



**Вестник Российского университета дружбы народов.  
Серия: ФИЛОСОФИЯ**

**2019 Том 23 № 4**

*Специальная тема номера:*  
**ИСТОРИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4**  
**<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»

**ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР**

*Белов Владимир Николаевич,*  
РУДН, Россия  
E-mail:  
[belov-vn@rudn.ru](mailto:belov-vn@rudn.ru)

**ЗАМЕСТИТЕЛЬ**

**ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА**  
*Степаняц Мариэтта*  
*Тиграновна,* ИФРАН, Россия  
E-mail:  
[marietta@iph.ras.ru](mailto:marietta@iph.ras.ru)

**ОТВЕТСТВЕННЫЙ**

**СЕКРЕТАРЬ**  
*Марцева Анна Владимировна,*  
РУДН, Россия  
E-mail:  
[martseva-av@rudn.ru](mailto:martseva-av@rudn.ru)

**Члены редакционной коллегии**

*Автономова Наталия Сергеевна,* РУДН, Россия

*Альбертини Тамара,* Гавайский университет, США

*Баева Людмила Владимировна,* Астраханский государственный университет, Россия

*Бенджамин Поллок,* Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль

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

*Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович,* ИФРАН, Россия

*Йонкус Далюс,* Университет Витовта Великого, Литва

*Кирабаев Нур Серикович,* РУДН, Россия

*Миронов Владимир Васильевич,* МГУ им. Ломоносова, Россия

*Норас Анджей Ян,* Силезский университет, Польша

*Пеху Рузана Владимировна,* РУДН, Россия

*Свидерский Эдвард,* Фрибургский университет, Швейцария

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

*Стейла Даниэла,* Туринский университет, Италия

*Тлостанова Мадина Владимировна,* Линчёпингский университет, Швеция

*Цанк Михаэль,* Бостонский университет, США

*Цвык Владимир Анатольевич,* РУДН, Россия

# Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

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

4 выпуска в год

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Включен в каталог периодических изданий Ульрих (Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>).

Языки: русский, английский, немецкий, французский, испанский.

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ Российской научной электронной библиотеки, Electronic Journals Library Cyberleninka.

## Цель и тематика

Журнал *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия* — периодическое международное рецензируемое научное издание. Журнал является международным как по составу редакционной коллегии и экспертного совета, так и по авторам и тематике публикаций.

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](mailto:philosj@rudn.ru).

---

Литературный редактор: *К.В. Зенкин*  
Компьютерная верстка: *Е.П. Довголевская*

### Адрес редакции:

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

### Почтовый адрес редакции

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

Подписано в печать 14.08.2019. Выход в свет 15.11.2019. Формат 70×100/16.

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

Усл. печ. л. 20,46. Тираж 500 экз. Заказ № 1849. Цена свободная.

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования

«Российский университет дружбы народов» (РУДН)

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

Отпечатано в типографии ИПК РУДН

115419, Москва, Россия, ул. Орджоникидзе, д. 3,  
тел. (495) 952-04-41; [publishing@rudn.ru](mailto:publishing@rudn.ru)



# RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2019 VOLUME 23 No. 4

*Special Theme of the Issue:*  
**HISTORY OF JEWISH PHILOSOPHY**

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

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

---

## EDITOR-IN-CHIEF

*Vladimir Belov*

RUDN University, Russia

E-mail:

[belov-vn@rudn.ru](mailto:belov-vn@rudn.ru)

## DEPUTY EDITOR

*Marietta Stepanyants*

Institute of Philosophy Russian

Academy of Sciences, Russia

E-mail:

[marietta@iph.ras.ru](mailto:marietta@iph.ras.ru)

## EXECUTIVE SECRETARY

*Anna Martseva*

RUDN University, Russia

E-mail:

[martseva-av@rudn.ru](mailto:martseva-av@rudn.ru)

## EDITORIAL BOARD

*Albertini Tamara*, University of Hawaii, United States

*Avtonomova Nataliya*, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

*Baeva Lyudmila*, Astrakhan State University, Russia

*Benjamin Pollock*, Hebrew University of Jerusalem, Israel

*Guseynov Abdusalam*, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, Russia

*Jonkus Dalius*, Vytautas Magnus University, Lithuania

*Kirabaev Nur*, RUDN University, Russia

*Michael Zank*, Boston University, USA

*Mironov Vladimir*, Lomonosov Moscow State University, Russia

*Noras Andrzej Jan*, University of Silesia in Katowice, Poland

*Pskhu Ruzana*, RUDN University, Russia

*Soboleva Maja*, Philipps University of Marburg, Germany

*Steila Daniela*, University of Turin, Italy

*Swiderski Edward*, University of Fribourg, Switzerland

*Tlostanova Madina*, Linköping University, Sweden

*Tsvyk Vladimir*, RUDN University, Russia

*Wiese Christian*, Goethe University Frankfurt, Germany

**RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY**  
**Published by the Peoples' Friendship University of Russia**  
**(the RUDN University), Moscow, Russian Federation**

**ISSN 2408-8900 (online); 2313-2302 (print)**

4 issues per year

Languages: Russian, English, German, French, Spanish

Indexed in Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>

**Aims and Scope**

*RUDN Journal of Philosophy* is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy. It is international with regard to its editorial board, contributing authors and thematic foci of the publications.

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](mailto:philosj@rudn.ru)

---

**Review Editor** *K.V. Zenkin*  
**Computer design** *E.P. Dovgolevskaya*

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

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

Printing run 500 copies. Open price  
Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "RUDN University"  
6 Miklukho-Maklaya str., 117198 Moscow, Russia

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

## СОДЕРЖАНИЕ

### ОТ РЕДАКЦИИ

- Белов В.Н.** Современная еврейская философия в поисках (само)определения ..... 391

### ИСТОРИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Сокулер З.А.** Понятие добродетели в религиозной философии Германа Когена ..... 398
- Gamba E.** The Problem of Individuality in Hermann Cohen's Aesthetics (*Проблема индивидуальности в эстетике Германа Когена*) ..... 413
- Morgan W.J.** Simone Weil's *Lectures on Philosophy: A Comment* («Лекции по философии» Симоны Вейль: комментарий) ..... 420
- Dvorkin I.** Jewish philosophy as a Direction of the World philosophy of Modern and Contemporary Times (*Еврейская философия как направление мировой философии Нового и Новейшего времени*) ..... 430

### ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Шиян А.А.** Трансцендентализм Яковенко в философском контексте его времени: феноменология и/или неокантианство ..... 443
- Резвых П.В.** Умопостигаемый характер и откровение личности: «психологическая схема» Ф.В.Й. Шеллинга ..... 461
- Шеллинг Ф.В.Й.** [Психологическая схема]. *Перевод с немецкого П.В. Резвых* ..... 471
- Беляева А.В.** Общий корень философии и теологии в лекциях по диалектике Ф.Д.Э. Шлейермахера ..... 476
- Шлейермахер Ф.Д.Э.** Заметки к диалектике. *Перевод с немецкого А.В. Беляевой* ..... 488

### ДИСКУССИОННАЯ ПЛОЩАДКА

- Ивлев В.Ю., Ивлев Ю.В., Ивлева М.Л.** Логическая методология ..... 499

### СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Коломиец Г.Г., Парусимова Я.В., Колесникова И.В.** Философия человеческого достоинства в проблемном поле глобального мира ..... 508
- Rudanovskaya S.V.** Construction of Social Reality in Fiction and Phenomenology of Everyday Life (*Конструирование социальной реальности в литературной фантазии и феноменологии повседневности*) ..... 521

<b>Цуркан Е.Г., Дряева Э.Д.</b> Влияние цифровых технологий на модели производства и формы занятости: социально-философский анализ .....	533
--	-----

### **НАУЧНЫЕ ОБЗОРЫ**

<b>Катречко С.Л., Невважай И.Д.</b> Трансцендентальный поворот в современной философии: трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания .....	548
---	-----

## CONTENTS

### EDITORIAL NOTE

<b>Belov V.N.</b> Modern Jewish Philosophy in Search of a (Self) Definition .....	391
---	-----

### HISTORY OF JEWISH PHILOSOPHY

<b>Sokuler Z.A.</b> The Concept of Virtue in Religious Philosophy of Hermann Cohen .....	398
<b>Gamba E.</b> The Problem of Individuality in Hermann Cohen's Aesthetics .....	413
<b>Morgan W.J.</b> Simone Weil's <i>Lectures on Philosophy: A Comment</i> .....	420
<b>Dvorkin I.</b> Jewish philosophy as a Direction of the World philosophy of Modern and Contemporary Times .....	430

### HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

<b>Shiyan A.A.</b> Yakovenko's Transcendentalism in the Philosophical Context of his Time: Phenomenology and/or Neo-Kantianism .....	443
<b>Rezvykh P.V.</b> Intelligible Character and Revelation of Person: F.W.J. Schelling "Psychological Scheme" .....	461
<b>Schelling F.W.J.</b> [Psychological Scheme] .....	471
<b>Belyaeva A.V.</b> The Common Root of Philosophy and Theology in Lectures on Dialectics of F.D.E. Schleiermacher .....	476
<b>Schleiermacher F.D.E.</b> Notes on Dialectics .....	488

### DISCUSSION PLATFORM

<b>Ivlev V.Yu., Ivlev Yu.V., Ivleva M.L.</b> Logical Methodology .....	499
--	-----

### SOCIAL PHILOSOPHY

<b>Kolomiets G.G., Parusimova Y.V., Kolesnikova I.V.</b> Philosophy of Human Dignity in the Problem Field of the Global World .....	508
<b>Rudanovskaya S.V.</b> Construction of Social Reality in Fiction and Phenomenology of Everyday Life .....	521

<b>Tsurkan E.G., Dryaeva E.D.</b> The Impact of Digital Technologies on Production Models and Forms of Employment: Socio-Philosophical Analysis .....	533
---	-----

**SCIENTIFIC REVIEWS**

<b>Katrechko S.L., Nevazhzhay I.D.</b> Transcendental Turn in Contemporary Philosophy: Transcendental Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Science, Transcendental Theology and Theory of Consciousness .....	548
--	-----



## От редакции Editorial note

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-391-397

Редакционная статья / Editorial article

### Современная еврейская философия в поисках (само)определения

**В.Н. Белов**

Российский университет дружбы народов  
*ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Российская Федерация, 117198*

### Modern Jewish Philosophy in Search of a (Self) Definition

**V.N. Belov**

UDN University  
*Miklukho-Maklaya Str., 6 Moscow, Russian Federation, 117198*

В начале вводной статьи к рубрике, представленной в данном выпуске журнала, хотел бы согласиться с мнением одного из авторов представленной здесь статьи И. Дворкина (Иерусалим) о том, что в современной философии еврейская философия выступает как ее важная составная часть. Опираясь на работы исследователей еврейской философской мысли, таких как Gutman, Eigus, Bergman, Rotenstreich, Schweid и других, Дворкин предлагает пять критериев, которые, по его мнению, позволят выделить современную еврейскую философию из общего перечня школ и направлений современной философии.

Как и всякая широкая классификация, представленная в статье И. Дворкина, классификация имеет как свои достоинства, так и свои недостатки. К достоинствам, конечно, следует отнести само стремление говорить о современной еврейской философии как о целостном элементе современной общественной мысли. Что же

---

© Белов В.Н., 2019.



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

касается ее недостатков, то они могут быть показаны на примере другой статьи рубрики, посвященной философии Симоны Вейль. Автор статьи В. Морган (Кардифф), знакомя кратко с биографией мыслителя, останавливается на двух периодах творчества Вейль, которые свидетельствуют о постоянном поиске научной концепции, лучше всего объясняющей причины несправедливостей (прежде всего экономического характера) в жизни человека и общества и определяющей конкретные пути ее преобразования. И если первый период деятельности Симоны Вейль, согласно материалам В. Моргана (прежде всего ее лекции по философии), можно назвать социально-политическим, когда приоритетными оказываются материализм и политический и социальный активизм, то второй носит очевидные черты поворота к религиозным проблемам и проблемам роли религии в жизни человека.

Если попытаться в целом охарактеризовать философскую позицию этого безусловно интересного и оригинального французского и еврейского мыслителя, то эта характеристика, на мой взгляд, может быть передана при помощи трех слов — постоянная неудовлетворенность и противоречивость. Неудовлетворенность в обретенной позиции и противоречивыми попытками эту неудовлетворенность удовлетворить в новых поисках и смене обретенной позиции.

Две другие статьи рубрики посвящены анализу творчества главы марбургской школы неокантианства Германа Когена, причем главным, объединяющим обе статьи моментом, несмотря на различие поднятых в них проблем, является то, что их обсуждение затрагивает существо религиозно-философской позиции немецкого и еврейского мыслителя.

Работа З. Сокулер (Москва) рассматривает проблему добродетелей в религиозно-философских произведениях Г. Когена. Следует только заметить, что предметный разговор о добродетелях марбургский философ начинает гораздо раньше, а именно при построении своей этики, в частности в основном этическом труде “*Ethik des reinen Willens*” (Этике чистой воли). Здесь он определяет добродетель как средство для постоянства нравственного поступка<sup>1</sup>, как указатель направления нравственного движения духа человека<sup>2</sup>.

Марбургский философ различает между добродетелями первого порядка, которые направлены на всеобщее и имеют преимущественно интеллектуально-чувственную окраску, и добродетелями второго порядка, направленных на относительное и имеющих преимущественно волевые чувственные начала<sup>3</sup>. В отдельности Коген обсуждает следующие виды добродетелей: истинность (*Wahrhaftigkeit*), скромность (*Bescheidenheit*), мужество (*Tapferkeit*), верность (*Treue*), справедливость (*Gerechtigkeit*) и гуманизм (*Humanität*).

На мой взгляд, удачное резюме подробных размышлений Когена по поводу приведенных добродетелей приводит Форлендер: истинность есть собственная

---

<sup>1</sup> Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. 2. Aufl. Berlin, 1907. S. 473.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 476.

<sup>3</sup> *Ibid.* С. 486—488.

добродетель науки; скромность является скромностью критики, разумности, деловитости, мира и направлена против всякой темноты, шовинизма и ненависти; мужество означает не просто силу, телесную стойкость, но и прилежность культурной работы, особенно политической, и направлена в свою очередь против сверхчеловечества, господской морали, фальшивого рыцарства; верность имплицитно подразумевает постоянство собственного совершенствования, проявляет себя в дружбе, целомудрии, этизации религии, оправдывается в преданности семье, народу, государству; специфическую добродетель права и государства образует справедливость, которая не может быть отменена любовью; справедливость углубляется по мере того, как человек учится обходиться с другим человеком в соответствии со своими собственными оценками до последней добродетели гуманности или человечности, образующей смысловое ядро всех остальных<sup>4</sup>.

Особое значение гуманности состоит и в том, что она, являясь «добродетелью человеческого чувства, как эстетического чувства», способствует переходу «от нравственного упражнения добродетелей к свободному творчеству и упражнению искусства» и таким образом выступает мостиком между этикой и эстетикой<sup>5</sup>.

