всю утопичность взглядов просветителей, их пламенная вера в силу разума вдохновляла и окрыляла современников, поскольку генерировала стратегические ориентиры на возвышение каждого человека, его духовный рост вследствие достойного образования и воспитания, приобщения к новым знаниям, раскрытия творческих способностей, то есть путем личностного и культурного совершенствования. Эта идеология стала нравственным ориентиром просвещенного абсолютизма – феномена государственной политики передовых стран Европы XVIII в. Монархи, сами являясь образованными людьми, считали широкое распространение научных знаний в обществе приоритетной задачей государства. Просвещенная власть уделяла большое внимание воспитанию и образованию своих подданных в целях развития страны, и это не могло не принести свои плоды. Представляется, что в наше время при разработке контуров желаемого будущего стоило бы принять во внимание данные установки, базирующиеся на идеях просветителей. Такой подход очень непросто в своей дальнейшей реализации, однако именно он способен оказать благотворное влияние на формирование приоритетов, ценностей, методологии мышления для оформления новых мировоззренческих моделей, которые могут быть использованы в деле поиска вектора развития цивилизации. Вместе с тем адекватность образа будущего человечества, порождаемого трансгуманистической концепцией, вызывает серьезные опасения в том числе, потому, что, как известно, «трансгуманизм вообще не обращается к нравственному, духовному развитию индивидов» [24. С. 14], а за словесной вуалью грез о прекрасном будущем у его идеологов просматриваются цели порабощения (или даже уничтожения) человека путем научно-технологического воздействия.

Список литературы

- [1] Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Сочинения в 6 томах. Т. 6. М. : Мысль, 1966. С. 25–36.
- [2] Огурцов А.П. Философия науки эпохи Просвещения. М., 1993.
- [3] Углева А.В. Апология человеческого разума Николя де Кондорсе: образованное общество как основание нового политического порядка // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7. № 3. С. 50–78. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2023-3-50-78>

- [4] Гринин Л.Е. Теория, методология и философия истории: очерки развития исторической мысли от древности до середины XIX века // Философия и общество. 2010. № 4. С. 145–197.
- [5] Стародубцев М.П. Культ разума, знания и воспитания – важнейшая ценность эпохи Просвещения // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2013. Т. 9 № 137. С. 291–296.
- [6] Храпов С.А. Кризис сознания: «когнитивный ответ» техногенной цивилизации // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 88–95. <https://doi.org/10.31857/S004287440003623-0>
- [7] Бек У. Общество риска: на пути к другому модерну. М. : Прогресс-Традиция, 2000.
- [8] Тоффлер Э. Третья волна. М. : АСТ, 2004.
- [9] Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М. : ГУ ВШЭ, 2000.
- [10] Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М. : Academia, 2004.
- [11] Нафикова А.И. Трансгуманизм как современная концепция социального развития // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2–2. Режим доступа: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=22306> (дата обращения: 13.08.2024).
- [12] Гнатик Е.Н., Лисеев И.К. Эпоха постчеловека как трансгуманистический образ будущего // Уровень жизни населения регионов России. 2023. Т. 19. № 2. С. 284–293. https://doi.org/10.52180/1999-9836_2023_19_2_11_284_293
- [13] Bostrom N. A history of transhumanist thought // Journal of Evolution and Technology. 2005. Vol. 14. № 1. P. 1–25.
- [14] Феррандо Ф. Философский постгуманизм. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2022.
- [15] Линкер С. Просвещение продолжается: в защиту разума, науки, гуманизма и прогресса. М. : Альпина нон фикшн, 2021.
- [16] Семенов Ю.С. Мари Жан Антуан Никола де Кондорсе и его место в истории идеи прогресса человечества // Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М. : Изд-во Гос. публ. ист. б-ка России, 2010. С. 3–31.
- [17] Литвинова Е.Ф. Жан Антуан Кондорсе (1743–1794). Его жизнь и научно-политическая деятельность. М. : Директ-Медиа, 2014.
- [18] Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М. : Изд-во Гос. публ. ист. б-ка России, 2010.
- [19] Гнатик Е.Н., Марченкова О.В. Идеинные истоки проекта совершенствования человеческой природы в философском наследии Ф. Бэкона и Р. Декарта // Обсерватория культуры. 2024. Т. 21. № 4. С. 340–347. https://doi.org/10.25281/2072-3156_2024-21-4-340-347
- [20] Гнатик Е.Н. Конвергентные технологии и перспективы «расчеловечивания» человека // Обсерватория культуры. 2015. № 5. С. 17–20.
- [21] Гнатик Е.Н. Цифровая трансформация социотехнологической реальности: проблемы и риски // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 168–180. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-168-180>
- [22] Гнатик Е.Н. Милитаризация систем искусственного интеллекта: возможности и угрозы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 771–784. https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024_28-3-771-784
- [23] Длугач Т.Б. Де Местр – враг Просвещения // История философии. 2018. Т. 23. № 1. С. 42–55. <https://doi.org/10.21146/2074-5869-2018-23-1-42-55>

- [24] Жолобова Ю.В., Счастливец Е.А. Философское содержание трансгуманизма в контексте кризисности человеческой природы // Вестник Вятского государственного университета. 2019. Т. 2. № 132. С. 14–22. <https://doi.org/10.25730/VSU.7606.19.014>

References

- [1] Kant I. Answer to the question: what is Enlightenment? In: *The works in 6 vol.* Vol. 6. Moscow: Mysl' publ.; 1966. (In Russian).
- [2] Ogurtsov AP. *Philosophy of Science in the Age of Enlightenment*. Moscow; 1993. (In Russian).
- [3] Ugleva AV. The Apology of the Human Mind by Nicolas de Condorcet: An Educated Society as the Foundation of a New Political Order. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*. 2023;7(3):50–78. (In Russian). <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2023-3-50-78>
- [4] Grinin LE. Theory, methodology and philosophy of history: essays on the development of historical thought from antiquity to the mid-19th century. *Philosophy and Society*. 2010;(4):145–197. (In Russian).
- [5] Starodubtsev MP. The cult of reason, knowledge, and education – the most important value of the enlightenment. *Tomsk State Pedagogical University Bulletin*. 2013;9(137):291–296. (In Russian).
- [6] Khrapov SA. Crisis of consciousness: 'cognitive response' technological civilization. *Voprosy Filosofii*. 2019;(1):88–95. (In Russian). <https://doi.org/10.31857/S004287440003623-0>
- [7] Beck U. *Risk society: towards a new modernity*. Moscow: Progress-Tradiciya publ.; 2000. (In Russian).
- [8] Toffler A. *The third wave*. Moscow: ACT publ.; 2004. (In Russian).
- [9] Castells M. *The information age: economy, society and culture*. Moscow: GU VShE publ.; 2000. (In Russian).
- [10] Bell D. *The coming post-industrial society. Experience of social forecasting*. Moscow: Academia publ.; 2004. (In Russian).
- [11] Nafikova AI. The problem of legal identity of the person in the context of globalization. *Modern problems of science and education*. 2015;(2–2). Available from: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=22306> (accessed: 13.08.2024). (In Russian).
- [12] Gnatik EN, Liseev IK. The posthuman era as a transhumanistic image of the future. *Living Standards of the Population in the Regions of Russia*. 2023;19(2):284–293. (In Russian). <https://doi.org/10.52180/1999-9836-2023.19.2.11.284-293>
- [13] Bostrom N. A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*. 2005;14(1):1–25.
- [14] Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. Moscow: Dom Vysshey shkoly ekonomiki publ.; 2022. (In Russian).
- [15] Pinker S. *Enlightenment now: the case for reason, science, humanism, and progress*. Moscow: Alpina non fiction publ.; 2021. (In Russian).
- [16] Semenov YuS. Marie Jean Antoine Nicolas de Condorcet and his place in the history of the idea of human progress. In: Condorcet JA. *Sketch of a historical picture of the progress of the human mind*. Moscow: Publishing house of the State Public Historical Library of Russia publ.; 2010. (In Russian).
- [17] Litvinova EF. *Jean Antoine Condorcet (1743–1794). His life and scientific and political activity*. Moscow: Direct-Media publ.; 2014. (In Russian).
- [18] Condorcet JA. *Sketch of a historical picture of the progress of the human mind*. Moscow: Publishing house of the State Public Historical Library of Russia publ.; 2010. (In Russian).

- [19] Gnatik EN, Marchenkova OV. Ideological origins of the project of human nature improvement in the philosophical heritage of F. Bacon and R. Descartes. *Observatory of Culture*. 2024;21(4):340–347. (In Russian). <https://doi.org/10.25281/2072-3156-2024-21-4-340-347>
- [20] Gnatik EN. Convergent technologies and the prospects of humanity dehumanization.
- [21] Gnatik EN. Digital transformation of socio-technological reality: problems and risks. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):168–180. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-168-180>
- [22] Gnatik EN. Militarization of artificial intelligence systems: opportunities and threats. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):771–784. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-771-784>
- [23] Dlugatsch TB. Joseph de Maistre, as an Enemy of Enlightenment. *History of Philosophy*. 2018;23(1):42–55. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/2074-5869-2018-23-1-42-55>
- [24] Zholobova YuV, Schastlivceva EA. Philosophical content of transhumanism in the context of the crisis of human nature. *Herald of Vyatka State University*. 2019;2(132):14–22. (In Russian). <https://doi.org/10.25730/VSU.7606.19.014>

Сведения об авторах:

Гнатик Екатерина Николаевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-0745-5019. SPIN-код: 4104-2924. E-mail: gnatik-en@rudn.ru

Марченкова Ольга Владимировна – аспирант кафедры онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. SPIN-код: 4731-9048. E-mail olgalla@yandex.ru

About the authors:

Gnatik Ekaterina N. – DSc in Philosophy, Professor, Professor of the Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-0745-5019. SPIN-code: 4104-2924. E-mail: gnatik-en@rudn.ru

Marchenkova Olga V. – Postgraduate Student of the Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. SPIN-code: 4731-9048. E-mail olgalla@yandex.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-185-198>

EDN: GMMPLM

Research Article / Научная статья

The Views of Ancient Philosophers and Modern Criminal Law

Oleg A. Yastrebov^{ID}✉, Lev. R. Klebanov^{ID}, Olga A. Kuznetsova^{ID}

RUDN University, Moscow, Russia

✉yastrebov-oa@rudn.ru

Abstract. The research emphasizes the demand for the philosophy of criminal law as such, as well as reveals the ways of application of philosophical knowledge by criminal law specialists. As it is known, philosophical teaching helps to understand the essence of specific phenomena or events with the help of appropriate tools, forming a complete picture of existence and its components. Such a doctrine is necessary today for those who produce exclusively scientific and legal knowledge in any objective form and those engaged in lawmaking and law-enforcement activities. Science has always demanded philosophical thought of criminal law, and their close relationship is traced in the most significant works of prominent philosophers since ancient times. The authors emphasize the unique value of philosophical teachings of the ancient period for modern criminal law, which, even nowadays, is based mainly on the postulates of the philosophers of Ancient Greece and Ancient Rome. The conceptual foundations of these philosophical views have demonstrated their significance over the millennia, and this study highlights the need for their scientific rethinking and the use of the latter's results in legislative and law enforcement activities. Rethinking the philosophical works of the Antique period by modern lawyers will allow us to clearly build a hierarchy of values protected in the modern world, confirm the principles of the rule of law, and rationally assess the role of criminal punishment and other criminal legal institutions.

Keywords: philosophy, doctrine, knowledge, crime, punishment, science, Antiquity

Information about the conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Information about the contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.

Article history:

The article was submitted on 03.10.2024

The article was accepted on 27.12.2024

© Yastrebov O.A., Klebanov L.R., Kuznetsova O.A., 2025



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

For citation: Yastrebov OA, Klebanov LR, Kuznetsova OA. The Views of Ancient Philosophers and Modern Criminal Law. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):185–198. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-185-198>

Воззрения философов античности и современное уголовное право

О.А. Ястребов  , Л.Р. Клебанов , О.А. Кузнецова 

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 yastrebov-oa@rudn.ru

Аннотация. В исследовании подчеркивается востребованность философии уголовного права как таковой, а также раскрываются способы применения философских знаний специалистами уголовного права. Философское учение, как известно, помогает познавать суть тех или иных явлений или событий с помощью соответствующего инструментария, складывая цельную картину бытия и составляющих его компонентов. Такое учение необходимо сегодня и тем, кто продуцирует исключительно научно-правовые знания, облачаемые в какую бы то ни было объективную форму, так и тем, кто занимается нормотворческой и правоприменительной деятельностью. Философская мысль всегда была востребована наукой уголовного права, и их теснейшая взаимосвязь ярко прослеживается в самых значимых трудах выдающихся философов, начиная с древних времен. Авторы акцентируют внимание на особой ценности философских учений античного периода для современного уголовного права, которое и в настоящее время во многом опирается на постулаты философов Древней Греции и Древнего Рима. Концептуальные основы этих философских воззрений продемонстрировали свою значимость на протяжении тысячелетий, при этом в данном исследовании отмечается необходимость их научного переосмысления, а также использования результатов последнего в законодательной и правоприменительной деятельности. Переосмысление философских трудов Античного периода современными юристами позволит четко выстроить иерархию защищаемых в современном мире ценностей, подтвердить принципы верховенства права, рационально оценить роль уголовного наказания и иных уголовно-правовых институтов.

Ключевые слова: философия, учение, знание, преступление, наказание, наука, Античность

Информация о конфликте интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о вкладе авторов. Все авторы внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание текста.

История статьи:

Статья поступила 03.10.2024

Статья принята к публикации 27.12.2024

Для цитирования: *Yastrebov O.A., Klebanov L.R., Kuznetsova O.A. The Views of Ancient Philosophers and Modern Criminal Law // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 185–198. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-185-198>*

Introduction

At the beginning of this century, problems of sufficient scientific validity of various branches of socio-humanitarian knowledge have emerged. Many social sciences and humanities are unable to overcome scholasticism and increasingly give rise to long and not consistently productive discussions, where the arguments in the dispute are based on the authority and scientific merits of their participants, rather than on the facts of reality, obtained with the help of genuinely scientific research methods. The verifiability of the obtained research results and their practical applicability to achieve a socially helpful goal (instrumentalization) are integral to scientific knowledge. The socio-humanitarian sciences, including legal sciences, should improve their epistemological potential since transforming them into a kind of “thing in itself” sharply reduces their scientific authority and attractiveness for new followers. Moreover, even within the same specialty, its constituent sciences demonstrate inexplicable autonomy, leading to their inconsistency. An example is the detachment of the science of criminal law from the science of criminal procedure [1. P. 109]. In such circumstances, it is critically important to the interdisciplinarity of the epistemological approach of any legal science, including the science of criminal law, which in no case means the rejection of the philosophical foundation of criminal law laid by the greatest thinkers of the ancient period, such as Protagoras, Aristotle, Plato, Seneca, Cicero, and the durability of which has been tested for centuries.

Philosophical doctrine, as it is known, helps to cognize the essence of specific phenomena or events with appropriate tools, forming a complete picture of existence and its components. Such a doctrine is necessary today for those who produce exclusively scientific and legal knowledge in any objective form and those engaged in lawmaking and law-enforcement activities.

Methodology

The methodology of this study is based on the method of materialistic dialectics, which allows a comprehensive consideration of a phenomenon in the dynamics of its development in the process of evolution and acquisition of new qualitative and quantitative features. The general scientific methods used are analysis and synthesis, inductive, deductive, and structural-functional methods, and the specific scientific methods are formal-logical, comparative-legal, and comparative-historical.

Main study

Complex anthropogenic activity should be based on the principle of scientificity. However, as practice shows, overcoming new global challenges is impossible within the narrow framework of individual branches of science. As V.I. Vernadsky noted in his time, “The growth of scientific knowledge in the 20th century is rapidly erasing the boundaries between individual sciences. We are increasingly specializing not in sciences but in problems. This allows, on the one hand, to go extremely deep into the phenomenon under study, and on the other hand, to expand its coverage from all points of view” [2. P. 54].

The search for answers to critical challenges of socio-humanistic nature objectively causes a change in the scientific community’s views on the role of philosophy. Its position in the structure of human culture, according to V.I. Vernadskiy, is “very peculiar” and “connected with religious, socio-political, personal and scientific life inextricably and diversely” [3]. Other Russian thinkers also noted the unique role of philosophy. For example, the famous Russian religious philosopher of the XIX century, V.S. Solovyov, entitled his fundamental work “Philosophical beginnings of integral knowledge”. Assessing the methodological significance of this work, J.V. Golik states that it recognizes philosophy as the basis of integral knowledge – “not fragmentary, fragmentary, special and even not systematic, but integral,” allowing “to see the whole picture of the surrounding world completely, volumetrically, with all the convexities and roughnesses, with all the advantages and disadvantages” [4. P. 6], where wholeness refers to both “focus” and “integrity” [4. P. 6]. “A correct judgment of the whole” is a message many philosophers use [4. P. 6].

The philosophical justification and content of law in general, and its separate branches in particular, is one of the critical issues actively debated today in domestic legal science. Over the past few years, the scientific and legal literature has been noticeably enriched with studies on this issue. In our opinion, the most significant part of this series is the monograph by S.A. Bochkarev [5], which caused a lively response in the professional community [6. P. 43–48; 7. P. 128–131].

As for the criminal law topic itself, it “fully fits” into the sphere of interests of philosophy, “because it allows us to reflect an important segment of our existence – painful, unnecessary, but at this stage of human development, unfortunately, inevitable” [4. P. 6]. Philosophical thought, as S.A. Bochkarev rightly emphasizes, “never lost sight of the criminal question and always provided a place for it in the constructed pictures of the world. Without it, they remained and were considered incomplete” [8. P. 54]. Representatives of the science of criminal law [4. P. 6] see the demand for philosophy in criminal law, including in the part of philosophical comprehension and filling the sphere of combating crime, in the impact on the latter in the conditions of “rapidly changing reality”: almost complete desistematisation of the Criminal Code of the Russian Federation, total de-studying of criminal law, changes in the structure and nature of the crime, the transition of the latter into

virtual space, which, in turn, calls into question the sufficiency of traditional criminal law in the context of the “rapidly changing reality” [4. P. 6]. Hence, the natural conclusion is about the unique importance of philosophical training of specialists in this field.

Returning to the issue of interaction between law and philosophy, we note that even a superficial reference to the works that constitute the treasury of world philosophical thought, such as Plato’s “State” and “Laws,” Aristotle’s “Ethics” and “Politics,” Cicero’s “On the State” and “On Laws,” Thomas Aquinas’ “Summa Theologica” and “On the Rule of Sovereigns,” Hugo Grotius’ “On the Law of War and Peace,” F. Bacon’s “Leviathan” and “The Philosophical Foundations of the Doctrine of Citizenship.” Bacon, “Leviathan...” and “The Philosophical Foundations of the Doctrine of Citizenship” by T. Hobbes, “Treatise on Universal Justice” by F. Hobbes, “Treatises on Government” by J. Locke, “On the Spirit of the Laws” by S. Montesquieu, “The Social Contract...” by J.-J. Rousseau, “The Social Contract...” J.-J. Rousseau, Kant’s *Metaphysics of Morals*, Hegel’s *Philosophy of Law*, and Fichte’s *Foundations of Natural Law and System of Moral Teaching* testify to its centuries-long history. Just “...the names alone convincingly and justifiably declare the incomparable scale and powerful intellectual force of these works, their unconditional usefulness for legal thought” [9. P. 132]. On the contrary, the desire to give the constructed universals or concepts of being a holistic or complete form, the achievement of which is impossible without the elements constituting the essence of law, determines the attention to the law on the part of philosophers.

However, despite the obvious usefulness of this relationship, the philosophical basis of law causes wariness among modern jurists. As S.A. Bochkarev notes, “Jurists remain devoted to dogmatism, seeing ambivalence – boundless ambiguity, and abstractness – inordinate abstraction or instability as the main and not the best in understanding jurists property of the philosophical field. The template of their view does not cover the whole philosophical diversity” [10. P. 208], and many people, following E. Ferri, ask: “How can you not see the necessity to remove criminal law and the social function it is supposed to regulate from the sphere of philosophical disputes?” [11. P. 301].

But as we know, philosophical comprehension of the world began many millennia ago, long before the emergence of science. Therefore, A.A. Ter-Akopov’s conclusion that “knowledge of the Law is a prerequisite for cognition of the world” [12. P. 41] acquires special significance.

It is evident that the use of philosophical knowledge in law is complicated by the presence of a wide range of philosophical doctrines, conceptually different from each other. This is all the more relevant for modern Russia, given the rejection of the dogmas of the long-dominant Marxist-Leninist philosophy in solving problems of socio-humanitarian nature.

The search for an answer to the question about the ways and possibilities of applying philosophical knowledge by criminal law specialists in their professional

activities of scientific, educational, normative, and law enforcement nature implies going beyond epistemology and turning to the structure of modern philosophical knowledge, covering ontology, gnoseology, and axiology [13. P. 3–25].

Ontology is the doctrine of being, of being, reasoning about “being as such,” as Aristotle defined it, or about being what is (all kinds of being in general, *ta onta*, not the individual being of someone or something) [14. P. 375]. According to A. Kont-Sponvil philosophers (except for the followers of Heidegger’s doctrine) consider ontology to be a part of metaphysics, which, in its turn, can be understood as everything that is beyond the competence of physics (in a broader sense, beyond experimental and thus scientific and empirical cognition). Engaging in metaphysics means thinking further than cognition extends and thinking about things that are impossible to comprehend, i.e., one should think as far as possible [14. P. 375]. At first glance, the phrase “metaphysicity of criminal law” nowadays would sound like nonsense: the mere institution of necessary causation in criminal law is already incompatible with metaphysical doctrines. However, upon closer examination, such a categorical judgment will require its correction.

It seems appropriate to turn to the origins of law, namely, its religious roots, to demonstrate this statement. The primary and inviolable postulate of existing religious and legal systems is the Almighty grants that law: only the Almighty is the true legislator, the actual creator of law, and secular authorities only fulfill the will sent down by heaven. The Holy Books set forth the basic rules of behavior, which cannot be subjected to any revision or change by the state authority, whose laws and judicial decisions cannot contradict the dictates of the Almighty. It is no coincidence that the most serious offenses in Islamic criminal law include the offenses of *hadd*. Most modern scholars understand “*hadd*” offenses to mean responsibility for acts that infringe on the “rights of Allah” or the interests of the entire community. The Qur’an or Sunnah determines the penalties for these offenses – the judge merely determines the existence of the offense and imposes the only possible punishment. The judge’s discretion in imposing such penalties is nil. It should be noted that such classification also manifests the relevant axiological origin: e.g., one of the criteria for classifying values presented by M. Sheler was the degree of proximity to God (the value is the higher the closer it is to the Almighty) [15. P. 308–318, 323–328].

The “metaphysicity” of criminal law is also manifested in the existence of norms establishing responsibility for witchcraft, sorcery, dealings with the devil, etc. At first glance, in the modern world, the existence of such norms is perplexing. Nevertheless, the history of Russian law confirms the existence of criminal laws, where such acts were considered crimes. One example of this is the Military Article of Peter I in 1715, which provided for criminal punishment for sorcery and witchcraft [16. P. 753].

Philosophers, like criminologists, have been preoccupied with the causes of crime and individual criminal behavior for centuries. The classical formula of philosophy explaining the mechanism of such behavior, most successfully,

expressed by I.M. Ragimov, sounds as follows: “Who committed a crime – could not have committed it. He freely chose evil and must be punished; if there was no freedom of choice, there could be no punishment” [17. P. 140–158]. Without critically analyzing this formula (representatives of such sciences as sociology, psychology, and biology are unlikely to agree), let us cite its metaphysical antithesis: “Man commits a crime under the influence of the devil’s wiles.” In this paradigm, crime is the result of the forces of Evil, and the criminal is only their instrument.