В заключение разговора о характере учения Германа Когена о добродетелях хотел бы привести рассуждения авторитетного исследователя этики марбургского неокантианца П. Шмида, который в одной из своих статей<sup>6</sup> указывает на факт интереса к теме добродетелей в современной американской моральной философии. Автор статьи полагает, что когеновская теория добродетели вполне современна и актуальна в свете этого интереса. В частности, он указывает на фундаментальный труд А. Макинтайра «После добродетели: Исследование теории морали» (Индиана, 1981) и приводит целую когорту авторов, которые критикуют кантовскую этику, основанную на жестких принципах. В противовес кантовской этике категорического императива они развивают так называемую слабую теорию этики, то есть этику, в своих принципах зависимую от исторического и социального контекста. Этика Когена, по мнению автора статьи, пытается совместить оба этих начала, то есть добавить Канта Аристотелем, добавить принципы добродетелями, и таким образом защитить «слабый абсолютизм принципов». «Принципы и добродетели связаны друг с другом, — отмечает Шмид, — поскольку без принципов добродетели не имеют цели, а без добродетелей принципы не имеют значения в социальном мире»<sup>7</sup>. Но в целом, заключает исследователь, Коген остается на универсалистских началах, на кантовских началах этики человечества.

Что касается статьи Э. Гамба (Турин), то, как я уже отметил, проблема, которую он в ней рассматривает, напрямую связана с религиозно-философской позицией Г. Когена, а именно с проблемой взаимодействия эстетики и философии религии в философской системе марбургского неокантианца. Двумя центральными

<sup>4</sup> Vorländer K. *Geschichte der Philosophie*. Bd. 3. Leipzig, 1927. S. 161—162.

<sup>5</sup> Cohen H. S. 636.

<sup>6</sup> Schmid P. Hermann Cohen's Theory of virtue // Hermann Cohen's Critical Idealism. P. 231—259.

<sup>7</sup> Ibid. S. 249.

понятиями, которые могут лучше всего продемонстрировать специфику этого взаимодействия, являются понятия индивидуума и любви. Итальянский исследователь в своей статье сделал акцент на прояснении характера понятия «индивид» в эстетике и философии религии Когена, поэтому кратко остановлюсь на изменении в понимании марбургским философом любви при переходе от эстетических построений к религиозно-философским.

В эстетике Коген ведет речь о любви как любви к природе человека и к человеку природы. Поясняя значение любви как чистого эстетического чувства для искусства, он подчеркивает, что, зарождаясь как субъективный аффект художника или ценителя, в произведении искусства она приобретает универсальное значение. Поэтому, как замечает один из авторитетнейших исследователей когеновской философии, итальянский ученый А. Пома, согласно Когену «эстетическая любовь не может быть сведена ни к натуралистическому значению биологической любви, ни к этическому значению моральной любви: безусловно, она подразумевает эти два значения как свои условия, но она выходит за их пределы, представляя себя как новую и особую форму чувства, способного производить собственное содержание»<sup>8</sup>.

Где искусство действительно жизненно, там и возбуждается, по Когену, эта любовь к человеку. Ее значение, по его мнению, состоит в том, что она возвышает понятие человека. Человек в искусстве есть «человек, способный во всех своих делах, как высшего порядка, так и обычных, открывать только ее, любовь, которая есть чувство искусства»<sup>9</sup>. Человек выступает, таким образом, «первоначальной моделью» искусства, а любовь к человеку — «первоначальным чувством создания искусства и наслаждением искусством»<sup>10</sup>.

Религиозная же любовь, согласно марбургскому философу, не идентична с родовой любовью, с эросом и, следовательно, с эстетической любовью. В религии, по его мнению, любовь должна быть прояснена в своем тройном проявлении: как любовь Бога, любовь к Богу и, наконец, как любовь человека к человеку. И здесь Коген подчеркивает, прежде всего, социальный характер такой любви, который как раз и становится объединяющим основанием такой тройности в ее проявлении. Философ пишет «Любовь к Богу, которая соответствует любви Бога, должна иметь свою основу в социальной любви к со-человеку»<sup>11</sup>. Таким образом, если эстетическая любовь к человеку относится к индивидууму как к типу, человек для этого вида любви является лишь «материалом», религиозная любовь к человеку возникает в человеке как индивиде, являясь прообразом его нравственности.

---

<sup>8</sup> Poma A. The Portrait in Hermann Cohen's Aesthetics // Hermann Cohen's Critical Idealism. P. 286.

<sup>9</sup> Cohen H. Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls // Cohen H. Werke. Bd. 8, 9. 3. Aufl. Hildesheim, 1982. S. 177.

<sup>10</sup> Ibid. S. 188.

<sup>11</sup> Cohen H. Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums. 2. Aufl. Köln, 1959. S. 186.

## Eng

In the beginning of this introductory article I would like to agree with an opinion of one of the authors — I. Dvorkin (Jerusalem) — about the fact that modern Jewish philosophy is an important part of the modern philosophy on the whole. Based on the work of researchers of Jewish philosophical thought, such as Gutman, Eigus, Bergman, Rotenstreich, Schweid and others, Dvorkin offers five criteria that, in his opinion, will distinguish modern Jewish philosophy from the general list of schools and areas of modern philosophy.

Like any broad classification, the one presented in the article by I. Dvorkin has its advantages and disadvantages. The advantages, of course, include the urge to talk about modern Jewish philosophy as an integral element of modern social thought. As for its disadvantages, they can be illustrated by another article on the philosophy of Simone Weil. The author of the article, V. Morgan (Cardiff), briefly introducing the biography of the philosopher, highlights two periods of Weil's work, which indicate a constant search for a scientific concept that best explains the causes of injustices (primarily of an economic nature) in the life of a person and society and determines specific ways to transform it. While the first period of Simone Weil's activity, according to the materials of V. Morgan (mainly her lectures on philosophy), can be called socio-political, when materialism and political and social activism are in priority, the second one turns to religious problems and problems of the role of religion in life.

If we try to characterize the philosophical position of this unconditionally interesting and original French and Jewish thinker, then this characteristic, in my opinion, can be conveyed with the help of three words — constant dissatisfaction and inconsistency. Dissatisfaction in the acquired position and contradictory attempts to satisfy this dissatisfaction by searching and changing the acquired position.

The other two articles of the heading are devoted to the analysis of the works of the head of the Marburg school of neo-Kantianism Hermann Cohen, and the main thing that unites both articles, despite the difference in the problems raised in them, is that their discussion concerns the essence of the religious-philosophical position of the German and Jewish thinker.

The work of Z. Sokuler (Moscow) considers the problem of virtues in the religious and philosophical works of H. Cohen. It should be noted that the Marburg philosopher begins a substantive conversation about virtues much earlier, specifically while constructing his ethics in the main ethical work “*Ethik des reinen Willens*” (Ethics of Free Will). There he defines virtue as a mean for the constancy of a moral act<sup>12</sup>, as an indicator of the direction of the moral movement of the spirit of a man<sup>13</sup>.

The Marburg philosopher distinguishes virtues of the first order, which are directed towards the universal and mainly have an intellectual-sensual character, and virtues of the second order, directed toward the relativity and having mainly volitional sensory

---

<sup>12</sup> Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. 2. Aufl. Berlin, 1907. S. 473.

<sup>13</sup> *Ibid.* S. 476.

principles<sup>14</sup>. Separately, Cohen discusses the following types of virtues: truthfulness (Wahrhaftigkeit), modesty (Bescheidenheit), courage (Tapferkeit), loyalty (Treue), justice (Gerechtigkeit) and humanism (Humanität).

In my opinion, Vorländer gives a successful summary of Cohen's detailed thoughts about the virtues: truthfulness is a virtue of science; modesty is the modesty of criticism, rationality, peace and is directed against all darkness, chauvinism and hatred; courage means not just strength or physical power, but also the diligence of cultural work, especially political work, and is directed against superhumanity, oppressive morality, false knighthood; loyalty implicates the constancy of one's own improvement, manifests itself in friendship, chastity, and the ethization of religion; it justifies itself in devotion to the family, people, and state; the specific virtue of law and the state is formed by justice, which cannot be canceled by love; justice deepens as a person learns to deal with another person in accordance with his own assessments to the last virtue that is humaneness or humanism, which forms the meaningful core of every other virtue<sup>15</sup>.

The significance of humaneness lies in the fact that, being a "virtue of human feeling as an aesthetic feeling", it contributes to the transition "from a moral exercise of virtues to free creativity and exercise of art" and thus acts as a bridge between ethics and aesthetics<sup>16</sup>.

In conclusion of the discussion of the nature of Hermann Cohen's teachings on virtues, I would like to give the reasoning of the authoritative ethics researcher of the Marburg neo-Kantian P. Schmid, who in one of his articles<sup>17</sup> points that there is interest in the topic of virtues in modern American moral philosophy. The author of the article believes that the Cohenian theory of virtue is quite modern and relevant to this philosophy. In particular, he points to the fundamental work of A. MacIntyre, "After Virtue: An Investigation of the Theory of Morality" (Indiana, 1981), and cites an entire cohort of authors who criticize Kantian ethics based on rigid principles. In contrast to the Kantian ethics of the categorical imperative, they develop the so-called weak theory of ethics, which depends on the historical and social context. Cohen's ethics, according to the author of the article, is trying to combine both of these principles, adding Kant to Aristotle, adding principles to virtues, and thus defend "weak absolutism of principles". "Principles and virtues are interconnected", says Schmid, "since without principles virtues have no purpose, and without virtues principles do not matter in the social world"<sup>18</sup>. But in general, the researcher concludes, Cohen remains on a universalistic basis, on the Kantian principles of human ethics.

As for the article by E. Gamba (Turin), the problem that is considered in it directly related to the religious-philosophical position of H. Cohen, mainly the problem of the interaction of aesthetics and philosophy of religion in the philosophical system of the Marburg Neo-Kantian. The two central concepts that can best demonstrate the specificity

<sup>14</sup> Ibid. С. 486—488.

<sup>15</sup> Vorländer K. Geschichte der Philosophie. Bd. 3. Leipzig, 1927. S. 161—162.

<sup>16</sup> Cohen H. S. 636.

<sup>17</sup> Schmid P. Hermann Cohen's Theory of virtue // Hermann Cohen's Critical Idealism. P. 231—259.

<sup>18</sup> Ibid. S. 249.

of this interaction are the concepts of individual and love. The Italian researcher in his article focused on clarifying the nature of the concept of the individual in Cohen's aesthetics and philosophy of religion. I would like to highlight the change in the understanding of love by the Marburg philosopher in the transition from aesthetic to religious-philosophical constructions.

In aesthetics, Cohen speaks of love as love for human nature and for nature's human. Explaining the meaning of love as a pure aesthetic feeling for art, he emphasizes that, arising as a subjective affect of an artist or connoisseur, it acquires universal significance in a work of art. Therefore, as one of the most respected researchers of Cohenian philosophy — Italian scientist A. Poma — observes, according to Cohen, “aesthetic love cannot be reduced to either the naturalistic meaning of biological love or the ethical meaning of moral love: it certainly implies these two meanings as its own conditions, but it goes beyond them, presenting itself as a new and special form of feeling capable of producing its own content”<sup>19</sup>.

This love of man appears where art is really truthful, according to Cohen. In his opinion, its meaning is that it exalts the concept of man. Man in art is “a man who is capable in all his deeds, both of a higher order and ordinary, of discovering love, which is a sense of art”<sup>20</sup>. Thus, man acts as the “initial model” of art, and love for man as the “initial feeling of creating art and enjoying art”<sup>21</sup>.

Religious love, according to the Marburg philosopher, is not identical to tribal love or to Eros and, therefore, to aesthetic love. In his opinion, religious love should be clarified in its triple manifestation: as the love of God, the love for God and, finally, as the love between people. And here Cohen emphasizes the social character of this love, which becomes the unifying foundation of such a tripleness in its manifestation. The philosopher writes: “Love for God, which corresponds to the love of God, must have its basis in social love for co-human”<sup>22</sup>. Thus, if aesthetic love for a person refers to the individual as a type, a person for this kind of love is only “material”, religious love for a person arises in a person as an individual, being a prototype of his morality.

**Для цитирования:** Белов В.Н. Современная еврейская философия в поисках (само)определения // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 4. С. 391—397. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-391-397

**For citation:** Belov V.N. Modern Jewish Philosophy in Search of a (Self) Definition. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4): 391—397. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-3-391-397

---

<sup>19</sup> Poma A. The Portrait in Hermann Cohen's Aesthetics // Hermann Cohen's Critical Idealism. P. 286.

<sup>20</sup> Cohen H. Cohen H. *Ästhetik des reinen Gefühls* // Cohen H. Werke. Bd. 8, 9. 3. Aufl. Hildesheim, 1982. S. 177.

<sup>21</sup> Ibid. S. 188.

<sup>22</sup> Cohen H. *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*. 2. Aufl. Köln, 1959. S. 186.



## История еврейской философии History of Jewish Philosophy

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-398-412

Научная статья / Research article

### Понятие добродетели в религиозной философии Германа Когена

З.А. Сокулер

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

В трактовке добродетели в самом позднем сочинении Когена «Религия разума из источников иудаизма» сфокусировались важнейшие понятия этой работы: особенность определения того, что такое религия разума; понимание единственности Бога; корреляция; мессианизм. Для Когена единая система добродетелей предполагает единую и единственную этику и коррелирует с идеей единства человечества. Последнее понятие, по его убеждению, вызревало в лоне монотеизма. Человечество едино, поскольку все люди — творения единственного Бога. Именно единым общечеловеческим добродетелям посвящена книга «Религия разума». Коген отвергает метафизические спекуляции о сущности Бога, об атрибутах Бога, присущих ему самому по себе. Религия разума говорит о Боге только в корреляции с человеком. Бог выступает нравственным идеалом и открывает себя человеку, давая ему нравственные заповеди. Нравственность связывает человека и Бога, и эта связь подробно раскрывается Когеном в теме добродетелей. Одновременно, Бог трактуется как Истина. Коррелирующей добродетелью для человека будет верность истине, или правдивость. Кроме правдивости в обычном смысле верность истине требует правильного поклонения Богу. А кульминирует корреляция в идее мессианизма, которая трактуется Когеном как бесконечное движение единого человечества по пути социальной справедливости.

**Ключевые слова:** неокантианство, Г. Коген, иудаизм, М. Маймонид, И. Кант, этика, религия разума, заповедь, добродетель, честь, смирение, истина, Бог, человек

#### История статьи:

Статья поступила 23.05.2019

Статья принята к публикации 05.07.2019

**Для цитирования:** Сокулер З.А. Понятие добродетели в религиозной философии Германа Когена // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 4. С. 398—412. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-398-412

© Сокулер З.А., 2019.



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

Еврейский народ подарил человечеству Библию и идею монотеизма, а философию заимствовал. Сначала — через арабов из античных источников, а в Новое и Новейшее время формирование и развитие философии было неразрывно связано с процессами эмансипации евреев в Европе, европейским Просвещением и развитием нововременной европейской философии. Нововременная еврейская философия была ответом на вызов, который бросала партикулярной иудейской религии философия универсального разума, была попыткой собственной легитимации с помощью универсального языка философии. В то же время попытки выразить содержание иудаизма на порожденном иным культурным миром языке философии не могло не стать мощным творческим импульсом по развитию и трансформации этого содержания.

Выдающееся место в истории еврейской философии занимает Герман Коген, лидер Марбургской школы неокантианства, который стремился органично соединить кантианство и иудейскую религию в своем учении о религии разума, и при этом, разумеется, переосмысливал и то, и другое. Мне уже приходилось писать о его религиозной философии и немного о его жизненном пути [4], см. также [1].

Настоящая статья посвящена одному достаточно узкому вопросу, относящемуся к религиозной философии Когена, но в нем, как на важном перекрестке, встретились центральные темы этой философии — единственность Бога, корреляция между Богом и человеком, мессианство. Такое старомодное понятие, как добродетель, для Когена, очень религиозного человека, кантианца и последователя религии своих предков, было очень важным.

К понятию добродетели Коген обращался в своей книге «Этика чистой воли» [10], которая служила второй частью его системы философии. Этому понятию он также уделяет внимание в книге «Религия разума из источников иудаизма» [9], которая выступает определенным образом как итог, завершение всей философской системы Когена.

Глава данного труда, посвященная добродетели, начинается экскурсом в историю греческой философии. Мне представляется важным отметить этот момент, ибо защитники еврейской философии подчас критично настроены по отношению к рационализму греческой философии. Но только не Коген, для которого платоновский идеализм выступал важнейшей вехой развития философии вообще и предшественником, предпосылкой его собственной философии [см. 3]. Коген сравнивает понятия добродетели у Сократа, Платона и у Аристотеля, отмечает их противостояние релятивизму софистов. Он особенно высоко оценивает мысль Сократа о связи добродетели и знания добра. Хотя эта мысль Сократа постоянно подвергается критике за чересчур прямолинейный рационализм, Когену она представляется важным достижением в развитии этической мысли, ибо благодаря связи между добродетелью и знанием утверждается *единство добродетели!* Идея единства добродетели имеет принципиальное значение для Когена. Прежде всего она позволяет противостоять нравственному релятивизму. Она делает добродетель независимой от конкретно-исторических обстоятельств.

Далее, единая система добродетелей очевидным образом сочетается с идеей *единой и единственной этики*. Вспомним, что такая идея была очень важна

для И. Канта. Она обладала огромным гуманистическим потенциалом. Единое основание этики — категорический императив — отметало все сословные, этнические, религиозные перегородки, относясь к человеку как таковому. Этим-то этика Канта была особенно дорога Когену, то же единое основание нравственности он стремится предъявить европейской культуре как принципиальную черту иудаизма. Нужно особенно подчеркнуть эту *универалистскую устремленность* философии Германа Когена, включая его религиозную философию, которая остается в то же время подчеркнуто конфессиональной — иудейской.

Непреходящей заслугой Платона, по мнению Когена, является превращение Блага в идею. Такое учение полностью отменяет возможность смотреть на Благо как на иллюзию или конвенцию. Но в то же время платоновская трактовка добродетелей оказывается шагом назад по сравнению с учением Сократа, ибо у Платона утратилась связь между благом и добродетелью. Платоновское учение о четырех основных добродетелях оказывается частью его учения о государстве, переплетается с его представлениями о политической практике. Между Благом и добродетелями образуется разрыв, подобный разрыву между теорией и практикой, что для Когена неприемлемо.

Дальнейшее развитие античного учения о добродетели видится Когену регрессом по отношению к учениям Сократа и Платона. Аристотеля он обвиняет в утрате понимания Блага как идеи, разрыве связи между добродетелью и знанием, а также в эвдемонизме. Регресс видится ему в этических учениях как стоиков, так и Эпикура. Интересно обвинение, которое предъявляет Коген этим учениям: утрата связи с научной философией. По-видимому, это надо понимать так, что Сократ, связавший добродетель со знанием, как раз удерживал связь с научной философией, поскольку для него был важен определенный идеал знания (в самом деле, греческое «эпистеме» переводится и как знание, и как наука). А там, «где прекращается научная философия, — говорит Коген, — там прекращается и идеализм. А где прекращается идеализм, там неизбежен дуализм между материализмом и спиритуализмом» [9. С. 467]. В таком дуализме он обвиняет стоиков, а этика Эпикура неприемлема для него своим эвдемонизмом.

Экскурс в историю понимания добродетели в греческой философии остается у Когена достаточно кратким, но мне хотелось обратить на него внимание, чтобы показать, что еврейская философия сохраняет и поддерживает связь с греческими корнями философской мысли. Это не означает, будто Коген полностью принимает западноевропейскую философскую традицию или что он хочет привести иудаизм в гармоническое согласие с ней. Но он строит свою религиозную философию, выстраивая связи между ней и основной европейской традицией.

Одновременно этот краткий экскурс показал, что именно для Когена принципиально важно, чего он требует от теории добродетели: речь должна идти о добродетелях, обращенных к человеку как таковому, к любому человеку независимо от социального положения, этнического происхождения, вероисповедания. Далее, в надлежащем месте, Коген упомянет, конечно, о специфических добродетелях, связанных с принадлежностью к определенной группе, например, профессиональной, семейной и пр., но не они составляют предмет его размышлений.

Разумеется, именно об универсальных общечеловеческих добродетелях должна идти речь в религии разума, ибо разум всеобщ. Коген даже начинает обсуждаемую сейчас главу «Религии разума» словами о том, что если нравственность одна, то и добродетели должны быть едины. Но как же долго человечество шло к пониманию этого! Ведь идея единых нравственных требований предполагает представление о *единстве человечества*, — единстве, которого не отменяют никакие этнические, социальные или религиозные различия. Как вообще могла появиться подобная идея, учитывая, до какой степени люди склонны делить мир на своих и чужих, какое значение они придают своему *отличию* от других, как агрессивно охраняют сословное, этническое, религиозное неравенство, когда это позволяет им претендовать на превосходство по отношению к другим группам?

На данный вопрос Коген и отвечает в своей «Религии разума». Идея единого человечества является одной из ключевых идей религии разума, а истоком ее выступает иудейский монотеизм. В самом деле, если единый и единственный Бог сотворил мир и человека, то все люди на Земле имеют одно происхождение, они все творения Божии. И Коген подробно разъясняет, что в Писании идет речь не только о завете Бога с народом Израиля. Прежде Бог заключал завет с Ноем, и в лице Ноя со всеми людьми Земли, которым было дано предписание не убивать, ибо другой человек (причем Писание здесь не оговаривает ни народности его, ни религии!) есть брат твой, что понятно, коль скоро все люди — дети Божьи.

Понятие единого человечества необходимым образом коррелирует с понятием единственного (*einzig*) Бога. У нас уже сложилась традиция, говоря о Когене, переводить *Einzigkeit* как «исключительность» Бога. Для Когена важно правильное понимание того, что Бог один: он не просто фактически один, но невозможно, чтобы Бог был не один. Бог и может быть только один! И в этом смысле единственность Бога имеет решающее значение для этики, ведь при политеизме разные боги требуют от человека разного.

Вообще, идея Бога и нравственность в религии разума связаны неразрывно. Так было и в философии Канта. Коген доказывает, — ссылаясь прежде всего на Маймонида, — что это так и в иудаизме. В иудейском монотеизме: «нравственность есть в первую очередь вопрос Бога, и потом только человека» [9. S. 468]. Подлинный монотеизм, до которого, как стремится показать Коген, впервые в истории человечества дорос именно иудаизм, не может быть, по его убеждению, ничем иным кроме как этическим монотеизмом.

Это означает прежде всего отказ от любых претензий на метафизическое познание сущности Бога как Он есть сам по себе. Подобные претензии критиковал Кант; критику названных претензий Коген находит у Маймонида. Бог доступен человеческому познанию только так, как Он сам открывает себя людям в Откровении. Для Когена Откровением является сам разум и содержащийся в нем моральный закон. Об этом говорит религия разума, а первый и решающий шаг на пути к осознанию этого в истории человечества сделал именно иудаизм. Согласно иудаизму *Бог открывает себя человеку, давая ему заповеди — нравственные требования*.

Нравственность связывает человека и Бога. «Нравственность у Бога называется святостью», а «святость Бога тождественна Его единственности» [9. S. 468].

В центре религиозной философии Когена находится связь человека и Бога. Она описывается понятием корреляции. Все утверждения о Боге, которые делаются в «Религии разума из источников иудаизма», обосновываются ссылками на корреляцию. В то же время Коген объясняет, что религия разума есть философское учение о человеке. Об этом свидетельствует сам разум. Религия разума, таким образом, признает, что для человека имеет значение не только то, что есть, но и то, что должно быть; что он не просто «небо коптит», а соотносит себя с идеалом. Бог в религии разума выступает источником нравственности и нравственным идеалом, с которым соотносит себя человек. В этом и состоит основание корреляции. Корреляция — это особого типа отношение. Эту особенность попробую сформулировать таким образом: 1) члены этого отношения задаются самим отношением, не мыслятся вне его (подобно, например, отношению «отец и сын»); 2) одновременно, различие и расстояние между ними непреодолимо (так, божественное и человеческое никогда не сливаются и не переходят друг в друга); 3) корреляция не допускает ни посредников, ни перевеса активности или вклада одной из сторон. Конечно, это странно звучит, когда речь идет об отношении столь неравносильных партнеров, как человек и Бог, но корреляция предполагает постоянную активность со стороны человека, которая не может перестать быть необходимой и не может быть радикально перевешена вмешательством всемогущего Бога, например, Его благодатью или Его предопределением. Это принципиально важные моменты религиозной философии Когена.

Ограничение права философа говорить о Боге рамками корреляции предохраняет от метафизических претензий на познание сущности Бога. Кто-то, может быть, возразил бы Когену, что корреляция лишает Бога самостоятельного онтологического статуса, но мне думается, что такое обвинение несправедливо. Вдумаемся в установку Когена: Бог выступает нравственным идеалом для человека. Но ведь это не означает, что человек просто проецирует на Бога свои представления о том, какими свойствами ему хотелось бы обладать (старая идея, заданная еще Л. Фейербахом и с тех пор неоднократно обыгрывавшаяся). Происходит уникальное событие в истории человечества, — Коген связывает его с творчеством ветхозаветных пророков, — когда Бог требует от человека не жертвоприношений, не воздаяний, а справедливости и сострадания к другому человеку. Если мы сумеем достаточно изумиться тому, что это вообще произошло, то это заставит задуматься, а не является ли человек тем, чем его хотел бы видеть Бог?

Если Бог выступает как идеал нравственности, то его атрибуты, такие как справедливость, любовь, милосердие, становятся основой для представлений о добродетелях человека. В истолковании атрибутов Бога Коген следует учению Маймонида о том, что Бог абсолютно един и не имеет в строгом смысле атрибутов. Однако можно говорить об *атрибутах действия* Бога, которые указывают на дела Бога, а не на Его сущность. Объясняя приписывание Богу такого качества, как милосердие, Маймонид объяснял: «Смысл этого [слова] здесь не в том, что Он обладает нравственными качествами, а в том, что Он совершает действия, подоб-

ные тем действиям, которые исходят от нас в силу наших нравственных качеств, то есть душевных расположений; при этом Ему, Превознесенному, душевные расположения не присущи» [2. С. 270—271].

Еще в «Этике чистой воли» [10] Коген различал 2 момента чистой воли: аффект и мышление. Соответственно подразделяются и добродетели на те, в которых преобладает аффект и те, в которых преобладает мышление. Там же он вводил и еще одну классификацию добродетелей — на добродетели первого ранга и добродетели второго ранга. Различие заключается в том, что добродетели 1-го ранга определяются принадлежностью человека к универсальному, или абсолютному сообществу людей (*Allheit*), т.е. к человечеству. Эти добродетели делают человека человеком как таковым, тогда как добродетели 2-го ранга определяются принадлежностью к «относительному сообществу», т.е. определенному сообществу или социальной группе. Согласно данной классификации, как мы видим, достоинство человека как такового, как члена человечества, стоит на первом месте по отношению к добродетелям и достоинствам, которых требуют от своих членов отдельные сообщества.

Такую классификацию добродетелей Коген использует и в «Религии разума» (о соотношении учения о добродетелях в [9] и [10] подробнее см.; [11]). Он описывает две добродетели первого ранга: честь и любовь. Это аффекты, хотя в добродетели чести важную роль играет и интеллектуальная составляющая воли. Честь (*die Ehre*) выступает у Когена как добродетель, стоящая на первом месте и лежащая в основании универсального человечества: «Силой этой добродетели человек созревает до человечества» [9. S. 470]. Коген сравнивает ее с огненным столпом, указующим всем странствующим в пустыне путь к нравственности [9. S. 469]. И, сохраняя верность принципу корреляции, Коген тут же добавляет: «Честь является также главным выражением сущности Бога» [9. S. 469]. В книге Когена приводятся многочисленные ссылки на стихи из псалмов и пророческих книг, в которых говорится о чести Бога, но соответствующее выражение в христианской традиции принято переводить как «слава Бога». Например, в книге пророка Исаии в русском переводе: «Вся Земля полна славы Его» (Исаия 6:3), тогда как Коген переводит это место как «Честью Его наполнена вся Земля»<sup>1</sup>. Далее, цитируя книгу Бытия, эпизод с благословением Иакова<sup>2</sup>, Коген отмечает, что и тут надо было переводить не «слава», а «честь». А важен этот стих тем, что в нем «душа» ставится в один ряд с понятием чести: «Так душа человека становится его честью. В чести основание личности человека, точно так же, как и в душе. Честь есть основная сила его воли, охранительница его личности» [9. S. 469].

Почему Коген придает такое значение переводу названных мест Писания именно словом «честь», а не «слава»? — Он полагает, что смысл слова «слава»

<sup>1</sup> Коген, разумеется, говорит о немецком переводе, но в нем данное слово древнееврейского языка тоже переводится как «слава».

<sup>2</sup> «Симеон и Левий, братья, орудия жестокости мечи их; в совет их да не внидет душа моя, и к собранию их да не приобщится слава моя, ибо они во гневе своем убили мужа и по прихоти перерезали жилы тельца» (Быт. 49: 5—6)

тут не совсем понятен, и это провоцирует метафизические либо мистические спекуляции о сущности Бога. А мистику Коген не жалует так же, как и метафизику. Далее, понятие чести, в отличие от «славы», соответствует требованиям корреляции, ибо честь *объединяет* Бога и человека. Она заставляет человека стремиться к нравственности, идеал которой задан Богом.

Другим аффектом воли, рассматриваемым наряду с честью, является любовь. Она раскрывается в «Религии разума» как взаимное отношение между человеком и Богом. Бог любит человека, и человек любит Бога. Однако важной чертой философии Германа Когена, как и еврейской философии вообще, является утверждение, что любовь человека к Богу опосредована любовью к ближнему. Эта любовь должна быть действенной и находить выражение в социальной практике. Лишь на такой основе может возникнуть мысль, что человек любим Богом.