In turn, gnoseology is a theory of cognition; philosophy of cognition (gnosis) [14. P. 129], the tasks of which include describing types of knowledge, explaining the possibility of knowledge, clarifying the cognitive meaning of basic concepts, and determining the boundaries of knowledge [18. P. 133].

According to S.A. Bochkarev, the low level of use of gnoseological experience is explained by a small number of interdisciplinary studies that ensure the circulation and cross-fertilization of different spheres of knowledge, and this, in turn, leads to the fact that we do not know the gnoseology of criminal law, about the possibilities of obtaining them for science [19. P. 34]. Gnoseology develops the methodology of scientific cognition, which provides clarity of consciousness and correct thinking. Methodology reproduces the rules that ensure: 1) agreement of thinking with itself (elements of knowledge with each other); 2) identity of concept and object; 3) correspondence of perception and fact; 4) correspondence of reality and knowledge about it. The fundamental characteristics of methodology include coherence or correspondence, or comprehensive harmony, integrity and systematicity. Through compliance with these factors, scientific knowledge’s validity, reliability and objectivity, and its distinction from other types of knowledge and cognition are ensured [19. P. 34]. The special importance of the methodology of criminal law lies in comprehending reality and describing ways of its transformation [4. P. 8].

The need to improve the methodological apparatus of criminal law (and in general, all legal sciences of the so-called “criminal cycle”, criminal legal sciences) has been repeatedly discussed in the scientific literature. According to several scientists, it is necessary to move away from the prevailing (in their opinion) logical and dogmatic method of research and to rely on statistical, mathematical, and sociological methods [20]. The interdisciplinarity of knowledge means interdisciplinarity in the methods of cognition. However, it is evident to a specialist that modern criminal law uses in its arsenal the knowledge of medicine (the institution of insanity and compulsory measures of medical nature), psychology (the institution of guilt), pedagogy (the institution of compulsory measures of educational influence) and other sciences.

Axiology, as a component of philosophical knowledge, is the doctrine of values and the study of values. The axiological foundations of criminal law are manifested in various institutes of its General and Special Parts: here, as an example, we can cite the principle of equality of all citizens before the law, which

speaks of equal rights and obligations of all people before the criminal law (although it should be emphasized that some exceptions to this principle are found in the Criminal Code of Russia).

The axiological principle in criminal law is most clearly manifested in the norms on circumstances precluding a deed's criminality. For example, the essence of the institute of extreme necessity is to save a more valuable good by causing harm to a less valuable good.

The study of the main stages of philosophical understanding of its essence, methodological foundations, and key institutions allows us to separate the real values of criminal law from ephemeral ones. Philosophy of criminal law, according to one of the periodizations recognized in science [21], in its consistent development covers the stages from the views of thinkers of Antiquity and representatives of the Middle Ages to the criminal law theories of the times of G. Grotius – J.-J. Rousseau, C. Beccaria – P. Feuerbach, and I. Bentham – I. Herbart, G. Hegel – K. Binding.

In the context of our study, the Ancient period is of particular importance, the quintessence of which was subtly captured by Michael A. Soupios, noting that the ancient “Greeks made us who we are” [22]. Indeed, at this time, the ideas that laid down the common starting points of modern law in general, and criminal law in particular, emerged. Moreover, some ideas of ancient philosophers in this area have not only not lost their theoretical significance but also remain in demand today by the state and law enforcement practice.

The first attempts to rationalize the ancient Greek views on law, which emerged from mythological ideas about the divine in nature Supreme Truth, justice (Dike) as an objective basis and criterion of customary law (Themis) and influenced the formation of ancient Greek thinkers' ideas about the nature of punishment, its moral usefulness, can be traced in the poems of Homer and Hesiod

However, the “seven wise men,” already overcoming the framework of established ideas, call for “obeying the laws,” embodying the supreme power. Furthermore, when rethinking the idea of punishment, a question that is one of the most complex and debatable in the modern science of criminal law, they interpret inevitable divine punishment not as a plague or crop failure but as something immanent to the social order, its disorder caused by any violation of the law [23. P. 213, 221–222].

In turn, the most prominent representative of sophists, Protagoras, developed these ideas, asserting the impossibility of the existence of human society without honoring law and order and suggesting refusing retribution as an idea of punishment. Much ahead of his time, he considered not revenge and retribution but the punishment that made the guilty person better [9. P. 132]. The possibility of educating virtue as a preventive measure to combat crime is in demand nowadays. Along with it, it is impossible not to note the “surprising modernity” [24. P. 48] of the ideas put forward by Sophists about the equality of all before the law, the need to know the latter and obey them, civic virtue based on justice and prudence,

a precise formulation of the principle of humanism, which were further developed in the works of Plato, Aristotle, and representatives of various philosophical schools of antiquity. Some were not simply adopted by modern criminal law but were enshrined as principles defining its content and foundations.

Here, we should also mention the contribution of Plato (whose classification of murders and differentiation of criminal responsibility for their commission has still not lost its significance), who emphasized that no one should remain unpunished for his misdeed “even if the perpetrator has fled outside the state,” to the formation of the principle of inevitability of responsibility and the principles of the operation of the criminal law in space and the circle of persons [25. P. 8–15].

Understanding the origin of punishment and the search for grounds for its application from the position of the state is the main criminal law problem that was the focus of the attention of ancient philosophers. A broader approach to its development, including the view from the other side – from the position of the criminal, who must be punished – distinguishes the concept of Aristotle, recognized as the most useful for criminal law. Giving the individual independent rights, allowing the possibility of their opposition to the interests of the state, distributive justice as the basis of punishment, and deterrence as its purpose – not all the ideas of Aristotle, which have already made an invaluable contribution to the theory of criminal law. At the same time, the development of criminal law in the XXI century needs a significant expansion of the existing body of knowledge in this field, including through rethinking, as a result of which the Aristotelian concept is recognized as practical, for example, to address the current problem of populism in the field of criminal law and can serve as a starting point for the development of some solutions aimed at preventing the consequences of the phenomenon in the field of criminal justice [26]; to contribute to the effectiveness of the latter [27], and the Aristotelian concept can be used even as a basis for the development of a new theory of criminal law [26] and as a development tool for the concept of ecocide as a crime against humanity [28. P. 28–40].

The results of the reinterpretation of the works of the Stoics, Epicureans, and Sceptics, who had long been in the shadow of their great predecessors, are also of undoubted interest. Thus, for example, a new “clearer and less paradoxical meaning” is acquired by the Stoics’ doctrine of crime and punishment in determining other possible meanings of the notion of ἀμάρτημα, in the postulate of the equality of all misdemeanors. The hypothesis interpreting this concept in the modern meaning of the word “guilt” allows establishing correlations between it and the Stoic concepts of crime, motive, circumstances, and punishment: anyone who commits a crime is guilty; the punishment should be imposed, not based on guilt but on the number of offenses (actions); guilt cannot have any degrees; the court under certain circumstances (even in the case of patricide) cannot find a guilty person guilty [29. P. 84–95]. Such a contribution to the history of philosophical and legal ideas about guilt becomes especially relevant in the search for a new concept of guilt in criminal law [30. P. 93–99].

As mentioned above, the period of development of the philosophy of law formed the intellectual basis for the ancient Roman thinkers, who adapted the best of Greek philosophy to Roman circumstances. Although Roman philosophy did not develop a system of its ideas about criminal law, its most prominent representatives contributed to its development.

Identifying the ontological foundations of crime and punishment, i.e., the principles of their functioning rooted in existence itself, is a key achievement of Cicero. The philosopher considers ethical factors – aversion to crime, honor, justice – the primary means of counteracting crime, while punishment is not. At the same time, the latter was considered by him necessary because its absence was regarded as “the greatest encouragement of crime.”

The views of Seneca, who in turn defended the thesis of natural justice, the proofs of which, in his opinion, are close to the same: anxiety, fear, and conscience as the most profound basis of punishment. The idea of “foundations” as a measure for checking and evaluating the correctness of actions, which in its orientation and level of validity is equal to establishing a criminal code, is an indisputable merit of the latter.

For this article, pure criminal law ideas and other views of these philosophers are relevant. For example, developing the legal ideas of his predecessors, Cicero derives the law (customary law) from the Stoic virtues: reasoning, justice, beneficence and moderation. In his opinion, the properties of law as the basis for a strong state are the right of choice and justice, understood from the standpoint of usefulness for all Roman citizens. Equating right (law) with honesty and disenfranchisement (absence of law) with shame, Cicero links these concepts with the categories of good and evil [31. P. 32–41], thus having “a great influence on the formation of the moral vocabulary of modern times” [32. P. 19–31], in particular, the concepts of justice and legality, which are also the initial provisions of modern criminal law. The need to analyze criminal legislation to identify and eliminate its shortcomings, based on these principles, will never lose its relevance.

Another no less urgent practical task of criminal law is to protect human dignity, and the theoretical task is to establish the certainty of the content of this idea. Researchers do not often note the contribution of Roman philosophers to its development. While Cicero, one of the first to use the phrase “human dignity,” even if not yet correlating it with the idea of the inviolability of life, has not the last place here. Proceeding from the fact that every person has dignity, the thinker also concluded about the dignity of human collectives (understanding them as honest and resilient peoples), including the state, emphasizing that the more dignified people in the state, the higher its dignity [33. P. 19].

Conclusion

The interdisciplinarity of criminal law as a specific social regulator is manifested in the fact that its cognitive toolkit today cannot rely only on speculative

conclusions and be built solely on a logical and dogmatic foundation. The evolution of legal sciences dictates the need to use various methods of cognition, which are not limited only to the framework of humanitarian branches of knowledge. We are witnessing how criminal law, in the course of its development, relies on the achievements of economics, psychology, psychiatry, statistics, history, and other sciences. At the same time, the philosophical foundations of criminal law must remain inviolable, which allows the development of its epistemological potential, allows us to understand the ontology of certain criminal legal phenomena, and allows us to build a hierarchy of protected benefits based on an axiological basis.

References

- [1] Zhalinskij AE. *Criminal law in anticipation of change: theoretical and instrumental analysis* Moscow: Prospekt publ.; 2008. (In Russian).
- [2] Vernadskiy VI. *Reflections of a naturalist*. Book 2. Moscow; 1977. (In Russian).
- [3] Vernadskiy VI. *Philosophical Thoughts of a Naturalist*. Moscow: Nauka publ.; 1988. (In Russian).
- [4] Golik JV. Criminal law and philosophy. *Ugolovnaja justicija*. 2022;(19):4–8. (In Russian).
- [5] Bochkarev SA. *Philosophy of criminal law: formulation of the question*. Moscow: Norma publ.; 2019. (In Russian).
- [6] Chukin SG. Reflections on the book by S.A. Bochkarev “Philosophy of criminal law: posing the question”. *Gosudarstvo i pravo*. 2019;(10):43–48. (In Russian).
- [7] Rarog AI. The possibility of burying criminal legal science to the funeral march of positivism. *Vestnik Universiteta prokuratury Rossijskoj Federacii*. 2019;4(72):128–131. (In Russian).
- [8] Bochkarev SA. *Gnoseology of the criminal law*. Moscow: Blok-Print publ.; 2021. (In Russian).
- [9] Bochkarev SA. Philosophy of Criminal Law in the History of European and Anglo-American Schools. *Rossiiskij zhurnal pravovyh issledovanij*. 2017;4(10):132–150. (In Russian).
- [10] Bochkarev SA. *Theoretical and methodological study of criminal law as a system of scientific knowledge*. Moscow; 2020. (In Russian).
- [11] Ferri E. *Criminal sociology*. Moscow; 1908. (In Russian).
- [12] Ter-Akopov AA. Legislation in Moisei: the political and legal characteristics. *Rossiiskaja justicija*. 2003;(11):41. (In Russian).
- [13] Lebedev SA. The structure of contemporary philosophical knowledge. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 7*. 2009;(1):3–25. (In Russian).
- [14] Kont-Sponvil’ A. *Philosophical Dictionary*. Golovina EV, transl. Moscow: Jeterna; 2012. (In Russian).
- [15] Sheler M. *Selected Works*. Moscow; 1994. (In Russian).
- [16] Preobrazhensky AA, Novitskaya TE, editors. *Peter I’s Legislation*. Moscow: Juridicheskaja literatura; 1977. (In Russian).
- [17] Ragimov IM. Crime and its causes: science and religion. *Zhurnal rossijskogo prava*. 2023;27(5):140–158. (In Russian).
- [18] Radlov JeL. *Dictionary of Philosophy. Logic, psychology, ethics, aesthetics and history of philosophy*. Moscow: House printing of G.A. Leman; 1915. (In Russian).
- [19] Bochkarev SA. Epistemology of Criminal Law: setting the question. *Gosudarstvo i pravo*. 2020;(9):34. (In Russian).

- [20] Luneev VV. *Origins and vices of criminal lawmaking*. Moscow: Jurlitinform; 2014. (In Russian).
- [21] Von Bar CL. *A history of continental criminal law*. Boston: Little, Brown And Company; 1916.
- [22] Soupios MA. *The Greeks Who Made Us Who We Are: Eighteen Ancient Philosophers, Scientists, Poets and Others*. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company; 2013.
- [23] Lizikova II, Lizikova MS. At the origins of ancient political-legal thought. *Historical Foundations of Legal Science: Collection of Scientific Articles*. Moscow: Jurist; 2012. (In Russian).
- [24] Rassoha IN. *The Apologia of the Sophists. Relativism as an ontological system*. Har'kov; 2009. (In Russian).
- [25] Lez'er V, Sumachev AV. Plato's ideas and their reception by law enforcement practice. *Juridicheskaja nauka i pravoohranitel'naja praktika*. 2015;1(31):8–15. (In Russian).
- [26] Cotti G. Criminal and Constitutional Populism Under the Aristotelian Framework. *Trento Student Law Review*. 2023;5(1):19–67. <https://dx.doi.org/10.15168/tslr.v5i1.2368>
- [27] Varadi-Csema E. *Efficiency of Criminal Justice – a Prevention-focused Approach. Efficiency of the Judiciary*. Mezglewski A, editor. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości; 2023.
- [28] Moribe CM, Bastos Pereira FL, Cardoso de França NP. Ecocide: a new challenge for the international criminal law and for humanity. *Journal of International Criminal Law*. 2023;4(1):28–40. <https://doi.org/10.22034/jicl.2023.172299>
- [29] Gábriš T. Guilt and liability between aristotle and stoics. *Bratislava Law Review*. 2017;1(2):84–95. <https://doi.org/10.46282/blr.2017.1.2.79>
- [30] Hiljuta VV. Guilt in criminal law: the search for a new concept. *Jurist-Pravoved*. 2021;(4)9:93–99. (In Russian).
- [31] Bragova AM. Cicero on the laws of the ideal state. *ΣΧΟΛΗ*. 2010;4(1):32–41. (In Russian).
- [32] Pinzani A. Living Honestly and Killing Honorably. Ehre and Ehrbarkeit in the Metaphysics of Morals. *Studia Kantiana*. 2023;21(1):19–31. <http://dx.doi.org/10.5380/sk.v21i1.91537>
- [33] Drobysheskij SA, Protopopova TV. *The idea of human dignity in political-legal doctrines and law*. Krasnojarsk: IPK SFU publ.; 2009. (In Russian).

Список литературы

- [1] Жалинский А.Э. Уголовное право в ожидании перемен: теоретико-инструментальный анализ. М. : Проспект, 2008.
- [2] Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Книга 2. М., 1977.
- [3] Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М. : Наука, 1988.
- [4] Голик Ю.В. Уголовное право и философия // Уголовная юстиция. 2022. № 19. С. 4–8.
- [5] Бочкарев С.А. Философия уголовного права: постановка вопроса. М. : Норма, 2019.
- [6] Чукин С.Г. Размышления над книгой С.А. Бочкарева «Философия уголовного права: постановка вопроса» // Государство и право. 2019. № 10. С. 43–48.
- [7] Рарог А.И. Возможность похорон уголовно-правовой науки под траурный марш позитивизма // Вестник Университета Прокуратуры Российской Федерации. 2019. Т. 4. № 72. С. 128–131.
- [8] Бочкарев С.А. Гносеология уголовного права. М. : Блок-Принт, 2021.

- [9] Бочкарев С.А. Философия уголовного права в истории европейских и англо-американских школ // Российский журнал правовых исследований. 2017. Т. 4. № 10. С. 132–150.
- [10] Бочкарев С.А. Теоретико-методологическое исследование уголовного права как системы научного анализа. М., 2020.
- [11] Ферри Дж. Уголовная социология. М. : Издательство С.В. Познышева, 1908.
- [12] Тер-Акопов А.А. Законодательство Моисея: уголовно-правовая характеристика // Российская юстиция. 2003. № 11. С. 41.
- [13] Лебедев С.А. Структура современного философского знания // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2009. № 1. С. 3–25.
- [14] Конт-Спонвиль А. Философский словарь / пер. Е.В. Головиной. М. : Этерна, 2012.
- [15] Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
- [16] Законодательство Петра I / под ред. А.А. Преображенского, Т.Е. Новицкой. М. : Юридическая литература. 1977.
- [17] Рагимов И.М. Преступление и его причины: наука и религия // Журнал российского права. 2023. Т. 27. № 5. С. 140–158.
- [18] Радлов Э.Л. Философский словарь: Логика, психология, этика, эстетика и история философии. М. : Издательский дом Г.А. Лемана, 1915.
- [19] Бочкарев С.А. Гносеология уголовного права: постановка вопроса // Государство и право. 2020. № 9. С. 34.
- [20] Лунеев В.В. Истоки и пороки уголовного законотворчества. М. : Юстицинформ, 2014.
- [21] Von Bar C.L. A history of continental criminal law. Boston : Little, Brown And Company, 1916.
- [22] Soupios M.A. The Greeks Who Made Us Who We Are: Eighteen Ancient Philosophers, Scientists, Poets and Others. Jefferson, North Carolina : McFarland & Company, 2013.
- [23] Лизикова И.И., Лизикова М.С. У истоков античной политико-правовой мысли // Исторические основания правовой науки: Сборник научных статей. М. : Юрист, 2012.
- [24] Рассоха И.Н. Апология софистов. Релятивизм как онтологическая система. Харьков, 2009.
- [25] Лезьер В., Сумачев А.В. Идеи Платона и их рецепция правоохранительной практикой // Юридическая наука и правоохранительная практика. 2015. Т. 1. № 31. С. 8–15.
- [26] Cotti G. Criminal and Constitutional Populism Under the Aristotelian Framework // Trento Student Law Review. 2023. Vol. 5. N. 1. P. 19–67. <https://dx.doi.org/10.15168/tslr.v5i1.2368>
- [27] Varadi-Csema E. Efficiency of Criminal Justice – a Prevention-focused Approach Efficiency of the Judiciary / edited by A. Mezglewski. Warszawa : Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości, 2023.
- [28] Moribe C.M., Bastos Pereira F.L., Cardoso de França N.P. Ecocide: a new challenge for the international criminal law and for humanity // Journal of International Criminal Law. 2023. Vol. 4. N 1. P. 28–40. <https://doi.org/10.22034/jicl.2023.172299>
- [29] Gábris T. Guilt and liability between aristotle and stoics // Bratislava Law Review. 2017. Vol. 1. N 2. P. 84–95. <https://doi.org/10.46282/blr.2017.1.2.79>
- [30] Хилютта В.В. Вина в уголовном праве: поиск новой концепции // Юрист-Правовед. 2021. Т. 4. № 9. С. 93–99.
- [31] Брагова А.М. Цицерон о законах идеального государства // СХОАН. 2010. Т. 4. № 1. С. 32–41.

- [32] *Pinzani A. Living Honestly and Killing Honorably. Ehre and Ehrbarkeit in the Metaphysics of Morals // Studia Kantiana. 2023. Vol. 21. N 1. P. 19–31. <http://dx.doi.org/10.5380/sk.v21i1.91537>*
- [33] *Дробышевский С.А., Протопопова Т.В. Идея человеческого достоинства в политико-юридических доктринах и праве. Красноярск : ИПК СФУ, 2009.*

About the authors:

Oleg A. Yastrebov – Doctor of Legal Sciences, Professor, Head of the Department of Administrative and Financial Law, Law Institute, Rector, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-4943-6940. SPIN-code: 7824-4837. E-mail: yastrebov-oa@rudn.ru

Lev R. Klebanov – Doctor of Legal Sciences, Professor, Professor of the Department of Criminal Law, Criminal Procedure and Criminalistics, Law Institute, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-1452-9568. SPIN-code: 8500-6094. E-mail: klebanov-lr@rudn.ru

Olga A. Kuznetsova – Doctor of Legal Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Criminal Law, Criminal Procedure and Criminalistics, Law Institute, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-1066-3783. SPIN-code: 8755-2997. E-mail: kuznetsova-ola@rudn.ru

Сведения об авторах:

Ястребов Олег Александрович – доктор юридических наук, профессор, заведующий кафедрой административного и финансового права, юридический институт, ректор, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-4943-6940. SPIN-код: 7824-4837. E-mail: yastrebov-oa@rudn.ru

Клебанов Лев Романович – доктор юридических наук, профессор, профессор кафедры уголовного права, уголовного процесса и криминалистики, юридический институт, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-1452-9568. SPIN-код: 8500-6094. E-mail: klebanov-lr@rudn.ru

Кузнецова Ольга Алексеевна – доктор юридических наук, доцент, заведующий кафедрой уголовного права, уголовного процесса и криминалистики, юридический институт, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-1066-3783. SPIN-код: 8755-2997. E-mail: kuznetsova-ola@rudn.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-199-214>

EDN: GPHEQT

Научная статья / Research Article

Метафизика Г.В. Лейбница в философии Жюль Делёза: от онтологии к этике

В.А. Цвык  , Р.И. Михан 

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

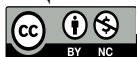
 tsvyk-va@rudn.ru

Аннотация. Представлен детальный анализ влияния философии Г.В. Лейбница на метафизику и этику Жюль Делёза, с акцентом на трансформации ключевых концептов Лейбница в рамках философской системы Делёза. Особое внимание уделено эволюции восприятия Делёзом философии Лейбница: от критического восприятия, представленного в ранних работах, таких как «Различие и повторение» и «Спиноза и проблема выражения», где Лейбниц интерпретируется как философ трансцендентной репрезентации, до интеграции ключевых концептов Лейбница в собственную философскую систему Делёза, что особенно заметно в работе «Складка. Лейбниц и барокко». Исследование фокусируется на пересмотре Делёзом принципов тождества и непротиворечия, – которые он переосмысливает в контексте своей онтологии событий, серий и сингулярностей. Основное внимание сосредоточено на том, как Делёз заменяет теологическую перспективу Лейбница имманентной системой, в которой гармония мира основывается на математически оптимальном распределении сингулярностей. Этический проект Делёза рассматривается через призму концепции *puissance* (сила, мощь, потенция), которая объединяет идеи Ницше, Спинозы и Лейбница. Исследование подчеркивает значимость таких взаимосвязанных категорий, как воля к власти, способность к действию и потенция, которые становятся основой этической системы Делёза. Хаос и различие рассматриваются не как разрушительные силы, а как основания для формирования динамичной гармонии, объединяющей разрозненные элементы в целостную систему. Исследование отличается уникальным подходом, который совмещает метафизику и этику Делёза, а также оригинальной интерпретацией его взаимодействия с философией Лейбница. Автор утверждает, что Делёз формирует уникальный взгляд на мир как на процесс, где хаос и различие выступают основами для динамичной гармонии. Такой подход позволяет Делёзу объединить элементы теорий Лейбница и Ницше, представляя наш мир как лучший из возможных в силу его способности поддерживать максимальное разнообразие при сохранении целостности.