В «Религии разума» Коген разбирает классификации добродетелей, встречающиеся в разных книгах Талмуда, стремясь показать, что они не противоречат друг другу и в целом подтверждают его главное утверждение, что иудейский монотеизм как подлинный монотеизм является этическим монотеизмом, где Бог выступает источником и образцом нравственности.

При этом, как мы видим, добродетели рассматриваются как аффекты, принадлежащие чистой воле. Вообще, философская система Когена включает как часть, посвященную чистому познанию, так и часть, посвященную чистой воле, строясь параллельно системе Канта (как и у Канта, она включает также и эстетику, но сейчас это для нас не важно). Если чистое познание конституирует ту действительность, которую изучает математизированное естествознание, то чистая воля конституирует мир должного. Коген как последователь Канта бдительно следит за тем, чтобы сущее не заслоняло и не подменяло должное. Он критикует идеализм Фихте, Шеллинга и Гегеля за то, что он утратил представление о должном, которое принципиально отличается от сущего.

Но, оставаясь стражем названного разграничения, Коген озабочен тем, чтобы оно не переросло в антагонизм. Чтобы должное не превратилось в прекраснодушное мечтание, должна быть связь между ним и действительностью, и, соответственно, связь между теоретическим и практическим разумом, между логикой и этикой. И Коген решает эту проблему, вводя в «Этике чистой воли» Бога как гаранта того, что природный мир не исключает возможности движения человечества по пути к бесконечной задаче нравственного совершенствования. Бог обеспечивает гармонизацию логики и этики, будучи Истиной. В «Религии разума» в контексте рассмотрения добродетелей Коген продолжает этот подход (см. также [11]). Коген по-прежнему защищает убеждение, что истина не может содержаться только в естественнонаучном познании, если не будет никакой связи между ним и этикой. А этика, в свою очередь, помимо собственных оснований, должна определяться также согласованностью с естественнонаучным познанием [9. S. 475]. Последняя фраза для современного читателя может прозвучать как позитивизм и сциентизм, но смысл, который в нее вкладывает Коген, противоположен позитивистскому: «теоретическое познание остается несовершенным без дополнения этическим. А этическое познание не сможет достичь собственного основания, если лишит его оснований, построенных теоретическим разумом» [9. S. 475—476].

Высшим основоположением как логики и основывающегося на ней естественнонаучного познания, так и этики, является Истина, которой ни одно, ни другая не могут владеть по отдельности. Но согласованность этих наук требует, чтобы причинность, управляющая всеми природными процессами, согласовывалась с этическим целеполаганием.

Современному человеку трудно следовать за мыслью Когена и разделять его переживание реальности. За его рассуждениями о согласованности *в пределе* логики и этики, сущего и должного, стоит исторический оптимизм, который XX век утратил. Коген до конца остается мыслителем XIX века, хотя «Религия разума» создавалась уже в XX веке, более того — во время Первой мировой войны. Если другой крупный еврейский философ, Франц Розенцвейг, разделял подобный исторический оптимизм, то у Э. Левинаса мы не увидим и следа его (см. подробнее [5]).

Но вернемся к Когену, который говорит нам, что необходимая согласованность этики и логики, — или, выражаясь языком Канта, царства природы и царства целей, — составляет основополагающий смысл идеи Бога. Поэтому «через понятие Истины мы выражаем понятие Бога» [9. S. 476]. Соответственно, религия имеет особое отношение к Истине [9. S. 477]. Удивительно встретить подобное утверждение в книге философа, про которого у нас принято писать, что он сводил всю философию к теории познания. В то же время постараемся не вкладывать в данное высказывание смыслы, которые были бы Когену чужды. Ведь он говорит о религии разума. Для последней Истина имеет собственное значение, отличное от того, какое имеет истина в естественных науках. Оно связано с ее собственным понятием Бога, — а также понятием человека<sup>3</sup>. Ведь религия разума, по Когену, это философское познание человека! Т.е. для религии разума, как уточняет этот философ, столь внимательный к вопросам методологии, нужно такое понятие Истины, которое будет указывать на корреляцию между человеком и Богом.

Бог — Истина. Коген цитирует Талмуд: «Печать Святого, благословен будь он, — Истина» [9. S. 478]; он ссылается на пророков, которые, по его мнению, были особенно чувствительны к связи между Богом и Истиной. Данные в Откровении законы, конечно, мыслились как истинные. Коген цитирует пророка Малахию<sup>4</sup> и обращает внимание, что здесь идет речь о знании. Истина требует знания, но, подчеркну еще раз, речь идет о знании данных Богом истинных и справедливых законов, а не о спекуляциях о сущности Бога самого по себе.

Единственность Бога означает одновременно единственность Истины. Чтобы не дать повода для новых спекуляций по поводу сущности и атрибутов Бога, Коген

<sup>3</sup> Поскольку в немецком языке все существительные пишутся с большой буквы, то в тексте Когена слово «истина» всюду написано с большой. Я беру на себя смелость, руководствуясь собственным чувством уместности, в некоторых случаях сохранить написание данного слова с большой буквы.

<sup>4</sup> Пророк Малахия (2: 6—7) передает священникам слова Бога о своем завете с Левиим. В синодальном переводе цитированный Когеном стих звучит так: «Закон истины был в устах его, и неправды не обреталось на языке его; в мире и правде он ходил со Мною и многих отвратил от греха. Ибо уста священника должны хранить ведение, и закона ищут от уст его, потому что он вестник Господа Саваофа».

разъясняет: подобно тому, как единственность есть не атрибут, а само бытие Бога, также и Истина не атрибут, а бытие Бога. Оно равнозначно единственности истины, что и гарантирует единство теоретического и практического разума, — разума, направленного на познание природы, и разума, направленного на достижение нравственного совершенства.

Коген до конца своих дней остается рационалистом, убежденным в гармонии религии и науки. Ибо он убежден, что его религия, иудаизм, является религией разума. Это убеждение питает его уверенность в возможности достижения в пределе гармонии между наукой и этикой, в отсутствии противоречий между природой и моралью: «Энтузиазм монотеистического сознания достигает не только своей высшей точки, но и самого внутреннего своего основания в своей связи с Истиной. Бог есть Истина. Отсюда, единственный Бог есть высшее содержание человеческого сознания. ... Единственное бытие есть истинное бытие. Истинная цель познания найдена, гарантирована» [9. S. 481]. О каком именно познании идет тут речь? Разумеется, не о познании Абсолюта, т.е. Бога, а о познании природы и познании единственно правильных нравственных законов. Энтузиазм такого познания питается уверенностью, что эти два вида познания никогда не придут в противоречие.

Именно о таком знании ведет речь Коген, говоря, что Бог как Истина указывает на познание и разум. Этим исключаются попытки познания, ведомые перевозбужденной чувственностью, каковыми, с его точки зрения, являются интуиция и мистика: «интуиция, как и всякая мистика, противоречит логическому разуму» [9. S. 480].

Если Бог есть Истина, то в силу корреляции должна быть соответствующая человеческая добродетель. Это правдивость, верность истине (*Wahrhaftigkeit*)<sup>5</sup>. Аналогичного слова, производного от слова «истина», в древнееврейском языке нет, но, как пишет Коген, для выражения соответствующего смысла в Писании и Талмуде используются обороты «чистое сердце» и «святой дух». Он приводит многочисленные цитаты из Писания, особенно из псалмов и пророческих книг, ссылаясь на запрет лжесвидетельства (девятая заповедь) как доказательства того, что иудаизм всегда придавал большое значение требованию правдивости. Он ссылается, например, на Псалом 15 (в синодальном псалтыре ему соответствует Псалом 14), где идеал праведника описывается такими словами: «Поступающий непорочно и творящий правду, говорящий истину в сердце своем» (Пс. 14:2), а также на Псалом 145 (в синодальном псалтыре 144): «Близок Господь ко всем призывающим Его, всем призывающим Его во истине» (Пс. 144:18).

Обсуждение темы верности истине имеет для Когена еще одно специальное значение: речь идет о правильном, т.е. верном истине богослужении. Проблемой истинного богослужения, по мнению Когена, были особенно озабочены пророки.

На протяжении всей книги «Религия разума» Коген неоднократно возвращается к пророческой критике ритуала жертвоприношений. Чувствуется, что эта тема

<sup>5</sup> Это немецкое слово имеет значениями как «правдивость», так и «действительность».

для Когена не случайна, она связана с принципиальными положениями его учения о религии разума. Особенность названного учения выступит более ярко, если сравнить его с описанием жертвоприношений в Иерусалимском храме, которое дает П. Флоренский в «Философии культа», поэтому я позволю себе достаточно большую цитату: «В известном смысле всякий культ истинен. Но этот, иерусалимский, в особенности и несомненной бесспорности есть истинный культ Истинного Бога. Мы не можем не считаться с ним, если хотим приблизиться к пониманию культа вообще, — ибо он бесспорно истинен, но, кроме того, он столь же бесспорно величествен. Его огромность, великолепие, богатство, так сказать, интенсивность — во всех его проявлениях, вообще своего рода единственность в мировой истории ... жертвенник  $30 \times 15$  локтей =  $22 \times 11$  аршин<sup>6</sup>! Вечный огонь горел на нем: это был не очаг, а целый п о ж а р, в который непрестанно подкидывался материал горючий. Представьте себе треск, свист, шипение огня на таком жертвеннике. Представьте себе почти циклон, образующийся над храмом. По преданию, он никогда не гас от дождя. Но это было необходимо: что же тут удивляться, — ведь тут сжигали целых быков, не говоря о множестве козлов, баранов и т.д. ... Вообразите, запах крови, тука, фимиама — слышно было в Хевроне — дыма — трубные звуки — от 21 до 48 во время жертвы всесожжения — пение бесчисленных хоров, конечно, бляения, крики и стоны животных, вопреки стараниям их привести к молчанию. Со слабыми нервами сюда нечего было идти. ... Повторяю, трудно было вынести ИСТИНУ высшей реальности, открывающуюся в культе ... столько было крови! Кровь, кровь, кровь — кровь, „в которой душа“ — текла потоками. Свирепо вздымался „Лев“ — жертвенный огонь, пожиравший добычу и возносящий пред Иеговою чад в сладкое обоняние...» [9].

У Когена «энтузиазм монотеистического сознания» связан совершенно не с этим. Напротив, чувствуется, что наличие жертвоприношений в Писании его несколько смущает. Всякий раз, когда речь заходит о ритуале, он переходит на пророческую критику жертвоприношений, видя в ней важнейший знак движения иудаизма к истинному, т.е. этическому монотеизму. Страх Божий важен и для него. Только для него страх этот связан не с могуществом Бога, а с тем, что Бог есть Истина и нравственный идеал. Если бы не это, страх перед могуществом был бы совсем не тем аффектом, который может признать религия разума.

В жертвоприношении приносящий жертву человек сам не участвует; все манипуляции с жертвенным животным осуществляет священник. Вследствие этого, пишет Коген, жертва в подобном обряде становится символом. Здесь хочу заметить, что в нашей современной культуре слово «символ» указывает на нечто высокое (или глубокое), однако для рационалиста Когена это не обязательно так. В символе он видит опасность для истины: смысл символа слишком неуловим, он может отклоняться от истины. Чувственно воспринимаемая природа символа, — да еще, в случае жертвенного животного, когда это жир и мясо, предназначенные для жарения и поедания, — мешает символу представлять истину. Жертва — уби-

<sup>6</sup> Примерно 15,5 на 7,7 метра — З.С.

ваемое животное, а смерть уж совсем не подходящее облачение для символа, относящегося к божественному: «не смерть, а жизнь обозначает отношение между Богом и человеком» [9. S. 483]. В жертву на самом деле должно приноситься сердце человека, его дух: «Сердце и дух — вот настоящие органы отношения между человеком и Богом: ну может ли плоть животного быть правильным символом?» [9. S. 483]. Поэтому «иудею не нужна никакая символика в отношениях с его единственным Богом» [9. S. 485].

Пророки подвергали сокрушительной критике обряды жертвоприношений и самих жертвователей. Если грешит душа, то она должна приносить Богу свое раскаяние, ища в нем надежды на искупление и возможность начать новую жизнь. Никакой посредник, никакой священник здесь не уместен, — утверждает Коген. Раскаяние и искупление — события слишком личные для этого, они происходят только между самим человеком и Богом.

Бог близок сердцу, истинное богослужение есть «богослужение сердца», говорит Коген, ссылаясь опять на Псалом 145 (Псалом 144 в синодальном псалтыре). Вывать к истине — это и есть правдивость, верность истине, она составляет предпосылку молитвы; она делает нравственного человека религиозным человеком. Душевные терзания, поиск истины, обретение опоры в вере получили свое выражение в лирической поэзии, каковой Коген называет псалмы. Истинный монотеизм связан, конечно, с искусством, но через лирическую поэзию, а не через изобразительное искусство. Коген убежден при этом, что лирика псалмов оказала существенное влияние на немецкую лирическую поэзию.

Никакое другое искусство, кроме лирической поэзии, выражающей движения человеческой души, не подходит для истинного монотеизма, убежден Коген. Вопрос об истинном, т.е. правильном богослужении, дает ему очередной повод для критики идолопоклонства и христианского поклонения иконам: «глубокая внутренняя связь между истиной Бога и истинным богослужением проливает новый свет на запрет поклонения изображениям» [9. S. 484], запрет, который стоит на втором месте среди десяти заповедей. Изображения могут быть только символами. Да и сам Христос как человек, являющийся одновременно Богом, по мнению Когена, может быть только символом. Однако в том, что касается истины Бога, любая символика вредна и опасна. Она затемняет точность и строгость понятий, делает их значения многосмысленными и неопределенными, тогда как «понятие единственного Бога это точное, однозначное понятие религиозного познания, и даже для народного религиозного сознания оно имеет однозначное содержание, которое исключает все чувственное и человеческое» [9. S. 485]. А там, где теряется точная однозначность Истины, там неизбежно искажается и правдивость.

Следует ли видеть в приведенных рассуждениях Когена отличительные черты еврейской философии? — На подобный вопрос я ответила бы, что и еврейская религиозность, и еврейская философия — сложные и многогранные явления. Думаю, что далеко не все еврейские религиозные мыслители согласятся, что понятие Бога точно и однозначно. Напомню также, что другой видный еврейский

философ Франц Розенцвейг, ученик Когена, но человек уже другой эпохи, тоже пишет, что Бог есть Истина [6, книга третья части третьей], однако у него отсюда вытекает иное отношение к христианству. Он пишет, что человек, приобщающийся к истине в подлинности своего существа, тем самым приобщается к *своей истине*, — и это значит, что его истина неполна, частична, именно в силу того, что она его собственная, глубоко личная истина. Иудаизм и христианство оказываются у Розенцвейга разными, в равной степени частичными образами Истины — Бога, и потому взаимодополняют друг друга, необходимы друг другу.

Но вернемся к Когену, чьи рассуждения именно в этом месте делают неожиданный поворот. «Верность истине есть абсолютная добродетель», повторяет он еще раз [9. S. 492], — но как быть с ограниченностью человеческого знания? С тем, что в конкретных случаях люди далеко не всегда в состоянии точно установить и обосновать истину? Непреодолима ограниченность человеческого знания не отменяет нравственного долга правдивости, не порочит честь человека, однако она научает *скромности*. А последняя направляет человека к традиционной религиозной добродетели смирения. Смирение защищает от опасности гордыни, помогает осознать собственное несовершенство и ограниченность. (Замечу в скобках, что защита от гордыни познания требуется человечеству чем далее, тем более, и в современных условиях она весьма актуальна). Без смирения не может быть движения по пути к нравственности.

Но смирение помогает человеку не только осознавать собственные ограниченность и несовершенство, что ведет его к раскаянию и примирению с Богом. Оно же учит человека более снисходительно смотреть на несовершенства ближних! В силу этого, скромность и смирение служат необходимой опорой для любви к ближнему. Как у Бога связаны Истина и любовь, так и у человека связаны добродетель правдивости и любовь к ближнему посредством смирения.

Интересно сравнить, как рассуждают о любви к ближнему Кант и неокантианец Коген. Для Канта любовь есть только аффект, и *требовать* любви бессмысленно. Поэтому заповедь любви к ближнему не означает ничего другого, как требование следовать категорическому императиву. А исполнение категорического императива требует, чтобы действие было мотивировано исключительно уважением к нравственному закону, без примеси каких-либо аффектов. Для Когена, напротив, в заповеди о любви к ближнему речь идет именно о теплом человеческом аффекте, без которого благие дела — не благие дела: «Долг превращается здесь в любовь; или это честь превращается в любовь» [9. S. 494].

Тема смирения дает Когену лишний повод для критики пантеизма: последний не способствует смирению, тогда как «Смирение есть предпосылка любого отношения человека с Богом» [9. S. 494], поэтому корреляция требует смирения. От человека, разумеется. Однако Коген упоминает фрагменты Талмуда, в которых говорится о смирении Бога! В этом он находит еще одно подтверждение тому, что иудаизм исходит из корреляции человека и Бога. Если Бог — образец человеческой нравственности, то образцы тех добродетелей, которые требуются от человека, должны быть в Боге.

Смирение Бога состоит в том, что он любит смиренных, униженных, бедных, страдающих, обделенных. Именно бедность и страдания в религиозном представлении связываются со смирением и благочестием: «Так смирение становится душевным основанием мессианского человечества. Призвание человека и будущее человечества не могут быть исполнены без того, чтобы каждый человек и каждый народ стремились к смирению» [9. С. 495].

Эти неожиданные и сильные слова в наши дни будут совсем непопулярными. Стремление к смирению совсем несовременно. Но может быть, именно сейчас слова подобные и своевременны? Мне представляется очень глубокой показанная Когеном связь между истиной, требованием верности истине и смирением, потому что без смирения и осознания ограниченности человеческого познания не будет движения к истине.

Говоря о смирении, еврейский философ не может не вспомнить упреки антисемитов в якобы высокомерии евреев, считающих себя избранным народом. Коген пишет о подобных упреках, не раздражаясь, политкорректно: «Кто-то усомнился бы в Истине единственного Бога из-за того, что он открылся единственному народу. Можно было бы усмотреть изъян и в избрании Израиля и, соответственно, в иудейской правдивости» [9. С. 487]. Ответ Когена очень важен для понимания всей его философии. Подлинный монотеизм включает в себя мессианство. А в мессианстве «избранный народ становится избранным человечеством» [9. С. 487], так что в итоге Израиль оказывается *символом* единого человечества, движущегося ко все большей социальной справедливости и нравственному совершенству.

Единственный Бог, корреляция, единое человечество. Любовь Бога к человеку, заповедь любви к ближнему, историческое движение к социальной справедливости. Таковы краеугольные камни философии религии Германа Когена.

Для Розенцвейга или Левинаса история человечества выглядит не так, как для Когена. Поэтому их философские учения сильно отличаются от когеновского. В связи с этим можно снова задаться вопросом, есть ли общие отличительные черты еврейской философии? Размышляя над возможным ответом, я хочу прежде всего напомнить, что в Новое и Новейшее время еврейская философия была неразрывно связана с европейской философией. Последняя была для нее другой, но это было «свое другое». Еврейская философия отличалась от магистральных линий европейской философии, но это было отличие внутри одного контекста. Она отталкивалась когда от Канта, когда от Гегеля, когда от фундаментальной онтологии Хайдеггера. Соответственно, изменялись подходы и учения еврейских философов. Но за этими различиями стоит и важная общность. Она связана, конечно, с верностью общим корням, с обращением к Писанию и Талмуду. Но не только. Общим для учений крупных еврейских философов было то, что их мысль отвечала эпохе истории евреев, в которой они жили. А в этих эпохах преломлялась также и история нововременной Европы с ее взлетами и падениями.

### Список литературы

- [1] Белов В.Н. Предисловие к переводу «Теории опыта Канта» // Коген Г. Теория опыта Канта. М., 2012. С. 5—69.
- [2] Моше бен Маймон (Мамонид). Путеводитель растерянных. М.; Иерусалим, 2010.

- [3] Пома А. Критическая философия Германа Когена. М., 2012. Гл. 2.
- [4] Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М., 2008.
- [5] Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли Откры- ваемые учением Э. Левинаса. М., 2016.
- [6] Розенцвейг Ф. Звезда избавления. М., Иерусалим, 2017.
- [7] Флоренский П. Философия культа. 1918. V. 4 // Флоренский П. Собрание сочинений. М., 2004. Электронная версия: <https://ru.bookmate.com/books/Hnz1MznP>. Дата обращения: 22.07.2019.
- [8] Цайер К. Религиозная философия Кузанца в трудах Германа Когена: Коген и проблемы «восточного еврейства» // *Verbum*. Issue 15. СПб., 2013. С. 342—359.
- [9] Cohen H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Berlin, 1918.
- [10] Cohen H. *Ethik des reinen Willens* // Cohen Hermann Werke. Aufl. Hildesheim, 1977.
- [11] Erlewine R. Hermann Cohen, Maimonides, and the Jewish Virtue of Humility // *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 2010. Vol. 18. N 1. P. 27—47.

**Сведения об авторе:**

Сокулер Зинаида Александровна — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (e-mail: zasokuler@mail.ru).

## **The Concept of Virtue in Religious Philosophy of Hermann Cohen**

**Z.A. Sokuler**

Lomonosov Moscow State University

*GSP-1, Lomonosovsky prospekt, 27-4, Moscow, Russian Federation, 119991*

**Abstract.** The concept of virtue was of great interest and importance for H. Cohen. In the interpretation of this concept in his latest work “Religion of reason from the sources of Judaism” the most important concepts of this work were brought in the focus: the specificity of definition of what is the religion of reason; understanding of the uniqueness of God; correlation; messianism.

For Cohen, a single system of virtues presupposes a single and unique ethics and correlates with the idea of the unity of humanity. The last concept, in his opinion, matured in the fold of monotheism. Humanity is one, because all people are creations of the unique God. “Religion of reason” treats of the common universal virtues.

In the religion of reason, the idea of God and morality are inextricably linked. Cohen rejects metaphysical speculation about the nature of God, about the attributes of God inherent in himself. The religion of the mind speaks of God only in correlation with man. God is a moral ideal and reveals himself to man by giving him moral commandments.

Morality connects man and God, and this connection is revealed in detail by Cohen in the theme of virtues. Understanding God as Truth is important for the disclosure of this topic. The corresponding virtue for a person is faithfulness to truth, or truthfulness. In addition to truthfulness in the usual sense, for Cohen, faithfulness to truth requires correct worship of God. The correlation culminates in the idea of messianism, which is interpreted by Cohen as an endless movement of a whole humanity to the social justice.

**Key words:** Neokantianism, H. Cohen, Judaism, M. Maimonides, I. Kant, ethics, religion of reason, commandment, God, virtue, honor, humility, truth, man

## References

- [1] Belov VN. Predislovie k perevodu “Teorii opyta Kanta”. Kogen G. *Teoriya opyta Kanta*. Moscow; 2012. P. 5—69. (In Russ.).
- [2] Moshe ben Maimon (Mamonid). *Putevoditel' rasteryannykh*. Moscow; Ierusalim, 2010. (In Russ.).
- [3] Poma A. *Kriticheskaya filosofiya Germana Kogena*. Moscow; 2012. (In Russ.).
- [4] Sokuler ZA. *German Kogen i filosofiya dialoga*. Moscow; 2008. (In Russ.).
- [5] Sokuler ZA. *Sub"ektivnost', yazyk i Drugoi: novye puti i iskusheniya mysli Otkryvaemye ucheniem E. Levinasa*. Moscow; 2016. (In Russ.).
- [6] Rozentsveig F. *Zvezda izbavleniya*. Moscow; Ierusalim, 2017. (In Russ.).
- [7] Florenskii P. *Sobranie sochinenii. Filosofiya kul'ta*. 1918. Vol. 4. 2004. Elektronnyaya versiya. Accessed: 22.07.2019. (In Russ.).
- [8] Tsaier K. *Religioznaya filosofiya Kuzantsa v trudakh Germana Kogena: Kogen i problemy “vostochnogo evreistva”*. *Verbum*. Issue 15. SPB., 2013. S. 342—359. (In Russ.).
- [9] Cohen H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Berlin, 1918.
- [10] Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. In: *Cohen Hermann Werke*. Aufl. Hildesheim, 1977.
- [11] Erlewine R. *Hermann Cohen, Maimonides, and the Jewish Virtue of Humility*. *Journal of Jewish Thought and Philosophy*. 2010;18(1):27—47.

### Article history:

The article was submitted on 23.05.2019

The article was accepted on 05.07.2019

**For citation:** Sokuler Z. A. The Concept of Virtue in Religious Philosophy of Hermann Cohen. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4):398—412. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-398-412

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-413-419

Research article / Научная статья

## The Problem of Individuality in Hermann Cohen's Aesthetics

Ezio Gamba

Theological University of Northern Italy — Turin Campus  
Via XX Settembre, 83, I-10122, Turin, Italy

**Abstract.** Franz Rosenzweig devoted particular attention to the problem of individuality in Hermann Cohen's philosophy. He writes that, in comparison with the individuality of the man of religion, "the human being about which aesthetics knew [...] fades now in all its aesthetic individuality to a 'mere type'". This statement is actually based on Cohen's writings: in *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912), Cohen explicitly maintains that the human being that is the object of artistic representation is not a type, but rather an individual. Just three years later, however, in his first book about philosophy of religion, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), Cohen states that the human being that is represented by art is not really an individual; only the man of religion is really individual; the human being represented by art is merely a type.

In this paper my aim is to argue for the thesis that these opposite statements belong to different points of view. From an aesthetic point of view the human being represented by art has to be considered as truly individual, but the systematic overview adopted in *Der Begriff der Religion* can teach us that the individuality of the human being represented by art can't be maintained from a different point of view than the aesthetic one.

**Key words:** Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, aesthetics, individuality, art

### Article history:

The article was submitted on 05.06.2019

The article was accepted on 10.07.2019

**For citation:** Ezio Gamba. The Problem of Individuality in Hermann Cohen's Aesthetics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4):413—419. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-413-419

As is well known, Franz Rosenzweig devoted particular attention to the problem of individuality in Hermann Cohen's philosophy and to the overcoming of every concept of individuality we can find in *System der Philosophie* by the more authentic individuality of the man of religion (*Mensch der Religion*): regarding this topic Rosenzweig stated that the need to deepen the problem of individuality led Cohen (after writing the third part of his *System der Philosophie*) to write two books about religion, instead of his planned work about philosophical psychology [1. P. XLII—XLIV and XLVI—

© Gamba E., 2019.



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

XLVII; also as 2. P. 204—205 and 206—207]. Rosenzweig writes that, in comparison with the individuality of the man of religion (an individuality founded on the correlation with God), “the human being about which aesthetics knew [...] fades now in all its aesthetic individuality to a ‘mere type’”<sup>1</sup>.

Rosenzweig’s statement is actually based on Cohen’s writings about aesthetics and about religion: in the last part of his *System der Philosophie, Ästhetik des reinen Gefühls* (1912), Cohen explicitly maintains that the human being that is the object of artistic representation or the character of a work of literature is not a type, but rather an individual. Just three years later, however, in his first book about philosophy of religion, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915), Cohen states that the human being that is represented by art is not really an individual: only the man of religion is really individual; the human being represented by art (or the character of a work of literature) is merely a type<sup>2</sup>.

This statement by Cohen is not accompanied by an acknowledgement that an explicit recantation of his previous view is necessary. Cohen doesn’t claim to correct his positions of three years earlier; on the contrary, he states that “the aesthetic analysis of the true object in the work of art is sufficient to teach us that this object can’t be an *individual*, but rather merely a *type*”<sup>3</sup>. Does Cohen refer to his own aesthetic analyses, which he presented in his own aesthetic writings and above all in *Ästhetik des reinen Gefühls*? The hypothesis that Cohen refers to some different analyses from the ones that are exposed in his writings would look extremely unlikely, but in *Ästhetik des reinen Gefühls* the individuality of the human being represented by art is explicitly maintained. On the other hand, if we suppose that Cohen, since the publication of *Ästhetik des reinen Gefühls*, developed his own aesthetic thought and that, on this not secondary point, he went beyond his theses presented in *Ästhetik des reinen Gefühls*, we have to acknowledge that there is no trace of this development in Cohen’s published writings. And, above all, we have to acknowledge that we don’t find any word about this development in Hermann Cohen’s summary of *Ästhetik des reinen Gefühls* that makes up the first part of his essay about Mozart published in 1916, one year after *Der Begriff der Religion*<sup>4</sup>.

Should we think that Cohen’s statements in *Der Begriff der Religion* are the result of a mere mistake or inconsistency by Cohen? In this paper my aim is to argue for the thesis that the statement we read in *Der Begriff der Religion*, according to which

<sup>1</sup> [1. P. XLVI; also as 2. P. 207]. (“[...] verblaßt nun [...] der Mensch, von dem die Ästhetik wußte [...] in all seiner ästhetischen Individualität zu einem ‘bloßen Typus’”).

<sup>2</sup> [3. P. 86—87, 91—92 and 98]. In *Ästhetik des reinen Gefühls*, it is important to notice, Cohen entitles individuality not only to the human being that is the object of artistic representation, but also to aesthetic consciousness; however, Rosenzweig’s statement that in comparison to the man of religion the individual of aesthetics results a mere type can’t but refer to these pages of *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, that clearly concern the human being as the object of artistic representation, not aesthetic consciousness.

<sup>3</sup> [3. P. 86]. “[...] so lehrt uns schon die ästhetische Analyse des eigentlichen Gegenstands im Kunstwerk, daß dies nicht ein *Individuum* sein kann, sondern nur ein *Typus*”.