Ключевые слова: гармония, *puissance*, возможные миры, хаос, имманентность, возможность

Информация о конфликте интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

© Цвык В.А., Михан Р.И., 2025



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

Информация о вкладе авторов. Оба автора внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание текста.

История статьи:

Статья поступила 11.10.2024

Статья принята к публикации 09.01.2025

Для цитирования: Цвык В.А., Михан Р.И. Метафизика Г.В. Лейбница в философии Жюль Делёза: от онтологии к этике // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 199–214. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-199-214>

G.W. Leibniz's Metaphysics in the Philosophy of Gilles Deleuze: From Ontology to Ethics

Vladimir A. Tsvyk^{id}✉, Roman I. Mikhan^{id}

RUDN University, Moscow, Russia

✉tsvyk-va@rudn.ru

Abstract. This study is a detailed analysis of the influence of the philosophy of G.W. Leibniz on the metaphysics and ethics of Gilles Deleuze, with a focus on the transformation of Leibniz's key concepts within Deleuze's philosophical system. Particular attention is paid to the evolution of Deleuze's perception of Leibniz's philosophy: from the critical perception presented in early works such as "Difference and Repetition" and "Expressionism in Philosophy: Spinoza", where Leibniz is interpreted as a philosopher of transcendental representation, to the integration of Leibniz's key concepts into Deleuze's own philosophical system, which is particularly evident in "The Fold. Leibniz and the Baroque". The study focuses on Deleuze's revision of the principles of identity and non-contradiction – which he reinterprets in the context of his ontology of events, series and singularities. The focus is on how Deleuze replaces Leibniz's theological perspective with an immanent system in which the harmony of the world is based on a mathematically optimal distribution of singularities. Deleuze's ethical project is examined through the lens of the concept of *puissance* (force, power, potency), which combines the ideas of Nietzsche, Spinoza and Leibniz. The study emphasises the significance of interrelated categories such as the will to power, the capacity for action and potency, which become the basis of Deleuze's ethical system. Chaos and difference are seen not as destructive forces, but as grounds for the formation of a dynamic harmony that unites disparate elements into a coherent system. The study is characterized by a unique approach that combines Deleuze's metaphysics and ethics, as well as an original interpretation of his interaction with Leibniz's philosophy. The author argues that Deleuze forms a unique view of the world as a process where chaos and difference act as the foundations for dynamic harmony. This approach allows Deleuze to combine elements of Leibniz's and Nietzsche's theories, presenting our world as the best possible world because of its ability to maintain maximum variety while preserving wholeness.

Keywords: harmony, *puissance*, possible worlds, chaos, immanence, compossibility

Information about the conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Information about the contribution of authors. All the authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.

Article history:

The article was submitted on 11.10.2024

The article was accepted on 09.01.2025

For citation: Tsvyk VA, Mikhan RI. G.W. Leibniz's Metaphysics in the Philosophy of Gilles Deleuze: From Ontology to Ethics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):199–214. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-199-214>

Введение

Философские идеи Г.В. Лейбница вызывают большой интерес у современных исследователей в силу богатства и глубины этих идей. Наше время в определенной степени наследует тем философским традициями, которые сложились в Новое время, особенно это касается европейской философии и этики. Жиль Делёз на протяжении своей жизни вел продолжительный диалог с философией Г.В. Лейбница. В поздний период своего творчества он уделяет пристальное внимание философии Лейбница и посвящает ему отдельную историко-философскую работу «Складка. Лейбниц и барокко», а также читает свой последний в жизни курс лекций о философии Лейбница в 1987 году [1]. Однако, как отмечает исследователь философии Делёза Алекс Тиссандье, отношение Делёза к Лейбницу не всегда было исключительно положительным и существенно менялось на протяжении всей его жизни [2. Р. 8–9]. Прежде всего, необходимо рассмотреть более ранние работы и понять, как Делёз перешел от критики Лейбница к признанию его одним из важнейших для себя философов наряду с Фридрихом Ницше, Бенедиктом Спинозой и Анри Бергсоном.

В работе «Спиноза и проблема выражения» Делёз проводит параллели между философией Спинозы и Лейбница и противопоставляет им систему Рене Декарта. Сравнивая Лейбница и Спинозу, Делёз отдает явное предпочтение второму, и нам важно понять причины этого. Для Делёза Лейбниц слишком «теологичен». В метафизической системе Лейбница все представляется как эманация и репрезентация единого Бога [3. С. 193, 282]. Именно Бог устанавливает гармонию между монадами. Это основное различие между пониманием *выражения*¹ Спинозы и Лейбница. У Спинозы выражение происходит через внутренний имманентный процесс, а у Лейбница – через внешний трансцендентный принцип: «Таким образом, Бог Лейбница, в отличие от Бога Спинозы, остается возвышенным, трансцендентным и скрытым источником выражения. Как таковой, в отличие от однозначной концепции выражения Спинозы, Лейбниц остается привязанным к неоплатонической модели причастности» [2. Р. 21].

¹ Подробное обсуждение концепта выражения и его связи с философией Спинозы и Лейбница представлено в [4].

Ту же линию критики мы можем обнаружить в другой работе Делёза – «Различие и повторение». По ходу всей работы Делёз выступает против репрезентации [5. Р. 337], поскольку если бы мир был только репрезентацией, то создание нового было бы невозможным. В этой работе он также обращается к Гегелю и Лейбницу: «Между Лейбницем и Гегелем не имеет значения, мыслится ли предполагаемый негатив различия как вице-дискриминирующее ограничение или как противоречивая оппозиция; не имеет значения и то, позиционируется ли бесконечное тождество как аналитическое или синтетическое. В любом случае, различие остается подчиненным тождеству, сведенным к негативу, заключенным в подобие и аналогию» [5. Р. 71]. В классификации Делёза Лейбниц остается философом бесконечной репрезентации. Но в то же время Делёз находит большой потенциал в двух концепциях, принадлежащих Лейбницу – исчисление бесконечно малых и малых перцепциях² – бессознательных непрерывных аффектах, которые предшествуют субъектам.

Несмотря на первоначально критическое отношение к Лейбницу, ближе к завершению работы «Спиноза и проблема выражения» Делёз становится менее критичным. Алекс Тиссандье высказывает предложение, что изменение взглядов стало возможным благодаря тому, что заключение к книге было написано значительно позднее основной части текста, в период, когда Делёз уже не был столь категоричен по отношению к Лейбницу [2. Р. 40]. Важно подчеркнуть, что две существующие негативные оценки Лейбница в «Различии и повторении» и в «Спиноза и проблема выражения» относятся к одному периоду. Обе работы были опубликованы в 1968 году и готовились Делёзом в рамках защиты докторской диссертации. Однако в более поздних работах отношение к Лейбницу претерпевает существенные изменения. Что вызвало этот поворот? Делёз пересмотрел свое отношение к Лейбницу. Он больше не хочет рассматривать Лейбница исключительно как теологического философа, его все больше интересуют сами принципы его философии, его метафизическая система. Этот поворот в интерпретации Лейбница во многом ляжет в основание более поздней работы, где он попытается отделить теологический аспект философии Лейбница от его богатой метафизической системы. Он попытается реконструировать систему Лейбница, исключив необходимость фигуры Бога и отказавшись от традиционной модели репрезентации.

В работе «Логика смысла» представлены несколько концептов, которые легли в основу онтологии Делёза: событие, серия, сингулярность. Делёз, опираясь на стоиков, Лейбница и Альфреда Уайтхеда, рассматривает мир как бесконечную серию событий. События влияют друг на друга и выстраиваются в определенной последовательности сходящихся и расходящихся серий [7. С. 148–150]³. Для Делёза крайне важно обозначить длительность (*durée*) в онтологии, и для этого он использует преимущественно глагольные формы. В его системе предикат чаще всего выражен через глагол, что акцентирует

² Малые перцепции Лейбница и их интерпретация в философии Делёза рассматриваются в [6].

³ Вопрос о связи события, Лейбница и Делёза подробно рассматривается в [8].

процессуальный характер бытия. Хрестоматийным примером является событие «дерево зеленеет», которое отличается от высказывания «дерево стало зеленым» [7. С. 15].

К Лейбницу Делёз вновь обращается в десятой главе данной работы под названием «Идеальная игра». Именно в ней Делёз сталкивает двух значимых для него мыслителей – Ницше и Лейбница. В этой главе Делёз продолжает использовать метафору игры в кости, представленную в работе «Ницше и философия» [9. С. 58–62]. За метафорой игры скрывается вопрос о природе мира: является ли он изначально хаотичным или упорядоченным. Мир – это игра в кости с хаотичной случайностью или рациональная игра в шахматы с заранее установленными четкими правилами. С одной стороны, существует хаотичная борьба сил в онтологии Ницше. С другой стороны, есть предустановленная Богом гармония у Лейбница. Это обозначенное противоречие между хаосом и порядком Делёз и попытается разрешить в своей работе, посвященной Лейбницу.

Как мы можем увидеть, постепенно отношение Делёза к Лейбницу менялось, и он стал подмечать у него ряд интересных концептов, которые впоследствии доработал и включил в свою философию. Почему же Делёз решил обратить свое внимание на Лейбница? В поздний период своего творчества Делёза все больше стали интересовать метафизические вопросы, и Лейбниц стал подходящей фигурой для выражения собственных метафизических взглядов⁴. Как и в других историко-философских работах, посвященных великим философам, фигура Лейбница была необходима Делёзу для демонстрации собственных идей [11. С. 17].

Вместе с метафизическим проектом Делёз завершает и свой этический проект. Начиная с ранних работ, посвященных Ницше и Спинозе, перед Делёзом оставался ряд нерешенных вопросов: как могут сосуществовать между собой разные силы, каждая из которых стремится подчинить другую; есть ли лимит для *puissance*? Разъяснение этих вопросов мы и можем найти в его поздней интерпретации Лейбница. Однако прежде чем сосредоточиться на этических вопросах, необходимо рассмотреть онтологию, которую выстраивает Делёз через философию Лейбница. Мы рассмотрим фундаментальные принципы этой метафизической системы – принцип тождества и принцип непротиворечивости, а также то, как Делёз понимает гармонию между монадами и постулирование нашего мира как лучшего из возможных.

Метафизика и гармония

Формулировка принципа тождества выглядит следующим образом – А есть А. В простейшей форме это можно представить как «треугольник есть треугольник», «синие есть синие». Это взаимообратная пропозиция,

⁴ Соотношение философии Лейбница с оригинальными философскими взглядами Делёза подробно анализируется в [10].

в которой субъект и предикат идентичны. В этом случае всякая аналитическая пропозиция истинна. Однако тождество можно представить и как пропозицию включения – всякая истинная пропозиция должна быть аналитической. В этом случае предикат уже содержится в субъекте. Например, у нас есть пропозиция «треугольник есть треугольник», но у нас также есть пропозиция «у треугольника есть три стороны». Когда мы думаем о треугольнике, мы уже мыслим предикат «имеет три стороны». То есть понятие треугольника уже включает в себя предикат «иметь три стороны». На первый взгляд, замена взаимнообратной пропозиции на пропозицию включения может показаться тривиальной. Но развертывание принципа тождества до аналитической пропозиции, в которой предикат содержится в субъекте, позволяет избежать эссенциализма [12. С. 94] и изменить привычную схему субъект-предикат на схему предикат–субъект. Таким образом, мы не нарушаем принцип тождества, а используем пропозицию включения вместо взаимной пропозиции, которая, согласно Лейбницу: «повторяет только то же самое, не сообщая нам ничего нового» [13. С. 369].

Для дальнейшего анализа Делёз обращается к примеру, который он будет использовать неоднократно. Рассмотрим пропозицию «Цезарь перешел Рубикон». Эта пропозиция истинна. Если она истинна, то в понятии «Цезарь» уже содержится предикат «перейти Рубикон». Можно выделить множество предикатов, соответствующих понятию «Цезарь». Демонстрируя этот пример, Делёз приходит к заключению, которое имеет далекоидущие последствия: «Понятие субъекта содержит все, что с субъектом происходит, то есть все, что говорится о субъекте как истинное» [1. С. 26]. Таким образом, обращаясь к понятию «Цезарь», мы включаем в него множество событий, связанных с этим понятием. Событие – это предикат. В анализ предикатов добавляется временное пространство. Для Делёза понятие времени крайне важно. Но в отличие от Лейбница, где время имеет строго линейную структуру, для Делёза события сосуществуют. События могут как реализоваться, так и не реализоваться в нашем мире. В мире одновременно существует множество потенций, которые могут быть реализованы⁵.

Включая событие в понятие, мы так же включаем в него серийность связанных с ним событий. У предиката «Перейти Рубикон» есть причина, а у этой причины есть своя причина, и так до бесконечности. К этому нас приводит закон достаточного основания: «ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе» [15. С. 418], который можно переформулировать в утверждение – у всего есть своя причина. Таким образом, включая понятие «Цезарь» в наше рассмотрение, мы включаем в него не только конкретное событие, но и причинную серию данных событий. Кроме причин, предикат «перейти Рубикон» включает

⁵ См. разделение на актуальное и виртуальное в [14].

в себя и следствия. Например, одним из следствий может быть установление Римской империи. У установления империи, в свою очередь, тоже будут свои следствия и так до бесконечности. Делёз утверждает, что при включении какого-либо события в понятие субъекта неизбежно, через серию причин и следствий, весь мир, вся тотальность мира оказывается включена в это понятие. Этот момент разъясняет Саймон Даффи: «То есть все, что происходит, все, что может быть приписано, все, что предсказывается субъекту – прошлое, настоящее и будущее, – должно содержаться в понятии субъекта. Таким образом, для Лейбница все предикаты, то есть предикаты, выражающие все состояния мира, содержатся в понятии каждого конкретного или единичного субъекта» [16. Р. 106].

Каждое индивидуальное понятие выражает собой целый мир, но только с определенной точки зрения. Позиция субъекта возникает в определенное время и при определенных обстоятельствах в линии континуума этого мира. В выстроенной Делёзом онтологии мир всегда пребывает в становлении, борьбе между разными силами, субъект-монада формируется пассивными синтезами этих сил, малыми перцепциями. Субъект – это производная от мира, монада лишь выражает мир через себя. Таким образом, сначала у нас есть точка зрения, и уже из нее формируется субъект как пресечение и выражение различных серий этого мира. Такой порядок генезиса субъекта крайне важен, поскольку Делёз в рамках своего философского проекта сознательно отвергает предзаданную сущность субъекта⁶. Его интерпретация Лейбница позволяет утверждать, что не субъект формирует свою точку зрения, а точка зрения формирует то, что мы называем субъектом. Монада выражает весь мир, но позиция, с которой она это делает, индивидуальна. Монады являются продуктом серийности этого мира, но это не означает, что они одинаковы между собой. Монады не имеют одинаковой зоны выражения, каждая из них выражает мир через собственную последовательность событий и перцепций. Именно множество точек зрения и их согласованность между собой формирует множественность нашего мира [12. С. 44].

Субъект выражаться через точку зрения, из которой он происходит: «Последний не означает зависимости точки зрения от предварительно определенного субъекта: наоборот, субъектом становится тот, кто в точку зрения попадает, или, скорее, тот, кто в точке зрения пребывает» [12. С. 35]. В таком случае сама позиция будет зависеть не от сущности под названием «субъект», а от процессов и сил, оказывающими непосредственное влияние на формирование точки зрения. Таким образом, несмотря на единство универсума, воздействие различных сил приводит к возникновению множества точек зрения. Это, в свою очередь, объясняет перспективизм и демонстрирует универсальные принципы, лежащие в основе формирования точек зрения. Имея виртуально один и тот же мир, мы сталкиваемся с множеством вариаций его выражения. Если существует бесконечное множество точек зрения, каждая из

⁶ Генезис субъективности представлен в работе [17].

которых четко выражает лишь часть мира, то совокупность всех этих точек зрения и есть весь мир. Мир не существовал бы без выражающих его монад. Так разнообразие и общий хаос дают нам одну единую реальность. Эти точки, несмотря на свои различия, не противоречат друг другу, а дополняют друг друга, подсвечивают затемненные области мира. В этом мы можем усмотреть другой принцип из философии Лейбница – принцип непрерывности. Ограниченность одной точки продолжается в другой, тем самым охватывая весь мир. Плюрализм говорит о вариативности точек, а не об оторванности одной точки от другой, где они являются строго дизъюнктивными. В этом контексте следует обратить внимание на понятие «гармонии», которое Лейбниц использует для описания согласованности монад, обеспечивающей целостность и непрерывность мира.

Мир включает в себя бесконечное количество монад, и у каждой есть своя точка зрения. Согласие между всеми монадами и порождает мировую гармонию. Ведь если бы множество точек конфликтовало друг с другом, то мир бы существовал в позиции бесконечной вражды и хаоса. Если существует так много точек зрения, то как же мы можем охватить весь мир в его многообразии, упорядочить различные точки зрения и прейти к единой истине и порядку? Любая точка зрения упорядочивает мир сообразно себе, но любая из них ограничена. Поэтому нужно отыскать наилучшую точку, которая бы охватывала и упорядочивала весь универсум. Для Лейбница такой точкой является Бог.

Этот момент подчеркивает ключевое различие между философскими системами Лейбница и Делёза. Лейбниц стремится к упорядочиванию мира и достижению гармонии [12. С. 39]. Его интересует выводимость всей структуры универсума из единого принципа, для чего необходима фигура Бога, способного преобразовать хаос в космос. Монада неспособна охватить мир во всем его многообразии и привести его к единству. Бог, напротив, способен объять весь бесконечный ряд монад, увидеть все возможные вариации мира, всю линию времени и каждую отдельную монаду, провести бесконечный анализ. Выбирая наш мир как «лучший из возможных», Бог предустанавливает гармонию между монадами.

Делёз, в отличие от Лейбница, сознательно отказывается от фигуры Бога. В своей интерпретации философии Лейбница и Спинозы он стремится создать чисто имманентную систему, которая не нуждается во внешнем принципе. Делёз предлагает атеистическое прочтение данных философских систем. Изначальную хаотичность мира Делёз не видит как его недостаток, а наоборот, видит в этом потенциал для развития и творения. В мире нет предустановленного порядка, он всегда находится в становлении, где разные силы, вероятности и потенции производят новые сочетания, тем самым создавая что-то новое. Хаотичность мира делает его нелинейным, не подверженным строгой каузальности и детерминации первопричин. Однако он не отвергает саму идею гармонии, постулируемую Лейбницем. Вопрос заключается

в том, что Делёз понимает под гармонией? В его интерпретации гармония не является предустановленным божественным принципом. Она представляет собой математическое отношение, где, по выражению исследователя Даниэля Смита, достигается «максимум непрерывности при максимуме различий» [18. Р. 55]. Гармония мира заключается в том, что при максимальном количестве различий мир продолжает существовать. Теологию Лейбница Делёз заменяет теорией игр [1. С. 37]. Таким образом, мир находится в гармонии не благодаря внешнему принципу, но благодаря внутреннему процессу, присущему самому миру. Этот процесс включает идеальное с математической точки зрения распределение сингулярностей, которые совместимы друг с другом. Мир существует в состоянии максимально возможного хаоса.

На протяжении многих своих работ Делёз искал оптимальное соотношение между хаосом и порядком. В поздних работах он приходит к концепту, заимствованного у писателя Джеймса Джойса, – «хаосмос». Этот неологизм указывает на то, что порядок и хаос не противоречат друг другу и могут сосуществовать [19. Р. 201]. В работе «Складка. Лейбниц и барокко» мы можем это наблюдать в шестой главе, когда Делёз вводит понятие сито (crible), через которое хаос должен пройти чтобы актуализироваться: «хаос есть множество возможного, т.е. все индивидуальные сущности в той мере, в какой каждая стремится к самостоятельному существованию: но сито пропускает лишь возможное, и наилучшую комбинацию возможного» [12. С. 134].

Лучший из возможных миров

Второй принцип, который рассматривает Делёз – это принцип непротиворечия. Этот принцип чаще всего выражается в виде формулы «неверно А и не-А». Для иллюстрации этого принципа Делёз использует пропозицию «Адам согрешил», которая имеет большое значение для Лейбница как христианского мыслителя. С помощью данной пропозиции можно рассмотреть взаимодействие понятий «возможное» и «невозможное», а также возможное и невозможное.

Пропозиции «Адам согрешил» и «Адам не согрешил» представляют собой возможные события: Адам мог как согрешить, так и не согрешить. Аналогично Цезарь мог как прейти Рубикон, так мог и не перейти. Эти события возможны, в отличие от утверждения « $2+2 \neq 4$ » или «круглый квадрат», которые являются невозможными. Рассматривая событие как возможное или невозможное, мы обращаемся к эссенциализму, то есть к вопросу о принципиальной возможности того или иного события. Принцип непротиворечия утверждает, что невозможно одновременно реализовались два взаимоисключающих события – например, чтобы Адам одновременно согрешил и не согрешил. Однако Лейбниц расширяет этот принцип, вводя онтологическую плоскость анализа. Он переходит от сущностных суждений, фокусирующихся на природе событий, к суждениям существования, акцентирующим

внимание на их реализации в определенном мире. Помимо возможности и невозможности самого события необходимо учитывать возможность его реализации в конкретном мире с учетом всей предшествующей серии событий, принадлежащей этому миру. Так, хоть «Адам-негрешник» возможен, но он несовозможен (*impossibilité*) с существующим миром.

Проблема совозможности и несовозможности выходит за рамки логики и связана с реализацией событий в конкретном мире. Различие между «Адамом-негрешником» и «Адамом-грешником» проявляется исключительно в отношении миров, где эти события произошли. События не являются изолированными друг от друга, именно поэтому нам необходимо понимать, как соотносятся друг с другом возможные события. «Адам-негрешник» логически возможен, он несовозможен с нашим миром, так как событие «Адам не согрешил» несовместимо со всеми остальными событиями, которые входят в серию нашего мира. Виртуально мы можем предположить существование бесконечного множества возможных миров, где те или иные события реализовались. Однако из всего этого множества актуализирован лишь один мир – наш. Главный вопрос, который задает Лейбниц, состоит в следующем: почему существует именно наш мир, а не любой другой? И почему наш мир является «лучшим из возможных»?

У Делёза мы можем обнаружить сразу несколько взаимосвязанных объяснений почему наш мир является наилучшим: «тот, где больше всего возможной реальности» [12. С. 105], «тем, где фигуры и формы заполняют максимум пространства-времени, оставив минимум пустоты» [1. С. 63], «этот мир математически имеет в виду максимум непрерывности» [1. С. 90].

Наш мир является лучшим не в моральном или эстетическом смысле, за что Лейбниц подвергался критике, а в математическом. В мире существует бесконечное множество событий и потенциалов, которые могут быть реализованы. Однако из всего этого бесконечного множества возможных миров актуализируется лишь один – тот, в котором достигается максимум совозможных событий, и мир при этом продолжает существовать. Эта структура математически идеальна: все, что могло произойти в нашем мире, произошло; все, что не могло, не произошло. Этот баланс между всеми событиями и потенциалами образует гармоничную систему, делающую наш мир возможным. Хотя Делёз и приписывает это объяснение самому Лейбницу, оно сильно отличается от классической интерпретации. Исследователь Даниэль Смит отмечает и подробно описывает, каким образом Делёз видоизменяет систему Лейбница так, чтобы она согласовалась с философией самого Делёза: «Бог больше не является Сущностью, которая выбирает самый лучший возможный мир, но теперь это чистый Процесс, который заставляет все виртуальности переходить в существование, образуя бесконечную паутину расходящихся и сходящихся серий; Мир больше не является непрерывной кривой, определяемой заранее установленной гармонией, но является хаотической вселенной, в которой расходящиеся серии прокладывают бесконечные бифуркационные пути, порождая жестокие диссонансы» [18. Р. 63].

Этика и прогрессия души

Делёз не ограничивается разработкой онтологии; параллельно с метафизическим проектом он стремится завершить и этический. Начиная с ранних работ, можно выделить один ключевой термин, который Делёз активно использует в контексте этики, – «*puissance*». Значение этого термина варьируется от контекста, однако можно выделить три основных значения для этого термина.

Первое значение *puissance* раскрывается через концепцию «воли к власти [puissance]», изложенную в книге «Ницше и философия». В интерпретации Делёза онтология Ницше исключает традиционное разделение на субъект и объект, представляя собой динамическое множество сил, находящихся в состоянии постоянной борьбы. Эти силы разделяются на активные и реактивные [9. С. 80]: первые утверждают и подчиняют, тогда как вторые реагируют и подчиняются. Делёз рассматривает Ницше как философа множественности и непрерывного становления. Несмотря на очевидное противостояние активных и реактивных сил, их существование возможно только во взаимном воздействии [9. С. 125]. Однако с точки зрения этики Делёз подчеркивает необходимость утверждения жизни, а не ее отрицания. Именно активные силы становятся источником новаторства, тогда как реактивные силы направлены на стагнацию. Делёз призывает быть активной силой, утверждать жизнь и волю к власти.

Второе значение термина *puissance* раскрывается как «способность к действию» и подробно анализируется в работе «Спиноза. Практическая философия». В рамках данной работы Делёз приводит различие между моралью и этикой, соотнося их с категориями «добро и зло» и «хорошее и плохое»: «Нет Добра и Зла, а есть хорошее и плохое... Хорошее имеет место, когда тело непосредственно сочетает свою связность с нашей и – благодаря всей или части своего могущества [puissance] – наращивает наше могущество» [20. С. 34]. Делёз противопоставляет трансцендентным ценностям имманентные модусы существования. Плохое – это то, что лишает человека сил, способности к действию. Хорошее – это то, что способствует увеличению силы и способности к действию [20. С. 35]. Человек должен стремиться увеличивать свою силу, сочетаться с другими телами, чтобы увеличивать свою способность к действию и радость.

Делёз формирует своеобразный синтез между философскими системами Ницше и Спинозы⁷. Активные силы утверждают жизнь, что выражается в увеличении способности к действию. Способность действовать делает нас более активными, сильными и радостными. Однако этот этический подход ставит вопрос: до какой степени необходимо увеличивать свою способность к действию? Делёз впервые поднимает этот вопрос в своем труде о Спинозе

⁷ Синтез философий Спинозы и Ницше, а также термин *puissance* в контексте философии Делеза подробно обсуждаются в [21].

[20. С. 41–43]. Дальнейшая разработка данной проблемы представлена в его совместной работе с Феликсом Гваттари «Тысяча плато». В ней обозначен лимит для *puissance*.

В работе «Тысяча плато» прослеживается четкое разделение на две силы, которые, в зависимости от главы, могут обозначаться различными терминами. Однако в целом их можно обозначить как стратификация и дестратификация. Исследователь Н. Джун отмечает преемственность между ранними трудами Делёза и этим произведением: «Делёз различает два типа силы, которым в разных книгах он дает разные названия. С одной стороны, есть то, что он называет „реактивной силой“ в своей книге о Ницше и “эдиповой” силой в „Капитализме и шизофрении“». С другой стороны, есть то, что он называет „активной силой“, “силой желания” или “шизофренической силой”» [22. Р. 96]. Эти две силы пребывают в постоянной борьбе, но в то же время дополняют друг друга. Одним из наиболее известных примеров их взаимодействия является противопоставление дерева и ризомы, приведенное во введении к книге. Можно заметить, что Делёз и Гваттари отдают явное предпочтение дестратифицирующим силам, поскольку они способствуют созданию нового. Однако важно обратить внимание на главу «Как сделаться телом без органов?», которую исследователь Б. Адкинс рассматривает как попытку Делёза и Гваттари решить этические вопросы [23. Р. 96–98].

В указанной главе авторы подчеркивают необходимую осторожность [24. С. 266] в практике дестратификации, поскольку ее чрезмерность способна привести к гибели организма, что обнуляет его способность к действию. Цель Делёза и Гваттари заключается в поиске оптимального варианта существования максимальной дестратификации при минимальной стратификации.

Третье значение термина *puissance* как потенции обнаруживается в размышлениях Делёза о философии Лейбница: «Речь идет не столько о том, чтобы расширить освещенную область, сколько о том, чтобы углубить ее, то есть, я бы сказал, развить ее потенцию [*puissance*]» [1. С. 235]. В работе «Складка. Лейбниц и барокко» Делёз исследует этические отношения через концепцию монад, каждая из которых схватывает малые перцепции и выражает мир с определенной точки зрения. Монады различаются: каждая включает своеобразную серию событий и обладает специфичным восприятием. Под малыми перцепциями Делёз понимает аффекты, которые воспринимаются монадами через тела. Монады могут различаться как количеством включенных в них событий/предикатов, так и количеством аффектов, которые могут быть восприняты. В связи с этим Делёз разделяет монады по широте их души. Монады с широкой душой способны воспринять и выразить большее количество событий и аффектов, чем монады с узкой. Примером последнего является проклятый (*damné*). Проклятый – это монада с настолько узкой душой, что она заполнена только ненавистью к Богу.

Широта души не предустановлена: она может как прогрессировать, так и регрессировать. Однако если наш мир действительно лучший из возможных, это предполагает, что максимум прогресса для каждой души уже достигнут. В таком случае единственная возможность увеличить свою прогрессию это регрессия другой монады. Если это так, то мировая гармония оказывается низведенной до борьбы за жизненное пространство. Свобода воли вступает в противоречие с предустановленной гармонией. Если мировая гармония предустановлена Богом, в мире не остается места для свободы и прогресса. Это противоречие становится одной из главных причин для разрыва Делёза с Лейбницем. По мнению Делёза, для существования свободы в мире должны присутствовать хаос и различие.

Согласно описанию Делёза мир носит хаотичный характер, его основой является различие, а монады обладают способностью как прогрессировать, так и регрессировать. Из более ранних работ следует, что каждая монада должна стремиться к увеличению своей *puissance* – потенции. Однако стремление каждой монады к максимальной реализации своей потенции может нарушить гармонию. Делёз предвидел эту проблему: «Поскольку я реализую известное количество прогресса и поскольку это количество прогресса неизменно для лучшего из возможных миров, конечно же, обязательно, что если я прогрессирую, то за это следует платить. На первый взгляд, мне кажется, что необходимо, чтобы другая душа регрессировала» [1. С. 235].

Возвращаясь к гармонии, Делёз показывает, как принцип совозможности согласуется с потенцией каждой монады. Каждая монада стремится к максимальной реализации своего потенциала, но она ограничена другими монадами, которые преследуют ту же цель. Лучший из возможных миров, по Делёзу, представляет собой математически выверенное равновесие, где каждая монада максимально реализует свою потенцию, оставаясь совместимой с другими. Это равновесие предполагает динамичность и изменчивость в развитии монад, свободу. Примером такой динамики служат проклятые, которые отказываются от мира, тем самым освобождая пространство для других. Мир Лейбница дарует гармонию, в то время как мир Ницше – это пространство постоянной борьбы. Делёз предлагает синтез этих подходов, рассматривая мир как процесс борьбы сил, который сохраняет имманентную гармонию. В таком понимании наш мир действительно можно считать лучшим из возможных.

Заключение

Исследование философии Жюль Делёза в контексте его интерпретации метафизики Лейбница демонстрирует, как идеи последнего подверглись трансформации и переосмыслению в рамках философского проекта Делёза. Изначальная критика Лейбница, представленная в ранних трудах Делёза, со временем сменилась более глубоким пониманием и творческим

использованием ряда ключевых концепций. Делёз, опираясь на наследие Лейбница, выстраивает собственную метафизическую систему, где акцентируется внимание на множественности, серийности и динамическом взаимодействии событий. Его интерпретация понятия гармонии существенно отличается от традиционного понимания: гармония для Делёза перестает быть предустановленным принципом, заданным трансцендентной фигурой Бога, и становится результатом имманентного процесса взаимодействия множества сил и потенций. В рамках этой системы мир мыслится не как фиксированная структура, а как динамический процесс становления, который включает как элементы порядка, так и хаоса.

Анализ этической составляющей философии Делёза показывает, как концепция *puissance* – становится центральным элементом, связывающим онтологию и этику. Делёз формирует синтез идей Спинозы и Ницше, акцентируя важность стремления к увеличению способности к действию, но одновременно предостерегая от чрезмерной дестратификации. В интерпретации Делёза лучший мир – это не статическая структура, а динамическая система, поддерживающая свое существование на основе максимального числа возможных событий, которые остаются совместимыми друг с другом. Эта математическая гармония позволяет сохранить баланс между хаосом и порядком, между множественностью различий и единством их сосуществования.

Список литературы

- [1] Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980. 1986/87. М. : Ад Маргинем Пресс, 2015.
- [2] Tissantier A. Affirming Divergence. Deleuze's Reading of Leibniz. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2018.
- [3] Делёз Ж. Спиноза и проблема выражения Практическая философия. М. : Институт общегуманитарных исследований, 2014.
- [4] Duffy S. The logic of expression: quality, quantity and intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze. Routledge, 2016.
- [5] Deleuze G. Différence et Répétition. Paris : PUF, 1968.
- [6] Banham G. Perception, Justification and Transcendental Philosophy // Deleuze and The Fold: A Critical Reader / edited by S. van Tuinen, N. McDonnell. London : Palgrave Macmillan, 2010. P. 112–131. https://doi.org/10.1057/9780230248366_6
- [7] Делёз Ж. Логика смысла. М. : Академический проект, 2015.
- [8] Bowden S. Priority of Events. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2011.
- [9] Делёз Ж. Ницше и философия. М. : Ад Маргинем Пресс, 2024.
- [10] Lærke M. Five Figures of Folding: Deleuze on Leibniz's Monadological Metaphysics // British Journal for the History of Philosophy. 2014. Vol. 23. N 6. P. 1192–1213. <https://doi.org/10.1080/09608788.2015.1019337>
- [11] Делёз Ж. Переговоры. 1972–1990. СПб. : Наука, 2004.
- [12] Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М. : Логос, 1997.
- [13] Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М. : Мысль, 1983.
- [14] Deleuze G. Le Bergsonisme. Paris : PUF, 1966.
- [15] Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М. : Мысль, 1982.

- [16] Duffy S. Leibniz, mathematics and the monad // Deleuze and the Fold: A Critical Reader. London : Palgrave Macmillan, 2010. P. 89–111. https://doi.org/10.1057/9780230248366_5
- [17] Deleuze G. *Empirisme et subjectivité*. Paris : PUF, 1953.
- [18] Smith D. G.W.F. Leibniz // Deleuze's Philosophical Lineage / edited by G. Jones, J. Roffe. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2009. P. 44–66.
- [19] Beaulieu A. Introduction to Gilles Deleuze's cosmological sensibility // *Philosophy and Cosmology*. 2016. Vol. 16. № 16. P. 199–210.
- [20] Делёз Ж. Спиноза. Практическая философия. М. : Институт общегуманитарных исследований, 2017.
- [21] Philippe J. Individu et puissance. Deleuze, Nietzsche et Spinoza // *Chimères. Revue des schizoanalyses*. 2006. Vol. 60. № 1. P. 65–94. <https://doi.org/10.3917/chime.060.0065>
- [22] Jun N. Deleuze, Values, and Normativity // Deleuze and Ethics / edited by N. Jun, D. Smith. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2011. P. 89–107. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748641178.003.0006>
- [23] Adkins B. Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus: A Critical Introduction and Guide. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2015.
- [24] Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. М. : Астрель, 2010.

References

- [1] Deleuze G. *Sur Leibniz*. Moscow: Ad Marginem Press; 2015. (In Russian).
- [2] Tissandier A. *Affirming Divergence: Deleuze's Reading of Leibniz*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 2018.
- [3] Deleuze G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Moscow: Institute of Humanities Research; 2014. (In Russian).
- [4] Duffy S. *The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Routledge; 2016.
- [5] Deleuze G. *Différence et Répétition*. Paris: PUF; 1968.
- [6] Banham G. Perception, Justification and Transcendental Philosophy. In: van Tuinen S, McDonnell N, editors. *Deleuze and The Fold: A Critical Reader*. London: Palgrave Macmillan; 2010. P. 112–131. https://doi.org/10.1057/9780230248366_6
- [7] Deleuze G. *La Logique du sens*. Moscow: Akademicheskyy Proyekt publ.; 2015. (In Russian).
- [8] Bowden S. *Priority of Events*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 2011.
- [9] Deleuze G. *Nietzsche et la philosophie*. Moscow: Ad Marginem Press; 2024. (In Russian).
- [10] Lærke M. Five Figures of Folding: Deleuze on Leibniz's Monadological Metaphysics. *British Journal for the History of Philosophy*, 2014;23(6):1192–1213. <https://doi.org/10.1080/09608788.2015.1019337>
- [11] Deleuze G. *Pourparlers*. Saint Petersburg: Nauka publ.; 2004. (In Russian).
- [12] Deleuze G. *Le Pli: Leibniz et le baroque*. Moscow: Logos publ.; 1997. (In Russian).
- [13] Leibniz GW. *Selected Works in 4 vols*. Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1983. (In Russian).
- [14] Deleuze G. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF; 1966.
- [15] Leibniz GW. *Selected Works in 4 vols*. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1982. (In Russian).
- [16] Duffy S. Leibniz, Mathematics and the Monad. In: van Tuinen S, McDonnell N, editors. *Deleuze and The Fold: A Critical Reader*. London: Palgrave Macmillan; 2010. P. 89–111. https://doi.org/10.1057/9780230248366_5
- [17] Deleuze G. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF; 1953.

- [18] Smith D. G.W.F. Leibniz. In: Jones G, Roffe J, editors. *Deleuze's Philosophical Lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 2009. P. 44–66.
- [19] Beaulieu A. Introduction to Gilles Deleuze's Cosmological Sensibility. *Philosophy and Cosmology*. 2016;16(1):199–210.
- [20] Deleuze G. *Spinoza: Philosophie pratique*. Moscow: Institute of Humanities Research; 2017. (In Russian).
- [21] Philippe J. Individu et puissance. Deleuze, Nietzsche et Spinoza. *Chimères: Revue des Schizoanalyses*. 2006;60(1):65–94. <https://doi.org/10.3917/chime.060.0065>
- [22] Jun N. Deleuze, Values, and Normativity. In Nathan Jun, and Daniel Smith (eds), *Deleuze and Ethics* Edinburgh: Edinburgh University Press; 2011, P. 89–107. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748641178.003.0006>
- [23] Adkins B. *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 2015.
- [24] Deleuze G, Guattari F. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Moscow: Astrel publ.; 2010. (In Russian).

Сведения об авторах:

Цвык Владимир Анатольевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой этики, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-7814-5504. SPIN-код: 5410-3700. E-mail: tsvyk-va@rudn.ru

Михан Роман Игоревич – аспирант кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0009-0001-9821-0086. SPIN-код: 5211-2302. E-mail: roman.mikhan@gmail.com

About the authors:

Tsvyk Vladimir A. – DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Ethics, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-7814-5504. SPIN-code: 5410-3700. E-mail: tsvyk-va@rudn.ru

Mikhan Roman I. – Postgraduate Student of the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0009-0001-9821-0086. SPIN-code: 5211-2302. E-mail: roman.mikhan@gmail.com

Онтология и теория познания

Ontology and Theory of Knowledge

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-215-225>

EDN: HFVPCK

Научная статья / Research Article

Двадцать семь ответов на один вопрос

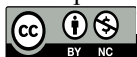
В.Б. Петров  

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 petrov-vb@rudn.ru

Аннотация. Ф. Бэкон в «Новом Органоне» выдвинул идею «прерогативных инстанций» как средств, сокращающих пути выдвижения и проверки гипотез. Бэконовские «прерогативные инстанции» рассматриваются в исследовании как возможный ответ на вопрос Дж.Ст. Милля о том, почему в некоторых случаях нам достаточно одного примера для полной индукции, в то время как в других случаях нам недостаточно даже мириадом согласных между собой примеров для достоверного вывода. Показано, как изменялась оценка «прерогативных инстанций» и самой теории индукции Ф. Бэкона у историков философии и науки на протяжении XIX–XX вв. Проанализирована классификация «прерогативных инстанций», осуществленная Ф. Бэконом, выявлены ее слабые места. Предложена авторская классификация «прерогативных инстанций», основанная на идеях Ф. Бэкона, оценена возможность и перспективность альтернативных подходов к подобной классификации. Рассмотрено место «прерогативных инстанций» в общей теории индукции Ф. Бэкона. Показано, что часть из них может быть использована до составления «таблиц присутствия», «таблиц отсутствия» и «таблиц степеней», составляющих основу метода элиминативной индукции Ф. Бэкона, другая часть должна быть помещена в эти таблицы, а третья часть может быть применена после того, как на основании таблиц были выдвинуты соответствующие гипотезы. Проведено различие между индукцией как выводом универсальных гипотез из сингулярных посылок и индукцией как методом эмпирического исследования, позволяющим выдвигать и проверять обобщающие гипотезы на основе единичных фактов. Отмечено, что справедливая критика индукции как недостоверного вывода была в постпозитивистской философии науки XX в. неоправданно перенесена на индукцию как метод. Указано на возможность использования «прерогативных инстанций» как эвристических приемов выдвижения и проверки гипотез, эффективность которых зависит от принятых метафизических допущений, в тех современных теориях индукции, которые отказываются от идеи построения универсального индуктивного метода.

© Петров В.Б., 2025



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

Ключевые слова: прерогативные инстанции, теория индукции Ф. Бэкона, выдвижение и проверка гипотез, метафизические основания индукции

Информация о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

История статьи:

Статья поступила 21.10.2024

Статья принята к публикации 09.01.2025

Для цитирования: Петров В.Б. Двадцать семь ответов на один вопрос // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 215–225. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-215-225>

Twenty-Seven Answers to One Question

Vasilii B. Petrov  

RUDN University, Moscow, Russia

 petrov-vb@rudn.ru

Abstract. In his *Novum Organum*, F. Bacon put forward the idea of “prerogative instances” as a means of shortening the paths of putting forward and testing hypotheses. Bacon’s “prerogative instances” are considered in the research as a possible answer to J.S. Mill’s question about why in some cases one example is enough for complete induction, while in other cases even myriads of mutually agreeing examples are not enough for a reliable conclusion. It is shown how the assessment of “prerogative instances” and F. Bacon’s theory of induction itself changed among historians of philosophy and science throughout the 19th–20th centuries. The classification of “prerogative instances” carried out by F. Bacon is analyzed, and its weak points are identified. The author’s classification of “prerogative instances” based on F. Bacon’s ideas is proposed, and the possibility and prospects of alternative approaches to such classification are assessed. The place of “prerogative instances” in F. Bacon’s general theory of induction is considered. It is shown that some of them can be used before compiling the “tables of presence”, “tables of absence” and “tables of degrees” that form the basis of F. Bacon’s method of eliminative induction, another part should be placed in these tables, and the third part can be applied after the corresponding hypotheses have been put forward on the basis of the tables. A distinction is made between induction as a derivation of universal hypotheses from singular premises and induction as a method of empirical research that allows one to put forward and test generalizing hypotheses on the basis of individual facts. It is noted that the fair criticism of induction as an unreliable conclusion was unjustifiably transferred to induction as a method in the post-positivist philosophy of science of the 20th century. The possibility of using “prerogative instances” as heuristic methods of putting forward and testing hypotheses, the effectiveness of which depends on the adopted metaphysical assumptions, is indicated in those modern theories of induction that reject the idea of constructing a universal inductive method.

Keywords: prerogative instances, F. Bacon’s theory of induction, putting forward and testing hypotheses, metaphysical foundations of induction

Information about the conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Article history:

The article was submitted on 21.10.2024

The article was accepted on 09.01.2025

For citation: Petrov VB. Twenty-Seven Answers to One Question. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):215–225. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-215-225>

«Почему в иных случаях единичного примера достаточно для полной индукции, тогда как в других даже мириады согласных между собой примеров, при отсутствии хотя бы одного исключения, известного или предполагаемого, так мало дают для установления общего предложения? Всякий, кто может ответить на этот вопрос, больше понимает философию логики, чем мудрейший из древних философов: он разрешил проблему индукции» [1. С. 259].

На этот знаменитый миллевский вопрос, поставленный в середине XIX в., искали ответ десятки исследователей в течение более чем столетия, но удовлетворительного ответа так и не нашли. Во второй половине XX в. возобладала, наконец, точка зрения, что индуктивный вывод от частных случаев к общему положению никогда не может быть оправдан, индукция не является процедурой, позволяющей устанавливать подлинные научные законы, которые должны быть сформулированы на теоретическом языке, и, следовательно, вопрос, поставленный Миллем, был на самом деле не вполне корректным.

Ирония заключается в том, что ответ на миллевский вопрос был дан за два с лишним столетия до того, как он был поставлен. Его можно обнаружить в «Новом Органоне» Фрэнсиса Бэкона [2]. Суть его мысли очень проста: примеры, на основании которых мы строим индуктивное заключение, не равноценны. Среди этих примеров есть выделенные случаи, знание о которых позволяет нам с гораздо большей уверенностью утверждать истинность общего положения, чем в ситуациях, когда мы таких выделенных случаев не наблюдаем. Бэкон называет такие случаи «прерогативными инстанциями» (преимущественными примерами) и насчитывает 27 видов таких инстанций.

Далее в исследовании мы рассмотрим три вопроса:

- 1) Почему «прерогативные инстанции» Бэкона не рассматривались в качестве ответа на вопрос Милля?
- 2) Как можно представить роль «прерогативных инстанций» в общей теории индукции Бэкона?
- 3) Как выглядит идея «прерогативных инстанций» с точки зрения современных концепций методологии науки?

(1) Рассмотрению «прерогативных инстанций» Бэкон посвятил 31 из 52 афоризмов второй книги Нового Органона, более 2/3 ее общего объема. Первые двадцать афоризмов этой книги содержат бэконовскую теорию подлинной индукции – индукции, позволяющей обнаруживать причинные связи. Именно эта теория привлекает наибольшее внимание исследователей, поскольку считается одной из первых теорий научного метода. Учение же о преимущественных примерах является дополнением и вспомогательным улучшением этой теории.