<sup>4</sup> [4; also as 5]. Hartwig Wiedebach demonstrated [see the note in 5. P. 2] that, even if on the frontispiece of the first edition is written “1915”, the actual year of publication of *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten* is 1916.

the human being represented by art is a type, and the statement we read in *Ästhetik des reinen Gefühls*, according to which the human being represented by art is truly individual, belong to different levels or points of view, and therefore they don't contradict one another. According to this thesis, the aesthetic analysis would show us that *from an aesthetic point of view* the human being represented by art has to be considered as truly individual, but the systematic overview that is adopted in *Der Begriff der Religion* can teach us that the individuality of the human being represented by art can't be maintained from a different point of view than the aesthetic one.

To understand this thesis, let's examine Cohen's considerations about the individuality of the object of artistic representation in *Ästhetik des reinen Gefühls*. Here Cohen asks whether the human being we see in a painting (or the character of a literary work) is a representation of the concept of human being, whether it is an authentic individual, or whether it is rather a type, that is an universal represented by a single figure that expresses a character (as the lover, the hero, the miser) in an eminent way. The first of these three hypotheses is immediately rejected, because it surely doesn't fit the experience we have of works of art.

In addition, the hypothesis according to which the human being represented in a painting or described in a work of literature is a type is unsatisfactory when we confront it with real works of art and with the experience we have of these works: certainly in these works we find representations and characters that are just types; but could characters such as Hamlet or Faust be considered to be types? In comparison with the strong individuality of these characters, types seem to be relegated to the role of secondary characters, and an art that represents figures as just types seems to be failed art.

Thus it appears necessary that the human being represented by art is authentically individual; however, this need seems to be contradicted by a serious problem. It could seem that every artistic representation of an object is founded on the knowledge of the represented object itself. Cohen's critical idealism, however, denies the possibility of knowledge of individual (or presumed to be individual) objects, because all knowledge has products of thought as its objects, and products of thought, as concepts, are always, in principle, universal. So the individual has no different meaning or role than the role of a limit-concept of knowledge; knowledge tends, in its polarity of directions, toward two different ideal limits: the law of all phenomena, and the complete determination of the individual; every supposedly individual object is actually a universal, as a product of thought [6. Vol. I. P. 365]. The knowledge we have of a human being is always conceptual, so it is knowledge of a universal [6. Vol. I. P. 357]. It could seem, at first sight, that sensation could overcome this problem; the perceived individual, indeed, doesn't seem having a merely conceptual existence. However, it is necessary to remember that objects of sensation, in Cohen's idealism, are not independent from thought; on the contrary, they are products that have their origin in thought itself. So sensation too, as a factor of knowledge, has no individual objects<sup>5</sup>; if we think we can overcome the im-

<sup>5</sup> About the meaning of sensation for the question of individuality, see [7. P. 168, 434—436, 470—473 and 488].

possibility of thinking an individual object by pointing a finger at it, we put ourselves outside of the field of knowledge [6. Vol. I. P. 357].

But if the individual can't be an object of knowledge, how can art represent it? Can art succeed in representing an individual object that can't be an object of knowledge? We have now to recall the fact that the production of the human figure that is the object of artistic representation is not founded on knowledge, but on pure feeling. It is pure feeling, in its psychological interpretation as love for the human being<sup>6</sup>, to produce this figure.

At the same time, however, artistic representation can't do without conceptual knowledge, which is an essential precondition of art. Cohen hereto reminds us that all the contents of consciousness in general, when we don't restrict ourselves to reflections about knowledge alone, are not mere conceptual constructions, because annexes of relative feeling are always essential to them. Cohen points out that we can't think that our acquaintance with people around us or with familiar landscapes is mere conceptual knowledge (and so, necessarily, knowledge of universals) [6. Vol. I. P. 365]; our acquaintance with these objects can't be reduced to conceptual knowledge, but it has a fundamental affective component. This affective component is what according to Cohen makes this acquaintance able to have really individual objects; the object of conceptual thought is necessarily universal, but the object of feeling is necessarily individual. Certainly this consideration about common experience can't be considered as a proof to found the individuality of the objects of art (because the common experience of acquaintance between people is not a fact of culture that could act as material for a real transcendental reflection); rather, this consideration is just a reminder that convincingly points out how abstract, unilateral and insufficient is to consider the contents of consciousness on the mere base of their conceptual content.

Thus, the possibility of the artistic representation or literary description of individuals is also the possibility that pure feeling, that is the foundation of artistic creation, and conceptual thought, as a precondition of artistic creation, reach a unitary expression. In this unitary expression, however, pure feeling has to play the role of the only foundation. The last chapter of the first volume of *Ästhetik des reinen Gefühls* is indeed devoted (in its paragraphs about language and poetry) to explaining the possibility of this unitary expression that is founded on pure feeling.

Now we can actually consider how in *Der Begriff der Religion*, just three years later, Cohen denies authentic individuality to the human being that is represented in works of art. First of all we have to underscore that in *Der Begriff der Religion* Cohen never presents reflections that have the individual represented by art as their main topic. The individual represented by art is always considered by Cohen, in *Der Begriff der Religion*, in comparison with the individual that, in correlation with God, makes up the content of religion. The aim of this comparison is to distinguish between religious love and aesthetic love — a distinction that is the main aim of the chapter of *Der Begriff der Religion* devoted to the relation between religion and aesthetics. As such, the individuality of the human being that is represented by art is denied only in comparison with

---

<sup>6</sup> On love as psychological interpretation of pure feeling, see [3. P. 88].

the more authentic individuality of the man of religion, of the individual in correlation with God. So from the point of view of this comparison Rosenzweig's statement that was quoted at the beginning of this paper really seems to hit the mark. Rather than a simple denial of the individuality of the human being that is represented by art, we have an overcoming of the individuality of this object by the more authentic individuality of the man of religion. This individuality, according to Cohen, is more authentic as a consequence of the fact that religious love, unlike aesthetic love, considers the human being in its correlation with God; from the point of view of religion, the single human being, in its correlation with God, should never be considered as subordinated to any universal concept, not even to the couple composed by the nature of man and the man of nature; because of that Cohen writes that the man of religion is absolutely (*schlechtin*) individual [3. P. 91—92, 98]. Only in comparison with this more authentic or absolute individuality does Cohen use the word "type" to define the human being that is represented by art.

Certainly this interpretation has a serious problem: can we say that an individual is less individual than another? Individuality doesn't seem to be a quantifiable property, so it is unlikely that we can compare two objects to determine which of them is the more individual. However, it is necessary to clarify that the comparison between the human being represented by art and the man of religion is not a comparison between two objects, but rather between two different determinations of individuality; Cohen's thesis, therefore, is that the religious determination of individuality is a more authentic determination of individuality than the aesthetic. Even from this point of view, however, we seem to find a mere repetition of the same problem. Can we say that a determination of individuality is better, or more authentic, than another?

To meet this objection, it is useful to recall that the individual that is the object of artistic representation always has a universal value, because pure feeling produces the represented human being as an ideal of the individual, or better as an ideal of individualization; this is fully evident when the human being is represented without consideration of its historical or contingent features (as in the Greek *kouros*), but it is the same in regard to the representation of an individual that is determined by historical or other contingent features. All these features, indeed, belong to the field of knowledge, so they don't undermine the ideal value (founded in pure feeling) of the human being represented by art. The individual represented by art, therefore, is not a type, i.e. a universal represented by a seemingly individual figure, but rather an individual endowed with universal or ideal value. Perhaps we can therefore state that Cohen, in comparing the human being represented by art with the man of religion, uses the word "type" (in a not fully correct way and contradictorily with Cohen's statements in *Ästhetik des reinen Gefühls*) to state this double value (individual and universal or ideal) of the human being represented by art.

An analogous universal value should not be considered when it comes to the man of religion, that has to be conceived only singularly in his correlation with God; the individuality of the man of religion is therefore absolute individuality (*absolute Individualität*) [3. P. 92]. From this point of view the human being produced by artistic representation, for its universal value, appears, in comparison with the absolute individu-

ality of the man of religion, to be similar to the type, even if it is not a type; types, indeed, are not really individual. Actually, in the quotation from *Der Begriff der Religion* I cited above, Cohen denies that the human being represented by art is an individual. Regarding this clear denial, *Der Begriff der Religion* and *Ästhetik des reinen Gefühls* seem to be in explicit contradiction; it is on this specific topic, however, that my aim is to explain that the opposite statements we read in those works by Cohen belong to different points of view, so they don't really contradict each other.

How can Cohen deny that the individual that is the object of artistic representation is authentically individual? He can deny that because the human being represented by art is not even a true human being; art is always illusion, fiction. This concept of art as illusion is already expressed in *Ästhetik des reinen Gefühls*, but it seems to become crucial for the problem of the individuality of the object of artistic representation in *Der Begriff der Religion*<sup>7</sup>. The human being represented by art is not a true human being, but rather an illusion; so its individuality is the individuality of an illusion, contrary to the man of religion. The human being represented by art is therefore only individual for aesthetic consciousness (in artistic creation and in aesthetic *Erlebnis*, the aesthetic experience that is among the essential topics of philosophical aesthetics). Adopting a different point of view, a point of view external to aesthetics (as the systematic overview adopted in *Der Begriff der Religion*, where Cohen's aim is to examine the specificity [*Eigenart*] of religion in relation to the system of philosophy as a whole and to each of its directions), it is however necessary to acknowledge that the individual human being represented by art is just illusion, whereas its universal or ideal value is authentic. So, even if Cohen's use of the word "type" in *Der Begriff der Religion* is not fully correct (because the individual value of the human being represented by art is located in a sphere of illusion, it is not denied from every point of view), this use of the word "type" can be justified. This doesn't change the fact, however, that from a strictly aesthetic point of view, i.e. in philosophical reflections about the foundation of aesthetic consciousness, of artistic creation and of aesthetic *Erlebnis*, the attribution of individuality to the human being represented by art remains completely valid.

## References

- [1] Rosenzweig F., Einleitung. In: Cohen H. *Jüdische Schriften*. Vol. I: *Ethische und religiöse Grundfragen*, ed. B. Strauß. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn; 1924. P. XIII—LXIV.
- [2] Rosenzweig F., Einleitung. In: Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*. Vol. III: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, ed. R. Mayer and A. Mayer. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff; 1984. P. 177—223.
- [3] Cohen H. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Gießen: Töpelmann; 1915. Anastatic reprint Hildesheim *et al.*: Olms; 1996.
- [4] Cohen H. *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten*. Berlin: Bruno Cassirer; 1916.
- [5] Cohen H. Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten. In: Cohen H. *Werke*. vol. 17: *Kleinere Schriften 6: 1916—1918*, ed. H. Wiedebach. Hildesheim *et al.*: Olms; 2002. P. 1—108.
- [6] Cohen H. *System der Philosophie. Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls*. 2 Vols. Berlin: Bruno Cassirer; 1912. Anastatic reprint Hildesheim *et al.*: Olms; 1982.

<sup>7</sup> See [3. P. 92]. However, the same concept is exposed far more clearly and incisively in a note dating to the same years when Cohen was writing *Ästhetik des reinen Gefühls*; see [8. P. 19].

- [7] Cohen H. *System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis*. 2nd ed. Berlin: Bruno Cassirer; 1914. Anastatic reprint Hildesheim et al.: Olms; 1977.
- [8] Cohen H. *Werke. Supplementa. Vol. I: Reflexionen und Notizen*, ed. H. Wiedebach. Hildesheim et al.: Olms; 2003.

## Проблема индивидуальности в эстетике Германа Когена

Э. Гамба

Богословский Университет Северной Италии — Турин  
Ул. 20 Сентября, 83, I-10122, Турин, Италия

Франц Розенцвейг уделял особое внимание проблеме индивидуальности в философии Германа Когена. Он пишет, что в отличие от религиозного человека «человек, помещаемый в эстетическое поле, в своей эстетической индивидуальности превращается в „простой тип“». Это утверждение основано на работе Когена «Эстетика чистого чувства» («*Ästhetik des reinen Gefühls*») (1912): Коген утверждает, что человек, являющийся объектом эстетического представления, является не типом, а скорее индивидуальностью. Однако всего через три года в своей первой книге по философии религии «*Der Begriff der Religion im System der Philosophie*» (1915) Коген пишет о том, что эстетический субъект, представленный искусством, не является индивидуальностью, а только простым типом, так как индивидуальностью может быть только религиозный человек.

Цель данной статьи состоит в отображении разных посылок данных тезисов. С эстетической точки зрения человек, представленный искусством, должен рассматриваться как индивидуальность, в то время как системный подход, отображенный в «*Der Begriff der Religion*», показывает, что индивидуальность человека, представленного искусством, не может поддерживаться вне эстетической точки зрения.

**Ключевые слова:** Герман Коген, Франц Розенцвейг, эстетика, индивидуальность, искусство

### История статьи:

Статья поступила 05.06.2019

Статья принята к публикации 10.07.2019

**Для цитирования:** *Ezio Gamba. The Problem of Individuality in Hermann Cohen's Aesthetics // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 4. С. 413—419. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-413-419*

### Сведения об авторе:

*Эцио Гамба* — профессор Богословского Университета Северной Италии, Турин (e-mail: [ezio.gamba@vodafone.it](mailto:ezio.gamba@vodafone.it)).



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-420-429

Research article / Научная статья

## Simone Weil's *Lectures on Philosophy*: A Comment

W.J. Morgan

Cardiff University  
38 Park Place, Cardiff, CF10 3BB, Wales, U.K.

**Abstract.** The purpose of this article is to introduce the reader to some intellectual origins of Simone Weil's philosophy through a summary of and comment on her *Lectures on Philosophy* (1978) given when she was a teacher at a girls' school at Roanne in the Loire region of central France. The article provides a comment on Simone Weil's *Lectures on Philosophy*. There is a brief *Introduction* followed by a summary of Weil's life which indicates her various interest as a religious thinker, mystic, anarchist, and political activist and some of the important academic commentaries on these aspects of her life and work. The source of the *Lectures on Philosophy* edited by her pupil Anne Reynaud-Guérithault is then discussed followed by a detailed summary of and comment on the *Lectures* themselves. They are grouped under five headings which are considered in turn. These are: The materialist point of view; after the discovery of mind; politics and social theory; ethics and aesthetics; miscellaneous topics and essay plans. There is a further discussion of Simone Weil's later philosophical thought which shows that what she published reveals classical learning and intellectual quality, but also the several antinomies with which she struggled in her thinking, the two major influences on her thought being Ancient Greece and Christianity. There is a short *Conclusion* and *Bibliography*.

**Key words:** Simone Weil, lectures, philosophical thought, Ancient Greece, Christianity, Judaism

### Article history:

The article was submitted on 12.05.2019

The article was accepted on 25.07.2019

**For citation:** Morgan W.J. Simone Weil's *Lectures on Philosophy*: A Comment. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4):420—429. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-420-429

### Introduction

Simone Weil (1909—1943) is known as a religious thinker, mystic, anarchist, and political activist who has inspired several biographies, notably by her school friend Simone Pétrement [4] and by David McLellan [2], and much critical comment, for example on her attitude to Judaism [3] and to dialogue and education [1. P. 109—126]. Simone Weil had a short, disturbed, but varied and active life including a year as a work-

© Morgan W.J., 2019.



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

er at the Renault factory in Paris, a brief period with an anarchist column during the Spanish Civil War, a fractious personal encounter with Leon Trotsky, and a short time as a farm labourer in Provençal. She wrote many articles, political, religious and philosophical, and several books, becoming well-known only after her death in 1943 from what seems to have been self-imposed starvation. This was at Kent in England, where she is buried, after leaving Occupied and collaborationist Vichy France.

The best known of her books are *The Need for Roots: prelude towards a declaration of duties towards mankind*, written when she was with de Gaulle and the Free French forces in England but not published in France until 1949; *Oppression and Liberty* a work of political theory in which she considers the causes and course of both historic and contemporary political and social oppression; *Gravity and Grace* which shows how Weil was making a personal transition from political activism to spiritual introspection; *Waiting for God* which is an important reflection on Weil's religious and mystical concerns. *The Notebooks of Simone Weil* should also be considered for the very personal insights they give into the development of her thinking. The purpose of this short article is to introduce the reader to some intellectual origins of Simone Weil's philosophy through a summary of and comment on her *Lectures on Philosophy* [13] given when she was a teacher at a girls' school at Roanne in the Loire region of central France.

### **Who was Simone Weil?**

Simone Weil was born in Paris on 3<sup>rd</sup> February 1909 to an assimilated and secular Jewish family. In fact, Weil was ten years old before she discovered that she was Jewish as her parents did not wish to emphasise differences between Jews and Gentiles Her father, Dr. Bernard Weil, was a successful medical doctor with a private practice and her mother Madame Selma (Salomea) Weil was known as an active and intelligent woman. Their dedication to the education of their children, the elder boy André, later a prominent mathematician, and Simone, is well known.

In October 1925, Simone Weil entered the Lycée Henri IV, one of the most prestigious schools in Paris. There she was prepared for the *cagne* (*khâgne*) by Alain (the pen name of Émile-Auguste Chartier), an inspirational teacher who influenced an entire generation of young French philosophers. This was required if she were to proceed to one of the *grand écoles*, created on the initiative of Napoleon Bonaparte and regarded as the élite institutions of French higher education, and then separate from the university system.

Weil gained admission to the famous École Normale Supérieure, an institution which has many celebrated alumni such as Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, and Jacques Derrida. It was a considerable achievement for a female student in the 1920s. At the École Normale Supérieure Weil continued to study philosophy and was awarded a *diplôme d'études supérieures* for a dissertation on *Science and Perfection in Descartes*, In the same year she received the *agrégation* which qualified her to teach in the French system of public education and was appointed as a philosophy teacher in a girls' secondary school at Le Puy, a town in southwest France.

### **The Source of the *Lectures on Philosophy***

Simone Weil taught philosophy at several girls' secondary schools between 1931 and 1938. It was at a school in Roanne, during the school year 1933 to 1934, that Simone Weil prepared and gave a series of lectures on philosophy to her young female students. She was an unorthodox teacher who refused to co-operate with the school over assessment marks and class rankings which she considered bureaucratic and oppressive, and prejudicial to what she considered authentic understanding and learning on the part of her students. This led to criticism and calls for her resignation from school establishments and from parents, as such information was essential to the progress of individuals through the French public education system; as Simone Weil should have known from the educational path that she herself had followed. However, as Anne Reynaud-Guérithault, one of her students at Roanne, has written: 'Simone Weil was too straightforward, too honest to 'cram us for exams in lessons, and keep her real thinking for other times' [13. P. 25].

It is thanks to Anne Reynaud-Guérithault that we have a published record of the Lectures which are based on her notes of what was said by Simone Weil. She emphasises that Simone Weil did not dictate notes mechanically. In considering them it is important to remember as she says that: 'These notes of her [Simone Weil's] lectures which are, I believe, very revelatory of her thinking at that time, are published here, with very little editing, more or less as they were written down by a seventeen-year-old adolescent'. She continues: '*So these published notebooks are not a text produced by Simone Weil* and one might be mistaken in attributing to her some remark taken out of its context. But at least I hope that the notes, taken as a whole, present a faithful reflection of her thought. I prefer not to burden them with comments of my own' [13. P. 25]. The italics are those of Anne Reynaud-Guérithault.

The published Lectures are grouped under five headings which we shall consider in turn. They are:

1. The materialist point of view.
2. After the discovery of mind.
3. Politics and social theory.
4. Ethics and aesthetics.
5. Miscellaneous topics and essay plans.

It was an ambitious and challenging syllabus for seventeen-year-old girls, one that shows that Simone Weil respected them as intellectual equals, potentially at least, who would respond seriously if themselves taken seriously. It indicates her intention to educate in thinking and understanding rather than to indoctrinate in what we might now describe as politically correct opinions, although her own points of view are made clear throughout. The topics are presented as problems to which a solution is sought, each being illustrated plentifully through examples from everyday life and experience as well as from philosophy, history, literature, painting and the plastic arts, music, the natural sciences and indeed wherever something apt may be found. The sheer range of examples that Simone Weil calls upon is itself an illustration of her erudition. It was flexible and educative teaching and exceptionally innovative for its time. Each chapter in the published version of *Lectures on Philosophy* is preceded by an epigraph, successively from Weil herself, Plato, Spinoza, Marcus Aurelius, Socrates and Kant. These may have been chosen by Anne Reynaud-Guérithault specifically for the publication.

## **The Lectures on Philosophy**

### The materialist point of view

These lectures were intended to provide the student with a sound understanding of the fundamental issues involved in philosophical materialism and the objections to it. These are identified as *method in psychology, perception, intellectual operations, language, reasoning, and in search of mind*. These are dealt with systematically, again through a series of sub-sections.

Method in psychology considers reflexes, instinct, the role of the body in actions, in feeling, in thought, the senses and sensations: sight, touch *etc.*, the sense of movement, sensations and time. *Perception* considers the role of imagination and of memory. On intellectual operations considers general ideas, the problems of abstraction, comparison, association of ideas, scientific reasoning, associationism and its criticism. Language considers kinds of language, as a means of creating conditioned reflexes, language as having a reality of its own, as something easy to handle, as a means of coming to grips with the world, the two ways in which we come to grips with the world, as the only source of method, the influence which society has on the individual through language, language badly used. Reasoning considers the syllogism, mathematical reasoning, the natural sciences, experiment and hypotheses. In search of mind considers the duality of human nature, an active and a passive being, the distinction between thoughts which are conceived by the imagination and thoughts conceived by understanding and the fundamental difference between contingent thoughts and those compelled by necessity; the notion of necessity. It is concluded: ‘It is only those actions and thoughts which have a necessity about them that are truly human’ [13. P. 89].

Two of Simone Weil’s examples must suffice. On conditioned reflexes she refers to the well-known experiments of the Russian physiologist Ivan Petrovich Pavlov (1849—1936) an example which she develops through further instances. She says: ‘Everything that we see suggests some kind of movement, however imperceptible. (A chair suggests sitting down, stairs, climbing up, etc.)’ [13. P. 31]. Again, she claims that: ‘The love of Phaedra, for example, can be completely explained by reflex action: she loves Hippolytus because he reminds her of Theseus, but she hates him because the very word adultery arouses in her a reflex of horror. The two reflexes are contradictory: the situation is one she cannot get out of, it can only be resolved by death’ [13. P. 39]. This is an early indication of Weil’s concern with the relationship between philosophy and morality.

### After the discovery of mind

According to Anne Reynaud-Guérithault the epigraph ‘No one without geometry admitted’ (Plato) was one adopted by the class. The lectures are again presented systematically and consider: Mind: its characteristics; the general importance of the question of mind; Freud and the subconscious; degrees of consciousness; unconsciousness; the subconscious; moral importance (the ‘choice’); personality; the self as existing in the present; identity in time; judgement; the distinctions which logicians make; different theories of judgement; reasoning; by hypothesis; by analogy; deduction; space and

time; causality; the value of knowledge; order; mathematical invention; experiment; the value and application of deduction; what is missing in deduction; verification; induction; reasonings by analogy; two conceptions of the experimental sciences; quantum theory; and biology. This is a comprehensive range of relevant topics and a set of sophisticated issues and, as we have noted exceptionally ambitious and challenging for secondary-school students.

We shall consider some of Simone Weil's observations to illustrate her method of teaching philosophy. She points out that classical philosophy did not raise the question of degrees of consciousness because '...there was no idea of an unconscious psychological life. However: 'Leibniz introduced this notion in the following way: he remarked that when one is occupied with something and a very faint noise occurs one does not hear it (a drip of water); nevertheless, one hears the sound of rain (a great number of drops). Leibniz came to the following conclusion: a conscious perception is made up of a number of unconscious perceptions. This is the theory of minute perceptions' [13. P. 91]. This theory might be used to explain what the Hungarian physical chemist and philosopher Michael Polanyi described much later as the *tacit dimension* of knowledge [5].

On the value of knowledge Weil says: 'All this is very important. One sees that all our knowledge is hypothetical (in the sense that the celestial sphere is an hypothesis. Nevertheless, to explain nature is the only way we have of thinking of it as an obstacle to our acting in a methodical way. Science is inadequate, but it is only when we understand this that our science has a value... One might say, with the pragmatists, that all science reduces itself to a process of action on nature, but it is necessary to add the word methodical. Reality comes into view when we see that nature is not only an obstacle which allows us to act in an ordered way comes into view when we see that nature is not only an obstacle which allows us to act in an ordered way, but is also an obstacle which infinitely transcends us' [13. P. 111]. She goes on to say that: 'Verification is not something which is straightforward. One might say that it is what is most difficult in science. It is what the Greeks failed at, and that for technical reasons, because apparatus has to be prepared in order to obtain data that can be measured... one must start with hypotheses. The hypothesis is in the end confirmed by the verification'. She concludes: 'In verification, one is able to set aside the divinity of the world and assign everything to mind' [13. P. 120]. This is an early indication of Weil's concern with the relationship between science and religion.

#### Politics and social theory

In these lectures Weil focused on political philosophy and the social world. The epigraph from Spinoza is illustrative of what it contains. It says: 'Not to laugh at what human beings do, nor to be disgusted by it, but to understand it' [13. P. 129]. It adopts an historical and to some extent a descriptive perspective. The following topics are considered: Sociology: how one is to think of it; the great sociologists; Auguste Comte; Karl Marx; social oppression in history; serfdom in Egypt; slavery in Greece and Rome; feudalism; the theoretical problem of oppression; economic life and the way it works; history and science and again Comte and Marx; property; how can money yield interest;

economic power; collective work and method; big industry and the firm; bureaucracy; the helplessness of the individual; the present state of affairs; workers as ‘things’ in big business; palliatives; coercion: the ‘rights of men’ are trampled underfoot; duties towards the state; different views of the state; Machiavelli and *The Prince*; Rousseau; Marx and Lenin; enlightened despotism; a republic; a democratic state; a completely co-operative state; monarchy; A fascist state; Russia; the right practical attitude towards the state; international relations or the foreign policy of the state; diplomacy; colonisation; Conclusion: The relations of the individual with society.

It is again a comprehensive and challenging set of lectures. Weil doesn’t follow a linear progression strictly but returns to certain topics when she thinks it appropriate, a further example of her flexible approach to teaching. It is worth noting that Emile Durkheim and Max Weber are not included on her list of ‘the great sociologists’. There is also no specific consideration of sociological experience in the capitalist democracy of the United States of America, such as Fordism or Taylorism. Again, feminism and the rights of women are, surprisingly given the occasion for the *Lectures*, considered only *inter alia* and not specifically. Indeed, neither the United States nor feminism are mentioned in the index. These apart, these lectures focus on political and social issues with which Weil was herself most concerned; and provide greater scope for possible partisan persuasion than do the other sections.

Simone Weil deals with this possibility beginning: ‘Sociology is the last of the sciences in point of time. One might say that it doesn’t yet exist. Generally, people always deal with social questions in such a way as to arouse passions. A scientific study of society should enable us to see what kind of society it is that would be the least oppressive in the given conditions’ [13. P. 129]. This is an early indication of her concern for a fundamental problem that she considered in *Oppression and Liberty* (1958). She adds: ‘The whole problem of politics comes to this: to find in conditions as they are, a form of society which would conform to the demands of reason and which at the same time would take into account necessities of a less important kind...A method as materialist as this is absolutely necessary if good intentions are to be changed into actions. It is absurd to want to reform society by reforming individuals’ [13. P. 130]. This is an early indication of a dilemma that arose for Weil in her later political and religious thinking.

Weil concludes with a brief consideration of the relations of the individual with society and an open commitment to social change. She argues: ‘The idea in accordance with which society should be ordered is co-operation, that is to say exchange of labour. This is the only kind of relationship which agrees with Kant’s formulation of the moral law: to treat human beings always as ends’ [13. P. 163]. This is a clear rejection of the Marxist-Leninist argument that the end justifies the means. Distinguishing an authentic education of the masses from state propaganda as a means of changing social conditions, she asks what then can one do? She concludes that: ‘If one stops oneself thinking of all this, one makes oneself an accomplice in what is happening. One has to do something quite different: take one’s place in this system of things and do something about it’ [13. P. 164]. Simone Weil was not, of course, a Marxist, but this is reminiscent of Marx’s famous 11<sup>th</sup> thesis on Feuerbach: ‘Philosophers have hitherto only interpreted the world in various ways; the point is to change it’.

### Ethics and aesthetics

In these lectures Simone Weil considers philosophical perspectives on ethics and aesthetics, returning to some issues and themes such as the mind-body problem that she considered earlier. The epigraph reads: ‘If the world is divine, all is well; if the world is given over to chance, don’t allow yourself to go the same way. Thought, freed from passions, is a fortress’ (Marcus Aurelius). The topics that Weil covered were: Morals founded on something other than conscience; morals based on interest; morality based on instinct; sociological moralities; theological morality. God (or the gods); The true foundations of morality; Kant and the categorical imperative; the rational moralists; Socrates; Plato; the Cynics; the Stoics; Descartes; Rousseau; Kant again; the psychology of the aesthetic sense; the role of the body and feeling; mind and understanding; harmony of body and mind in what is beautiful; conclusion: the moral value of art.

This is again a complex and challenging set of lectures. Here are some examples that illustrate her teaching. On sociological moralities, referring briefly to Durkheim and to Lévy-Bruhl, she says that the proofs offered are, first the resemblances between different moralities of the same period, whatever the foundations are e.g. the Stoics and the Epicureans and, secondly, the differences between the moralities of different periods. She says, for example, that: ‘Family morality changes with the structure of society. It is because of social attitude that adultery is considered to be more serious in a woman than a man’ [13. P. 169]. However, changes may be seen within the same period. For example, in a reference to opinion during the French Revolution, she says: ‘The very feelings which it was necessary to tone down if one exhibited them in 1789, had to be exaggerated in 1792 to make any impression at all’ [13. P. 170]. On theological morality she comments: ‘Every attempt to base morality on theology destroys both morality and theology. One shouldn’t say “I have to do this because it is God’s will”, but “God wills it because I have to do it”. In that case, God simply gives one the strength to do it’ [13. P. 172].