Неудовлетворительность бэконовской теории научного метода с точки зрения современных представлений хорошо известна. Ее весьма точно выразил М. Малерб в авторитетном издании «*The Cambridge Companion to Bacon*»: «Во многих отношениях индукция Бэкона все еще зависит от древней концепции определения, вида и рода, материи и формы, и, вообще говоря, от идеи, что теория науки должна опираться на метафизическую основу. И это правда, что концепция индукции Бэкона является метафизической...» [3. Р. 96]. Во многом этим обстоятельством можно объяснить, что «прерогативные инстанции» сами по себе редко привлекали внимание позднейших исследователей: если основная концепция провалилась, то зачем тратить время на дополнения к ней? В итоге в литературе сложилась интересная ситуация: в обзорных работах, посвященных истории логики или философии Ф. Бэкона, прерогативные инстанции либо вообще не упоминаются, либо оцениваются совершенно по-разному, причем основания для этих оценок оказываются достаточно спорными.

Куно Фишер в своей «Истории новой философии» отзывался о «прерогативных инстанциях» весьма восторженно и уделил им два параграфа [4. С. 294–305]. Но, охарактеризовав общую идею прерогативных инстанций, и рассмотрев первую из них (*instantiae solitariae*, или обособленный пример), сосредоточился сразу на шестой по счету прерогативной инстанции – примерах соответствия (*instantiae conformes*), или естественных аналогиях.

Полагая, что Бэкон поставил науке цель найти самую общую аксиому, величайший закон, объемлющий единство Вселенной [4. С. 297], он заключает, что Бэкон ищет те явления природы, которые указывали бы на единство целого, и «это – поразительные сходства в различных образованиях природы, многозначительные аналогии... Здесь Бэкон подводит индукцию под аналогию, то есть обращает внимание естествоиспытателей на сродство вещей, указывая на единство целого» [4. С. 298]. Таким образом, шестая прерогативная инстанция оказывается наиболее значимой, поскольку вскрывает основания индуктивного метода – в основе индукций лежат аналогии, а обнаружение аналогии требует не просто методического наблюдения, но работы «спекулятивного духа» [4. С. 299]. Здесь неожиданно мы обнаруживаем соответствие с приведенной выше оценкой М. Малерба: теория индукции Бэкона покоится на метафизике. Но там, где историк философии середины XIX в. усматривает достоинство, историк философии конца XX в. видит недостаток.

А.О. Маковельский в «Истории логики» утверждает, что идея прерогативных инстанций – «важнейшее открытие, которым Бэкон обогатил науку логики», поскольку прерогативные инстанции предоставляют возможность «быстро и легко различить случайное от существенного» [5. С. 341]. Однако ценность этого открытия заметно снижается, когда мы обращаемся непосредственно к самим прерогативным инстанциям. Далеко не все примеры из списка Бэкона заслуживают такого названия.

А.О. Маковельский выделяет только 3 вида из 27, как наиболее значимые: первый (единичные инстанции), второй (переходящие инстанции) и четырнадцатый (инстанции креста). Первый вид, по его мнению, предвосхищает методы единственного сходства и единственного различия. Второй вид является прообразом метода сопутствующих изменений. А инстанция креста описывает ситуацию постановки так называемого решающего эксперимента, в результате которого принимается одна из альтернативных гипотез, а другая отбрасывается [5. С. 341–342].

Чем более современные работы мы берем, тем меньше содержательных сведений о прерогативных инстанциях обнаруживаем. А.Л. Субботин в своей книге «Фрэнсис Бэкон» (1974 г.) только упоминает о 27 преимущественных примерах, способствующих процессу анализа эмпирических данных из бэконовских таблиц открытия. В качестве примеров прерогативных инстанций здесь опять приводятся единичные инстанции и инстанции креста. Сами по себе преимущественные примеры автора не интересуют [6. С. 308–309]. Ю. Клейн в статье «Фрэнсис Бэкон» (2003 г.) для Стэнфордской философской энциклопедии охарактеризовал «прерогативные инстанции» одним предложением, даже не упоминая их количество [7]. Уже цитированный выше «The Cambridge Companion to Bacon» (2006 г.) научному методу Бэкона посвящает отдельную главу, но прерогативные инстанции в ней качестве отдельного предмета анализа не встречаются. В 10-м томе «Handbook of the History of Logic» (2009 г.), посвященном индуктивной логике, автор раздела «Индукция до Юма» Дж. Р. Милтон в параграфе, посвященном Бэкону, тоже не упоминает прерогативные инстанции, а самого мыслителя характеризует так: «потенциально обманчиво описывать его как основателя индуктивной логики. Бэкон не был логиком ни по характеру, ни по учению, и было бы бесполезно видеть в нем отдаленного предшественника Карнапа» [8. Р. 23]. Наконец, в книге «The Development of Modern Logic» (2009 г.) в разделе «Логика и философия логики от гуманизма до Канта» взгляды Бэкона вообще не рассматриваются [9]. И только в специальном тексте – во «Введении» к изданию «Нового Органона» [10], – тема прерогативных инстанций возникает вновь. Автор «Введения» Л. Жардин указывает на место прерогативных инстанций в методологии Бэкона: они направляют и продолжают исследование после «Первого сбора плодов», совершаемого на основании бэконовских таблиц. Среди прерогативных инстанций она отмечает инстанции союза (13-й пример), инстанции жезла (21-й пример) и инстанции креста (14-й пример), также

констатируя, что инстанции креста предвосхищают более позднюю схему стандартных научных процедур, позволяющих осуществить выбор между альтернативными гипотезами [10. Р. ххiii]. Но даже здесь мы встречаем не серьезный разбор всего списка «прерогативных инстанций», а, скорее, выборочную экспертную оценку значимости некоторых из них, данную без каких-либо развернутых пояснений.

Таким образом, можно заключить, что «прерогативные инстанции» не рассматривались в качестве возможного варианта ответа на миллевский вопрос об индукции по крайней мере по двум причинам: 1) собственная бэконовская теория индукции к середине XIX в. считалась устаревшей и никем всерьез не рассматривалась; 2) сами «прерогативные инстанции» не получили теоретической проработки ни у самого Бэкона, ни у позднейших мыслителей, и остались списком иллюстраций к бэконовским таблицам.

(2) Бэкон дал набросок систематизации своих «прерогативных инстанций» в последнем, пятьдесят втором афоризме второй части «Нового Органона».

Прежде всего, он разделил все примеры на три группы: помогающие познанию, помогающие практике, помогающие и тому, и другому. Примеры, помогающие познанию, помогают или разуму, или чувству. Далее мы будем указывать бэконовские названия «прерогативных инстанций» и в скобках указывать их номер в списке.

Примеры, помогающие чувству (*примеры светильника*), это: примеры дверей (16); примеры побуждающие (17); примеры дороги (18); примеры пополнения (19); примеры рассекающие (20).

Примеры, помогающие разуму, это: примеры обособленные (1), примеры переходящие (2); примеры указующие (3); примеры скрытные (4); конститутивные примеры (5); примеры соответствия (6); примеры уникальные (7); примеры отклоняющиеся (8); примеры пограничные (9); примеры сопровождения (11); примеры присоединительные (12); примеры союза (13); примеры креста (14); примеры расхождения (15).

Примеры, помогающие практике, Бэкон делит на три группы: указывающие, измеряющие или облегчающие практику. К указывающим примерам относятся примеры могущества (10) и намекающие примеры (25). Измеряющие примеры – это примеры жезла (21), примеры пробега (22), примеры количества (23), примеры борьбы (24). Облегчают практику примеры широкого применения (26) и магические примеры (27).

На первый взгляд, бэконовская классификация кажется вполне обоснованной и формально правильной: все «прерогативные инстанции» поделены на непересекающиеся группы и подгруппы, для выделения каждой группы и подгруппы даны общие отличительные признаки. Однако знакомство с описанием этих «инстанций» и приводимыми Бэконом примерами показывает, насколько субъективна его классификация.

Так, общая идея примеров, помогающих чувству, – сделать не воспринимаемые формы и взаимодействия природ доступными для восприятия. Это возможно либо при помощи специальных устройств, усиливающих наше восприятие (увеличительные стекла, телескопы), либо при помощи устранения препятствий для восприятия (наблюдение за прорастанием зерна, организованное специальным образом), либо при помощи подбора аналогий не воспринимаемых форм среди воспринимаемых (когда смешение пламени и воздуха уподобляется смешению воды и масла). Однако к этому же роду примеров Бэкон относит и «примеры рассекающие», для наблюдения которых никаких препятствий чувствам нет (растворение капли шафрана в бочке воды, использование капли чернил для написания большого количества слов и букв). Более того, сам Бэкон, описывая этот вид «прерогативных инстанций», называет их примерами, «которые напоминают разуму об удивительной и совершенной тонкости природы» [2. С. 169]. Разуму, а не чувствам. Тем не менее, данная «инстанция» попала в группу примеров, помогающих чувству.

Мы не будем здесь далее подвергать критике ни основания собственной бэконовской классификации, ни то, насколько его распределение «прерогативных инстанций» по группам соответствует выбранным им основаниям. Это не составляет большого труда, но, очевидно, не является актуальным. Вместо этого мы попробуем предложить альтернативную систематизацию «прерогативных инстанций», опираясь на бэконовские же идеи о том, что представляют собой вещи, и о том, как мы их познаем.

Вещи в «Новом Органоне» – это совокупности качеств. Эти качества встречаются в вещах в различных сочетаниях и проявляются в них в различной степени. Некоторые качества встречаются часто, некоторые – редко. При различных воздействиях качества могут изменяться. Как правило, степень изменения качеств пропорциональна силе воздействия. Некоторые качества вещей мы можем воспринимать непосредственно, некоторые воспринимаем с помощью специальных инструментов (линз, зеркал и тому подобное). Природа разделила вещи на виды, а виды – на индивидов. Между индивидами, между видами, между соединениями вещей существуют подобию, которые не случайны. Обнаруживая эти подобию, мы открываем природу вещей и причины их качеств.

«Прерогативные инстанции» направляют внимание исследователя на то, какие сочетания качеств возможны или невозможны, каковы пределы проявления этих качеств в вещах, как эти качества усиливают или ослабляют друг друга, каковы формы проявления этих качеств, при каких воздействиях эти качества возникают или уничтожаются, в каких границах пространства и времени это все может происходить.

Тогда классификация «прерогативных инстанций» может выглядеть следующим образом:

1) примеры, демонстрирующие возможные сочетания природ (обособленные примеры (1), примеры сопровождения и вражды (11), примеры союза (13), примеры расхождения (15), примеры дверей (16));

2) примеры, демонстрирующие степени изменения природ (примеры дверей (16), примеры дороги (18), примеры пополнения (19), примеры количества (23));

3) примеры, демонстрирующие результаты взаимодействия природ (указующие примеры (3), скрытные примеры (4), примеры борьбы (24), примеры широкого применения (26), магические примеры (27));

4) примеры, демонстрирующие пределы существования природ (переходящие примеры (2), указующие примеры (3), скрытные примеры (4), уникальные примеры (7), отклоняющиеся примеры (8), пограничные примеры (9), примеры могущества (10), присоединительные примеры (12), рассекающие примеры (20), примеры жезла (21), примеры пробега (22), примеры количества (23));

5) примеры, демонстрирующие формы существования природ (конститутивные примеры (5), примеры соответствия (6), уникальные примеры (7), отклоняющиеся примеры (8), пограничные примеры (9));

6) примеры, демонстрирующие способы выдвижения и проверки гипотез (примеры соответствия (6), примеры креста (14), побуждающие примеры (17), примеры пополнения (19), примеры намекающие (25)).

Конечно, от классификаций требуется, чтобы каждый классифицируемый объект попадал только в одну рубрику. Здесь тоже можно было бы предложить такой «строгий» подход. Например, разделить «прерогативные инстанции» на инстанции наблюдения и инстанции эксперимента, или на инстанции природы и инстанции практики. Однако бэконовские примеры «инстанций», которые он приводит почти для каждого их вида, могут быть интерпретированы в других случаях и как примеры «инстанций» другого вида. Скажем, пример окрашивания бочки воды малой частицей шафрана («рассекающий пример» (20)) подобен примеру отравления организма малой долей яда («магический пример» (27)). И там, и там мы можем говорить и о непропорциональном воздействии малого на большое («магический пример»), и об удивительном разделении целого на очень малые части («рассекающий пример»). Но если между самими «прерогативными инстанциями» нет непроницаемых границ, почему они должны быть между классами «прерогативных инстанций»?

Теперь, когда мы оценили возможности и степень полезности классификаций «прерогативных инстанций», перейдем к их месту и роли в теории индуктивного метода Бэкона.

Бэконовская индукция – это индукция элиминативная, его метод поиска причин направлен на то, чтобы исключить все предположения о возможных причинах, которые не подтверждаются наблюдением или экспериментом. Именно поэтому вслед за «таблицей присутствия» исследуемой природы (примером для Бэкона служило исследование причины «тепла»), то есть перечислением разнообразных видов случаев, в которых наблюдается интересующая нас природа («тепло»), мы должны составить «таблицу отсутствия»

– перечень тех видов случаев, в которых исследуемая природа не наблюдается, но которые максимально похожи на те случаи, которые встречаются в «таблице присутствия». Их сопоставление позволяет элиминировать соответствующие гипотезы. Классический пример: солнечный свет – теплый, лунный свет – холодный. Значит, делает вывод Бэкон, свет не является причиной тепла.

«Прерогативные инстанции» обсуждаются Бэконом после того, как он составил таблицы присутствия, отсутствия и степеней для обнаружения причины тепла, и осуществил «первый сбор плодов» с этих таблиц – выдвинул гипотезу, что причиной тепла является «движение распространения, затрудненное и происходящее в малых частях» [2. С. 118]. Однако это не означает, вопреки упомянутому ранее мнению Л. Жардин, что они применяются после «первого сбора плодов». Ситуация здесь сложнее. Сам Бэкон в конце своего сочинения утверждал, что «примеры соответствия, примеры уникальные, примеры отклоняющиеся, пограничные, могущества, дверей, примеры намекающие, примеры широкого применения, магические» следует собирать сразу, не откладывая [2. С. 213]. Про остальные же примеры он высказался так: «при составлении таблиц они должны быть изысканы со всем прилежанием и внесены в таблицы» [2. С. 213]. Но и здесь требуется уточнение. Дело в том, что те самые «примеры креста», которые позволяют из пары конкурирующих гипотез одну подтвердить, а другую опровергнуть, требуют, как правило, проведения специального исследования уже после составления таблиц, «сбор плодов» с которых привел нас не к одной, а нескольким возможным гипотезам.

Таким образом, некоторые «прерогативные инстанции» могут быть использованы до или даже вместо составления таблиц, как примеры дверей, показывающие, как следует организовать экспериментальное исследование, некоторые «прерогативные инстанции» могут обнаружить свое значение только в таблицах, как примеры жезла и примеры воды, некоторые же направляют дальнейшие исследования уже после того, как таблицы составлены, как примеры креста и примеры пополнения.

(3) Теперь остается ответить на последний вопрос: стоит ли в наши дни, когда «миф об индукции как научном методе» под влиянием постпозитивистской критики в философии и методологии науки, казалось бы, окончательно развеян, обращаться к бэконовской идее «прерогативных инстанций»? Да, стоит. Дело в том, что индукция в истории философии и логики рассматривалась и как определенная форма логического вывода, и как метод эмпирического исследования. Безусловно, эти два понимания индукции связаны между собой, но они, очевидно, не тождественны. Очень упрощая, можно сказать так: индукция как логический вывод представляет собой способ обоснования универсальных высказываний с помощью высказываний сингулярных, в то время как индукция как эмпирический метод направлена на поиск гипотез,

обобщающих полученные в результате наблюдений и экспериментов факты. Индукция как логический вывод в общем случае недостоверна и поэтому была признана в методологии науки негодным способом обоснования гипотез. Однако эта критика индукции как вывода была несправедливо перенесена на индукцию как метод.

В попытках освободить творческую мысль исследователей, изобретающих гипотезы, от методологического принуждения постпозитивисты отказались от необходимости иметь какие-либо основания для выдвижения новых гипотез. Собственно, сама новизна гипотез, их альтернативность по отношению к принятым теориям уже, с точки зрения П. Фейерабенда, были достаточным основанием для их выдвижения. Но если основание для выдвижения гипотез может быть, по сути, любым (вспомним знаменитое фейерабендовское «anything goes»), то почему оно не может быть индуктивным? И если, как принято считать, постпозитивисты «реабилитировали» метафизику и указали на плодотворность использования ее идей при выдвижении смелых научных гипотез, то почему нельзя «реабилитировать» метафизику, лежащую в основании индуктивного метода? Даже если бэконовская метафизика выглядит сейчас безнадежно устаревшей, то сама идея, что исследование природы должно опираться на предварительные представления о том, как она, в принципе, устроена, осталась вполне дееспособной. Бэконовские «прерогативные инстанции» с этой точки зрения являются неуниверсальными (это важно!) эвристическими приемами выдвижения и проверки гипотез, эффективность которых зависит от принятых метафизических допущений.

Примером теории индукции как совокупности неуниверсальных методов, каждый из которых действителен в специальной области (один – в кристаллографии, другой – в генетике и так далее) является материальная теория индукции, предложенная Джоном Нortoном [11].

В подобных теориях, отказавшихся от претензий на создание всеобщей теории индукции, «прерогативные инстанции» могут обрести вторую жизнь. И хотя утверждать, что «прерогативные инстанции» – это ключи к разгадке «тайны индукции», было бы сильным преувеличением, то, что их не оценили по достоинству ни в прошлом, ни в настоящем, к сожалению, тоже не вызывает сомнений.

Список литературы / References

- [1] Милль Дж. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 2011. Mill JSt. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. Moscow; 2011. (In Russian).
- [2] Бэкон Ф. Новый Органон // Сочинения в 2 томах. Т. 2. М., 1978. Bacon F. *Novum Organum*. In: *Works in 2 vols*. Vol. 2. Moscow; 1978. (In Russian).
- [3] Peltonen M, editor. *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge University Press; 2006.
- [4] Фишер К. История новой философии: Введение в историю новой философии. Френсис Бэкон Воруламский. М., 2003.

- Fisher K. *The History of Modern Philosophy. Francis Bacon of Verulam*. Moscow; 2003. (In Russian).
- [5] *Маковельский А.О.* История логики. М., 2004.
Makovelskiy AO. *History of logic*. Moscow; 2004. (In Russian).
- [6] *Субботин А.Л.* Фрэнсис Бэкон // Бэкон Ф. Новый Органон наук. М., 2016.
Subbotin AL. Francis Bacon. In: Bacon F. *The New Organon*. Moscow; 2016. (In Russian).
- [7] Klein J. *Francis Bacon*. Available from: <https://plato.stanford.edu/entries/francis-bacon/> (accessed: 20.10.2024).
- [8] Milton JR. Induction before Hume. In: *Handbook of the History of Logic. Volume 10: Inductive Logic*; 2009.
- [9] Capozzi M, Roncaglia G. Logic and Philosophy of Logic from Humanism to Kant. In: Naaparanta L, editor. *The Development of Modern Logic*. New York; 2009.
- [10] Jardine L. Introduction. In: Jardine L, Silverstone M, editors. *Francis Bacon. The New Organon*; 2000.
- [11] Norton JD. *The Material Theory of Induction*. University of Calgary Press; 2021.

Сведения об авторе:

Петров Василий Борисович – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-3095-0923. SPIN-код: 2520-7524. E-mail: petrov-vb@rudn.ru

About the author:

Petrov Vasilii B. – CSc in Philosophy, Associate Professor of the Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-3095-0923. SPIN-code: 2520-7524. E-mail: petrov-vb@rudn.ru

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-226-241>

EDN: HSSDLT

Научная статья / Research Article

Экспликация понятия реальности в цифровую эпоху: вопросы теории и методологии

В.И. Пржиленский  

Московский государственный юридический университет имени О.Е. Кутафина,
Москва, Россия

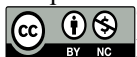
 viprzhilenskiy@msal.ru

Аннотация. Благодаря взрывному развитию инфокоммуникационных технологий и последовавшему за этим не менее взрывному преобразованию жизни человека и общества философы и публицисты заговорили о цифровой реальности. Видимо пришло время разобраться с той реальностью или даже с тем набором реальностей, который сложился в доцифровую эпоху. Это необходимо, во-первых, для лучшего понимания природы и сущности самой цифровой реальности, а во-вторых, – это важно для максимально точной оценки перспектив ее взаимодействия с доцифровыми реальностями. Так, в XX в. были выявлены и описаны два основных способа конструирования доцифровой реальности или, что точнее, были предложены две модели идентификации реальности. Первая модель была получена с использованием средств неокантианской и феноменологической философии науки (Коген, Кассирер, Гуссерль), вторая родилась на стыке прагматистской психологии, феноменологической социологии и социологии знания (Джеймс, Шюц, Бергер, Лукман). Объединяет эти модели то, что реальность (в отличие от вещей) не дана нам в непосредственном опыте и не конституируется в прямом смысле этого слова (в отличие от мира или бытия). Автор исходит из предположения о том, что при изучении формирования цифровой реальности необходимо использовать опыт предшественников и проверить гипотезу о том, что цифровая реальность обладает свойствами как физической, так и повседневной (социальной) реальности. Точно так же, как и конструирование физической реальности и социальное конструирование повседневной реальности, конструирование цифровой реальности должно оказаться стихийным процессом во всех своих измерениях. Также важно понять, является ли конструирование цифровой реальности отдельным процессом, протекающим параллельно с конструированием теоретических реальностей и повседневных реальностей или же речь идет о цифровизации существующих реальностей.

Ключевые слова: физическая реальность, повседневность, конструктивизм, цифровая реальность, неокантианство, феноменология, социология знания

Информация о конфликте интересов. Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

© Пржиленский В.И., 2025



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

Информация о финансировании. Исследование подготовлено в рамках выполнения работ по государственному заданию на тему: «Российская правовая система в реалиях цифровой трансформации общества и государства: адаптация и перспективы реагирования на современные вызовы и угрозы (FSMW-2023-0006)». Регистрационный номер ЕГИСУ НИОКТР: 124012000079–6.

История статьи:

Статья поступила 25.08.2024

Статья принята к публикации 01.12.2024

Для цитирования: *Пржиленский В.И.* Экспликация понятия реальности в цифровую эпоху: вопросы теории и методологии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 226–241. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-226-241>

Explication of the Concept of Reality in the Digital Age: Issues of Theory and Methodology

Vladimir I. Przhilenskiy  

Kutafin Moscow State Law University, Moscow, Russia

 viprzhilenskij@msal.ru

Abstract. Due to the explosive development of info-communication technologies and the equally explosive transformation of human and social life that followed, philosophers and publicists have started talking about digital reality. Apparently, the time has come to deal with that reality or even with the set of realities that have emerged during the pre-digital era. First, this is necessary for a better understanding of the nature and essence of digital reality itself, and, second, it is important for the most accurate assessment of the prospects of its interaction with pre-digital realities. Thus, in the 20th century, two main ways of constructing pre-digital reality were identified and described, or, more precisely, two models of reality identification were proposed. The first model was constructed using the means of neo-Kantian and phenomenological philosophy of science (Cogen, Cassirer, Husserl), while the second model was born at the junction of pragmatist psychology, phenomenological sociology and sociology of knowledge (James, Schutz, Berger, Lukman). What unites these models is that reality (unlike things) is not given to us in our direct experience and is not constituted in the direct sense of the word (unlike the world or being). The author proceeds from the assumption that in studying the formation of digital reality it is necessary to use the experience of predecessors and test the hypothesis that digital reality has the properties of both physical and everyday (social) reality. Just like the construction of physical reality and the social construction of everyday reality, the construction of digital reality should prove to be a spontaneous process in all its dimensions. It is also important to understand whether the construction of digital reality is a separate process running in parallel with the construction of theoretical realities and everyday realities, or whether it is the digitalisation of already existing realities.

Keywords: physical reality, everyday reality, constructivism, digital reality, neo-Kantianism, phenomenology, sociology of knowledge

Information about the conflict of interest. The author declares that there is no conflict of interest.

Funding of Sources. The research was prepared within the framework of the state assignment ‘Russian legal system in the realities of digital transformation of society and the state: adaptation and prospects for responding to modern challenges and threats (FSMW-2023-0006)’. Registration number: 124012000079–6.

Article history:

The article was submitted on 25.08.2024

The article was accepted on 01.12.2024

For citation: Przhilenskiy VI. Explication of the Concept of Reality in the Digital Age: Issues of Theory and Methodology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):226–241. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-226-241>

Введение: две реконструкции

Реальность – это конструкция, которая была создана людьми, но она была создана не из ничего, она не есть плод фантазии или проектирования. И реальность теоретической физики, и реальность повседневного мира возникли не по какому-то плану, а стали результатом множества целенаправленных усилий, совершаемых разными людьми с совершенно иными, отличными от намерения сконструировать реальность целями. Физики думали, что открывают законы природы, а «побочным» результатом стала физическая реальность (попперовский третий мир). Обычные люди с доисторических времен совместно охотились, сеяли, пасли скот, осваивали ремесла, результатом чего стала реальность обыденной жизни. Каждый человек на протяжении всей своей жизни учится понимать и ощущать окружающий его мир, результатом которого становится регулярное мысленное выделение себя, своего тела и своего сознания из окружающей среды, их «автоматическую» идентификацию. Так, на стыке этих двух реальностей возникает технология взаимодействия человека с внешним миром и с самим собой.

В современной философии и науке можно обнаружить систематические затруднения при использовании понятия реальности, семантическая неопределенность которого заставляет авторов периодически само его использование сопровождать таким количеством оговорок и пояснений, что хочется заменить его чем-то более ясным и точным. Конструктивистская точка зрения, получившая распространение в XX в., позволяет достичь известного согласия, но только при условии, если мы готовы справиться с эффектом «размножения» реальностей. Из множества видов реальности, упоминание о которых можно найти на страницах научных изданий, целесообразно выделить две, чей онтологический статус выходит за пределы дисциплинарно определенной региональной онтологии. Интерес к этим двум реальностям не ограничился стремлением установить их свойства и отличительные признаки – исследователи сконцентрировали свое внимание на механизмах их образования,

источниках и движущих силах. Таким образом, генезис и эволюция двух видов реальности были подвергнуты рациональной реконструкции, что дало основание прогнозировать сходство данных процессов с процессами формирования новой реальности – цифровой.

Первый опыт рациональной реконструкции теоретического мышления, побочным продуктом которого явилось понятие реальности, принадлежит неокантианско-феноменологической философии науки. Данная традиция представлена трудами Г. Когена, Э. Кассирера, Э. Гуссерля и А. Койре, чьи реконструкции галилеевской мысли позволили иначе взглянуть на рождение классической механики, а вместе с нею и всей новоевропейской науки. Вторая теория также испытала на себе влияние неокантианства и феноменологии, но здесь в фокусе исследовательского интереса оказалась не теоретическая, а обыденная реальность, то есть реальность повседневной жизни. Не случайно для реконструкции генезиса данной реальности были избраны средства и методы феноменологической социологии знания, связанной с именами А. Шюца, П. Бергера и Т. Лукмана. И хотя применяемая ими методология восходила к философии позднего Гуссерля, сам способ постановки проблем сформировался под влиянием прагматистской психологии У. Джемса, утверждавшего, что реальность ощущается и это ощущение представляет собой разновидность эмоционального переживания. В полном соответствии с теорией аутопоэзиса человек, как и любая другая аутопоэтическая система, стремится отделить себя от окружающей среды. Вот это-то свойство человеческого сознания и становится интересным для психолога-прагматиста. В этом случае мы не интересуемся ответом на вопрос, какова реальность, задаваясь другим вопросом: относятся ли те или иные наши переживания и ощущения к реальности и как мы способны это ощутить?

Реальность как требование теоретического мышления и технического творчества

Неокантианская и феноменологическая философия науки едина в том, что реальность – это прежде всего физическая реальность, сконструированная в процессе «открытия» физических законов и генезиса теоретической физики, основанной на опытно-экспериментальном методе Галилея. Таким образом, эволюция теоретической физики продуцирует все основные изменения в конструкции физической реальности.

Первый вид реальности, который сегодня именуют физической реальностью, был обязан своим рождением идеям Галилея, Ньютона и других активных участников научной революции XVII в. В своем поиске законов природы, которые выражались бы на языке математики, физики постепенно стали мыслить мир как реальность, вернее, как физическую реальность. Скорее всего этого потребовал новый метод, получивший название опытно-экспериментального. В процессе становления научной лаборатории уже в XVII в.

в полной мере встала проблема соединения двух методов галилеевской науки: наблюдения и эксперимента. То, что Я. Хакинг определил как дихотомию представления и вмешательства, только в методологических декларациях диссертантов и учебниках по теории познания, выглядит как два разных метода, выбираемых из некоего исследовательского реквизита и применяемых изолированно друг от друга. Только концепция мира как реальности, мира вещей как одной сверх-вещи, позволяет организовать научное наблюдение для того, чтобы подготовить эксперимент и получить экспериментальные данные для возобновления наблюдения. Только мир, представленный как единая реальность (сверх-вещь), в которой все отдельные вещи – проявления этой реальности, может быть описан математически.

Таким образом, то, что сегодня называют физической реальностью – это продукт эволюции теоретического мышления, возникший из потребности заменить неоперационализируемый и нематематизируемый концепт «бытие» чем-то, поддающимся операционализации и математизации. Конструирование такого объекта явилось составной частью опытно-экспериментального метода, условием достижения соответствия между двумя мирами: чувственным и умопостигаемым. После того как средневековое понятие вещественности превратилось в умах создателей новой науки в некую сверх-вещь, свойства этой теоретической конструкции стали одним из главных предметов обсуждения в научной и научно-популярной литературе. Вопросы о том, какова реальность, волновали не только специалистов, но и всех тех, кто, следуя идеалам эпохи Просвещения, стремился приобщиться к новейшим достижениям науки, сформировать свое мировоззрение.

От вопроса о реальном к вопросу о реальности

В то время как вопрос о том, какова реальность, медленно, но верно стал перемещаться из пространства философских дискуссий в сферу теоретической физики, философы продолжали обсуждать критерии различения «реального» и «нереального» в нашем восприятии мира. На заре Нового времени и Ньютон, и Декарт мыслили мир как невидимый, но математически точно описываемый механизм. Наглядность механической аналогии, несомненно, придавала соответствующей модели мира ясность и простоту. Но последующее развитие физики все дальше уходило от наглядности. И вот уже Эйнштейн сетует на то, что благодаря созданию электромагнитной теории реальность перестает быть объяснимой, она не имеет более аналогий в мире повседневного опыта. Ее описание, по мнению создателя теории относительности, сводится к системе дифференциальных уравнений в частных производных, а ее визуализация становится невозможной [1. С. 10].

Между тем под влиянием различных философских традиций все более популярной становится идея конструирования реальности, которое хотя и происходит незапланированно, но все же подчиняется неким закономерностям. Эти закономерности или точнее схемы и способы конструирования

реальности, как и их зависимость от потребностей теоретического описания фактов, подробно исследуются на рубеже XIX и XX вв. неокантианцами и феноменологами в их попытках отстоять непозитивистскую философию науки. Неокантианская и феноменологическая модели теоретического конструирования реальности чем-то похожи, хотя в основе первой лежит понятие корреляции, тогда как во второй – методической индукции. Посмотрим, можно ли их использовать для реконструкции процесса конструирования цифровой реальности.

Основоположник марбургского неокантианства Г. Коген включает понятие реальности в свою концепцию корреляции, что позволяет ему определить реальность как требование и направление чистого мышления. Стремясь истолковать кантовское понимание человеческого мышления как конструирования, он показывает это на примере опыта физиков-теоретиков. «Как при единстве множественности, – пишет Г. Коген, – однородное конституировало экстенсивную величину, так реальность, не только как стоящая в отношении к отрицанию, но возникающая благодаря континуальности, становится интенсивной величиной. Таким образом, схема есть „непрерывное и однообразное порождение ее (реальности. – В.Б.) во времени”» [2. С. 443]. Коген подчеркивает мысль Канта о том, что подобная текущей жидкости непрерывность пространства и времени в опыте означает, что они, будучи *quanta continua* (непрерывными величинами), постоянно воссоздаются в сознании, то есть находятся в «процессе порождения» экстенсивного в интенсивном. По мнению Когена, в обращении Канта к понятиям текучести и непрерывности порождения проявляется влияние ньютоновской терминологии. Так, в «Началах» Ньютон обозначает экстенсивное как «*Fluente*» (бежать, бегущий), а интенсивное как «*Fluxion*» (истекать, текущий). И для Когена это важный аргумент в пользу влияния математического естествознания на кантовскую концептуализацию реальности. «Не с простотою монады, но с законом непрерывности, из которого возникает понятие дифференциала, позже связывается реальность, так что, в отличие от редукции к границе, подчеркивается скорее возникновение и „процесс порождения“ экстенсивного в интенсивном» [2. С. 445].

Если считать, что данные закономерности действуют и в цифровом мире, то можно предположить, что и здесь реализация корреляционистской модели приводит к пространственно-геометрическому принципу ее построения. Перенос опыта наблюдения за небом на объяснение земных явлений в истории случился дважды: платоновское учение о невидимых идеях и галилеевская математизация природы. Идеалист Коген показал, что для того, чтобы увидеть в земных явлениях что-то небесное, надо земные вещи (камни, скамьи, тележки) уподобить небесным (звездам, планетам, кометам). Сегодня происходит формирование компьютерных сетей, включающих в себя серверы, персональные компьютеры, смартфоны и другие менее заметные элементы. Можно представить эту сеть схематически, что в общем-то и делается

инженерно-провайдерскими службами, то есть теми, кто рассчитывает пропускную мощность этих сетей, их технические возможности.

Вряд ли стоит говорить всерьез о конструировании новой реальности, если рассматривать компьютерные сети только с технической точки зрения. Между тем техническое всегда влияло на социальное, и сегодня это влияние достигло максимальной интенсивности. Технические инновации способны создавать новые возможности коммуникации, новые типы построения социальных машин, включающие в себя техники власти, контроля, адаптации и самореализации. Новая реальность возникает в ходе цифровизации в процессе формирования системы контактов и возможностей, которые создают эти контакты и возможности.

В процессе описания глобализации появился термин «сверхсвязный мир», который первоначально истолковывался просто – каждый может связаться с каждым благодаря техническим возможностям новых средств связи и их доступности. Но ведь так начиналось и в XVII в., когда галилеевские расчеты позволили увидеть в движении маятника фрагмент окружности, а в траектории бесконечно катящейся тележки линию, структурирующую и калибрующую пространство.

Между тем эффект сверхсвязности имеет гораздо более сложную природу и более серьезные последствия. Перейти от понятия мира к понятию реальности имеет смысл тогда, когда актуализируется такое свойство последнего, как способность соединять две модальности: возможность и необходимость. Эта унаследованная от аристотелевской метафизики модальная структура реальности позволяет рассматривать не техническую возможность всех связываться со всеми, а возникшие в силу необходимости гетерогенные кластеры связей и контактов.

Эти кластеры, возникшие как результат стремления к удовлетворению тех или иных социально значимых потребностей, соединяют посредством обмена адресами или предоставления адресов в широкий доступ множества индивидуальных и коллективных цифровых субъектов. Из этих кластеров и состоит цифровая реальность, а технологией их создания выступает та самая корреляция и то самое обращение к бесконечно малому, о которой писал основоположник неокантианства. «Если реальность означает отдельное требование и направление чистого мышления, – отмечал Г. Коген, – то это будет лишь распространением эмпирического предрассудка, который всегда критиковал фундаментальные числовые образования, если мы неправильно оценим принцип реальности в принципе бесконечно малого. Мы должны будем более точно показать, как законы природы, в которых определяется реальность природы, не только используют эти буквы в качестве удобных знаков, но как они в тех понятии и принципе имеют и обрабатывают свою собственную основу и почву, которую они не могут покинуть. Нет другого средства сформулировать законы природы; нет, не только сформулировать, но и обосновать их, установить их фундамент и обработать их, кроме того средства, которое закреплено и оформлено в бесконечно малом» [3. S. 520].

Основоположник феноменологии Э. Гуссерль предложил иную версию конструирования физической реальности как способ перехода от экспериментальных фактов к математической модели окружающего мира. В своем «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» он заинтересовался методом Галилея, который по праву считается ключевым методом современной науки. И хотя данный метод был до этого тысячекратно описан и подробно изучался во всех университетах, основоположник феноменологии взглянул на него с точки зрения создания параллельного идеального мира, то есть с точки зрения конструктивизма. Мысль о существовании такого мира – мира идей – высказывал еще Платон, но великий античный мыслитель считал его уже существующим. Здесь же подчеркивается, что Галилей запускает механизм созидания этого мира, а не его постижения. И средство, которым пользуется Галилей для конструирования идеального мира, Гуссерль называет методической индукцией. Галилеевская методическая индукция предстает как поэтапное и пошаговое преобразование всего совокупного донаучного опыта в такую конфигурацию известных чувственных качеств, которая могла бы быть редуцирована к величинам и мерным единицам.

Переход от мира качеств к квантифицированной реальности – не обычная калибровка, при которой измеряемый предмет, свойство или качество сравнивается с эталонным. Галилей предполагал, что мир должен быть подвергнут двусторонней идеализации, для чего ему понадобилось отказаться от трех причин аристотелевской метафизики и сохранить лишь действующую. Это позволило, по мнению Гуссерля, на фундаменте универсальной точной каузальности построить мир двойной идеализации, в котором каузальное предшествует всякой индукции и собирает частные индукции в систему. Данный метод Гуссерль называет методической индукцией, которая применяется к предданному миру и одновременно с этим конструирует его. Так Галилею удалось «изобрести метод, – пишет Гуссерль, – с помощью которого можно было бы систематически и в известной мере заранее конструировать мир, бесконечность его каузальных связей, из ограниченного набора того, что каждый раз – и притом лишь относительно – устанавливается в прямом опыте, и стараться удостоверить эту конструкцию, несмотря на ее бесконечность» [4. С. 51].

Физики-теоретики наблюдают сегодня активное применение ИТ-технологий в процесс научного конструирования реальности, осознавая при этом, что последствия такого применения не сводятся к техническим вопросам. Например, появились проблемы с различением необходимого и случайного. Возникает вопрос, «какие величины являются случайными?» Для ответа на вопрос необходимо обратиться к разработке исследовательской программы, в основе которой лежит компьютерное моделирование. Два исследователя ставят два компьютерных «эксперимента» и получают два разных результата только потому, что первый опирается на классические, а второй – на байесовские методы вычисления [5. Р. 8–9].

Компьютеризация науки не могла не породить стремления к внедрению IT-методов в конструирование физической реальности. Во второй половине XX в. ширится число сторонников модернизации квантовой механики на основе опыта использования IT-технологий. Появляется даже новый термин – цифровая механика (DM). «Нам необходимо разработать новую модель причинности, – утверждает Э. Фредкин, – которая будет вписываться в математические результаты, указывающие на функциональную связь между состоянием точки и состояний во всем пространстве-времени. В модели DM состояние ячейки представляет собой цифру. Имеет ли он функциональную связь или нет с конкретной другой клеткой, зависит не только от пространственно-временных отношений, но и от состояния других клеток. В отличие от обычной физики, где эффект может уменьшаться с расстоянием, в DM вероятность может уменьшаться с расстоянием, но эффект сохраняется!» [6. Р. 265].

Реальность как средство соединения чувственного и умопостигаемого

Трансляция процедур методической индукции рождает таким образом еще один мир, который Кант называл умопостигаемым в противоположность миру чувственному [7]. Здесь самое время вспомнить о таких видах цифровой реальности, как виртуальная и дополненная реальности. Отличительной особенностью как первой, так и второй является то, что они спроектированы и тщательно рассчитаны. По сути, речь идет об особых технологиях, которые позволяют оказаться в мире, максимально похожем на мир, к которому мы привыкли. В отличие от физической реальности, которая даже во времена Галилея скорее напоминала надлунный мир астрономов, нежели окружающий нас мир вещей, виртуальная реальность строится с целью создать иллюзию пребывания в этом самом окружающем мире. Для этого используются специально созданные приборы, способные создать ощущение присутствия. Перемещаясь в виртуальную реальность, человек осознает, что он в мире, который подобен миру фантазий, хотя и не требующем для ощущения присутствия никаких усилий фантазии. Виртуальная реальность состоит исключительно из вымышленных объектов, но их должно быть достаточно, чтобы полностью заменить окружающий мир. Виртуальный шлем, перчатки и другие подобные приспособления позволяют имитировать взаимодействия с внешним миром настолько достоверно, что надевший его человек может забыть о том, что перед ним эффекты виртуальности и пережить все «по-настоящему».

Дополненная реальность – это такое совмещение виртуальных и реальных объектов, при котором виртуальная природа первых не ощущается и не переживается человеком как гетерогенная. Даже мысленно пользователь не покидает того мира, в котором он находился до того, как он надевает специальные очки дополненной реальности или особую камеру AR. Старая игра Pokemon GO, уже превратившаяся в легенду, позволяет игроку навести

камеру на стены или пол собственной квартиры и увидеть среди реальных предметов виртуальные, то есть несуществующие вещи.

Нетрудно видеть, что как виртуальная, так и дополненная реальности конструируются с использованием все тех же корреляций и методической индукции. Отличие от деятельности физиков-теоретиков в том, что данная деятельность с самого начала является открытой, она не только является конструированием, но и воспринимается актором и окружающими как конструирование. Но вот отношение к этой сконструированной реальности совсем не как к развлекательной игре – виртуальная реальность предстает как еще одна среда обитания. Планируя сконструировать новую компьютерную игру, разработчики построили еще один мир, в котором может жить человек, который с самого появления человеческого рода стремился изменить естественную среду своего обитания. И природное окружение уступало место искусственным конструкциям все возрастающих масштабах: из деревянной хижины человек переселился в каменный дом, а затем этот каменный дом преобразовался в «умный» дом, где подстраивание окружающей среды под потребности человека и его желания происходит автоматически. Но при этом произошла дифференциация миров: наряду с миром, в котором обитает тело человека, был выделен мир, в котором обитают мысли человека, его желания и намерения, а также воспоминания и переживания событий, участником которых он не был, но которые сыграли в его судьбе немаловажную роль. И, наконец, произошла дифференциация миров обитания индивида и коллектива, миров, создаваемых при помощи теории и миров, данных в повседневном дотеоретическом опыте. А уж затем при помощи специальной техники были созданы новые реальности, также пригодные для жизни, пусть не тела, а всего лишь для жизни сознания.

Сосуществование реальностей: субординация versus координация

Д. Чалмерс убежден в том, что виртуальные реальности – это подлинные реальности, и ошибаются те, кто считает их чем-то второсортным по сравнению с настоящей реальностью. «То, что происходит в виртуальной реальности, – пишет Д. Чалмерс, происходит на самом деле. Объекты, с которыми мы взаимодействуем в виртуальной реальности, реальны. Жизнь в виртуальных мирах, в принципе, может быть так же хороша, как и жизнь за пределами виртуальных миров. Вы можете вести полноценную жизнь в виртуальном мире» [8. Р. XVII]. В итоге он приходит к выводу о том, что всегда есть возможность узнать, что мир, в котором мы живем, может оказаться столь же виртуальным.

Прагматистская психология, а вслед за ней и феноменологическая социология знания обратились к сфере чувств, ощущений и переживаний, вернувшись тем самым из пространства научных понятий в мир обыденного. А между тем именно в сфере повседневного опыта индивид регулярно различает реальность и кажимость, непрерывно идентифицирует нечто в качестве

реального. Таким образом, реальность описывается как результат латентного конструирования, производимого в процессе межиндивидуального взаимодействия или взаимодействия человека с окружающей средой.

Как уже отмечалось выше, второй вид описания реальности возникает в ходе психологического и социологического описания мира повседневного опыта. Модель социального конструирования реальности рождается в XX в. на пересечении феноменологии, интерпретативной социологии и социологии знания, хотя к числу влияний можно также отнести некоторые идеи марксизма и прагматизма. Здесь «реальность» предстает перед исследователями как нечто, возникшее одновременно с возникновением человека и общества – конструирование реальности рассматривается как побочный продукт социального взаимодействия. А Шюц, а вслед за ним П. Бергер и Т. Лукман, понимают под реальностью то, что осознано или неосознанно фиксируется в сознании людей, их поступках, языке и культуре в процессе их совместной жизни. Данный вид реальности формируется и проявляется в сфере повседневного – в ее основе многократное повторение социальных действий и взаимодействий, их фиксация и рутинизация в языке, ритуалах, обычаях, нормах поведения. Результатом всего этого является мир, часть которого образовалась вне какого-то рационального плана, а другая его часть – спонтанные объективации, как физические, так и ментальные. «Реальность повседневной жизни, – пишет А. Шюц, – не просто полна объективаций, она и возможна лишь благодаря им. Я постоянно окружен объектами, которые обозначают субъективные намерения моих партнеров, хотя у меня иногда и возникают трудности в связи с правильным пониманием того, что определенный объект “обозначает”, особенно если он был создан людьми, которых я не знал достаточно хорошо или вообще не знал в ситуациях лицом-к-лицу» [9. С. 62]. При этом основоположник феноменологической социологии ссылается на опыт этнологов и археологов, хорошо осведомленных о тех трудностях, которые приходится испытывать в процессе поиска назначения тех или иных артефактов. Изучение таких артефактов – единственный путь к реконструкции мыслей тех, кто их создавал в условиях, когда культуры, к которым они принадлежали, давно исчезли. Все это А. Шюц считает подтверждением огромной силы человеческих объективаций.

«Нам свойствен, – пишет А. Шюц, – элементарный импульсивный порыв к немедленному подтверждению реальности всего воспринимаемого, пока этому ничто не противоречит. По происхождению всякая реальность субъективна; реально все, что вызывает и возбуждает наш интерес. Когда мы называем ту или иную вещь реальной, это означает, что она некоторым образом связана с нами» [9. С. 401]. Концепция социолога А. Шюца опирается на психологические построения У. Джемса, важное место в которых занимает «свойственное нам» чувство реальности, позволяющее соединить эмоциональную и деятельностную стороны жизни.

Таким образом, если теоретическая (физическая) реальность была сконструирована учеными, то появление данного вида реальности социальные феноменологи относят ко времени рождения самого человека, его языка и культуры. Для реконструкции повседневной реальности также используется арсенал теоретического мышления – П. Бергер и Т. Лукман расщепляют рутинные и повторяющиеся действия, выделяя в них хаби́туализацию, седиментацию, институционализацию и реификацию. Теоретики подробно прослеживают механизм формирования привычного и обыденного, их закрепление в социальном опыте через овеществление, которое и есть социально сконструированная реальность. Эта реальность предстает как череда символических универсумов, превращающих хаос потока сознания в этос действия и логос взаимодействия [10. С. 65].

Как известно, само понятие реальности появляется в схоластике как осознание необходимости различения внутреннего и внешнего мира. Освоение античного наследия в средние века породило дискуссии, которые в терминах картезианской философии можно обозначить как экспликацию понятий субъективного и объективного в контексте их отношения друг к другу. В свое время Кант констатировал неспособность философии доказать существование внешнего мира, позднее Дж. Э. Мур разбирал неспособность Канта использовать понятие внешнего мира в одном и том же значении даже на страницах одного трактата. От философов проблема перешла к философствующим психологам, которые отметили естественную потребность индивида артикулировать свое взаимодействие с внешним миром. Для обозначения, возникающего в ходе этого подсознательного и дорефлексивного ощущения внешнего мира лучше всего подходит понятие реальности именно в том значении, в котором его использовали еще средневековые схоласты.

«Это-реальность» и «реальность-это»

Понимание реальности в данном случае не конструируется, а явно или неявно конституируется. Такое понимание-конституирование можно схематически обозначить как «это-реальность» в отличие от «реальность-это». Наиболее отчетливо этот вид реальности описал философ и психолог У. Джемс, поэтому его подход можно назвать психологическим, в отличие от двух ранее представленных подходов, относящихся к философии науки и социологии знания. К неокантианскому и феноменологическому инструментарию здесь добавляются эвристические возможности прагматизма. «Всем известна, – пишет У. Джемс, – разница между представлением вещи в воображении и верой в ее существование, между высказыванием положения и признанием его истинности. В случае признания или веры предмет не просто постигается умом, а считается реальным. Стало быть, вера суть ментальное состояние или функция познания реальности» [11. С. 214].

Джемс приводит рассуждение Джона Милля, из которого следует, что разница между размышлением о чем-то реальном и представлением в воображении сводится к различию между воспоминанием о реальном факте и воспоминанием о некоей мысли. Прагматист и психолог Джемс соглашается с британским позитивистом и логиком в том, что это различие сводится к вопросу о вере – вера в то, что нечто является реальным, рождает ощущение реальности.

Далее Джемс обращается к наследию Ф. Brentano, который различал понятие и суждение, считая их двумя качественно различными психическими феноменами. Джемс оговаривается, что в терминологии прагматизма то, что Ф. Brentano обозначает как суждение, называется верой. Так вот, вера в реальность объекта принципиально отлична от размышления о нем. В результате появляется раздвоение объекта в процессе его помещения в горизонт сознания. Объект может явиться в качестве некоего мыслимого явления, с одной стороны, и в качестве признаваемого или отрицаемого. Другими словами, это различие можно описать как различие между мыслью и желанием. Ничего нельзя желать, если это желаемое не помыслено, но желание есть совершенно новая форма отношения к объекту и новый способ его представления в сознании.

Плодотворность брентановского рассуждения о реальности как о феномене сознания была оценена А. Шюцем, который искал в методологии Э. Гуссерля средства описания социального. Основоположник феноменологической социологии находит несколько различных порядков реальностей, для описания отличия которых друг от друга он использует понятие стиля, имея в виду стилистические различия между физической реальностью и реальностью повседневного жизненного мира. Называемые Джемсом подмирами, эти порядки реальности представляют собой мир чувственных вещей, мир объектов науки, мир идеальных отношений, множество миров индивидуальных мнений и т.п. Видимо, появившаяся недавно цифровая реальность должна занять свое отдельное место среди указанного множества подмиров или порядков реальностей. Хотя возможно и другое – влияние цифровизации испытают все или некоторые из перечисленных реальностей. Так, физическая реальность, представленная прежде системой математических уравнений и описанием техники перевода чувственно воспринимаемых объектов (или фиксируемых при помощи приборов) может до такой степени измениться под воздействием компьютерного моделирования и обработки больших данных, что эти цифровые модели и большие данные займут главное место в представлении физической реальности, оттеснив уравнения, корреляции и индукции на ее периферию.

Вся суть прагматистского подхода к понятию реальности выражена в «Основах психологии», в которой автор определяет разницу между реальным и нереальным, исходя из двух психических фактов. Первым таким психическим фактом можно считать способность человеческого мышления иметь по

поводу одного и того события или явления разные мысли. А второй факт У. Джемс определяет как наличие выбора способа мышления, результатом чего одно и то же может быть помыслено как реальное или как нереальное. Таким образом, мыслящий индивид, выбирая способ мышления предмета, выбирает и результат этого мышления, а значит и предопределяет отнесение этого предмета к сфере реального или к сфере мнимого, кажущегося. В этом, по мнению У. Джемса, и состоит психология веры (beliefs), неверия и сомнения (doubt) [11. С. 221]. А. Шюц выстраивает иерархию реальностей, наделяя реальность повседневной жизни верховным статусом. Ценность этого вида реальности в том, что только с его помощью можно подвергнуть интерпретации любой опыт и можно это сделать в конечных областях значений. Данная особенность реальности повседневной жизни коренится в естественном языке, который позволяет любой опыт, полученный с помощью теоретизирования, идеализации и моделирования, объяснить и даже визуализировать.

Цифровизация прежней реальности versus рождение новой цифровой реальности

Язык возникает в ситуации лицом-к-лицу, но затем его существование обретает известную независимость. Точно также цифровая реальность повседневности возникает в ситуации лицом-к-лицу, существуя затем в сознании и подсознании в качестве воспоминания об ощущениях и переживаниях. Реальность повседневного мира не может дробиться или дифференцироваться – в этом ее суть. Но она испытывает активное вмешательство со стороны цифрового мира – благодаря улучшению технических средств коммуникации трансформируется различие между «лицом-к-лицу» и «на удалении». Рождение письменности стало началом эпохи писем, появление почты привело к образованию социальных статусов «состоящий-в-переписке» и даже «друг-по-переписке», что не могло не сказаться на жизни человека и общества. Компьютерная эра с ее цифровизацией качественно изменила структуру социальных связей и их содержание, сделав возможными невозможные прежде межиндивидуальные и межгрупповые взаимодействия.

Повлияли ли новые коммуникативные возможности на реальность повседневного мира? Разумеется, ведь реальность – это то, что может сопротивляться, ограничивать, препятствовать. И если препятствия социальным коммуникациям, действиям и взаимодействиям в дописьменном и письменном обществе уже различны, то при сравнительном рассмотрении доцифрового и цифрового обществ они значительно возрастают. Телесно встретиться в другими физическими телами, коммуницировать с другими людьми, наталкиваться на препятствия технической или юридической природы человек учится еще в доцифровом мире, но цифровизация этого мира существенным образом трансформирует как первое, так и второе, и третье.

Заключение

Таким образом, можно заключить о том, что цифровизации подлежит лишь реальность, описанная феноменологическими социологами науки, то есть реальность повседневного мира. Эта реальность, выявленная средствами и методами прагматистской психологии и описанная как незапланированный, но неизбежный результат социального взаимодействия, как конструкция, созданная в процессе развития культуры, знания, языка. В ходе взрывного роста компьютерных технологий в конце XX и первой четверти XXI в. трансформируются средства межиндивидуальной и коллективной коммуникации, а вслед за ними трансформируется система сдержек и противовесов, идентифицируемая нами как реальность повседневного мира. Человек и общество, будучи аутопоэтическими системами и отделяющие в своих самоописаниях себя от окружающей среды, учитывают качественное преобразование таких важнейших демаркационных линий, как граница между телом индивида и внешним миром, индивидуальным сознанием индивида и внешним миром, коллективным сознанием индивида и внешним миром.

Что касается влияния цифровизации на процессы конструирования теоретических реальностей, то это влияние не рождает нового качества. Физики и социологи, лингвисты и правоведы по-прежнему отслеживают процессы изменения соответствующих образов и конструкторов под влиянием вновь открытых явлений, процессов и закономерностей, а также посредством интеграции в общий корпус теоретического знания и в отдельные его отрасли новых фактов, интерпретаций и генерализаций. И информационные технологии выполняют здесь роль средств, не посягающих ни на структуру, ни на содержание реальности, независимо от того, идет ли речь о физической, социальной, языковой, правовой или же о какой-либо иной теоретической реальности.

Список литературы / References

- [1] *Эйнштейн А.* Влияние Максвелла на развитие представлений о физической реальности // *Эйнштейновский сборник.* Новосибирск : Наука, 1966. С. 7–17.
- [2] *Коген Г.* Теория опыта Канта. М. : Академический Проект, 2012.
- [3] *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. Berlin : Bruno Cassirer, 1902.
- [4] *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. Спб. : Владимир Даль, 2004.
- [5] *Jaynes E.T.* Probability theory as logic // *Maximum Entropy and Bayesian Methods.* Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1990. P. 1–16.
- [6] *Fredkin E.* An informational process based on reversible universal cellular automata // *Physica D: Nonlinear Phenomena.* 1990. Vol. 45. N 1–3. P. 254–270.
- [7] *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира // *Соч. в 6 томах.* Т. 2. М., 1964. С. 381–426.
- [8] *Chalmers D.J.* Reality+: virtual worlds and the problems of philosophy. N.Y. : W, W. Norton & Company, 2022.
- [9] *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

- [10] Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М. : Медиум, 1995.
- [11] Джемс У. Основы психологии // Социология власти. 2013. № 1–2. С. 214–256.

References

- [1] Einstein A. Maxwell's Influence on the Development of the Conception of Physical Reality. In: *Einstein Collection*. Novosibirsk: Nauka publ.; 1966. P. 7–17. (In Russian).
- [2] Cohen H. *Kant's Theory of Experience*. Moscow: Academic Project publ.; 2012. (In Russian).
- [3] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntniss*. Berlin: Bruno Cassirer; 1902.
- [4] Husserl E. *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Saint Petersburg: Vladimir Dal' publ.; 2004. (In Russian).
- [5] Jaynes ET. Probabilitu theory as logic. In: *Maximum Entropy and Bayesian Methods*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers; 1990. P. 1–16.
- [6] Fredkin E. An informational process based on reversible universal cellular automata. *Physica D: Nonlinear Phenomena*. 1990;45(1–3):254–270.
- [7] Kant I. *On the Form and Principles of the Sensually Perceivable and Reasonable World*. In: Works in 6 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1964. P. 381–426. (In Russian).
- [8] Chalmers DJ. *Reality+: virtual worlds and the problems of philosophy*. N.Y.: W, W. Norton & Company; 2022.
- [9] Schutz A. *Selected works: A world shining with meaning*. Moscow: Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN); 2004. (In Russian).
- [10] Berger P, Luckmann Th. *The Social Construction of Reality. A treatise in the sociology of knowledge*. Moscow: Medium publ.; 1995. (In Russian).
- [11] James W. Fundamentals of psychology. *Sociology of power*. 2013;(1–2):214–256. (In Russian).

Сведения об авторе:

Пржиленский Владимир Игоревич – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии, Московский государственный юридический университет имени О.Е. Кутафина (МГЮА), Российская Федерация, 125993, Москва, ул. Садовая-Кудринская, д. 9, стр. 2. ORCID: 0000-0002-5942-3732. SPIN-код: 7170-3995. E-mail: viprzhilenskij@msal.ru

About the author:

Przhilenskiy Vladimir I. – DSc in Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Sociology, Kutafin Moscow State Law University (MSAL), 9/2 Sadovaya-Kudrinskaya St., Moscow, 125993, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-5942-3732. SPIN-code: 7170-3995. E-mail: viprzhilenskij@msal.ru

Научная жизнь

Scientific Life

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-242-252>

EDN: HZZHHJ

Рецензия на книгу / Book Review

Учение И. Канта о рефлексивной способности суждения как «протогерменевтика»: рецензия на книгу Х. Рутрофа «Корни герменевтики в рефлексивно-телеологических суждениях Канта»

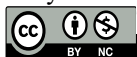
Б.Л. Губман^{ID}✉, **К.В. Ануфриева**^{ID}

Тверской государственный университет, Тверь, Россия

✉ gubman@mail.ru

Аннотация. Рецензия сфокусирована на обсуждении книги Х. Рутрофа, в которой в качестве основного тезиса проводится мысль о том, что «Критика способности суждения» И. Канта содержит в себе развернутую платформу «протогерменевтики». В ней он усматривает основу последующего становления и развития многообразия герменевтических учений. Рассматривая содержание этого академически значимого и ценного историко-философского исследования, опирающегося на значительный объем тщательно анализируемых источников и междисциплинарный материал, авторы рецензии полемически обсуждают тезис Рутрофа о второй части третьей критики как главном фрагменте кантовского труда, где содержатся корни герменевтического мышления, средоточием которого выступает учение о рефлексивно-телеологическом суждении. Авторами обосновывается тезис о том, что основания герменевтического мышления закладываются категориальным строем третьей критики в ее целостности, всей совокупностью развиваемых в ее контексте представлений о динамике взаимосвязи опыта, продуктивного воображения, рассудка, как определяющей, так и рефлексивной способности суждения, находящихся в зависимости от смылосозидающей активности разума. Это позволяет им рассматривать субъект культурного творчества в единстве познавательного, эстетического и морального векторов его деятельности. Показано, что рождение и последующее развитие герменевтики связано с существенным переосмыслением положений третьей критики в плане акцента исторического и языкового аспектов творчества человека. Подробно рассмотрена предложенная автором книги классификация школ герменевтики, вносящая существенный вклад в понимание специфики эволюции этого тренда постклассической философской мысли.

© Губман Б.Л., Ануфриева К.В., 2025



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

Ключевые слова: школы герменевтики, трансцендентальная философия, опыт, рассудок, продуктивное воображение, разум, герменевтический опыт, история, язык

Информация о конфликте интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о вкладе авторов. Оба автора внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание текста.

История статьи:

Статья поступила 20.08.2024

Статья принята к публикации 01.12.2024

Для цитирования: Губман Б.Л., Ануфриева К.В. Учение И. Канта о рефлексивной способности суждения как «протогерменевтика»: рецензия на книгу Х. Рутрофа «Корни герменевтики в рефлексивно-телеологических суждениях Канта» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 242–252. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-242-252>

Kant's Interpretation of the Reflective Faculty of Judgment as a "Proto-Hermeneutics": Review of the Book "The Roots of Hermeneutics in Kant's Reflective-Teleological Judgment" by H. Ruthrof

Boris L. Gubman  , **Karina V. Anufrieva** 

Tver State University, Tver, Russia

 gubman@mail.ru

Abstract. The review is focused on the analysis of H. Ruthrof's book based on the belief that I. Kant's "Critique of Judgment" contains a detailed platform of "proto-hermeneutics". This work is considered as the basis for the subsequent formation and development of a variety of hermeneutical schools. Examining the content of this academically significant and valuable history of philosophy study, based on a large number of carefully analyzed sources and interdisciplinary material, the review authors polemically discuss Ruthrof's approach to the second part of the third critique as the main fragment of Kant's work containing the roots of hermeneutic thinking developed in the doctrine of reflective-teleological judgment. The authors substantiate the thesis that the foundations of hermeneutical thinking are laid by the categorical structure of the third critique in its entirety, the whole set of ideas developed in its context about the dynamics of the relationship between experience, productive imagination, intellect, both the determining and the reflective ability of judgment, which depend on the meaning-creation activity of reason. This allows them to consider the subject of cultural creativity in the unity of the cognitive, aesthetic and moral vectors of his activity. It is shown that the birth and subsequent development of hermeneutics is associated with a essential rethinking of the provisions of the third critique in terms of emphasizing the historical and linguistic aspects of human creativity. The classification of schools of hermeneutics proposed by the book's author

is considered in detail, which allows to evaluate his significant contribution to understanding the specifics of the evolution of this trend of post-classical philosophical thought.

Keywords: schools of hermeneutics, transcendental philosophy, experience, intellect, productive imagination, reason, hermeneutical experience, history, language

Information about the conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Information about the contribution of authors. Both authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.

Article history:

The article was submitted on 20.08.2024

The article was accepted on 01.12.2024

For citation: Gubman BL, Anufrieva KV. Kant's Interpretation of the Reflective Faculty of Judgment as a "Proto-Hermeneutics": Review of the Book "The Roots of Hermeneutics in Kant's Reflective-Teleological Judgment" by H. Ruthrof. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):242–252. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-242-252>

Общеизвестно, что становление идей экзистенциальной герменевтики М. Хайдеггера в значительной мере было стимулировано осмыслением учения И. Канта о продуктивном воображении, представленном в «Критике чистого разума». Переводя эпистемологические размышления своего предшественника об этой способности в регистр установления ее онтологического основания, Хайдеггер в книге «Кант и проблема метафизики» пришел к заключению о невещности человеческого существования, отмеченного даром свободного самосозидания [1. Р. 170]. Принимая основоположения учения создателя «метафизики конечности», представители философской герменевтики XX – начала XXI столетия для развития платформы этого учения считают более продуктивным обращение к спектру философских положений, представленных в «Критике способности суждения». Изучая труды В. Дильтея, М. Хайдеггера и Х.Г. Гадамера, впервые такой вывод сформулировал Р. Макрил [2; 3]. Новозеландский философ Х. Рутроф обращается в своей недавно вышедшей объемной книге к специальному рассмотрению понимания Кантом роли рефлексивно-телеологического суждения как основы многообразного соцветия герменевтических учений, именуя его теорию этой способности «протогерменевтикой».

Истоки герменевтики Рутроф связывает с программой, предложенной Кантом в третьей критике, в которой им был осуществлен синтез и определенная переакцентировка идей, ранее сформулированных в «Критике чистого разума» и в «Критике практического разума». При этом он сразу же подчеркивает, что в наиболее радикальном виде платформа «протогерменевтики» представлена во второй части «Критики способности суждения», чего, на его взгляд, не хотят замечать даже ведущие теоретики современной герменевтики [4. Р. 65].

В границах «Критики чистого разума» подробно анализируется конституирование опыта как результата синтеза чувственных созерцаний и понятийного компонента, раскрывается роль продуктивного воображения и схематизма рассудка в создании корпуса категорий и эмпирических понятий, и именно в этом контексте способность суждения рассматривается как способ единения опытного постижения отдельных явлений с обобщающими их концептуальными конструкциями, расширяющими видение реальности прежде всего в области научного познания [5. С. 305–306].

При этом, интерпретируя возможности разума как способности, наделяющей человеческое видение горизонта целостности мира смысловым содержанием на базе идей, Кант отнюдь не стремится раскрыть неразрывность его сопряженности со способностью суждения. В «Критике практического разума» способность суждения предстает как обслуживающая возможность автономного свободного выбора человека, возвышающегося над фоном эмпирических обстоятельств собственной жизни. Чтобы проложить своеобразный «мостик» между существованием познающего субъекта и субъекта свободного выбора, Кант обращается к рефлексии априорных оснований способности суждения, которая сопряжена с осмыслением чувства удовольствия или неудовольствия, возникающего в процессе видения индивидуально неповторимого в ракурсе понятийно резюмируемого целеполагания [6. С. 110]. Эта априорная способность обнаруживается при попытке судить как о чистом эстетическом опыте, так и при стремлении обнаружить имманентную целостность в постигаемых нами природных феноменах. Центральным моментом способности суждения в третьей критике Канта оказывается ее нерасторжимая связь со смыслосозидающей активностью разума, которая, по убеждению Рутрофа, является наиболее существенной стороной «протогерменевтики» немецкого мыслителя.

В «Критике способности суждения», как справедливо подчеркивает Рутроф, проводится четкая грань между «определяющей» и «рефлексивной» способностью суждения: если первый тип таковой связан с жестким подведением отдельных феноменов под уже выработанные понятия, то второй – с попыткой выработать для рационального постижения таковых новые понятийные средства, используя потенциальные возможности способности воображения и механизма схематизма рассудка [7. С. 178]. Рутроф полагает, что в определяющей способности суждения прослеживается ориентация Канта на объясняющую установку научного типа, тогда как рефлексивная разновидность способности суждения предстает как ведущая к раскрытию интеллигибельности, осмыслению интеллектом определенного явления или процесса как отнесенного к некоторой системной и телеологически заданной целостности [4. Р. 70]. Рефлексивная способность суждения рисуется им в качестве нацеленной на поиск смысла рассматриваемой предметности, то есть ее понимание. Именно здесь им усматривается рождение «протогерменевтической» проблематики в творчестве Канта.

Интерес к этому сюжету «Критики способности суждения» отчетливо вырисовывается в работах многих крупных представителей герменевтики, хотя сами они не склонны характеризовать идеи этого произведения как «протогерменевтические». Анализируя их наследие, Рутроф говорит о том, что сами последователи герменевтики со времени ее становления в работах Ф. Аста, Ф. Шлейермахера и В. Дильтея вплоть до Х.-Г. Гадамера и П. Рикёра, отдавая дань признательности третьей критике Канта, не смогли осознать, что наиболее зрело платформа «протогерменевтики» представлена во второй части этого сочинения в учении о рефлексивно-телеологическом суждении, обращенном на возможную перспективу рассмотрения природных феноменов, а не в первой части, кульминирующей в аналитике прекрасного и возвышенного. Именно видение природы, противостоящее механистической ее трактовке и возвышающееся до ее рефлексивно-телеологического истолкования, на его взгляд, может предложить постижение отдельного как сопряженного с предполагаемой системной целостностью, которая имеет целевую ориентированность. Одновременно, по мнению автора, во второй части третьей критики наиболее полно раскрывается мысль о значимости кантовского обоснования рефлексивно-телеологической способности суждения на базе интересубъективности «общего чувства» [4. Р. 53]. На протяжении всей книги Рутроф неустанно повторяет, что в отличие от чистого эстетического суждения о прекрасном, предполагающего целесообразность без цели, рефлексия о природе позволяет зафиксировать в рефлексивно-телеологическом суждении ее подобие произведению искусства, обладающему и содержанием, и имманентной телеологией [4. Р. 60]. Этот тип способности суждения, сообразно с кантовской аналитикой, приводит к центральной герменевтической теме соотношения целого и части в процессе понимания, хотя в самой третьей критике не присутствует рассмотрение круговой структуры смыслопорождения, ее связи с языком и укорененности в истории. Тем не менее, рефлексивно-телеологический способ суждения позволил, как считает Рутроф, открыть внутри природы обладающий имманентным строем порядок культуры, ориентированной на совершенствование практического разума. Культурно-историческое развитие предстало, по Канту, как морально-политически ориентированное по пути эмансипаторного проекта построения правового государства и мира без войн [4. Р. 42].

Рецензируемая книга интересна попыткой выявить взаимосвязь идейного потенциала третьей критики и последующих построений создателей герменевтической традиции. Вопреки мнению Рутрофа, они отнюдь не случайно обращаются к целостному видению этого произведения, ибо такой подход вырисовывает сложную кооперацию взаимодополнительности динамики опыта, продуктивного воображения, потенциала как определяющей, так и рефлексивной способности суждения и решающей смыслообразующей силы разума для конституирования единства мира человека. Кант показал, что по-

стоянное уточнение разумом единства смыслового наполнения мира в его познавательном, эстетическом и моральном измерениях опирается на прорисовку конкретного многообразия опыта, его внутреннего содержания при помощи способности суждения. Такого рода заключение потребовало от представителей герменевтики перехода к последовательной культуроцентристской установке, раскрытию исторического и языкового измерения человеческого мира, преодолению того варианта классической философской рефлексии, который был присущ системе Канта.

Зарождение и развитие герменевтического учения было не просто предопределено «протогерменевтическими» предпосылками, содержащимися в третьей критике, но стало результатом тщательного переосмысления ее идейного содержания. Об этом свидетельствует и вся история восприятия такового в процессе эволюции герменевтики, представленная обстоятельно в книге Рутрофа. Уже в сочинениях Аста и Шлейермахера, как подчеркивает он, обнаруживается ставшая стержневой для герменевтики проблематика понимания, формируется ее категориальный аппарат. Одновременно эти авторы, на его взгляд, в эпистемологическом плане демонстрируют свой интерес скорее к рассмотрению этой темы на базе ресурсов индуктивной логики Д.С. Милля, нежели к последовательной проработке «протогерменевтического» идейного потенциала наследия Канта, представленного во второй части третьей критики и предполагавшего суждение об отдельном путем осмысления его через целое. Тот же недостаток прослеживается им в построениях Дильтея, который предпринял герменевтическую критику «исторического разума». Рутроф даже в излишне категорической форме заключает, что не только для Аста и Шлейермахера, но и для Дильтея «методологическое продвижение Канта, совершенное в «Критике способности суждения», прошло незамеченным» [4. Р. 131].

Для Дильтея, при всем его интересе к миллевской трактовке индукции и традукции, было свойственно внимательное отношение как к наследию Канта в целом, так и к третьей критике в частности, что запечатлевается в его трактовке целого и части как важнейших «реально-категориальных» оснований способности суждения о реалиях духовного мира. Адресуемые Дильтею стандартные обвинения в психологизме не лишены резона, хотя нельзя не заметить оригинальность его попытки трансцендентальной рефлексии содержания опыта переживания жизни, приводящие к выдвижению «реальных» категорий, позволяющих осуществить понимание отдельного в целостной смысловой перспективе в герменевтическом ключе.

Следуя в фарватере трансцендентализма и воплощая многие идеи кантовской третьей критики, Гуссерль создает программу феноменологии. Он выявил интенциональную природу конституирования поля значений в границах мира сознания, что должно рассматриваться, по мнению Рутрофа, как важный шаг в развитии герменевтических представлений. Для него было характерно отождествление значения (*Bedeutung*) и смысла (*Sinn*) слова в фрегеанском

истолковании, ассоциированном с его направленным использованием в коммуникации [4. Р. 175]. Гуссерль включает используемое слово в поле речевой практики, отмеченное властной нормативностью. Обладает ярко выраженным герменевтическим звучанием и сложившееся в его позднем творчестве представление о финальной предопределенности осмысления явлений в горизонте повседневности «жизненного мира». Потенциал феноменологии в плане эстетического видения продуктов человеческого творчества в исторически варьирующихся обстоятельствах культурных миров Рутроф считает наиболее рельефно представленным в работах Р. Ингардена.

Следующим шагом в воплощении герменевтического потенциала третьей критики Рутроф справедливо полагает создание фундаментальной онтологии Хайдеггера. Хотя Хайдеггер прямо и не говорит о значимости для собственных построений именно этого сочинения, Рутроф усматривает его влияние как дающее о себе знать в первую очередь в рассмотрении темы заброшенности *Dasein* в поток времени и обнаружении собственной процессуальной открытости явленному смысловому многообразию бытия. Учение Хайдеггера рисуется им как всецело герменевтическое. Он полагает возможным заявить, что «герменевтика Хайдеггера может быть рассмотрена как переработка и продолжение кантовской рефлексивно-телеологической, протогерменевтической процедуры, хотя и за минусом эмансипаторного проекта гражданской морали Канта» [4. Р. 187]. Им прослеживается смена акцентов в интерпретации этого вопроса в работах Хайдеггера в ранний и поздний периоды его философской карьеры, нюансы его постановки в плане изменения трактовки роли языка как посредника, сквозь призму которого явлена тотальность бытия.

Размышляя о наиболее значимых наследниках постхайдеггеровской герменевтики и воплощении в их творчестве идей третьей кантовской критики, Рутроф обращается к наследию Х.-Г. Гадамера и П. Рикера. Отмечая оригинальность философии Гадамера, продуктивность предложенных им мыслительных подходов к рассмотрению специфики «наук о духе», Рутроф критикует его за допущенные «недостатки». Прежде всего он говорит об отсутствии пояснения Гадамером известной ему взаимодополнительности в сочинениях Канта чисто эстетического, непознавательного эстетического суждения вкуса и несущего познавательное содержание суждения о произведениях искусства. Вследствие этого происходит, как считает Рутроф, «субъективизация» воззрения Канта на эстетическую предметность и смешение его подхода с присущим романтизму. Одновременно, на его взгляд, в «Истине и методе» Гадамер предлагает некорректно узкое истолкование «общего чувства» как интересубъективного основания рефлексивной способности суждения, которое не соответствует позиции Канта, хотя впоследствии и изменяет своей комментарий этого момента третьей критики. В качестве второго негативного момента Рутрофом акцентируется «неудача Гадамера в рассмотрении кантов-

ского плодотворного протогерменевтического понятия рефлексивно-телеологического суждения в том виде, как оно представлено во второй части “Критики способности суждения”» [4. Р. 21]. Одновременно им отмечается и интересное воплощение идей третьей критики в учении Гадамера о действенно-историческом сознании и герменевтическом опыте, предпосылочных оснований понимания и интерпретации, игре и событии, а также о роли рефлексии и диалога с многообразными типами культурных традиций и мировидения.

Рикеровский вариант герменевтики, как известно, во многом опирался на наследие Хайдеггера и тот путь его развития, который был предложен Гадамером. Он следовал в фарватере намеченных ими возможностей и в плане использования потенциала третьей критики Канта. Рикёр, согласно Рутрофу, открывает видение результата герменевтического процесса как «саморасширения» субъекта. «Расширенное я, которое возникает из интерпретации текста, философского или иного, происходит при посредстве герменевтического момента, тонко охарактеризованного как „конкретная рефлексия“» [4. Р. 224]. Именно этот акт «саморасширения» субъекта находится, по Рутрофу, в фокусе внимания Рикёра на всех этапах развития его феноменолого-герменевтического учения – от рассмотрения им философии воли до видения «человека могущего» в перспективе его истолкования через конфликт герменевтик, а также через художественный и исторический способы наррации о его существовании во времени.

Наследие третьей критики, сопряженное с истолкованием значимости процедуры интересубъективного консенсуса в понимании и интерпретации, на взгляд Рутрофа, рождает и еще один важный вариант современной герменевтики, который сформировался в формате трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля и теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Автор подчеркивает, что все основные темы, к которым обращается Апель, оказываются поставленными в русле трансцендентальной семиотики как особой формы герменевтики, сочетающей в себе идеи прагматизма и лингвистической философии. Это ведет к «трансформации герменевтической эпистемологии в «трансцендентально-прагматическую структуру коммуникативного понимания и формирования консенсуса относительно чего-либо в мире» [4. Р. 267]. Эта линия создания герменевтики как ориентированной на осмысление коммуникативного взаимодействия как базы постоянного общественного изменения и совершенствования находит продолжение в теории коммуникативного действия Хабермаса, у которого деятельность разума получает интересубъективное наполнение. Это оценивается автором как значимое обогащение «традиционных герменевтических принципов» [4. Р. 278]. В таком варианте Рутроф усматривает раскрытие социально-эмансипационного потенциала герменевтики, содержавшегося в первоначальном виде в кантовском проекте ее контуров.

Эволюционная траектория герменевтики, на взгляд Рутрофа, обнаруживает, что структурализм, рожденный Ф. де Соссюром, вместе с гуссерлианской феноменологией стали теми направлениями мысли, которые сделали возможной целостный подход к феномену интерпретации. «Напротив, постструктуралистские сочинения Ж. Деррида, М. Фуко, Ж.-Ф. Лиотара и, в меньшей степени, Ж. Делёза ознаменовали исторический водораздел в силу того, что они ввели то, что можно назвать децентрированной герменевтикой» [4. Р. 295]. При этом, обоснованно сводя этих авторов в единую группу герменевтических учений, Рутроф подмечает, что каждый из них предложил собственный вариант осмысления третьей критики Канта. Так, Деррида развивает на этой базе собственную деконструктивистскую стратегию с присущим ей теоретико-методологическим инструментарием. Фуко, с его точки зрения, предлагает радикально новый подход к интеллектуальной истории в перспективе генеалогически ориентированной археологии знания, демонстрирует властно-лингвистические механизмы формирования дисциплинарного общества и трансформирующиеся во времени техники формирования человеческой субъективности. Лиотар представлен автором в ракурсе его трактовки кантовской концепции возвышенного и «различного» как итога дискурсивной несправедливости. Кантовская эстетика трактуется им как становящаяся для Делёза отправной точкой реконцептуализации содержащихся в ней представлений о свободной игре способностей, призванных обеспечить самореализацию субъекта.

Рутроф считает, что среди многообразия герменевтических доктрин современности можно выделить в особую группу учения Д. Ваттимо, Ж.-Л. Нанси и Ф. Капуто, которые сфокусированы на изучении воззрения на мир в перспективе нигилизма, обозначенной Ницше и Хайдеггером. Эти авторы, на его взгляд, обращаясь к рассмотрению возможности наделения явлений мира экзистенциальным смыслом, отвергают любые тотальные метафизические конструкции и утверждают интерпретативную открытость опыта существования [4. Р. 327]. В различных вариантах их построения, по Рутрофу, воспроизводят тезис кантовской «протогерменевтики» о том, что рефлексивно-телеологическое суждение раскрывает лишь многообразие смысловых вариаций отображаемых отдельных явлений и не в состоянии отобразить тотальность мира, к которой бесконечно устремлен разум. Ваттимо, опирающийся на идеи Хайдеггера и Гадамера, говорит о том, что мир всегда явлен как забвение Бытия, представлен через различные интерпретации, что наиболее очевидно в эпоху торжества современной технонауки. Для Нанси мир выступает как бесконечное сведение смысла к факту и факта к смыслу – «бесконечному сведению конечного» [4. Р. 353]. Аппелируя к деконструктивистской процедуре Деррида, «Капуто обещает предложить критику системного мышления» [4. Р. 357]. Деконструкция для него выглядит упражнением способности проблематизировать смысл и лишить своего места в мире любое

явление, которое кажется привычно существующим в собственном пространстве. Бытие оказывается «забытым» в кружении интерпретационных конструкций мира, на манипулирование которым притязает человек.

Размышления Рутрофа о судьбах «протогерменевтики» Канта в современном мире завершаются аналитикой герменевтики Абсолюта К. Мейясу, характеризуемой им так же, как «герменевтика истины, основываемая на формальных принципах» [4. Р. 365]. Он показывает, что в полемике с Кантовским видением познавательного процесса Мейясу отстаивает его спекулятивно-реалистическое истолкование, которое должно преодолеть антропоцентристский субъективизм – «ловушку субъект-объектного корреляционизма» на базе математического мышления. Покончив с метафизикой, математическое мышление трактуется Мейясу как сохраняющее спекулятивный поиск абсолютного начала, которое обнаруживается в контингентности, фактуальности данного, постоянно напоминающей о независимой от субъекта и описываемой наукой бесконечной объективной реальности [4. Р. 368]. Рутроф продуктивно анализирует основные противоречия и специфический герменевтический характер философии Мейясу, говорящего об открытости истолкований Хаоса мира как трансфинитно возможного и понимаемого им вслед за А. Бадью как лишенного единого основания.

Книга Рутрофа – несомненно глубокий историко-философский труд, ставящий сложный вопрос о возможности обнаружить в кантовской «Критике способности суждения» контуры становления и развития герменевтики. Разумеется, эта тема требует дальнейшего пристального изучения как в общей перспективе осуществления синтеза классической и постклассической философии, так и с точки зрения деталей воплощения итогов третьей критики в корпусе категорий различных направлений герменевтики. Однако проделанная автором работа по реконструкции кантовской трактовки роли рефлексивной способности суждения и систематизации герменевтических учений, опирающихся на идеи, истолкованные им как «протогерменевтические», бесспорно, полезна для понимания генезиса этого направления постклассической философии.

Список литературы

- [1] *Heidegger M.* Kant and the Problem of Metaphysics. Bloomington; Indianapolis : Indiana University Press, 1990.
- [2] *Makkreel R.A.* Gadamer and the Problem How to Relate Kant and Hegel to Hermeneutics // *Laval theologique et philosophique*. 1997. Vol. 53. N 1. P. 151–166.
- [3] *Makkreel R.A.* Orientation and Judgment in Hermeneutics. Chicago : University of Chicago Press, 2015.
- [4] *Ruthrof H.* The Roots of Hermeneutics in Kant's Reflective-Teleological Judgment. Cham, Switzerland : Springer, 2023.
- [5] *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. в шести томах. Т. 3. М. : Мысль, 1964. С. 69–756.
- [6] *Кант И.* Первое введение в критику способности суждения // Соч. в шести томах. Т. 5. М. : Мысль, 1966. С. 99–160.

- [7] Кант И. Критика способности суждения // Соч. в шести томах. Т. 5. М. : Мысль, 1966. С. 161–527.

References

- [1] Heidegger M. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press; 1990.
- [2] Makkreel RA. Gadamer and the Problem How to Relate Kant and Hegel to Hermeneutics. *Laval theologique et philosophique*. 1997;53(1):151–166.
- [3] Makkreel RA. *Orientation and Judgment in Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press; 2015.
- [4] Ruthrof H. *The Roots of Hermeneutics in Kant's Reflective-Teleological Judgment*. Cham, Switzerland: Springer; 2023.
- [5] Kant I. The Critique of Pure Reason. In: *Collected Works in 6 Vol*. Vol. 3. Moscow: Mysl' publ.; 1964. P. 69–774. (In Russian).
- [6] Kant I. The First Introduction to the Critique of Judgement. In: *Collected Works in 6 Vol*. Vol. 5. Moscow: Mysl' publ.; 1966. P. 99–160. (In Russian).
- [7] Kant I. The Critique of Judgement. In: *Collected Works in 6 Vol*. Vol. 5. Moscow: Mysl' publ.; 1965. P. 311–327. (In Russian).

Сведения об авторе:

Губман Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры, Тверской государственный университет, Российская Федерация, 170100, Тверь, ул. Желябова, д. 33. ORCID: 0000-0001-7003-5522. SPIN-код: 7624-7239. E-mail: gubman@mail.ru

Ануфриева Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры, Тверской государственный университет, Российская Федерация, 170100, Тверь, ул. Желябова, д. 33. ORCID: 0000-0002-9539-3630. SPIN-код: 5821-6890. E-mail: carina-oops@mail.ru

About the author:

Gubman Boris L. – PhD, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, 33 Zhelyabova, Tver, 170100, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-7003-5522. SPIN-code: 7624-7239. E-mail: gubman@mail.ru

Anufrieva Karina V. – PhD, Associate Professor of the Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, 33 Zhelyabova, Tver, 170100, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-9539-3630. SPIN-code: 5821-6890. E-mail: carina-oops@mail.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-253-257>

EDN: IOEJDO

Scientific Review / Научный обзор

Conference of the University of Hawai'i at Manoa

Olga V. Chistyakova  , Denis I. Chistyakov 

RUDN University, Moscow, Russia

 chistyakova-ov@rudn.ru

Information about the conflict of interest. The authors declare that there is no conflict of interest.

Funding of Sources. The research was supported by the Russian Science Foundation (grant No. 22-18-00050), <https://rscf.ru/en/project/22-18-00050/> “Byzantine Philosophy as a Phenomenon of Mutual Influence of Western and Eastern Cultures and the Source of the Formation of Philosophy in Ancient and Medieval Rus”.

Information about the contribution of authors. Both authors contributed equally to the conception, preparation and writing of this manuscript.

Article history:

The article was submitted on 15.08.2024

The article was accepted on 01.12.2024

For citation: Chistyakova OV, Chistyakov DI. Conference of the University of Hawai'i at Manoa. *RUDN Journal of Philosophy*. 2025;29(1):253–257. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-253-257>

Конференция Гавайского университета в Маноа

О.В. Чистякова  , Д.И. Чистяков 

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 chistyakova-ov@rudn.ru

Информация о конфликте интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о финансировании. Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (грант № 22-18-00050), <https://rscf.ru/en/project/22-18-00050/> «Византийская философия как феномен взаимовлияния западной и восточной культур и источник формирования философии в Древней и Средневековой Руси».

© Chistyakova O.V., Chistyakov D.I., 2025



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

Информация о вкладе авторов. Оба автора внесли равный вклад в концепцию, подготовку и написание текста.

История статьи:

Статья поступила 15.08.2024

Статья принята к публикации 01.12.2024

Для цитирования: Chistyakova O.V., Chistyakov D.I. Conference of the University of Hawai'i at Manoa // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2025. Т. 29. № 1. С. 253–257. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2025-29-1-253-257>

The 12th East-West Philosopher's Conference (2024 EWPC) was held May 24–31, 2024, at the University of Hawaii in Honolulu, USA, with 329 participants representing more than 30 countries from almost every continent.

The conference was organized and co-hosted by the Department of Philosophy at the University of Hawai'i at Manoa and the East-West Research Center of the same university. Scholars from different countries had the opportunity to make presentations, share ideas, and participate in various panels, sessions, and roundtables. The central theme of the conference was *Trauma and Healing*.

This year's conference celebrated its 85th anniversary. In 1939, three University of Hawai'i Professors – Charles A. Moore, Wing-tsit Chan, and Gregg Sinclair–initiated the first philosophy conference in Honolulu to explore Eastern thought as a unique complement to Western thought. The key goal was to synthesize Western and Eastern ideas and approaches theoretically. Since 1949, twelve conferences have been held to establish a dialog between Eastern and Western cultures and to ground comparative philosophy as the creative foundation for this intersection of cultures, religions, and values.

In the course of developing ideas for establishing a dialogue between the philosophical traditions of East and West, and as a result of the success of the conference goals, the journal *Philosophy East & West* was founded at the University of Hawai'i in 1951, and in 1960 the East-West Center was established on the University's campus. Thus, the University of Hawai'i today is an essential point of intersection between East and West cultures, where cross-cultural interactions between peoples of the North and South are not excluded.

The 12th East-West Philosophical Conference was dedicated to discussing the theme of *Trauma and Healing* in all its manifestations – anthropological, psychological, social, political, religious, and cultural. The topic, which emerged after the COVID-19 pandemic and was discussed at the conference from the position of global cooperation and united response to threats to humanity, became an example of an everyday fundamental discourse of scholars representing many countries and continents. Global and local traumas, caused by various causes and leaving a deep imprint on generations and individuals, were philosophically considered in several plenary sessions and numerous parallel sections of the conference. The conference program was so extensive that it could reasonably

claim to be a world congress of philosophers. The relevance of the problems examined, and the representativeness of the conference participants made it a bright and significant event not only for the philosophy of the Pacific but also for the world's philosophical thought.

Let us highlight some of the most profound and exciting, from our point of view, speeches and discussions, which, in one way or another, reveal the essence of trauma in the personal and social planes and the possibilities of overcoming the consequences of this state.

The first plenary session (*Trauma and Healing in the Zen Buddhism of D.T. Suzuki*) was devoted to Japanese culture and philosophy in the person of its brilliant representative and follower of Japanese Zen Buddhism, Daisetsu Teitaro Suzuki, known for his ideas of rapprochement between Western and Eastern intellectual cultures. Professor of Nanzan University (Japan) Tomoe Moriya, Professor at Florida International University Steven Heine, and Steve Odin, Professor in the Department of Philosophy at the University of Hawai'i, highlighted Suzuki's ideas, which can be considered as universal values for the unity of Eastern and Western cultures.

Plenary sessions on classical Indian philosophy about the interpretation of suffering and being (*Classical Indian Philosophy and the Suffering of Being*) and Chinese philosophy with a focus on Confucianism and overcoming trauma in Confucian ethics (*Philosophy of Trauma and World Development*) were presented from the perspective of trauma specific to Eastern cultures, and Eastern thought in general.

Of particular interest was the plenary session on the Arab East and the social conditions of the post-Arab Spring Times, – *Trauma and Healing in Post-Arab Spring Times*. The presentations of philosophers were united by the principle of cross-cultural philosophy aimed at uniting people of different cultures and religions. The presentation by Tamara Albertini, Professor and Head of the Department of Philosophy at the University of Hawai'i, was incredibly insightful. With her presentation (*The Arab City: The Trauma and Healing Written in its Walls*), Professor Albertini literally "mesmerized" the audience with the mysticism of the letters of the Arabic language, which, with their multiple meanings, depth, and coherence, may influence personal and social behavior, history and psychology of people. Professor Ashraf Mansour of Alexandria University (Egypt) showed the social and psychological consequences of the "Arab Spring" on the example of Egypt from the perspective of cross-cultural research.

Continental European understanding of trauma, embodied in the works of European philosophers such as Derrida, Levinas, Gadamer, Celan, Freud, etc., was presented during the plenary session on the Western tradition of philosophy (*Continental Perspectives on Trauma and Healing*). The speech of Kevin Newmark, Professor of the Department of Romance Languages and Literature of Boston College, showed the perspectives of overcoming various kinds of traumas and resistance to the thinking of turning a person into a victim in the concepts of E.

Levinas, J. Derrida, and A. Rimbaud, was bright and literary-sophisticated. Psychological and psychoanalytic possibilities for dealing with trauma were contained in a presentation by Joseph Tanke, Professor in the Department of Philosophy at the University of Hawai'i, with the promising title *Time Heals all Wounds?*

Over several days, parallel panels with key-speakers were followed by discussions of the papers and a dialog of ideas from the perspectives of different ethnic cultures and religions. We want to single out the sections on *Comparative Philosophy in Contemporary Times*, *Emotion and Desire*, *Healing from the Trauma of Fascism*, *Trauma and Resilience*, and *Religiousness and Healing*.

The authors of this article, who represent RUDN University at the conference, spoke in the latter two sections. Denis Chistyakov's speech, *Trauma, Power, and Societal Structures: A Framework for Healing*, emphasized the role of social structures and collective efforts to overcome personal shocks inflicted on a person. The author emphasized the concepts of collective and cultural traumas, which can constantly replicate and repeat themselves even if an external factor is excluded, as well as the possibilities of recovery expressed in the works of T. Adorno, J. Habermas, and H. Arendt.

In the presentation *Religion as Healing from Social Violence's Trauma (Context of Byzantine Church Fathers' Legacy)*, Professor Olga Chistyakova presented the ideas of Byzantine philosophers and theologians as a basis for moral healing from the consequences of social violence. The teachings of the Eastern Christian Church Fathers – Athanasius of Alexandria, Gregory of Nazianzus, and Maximus the Confessor – were presented. Their ethical ideas and value philosophical orientations were considered as grounds for rehabilitation not only from different kinds of social violence but also from the consequences of religious violence. The role of religion in overcoming psychological traumas aroused great interest and discussion among the conference participants.

We want to express our appreciation and gratitude to all the organizers of the conference¹, to the philosophy students of the University of Honolulu who assisted the Department of Philosophy in organizing and conducting such a significant event, and, of course, to Professor Tamara Albertini, Head of the Department of Philosophy at the University of Hawai'i, for her fundamental role in this conference, which has undoubtedly become a meaningful phenomenon in contemporary world philosophy.

About the authors:

Chistyakova Olga V. – DSc in Philosophy, Professor, Professor of the Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-1074-0913. SPIN-code: 4066-5279. E-mail: chistyakova-ov@rudn.ru

¹ More on the conference is available on <https://manoa.hawaii.edu/ewpc/>

Chistyakov Denis I. – CSc in Sociology, Deputy Director for Science and International Collaboration, Higher School of Management, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-8805-297X. SPIN-code: 4222-9058. E-mail: chistyakov-di@rudn.ru

Сведения об авторах:

Чистякова Ольга Васильевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-1074-0913. SPIN-код: 4066-5279. E-mail: chistyakova-ov@rudn.ru

Чистяков Денис Игоревич – кандидат социологических наук, заместитель директора по научной работе и международному сотрудничеству, Высшая школа управления, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0001-8805-297X. SPIN-код: 4222-9058. E-mail: chistyakov-di@rudn.ru