This brings Weil to a consideration of Immanuel Kant and the categorical imperative. ‘Do what you should, come what may. This is a categorical imperative, not a hypothetical one’. She adds: ‘But what Kant said is quite negative: it eliminates some things, but it does not give us any end... For a reasonable being there can only be one end: reason itself. A reasonable being is an end in himself in so far as he is a being who thinks. To sacrifice oneself as a thinking being is the destruction of virtue’ [13. P. 173].

Weil’s discussion of aesthetics is encapsulated in an epigraph from her philosophical mentor Alain that she offered to her students. It says: ‘Beauty is the meeting place of the mind with nature, where mind recognises its good. There the true miracles, which reconcile what is noble and base in man, take place’ (Weil, 1978, 184). In these lectures Simone Weil continues her discussion of the relationship between mind and body, concluding with a comment on the moral value of art which is that: ‘It teaches us that mind can come down into nature. Morality itself tells us to act according to thoughts that are true. Beauty is a witness that the ideal can become a reality’ [13. P. 189].

### Miscellaneous topics and essay plans

The final part of the *Lectures on Philosophy* identifies important issues from the previous lectures, useful for revision. Certainly, the topics are presented much more succinctly and with fewer examples than in the earlier lectures. The first is self-knowledge introduced by a pair of epigraphs: ‘Know thyself’ (Socrates) and ‘We only know what we appear to be’ (Kant). The topics and essay plans continue as: love of truth, sacrifice, philosophy and metaphysics, the relativity of knowledge, error, time, intuition and deduction, introspection and voluntary and involuntary actions; attention; will and the emotions; thought and the emotions; imagination in literary creation and in scientific thought; courage; suicide; justice and charity; abstract ideas; Roger Bacon: ‘Man can only gain control over nature by obeying it’; Plato and *The Republic*. This might itself be considered a philosophical syllabus and is representative of themes that recur in Simone Weil’s writing subsequently. It was also of practical value in helping students clarify and take ownership of what they have learned.

### **Simone Weil’s Philosophical Thought**

The *Lectures on Philosophy* are, of course, only an early indication of Simone Weil’s philosophical thought rather than its mature statement. It should be remembered that Simone Weil was herself only twenty-four years old at the time. Indeed, because of her disturbed life and early death she was never able to achieve such a mature philosophy (or theology). Weil’s philosophy is as a result inchoate and fragmentary. What she published shows clearly both classical learning and intellectual quality, but also the several antinomies with which she struggled in her thinking. What then are the most important aspects of Simone Weil’s later work that should be noted?

The two major influences on her thought were Ancient Greece and Christianity. Weil’s preference for Christianity over Judaism is found in modern European philosophy from Spinoza to Hegel (and in her early mentor Alain) as a tendency that separates Christianity mistakenly from its Jewish roots. Weil could not believe, when reading *The Old Testament* how the Jews, so engaged in war and conquest, could have been acting from Divine inspiration. She considered the *Old Testament* theology of the Ancient Hebrews and the imperialism of Ancient Rome to be early historical examples of totalitarianism which had corrupted Christianity. She considered that the ideal was to be found in Ancient Greece which through its *Dramatic Tragedies* had recognised an existential human misery and, according to her, this and other aspects of Ancient Greek culture anticipated Christianity [11]. Homer’s *Iliad* she described as ‘the poem of force’ [15].

Weil is perhaps best known for her concepts of attention, silence, and necessity which are always present in her personal life and thought. They are usually discussed in relation to her theological views and have implications for education. However, it is less known that Weil also discusses a specific dimension of dialogue in her work. For Weil, dialogue was a relation of power mediated by language and words. Peter Winch explains that although what has been published of Weil in English ‘...often contain discussions of themes which exercise Anglo-Saxon academic philosophers, these occur in contexts, and in a style, which may create the impression that their bearing on the central concerns of such philosophers is at best a glancing one’ [13. P. 2]. The *Lectures on Philosophy* he distinguishes ‘...from most of Simone Weil’s writings in being

directly concerned with fundamental ‘philosophical’ issues’ while remaining cautious about the way in which she moves between philosophy and other concerns, especially religious meditation [13. P. 2].

To overcome such prejudice, Winch makes a valuable comparison between the thought of Simone Weil as found in the *Lectures on Philosophy* and that of Ludwig Wittgenstein which was being developed during the same years. Two brief examples are given here: of similarity and of difference. The reader is otherwise referred to Peter Winch’s excellent discussion. First, ‘...on the empiricist view time becomes an unbridgeable gulf between one experience and another. We need an account which, on the contrary, will include time as a form of connection between experiences. Simone Weil’s account, like Wittgenstein’s achieves this by making the notion of *action* central’. He continues: ‘A staircase is something to be climbed, a chair something to be sat in: compare Wittgenstein’s remark: “It is part of the grammar of the word ‘chair’ that this is what we call ‘to sit on a chair’” As Simone Weil expresses it: ‘everything that we see suggests some kind of movement’ [13. P. 12]. Secondly: ‘I have noted how, like Wittgenstein, she looks for the roots of the notion of necessity in human activities and techniques, but she is not struck in quite the same way as he is by the great *diversity* of such techniques. This led Wittgenstein to see a parallel diversity in the sense of terms like ‘necessary’ [13. P. 16].

### Conclusion

This article has provided a comment on the life and work of Simone Weil. The focus has been on her early thought as discerned in the *Lectures on Philosophy* [13] given at a girls’ secondary school in 1933 to 1934 and published from notes prepared by one of her students. The record is a valuable one, although it does not give any idea of the nature of any discussion that may have taken place. Anne Reynaud-Guérithault, to whom we owe this published record of Simone Weil’s teaching, was obviously an attentive and probably responsive student. This is not to say that her classmates each had the same qualities or at least not to the same extent. Simone Weil’s students were not always successful in public examinations, something that contributed to official criticism of her. Nevertheless, as Peter Winch says: ‘The freshness and boldness of this book, along with its accessibility to anyone who is prepared to think for himself about the issues it raises, seem to me to make it in many ways ideal as an introduction to philosophy. It could very usefully be used alongside, say, that valuable old war-horse, Bertrand Russell’s *Problems of Philosophy*, treating as it does much the same sort of question from such a very different point of view’ [16. P. 22].

### References

- [1] Guilherme A, Morgan WJ. *Philosophy. Dialogue and Education: Nine Modern European Philosophers*. Routledge, London and New York; 2018.
- [2] McLellan D. *Utopian Pessimist: The Life and Thought of Simone Weil*, Poseidon Press, New York; 1990.
- [3] Nevin ThR. *Simone Weil: Portrait of a Self-Exiled Jew*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC; 1991.
- [4] Pétrement S. *Simone Weil: A Life*, Schocken Books, New York; 1988.
- [5] Polanyi M. *The Tacit Dimension*, Anchor Books, New York; 1967.

- [6] Reynaud-Guérithault A. ‘Anne Reynaud-Guérithault’s introduction’. In: Weil, Simone. *The Notebooks of Simone Weil*. Routledge, London and New York; 1984. P. 24—26.
- [7] Russell B. *Problems of Philosophy*. Oxford University Press, Oxford; 1997.
- [8] Weil S. *Waiting for God*, Routledge and Kegan Paul, London; 1951.
- [9] Weil S. *The Need for Roots: prelude towards a declaration of duties towards mankind*, with a preface by T.S. Eliot, Routledge and Kegan Paul, London; 1952.
- [10] Weil S. *Gravity and Grace*. Routledge and Kegan Paul, London; 1952.
- [11] Weil S. *Intimations of Christianity Among the Greeks*, Routledge and Kegan Paul, London; 1957.
- [12] Weil S. *Oppression and Liberty*. Routledge and Kegan Paul, London; 1958.
- [13] Weil S. *Lectures on Philosophy*, translated by Hugh Price with an introduction by Peter Winch. Cambridge University Press, Cambridge; 1978.
- [14] Weil S. *The Notebooks of Simone Weil*. Routledge, London and New York; 1984.
- [15] Weil S. *Simone Weil's the Iliad or the Poem of Force: A Critical Edition*, Peter Lang Publishing, Bern; 2006.
- [16] Winch P. ‘Introduction’. In: Weil, Simone. *The Notebooks of Simone Weil*. Routledge, London and New York; 1984. P. 1—23.

## **«Лекции по философии» Симоны Вейль: комментарий**

**В.Дж. Морган**

Кардиффский университет

*38 Парк Плейс, Кардифф, Великобритания, CF10 3BB*

Цель данной статьи состоит в том, чтобы познакомить читателя с интеллектуальными предпосылками философской мысли Симоны Вейль, посредством краткого изложения и комментария к «*Лекциям по философии*» (1978), прочитанным ею в период преподавания в Роанской школе для девочек в департаменте Луара во Франции. Статья содержит комментарии к «Лекциям по философии» Симоны Вейль. В кратком *Введении* представлено изложение биографии Вейль, которое отражает ее интересы как религиозной мыслительницы, мистика, анархистки и политической активистки, сопровождаемое комментариями этих аспектов ее жизни. Далее представляется источник «*Лекций по философии*» под редакцией ученицы Вейль, Анн Рейно-Герисо, а затем приводится изложение самих лекций и последующие комментарии к ним. Они объединены пятью темами: материалистический взгляд; после открытия разума; политика и социальная теория; этика и эстетика; различные темы и планы эссе. Далее обсуждается более поздняя философская мысль Симоны Вейль, которая показывает, что ее опубликованные работы были свидетельством классического обучения и высокого интеллектуального развития. Также обнаруживаются противоречия, с которыми Симоне Вейль приходилось бороться в своем мышлении. Два основных фактора, влияющих на ее философскую мысль, — это Древняя Греция и христианство. Далее следует краткое *Заключение* и *Библиография*.

**Ключевые слова:** Симона Вейль, лекции, философская мысль, Древняя Греция, христианство, иудаизм

### **История статьи:**

Статья поступила 12.05.2019

Статья принята к публикации 25.07.2019

**Для цитирования:** *Morgan W.J. Simone Weil's Lectures on Philosophy: A Comment // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 4. С. 420—429. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-420-429*

### **Сведения об авторе:**

*В. Джон Морган* — заслуженный профессор Ноттингемского университета, почетный профессор Кардиффского университета (e-mail: MorganJ74@cardiff.ac.uk).



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-430-442

Research article / Научная статья

## Jewish philosophy as a Direction of the World philosophy of Modern and Contemporary Times

**I. Dvorkin**

Hebrew University of Jerusalem

*Mt. Scopus, Jerusalem, Israel, 9190501*

**Abstract.** This article represents an analysis of the Jewish philosophy of the Modern and Contemporary as the holistic phenomenon. In contrast to antiquity and the Middle Ages, when philosophy was a rather marginal part of Jewish thought, in Modern Times Jewish philosophy is formed as a distinct part of the World philosophy. Despite the fact that representatives of Jewish philosophy wrote in different languages and actively participated in the different national schools of philosophy, their work has internal continuity and integrity.

The article formulates the following five criteria for belonging to Jewish philosophy: belonging to philosophy itself; reliance on Jewish sources; the addressee of Jewish philosophy is an educated European; intellectual continuity (representatives of the Jewish philosophy of Modern and Contemporary Periods support each other, argue with each other and protect each other from possible attacks from other schools); working with a set of specific topics, such as monism, ethics and ontology, the significance of behavior and practical life, politics, the problem of man, intelligence, language and hermeneutics of the text, Athens and Jerusalem, dialogism.

The article provides a list of the main authors who satisfy these criteria. The central ones can be considered Baruch (Benedict) Spinoza, Moshe Mendelssohn, Shlomo Maimon, German Cohen, Franz Rosenzweig, Josef Dov Soloveichik, Leo Strauss, Abraham Yehoshua Heshel, Eliezer Berkovich, Emil Fackenheim, Mordechai Kaplan, Emmanuel Levinas. The main conclusion of the article is that by the end of the 20th century Jewish philosophy, continuing both the traditions of classical European philosophy and Judaism, has become an important integral part of Western thought.

**Key words:** philosophy, Jewish philosophy, Jewish thought, intellectual continuity, philosophical direction, philosophical school

### Article history:

The article was submitted on 14.05.2019

The article was accepted on 22.07.2019

**For citation:** Dvorkin I. Jewish Philosophy as a Direction of the World Philosophy of Modern and Contemporary Times. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4):430—442. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-430-442

© Dvorkin I., 2019.

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

## **1. Is there a Jewish philosophy of the Modern Times and Contemporary?**

When we talk about Antiquity and the Middle Ages, even the very existence of Jewish philosophy as a special intellectual phenomenon is highly controversial<sup>1</sup>. In Modern Time, the situation is radically changing. From the 17th century to the present day, Jewish philosophy has been an undeniable fact.

This statement does not, of course, cast doubt on the existence, since ancient times, of a powerful and continuous tradition of Jewish thought. The intellectual virtues of wisdom, which is concentrated in Bible books, are universally recognized. But is this wisdom a philosophy? Quite often fragments from the Pentateuch, from the book of Job and the Psalms, the book of Ecclesiastes, and the book of Proverbs<sup>2</sup> are included in philosophical anthologies. However, philosophy nevertheless differs from the literature of Wisdom in that it subjects its every position to free and strict criticism. Bible texts, of course, do not suggest this. True, if we consider the ancient Greek philosophy of the era of the pre-Socratics, then in it aphorism and imagery prevail over criticism. Nevertheless, in the subsequent period in philosophy, strict criteria were developed for the possibility of casting doubt on any position.

In the Hellenistic period, works appeared in Jewish intellectual literature that meet the above criteria, however, do they represent an integral direction? For example, the works of Philo of Alexandria, some apocryphal biblical books such as Maccabees, etc. Can we talk about intellectual continuity and connectedness?

In the Middle Ages, at least starting with Saadia Gaon, Jewish philosophy became a reality. Dozens of authors compose philosophical works in Jewish-Arabic and Hebrew. They argue with each other and with their Muslim and Christian colleagues, they rely on each other and argue with each other. However, even here the consideration of Jewish philosophy as an integral direction is very problematic!

When we talk about Modern Times, the situation is radically changing. The existence of Jewish philosophy of this era is obvious to readers and researchers. Nevertheless, its consideration here encounters a number of difficulties. Most of the works of Jewish philosophers are based on non-Jewish authors, addressed to a non-Jewish reader, written in European languages, moreover, in different languages, and belong to different philosophical schools.

For four centuries, from the beginning of the 17th century, Jewish thinkers of various planes created a huge number of texts. Some of them are not directly related to Jewish tradition, such as the works of K. Marx or Z. Freud. Even the writings of great

---

<sup>1</sup> The issue of the existence and content of Jewish philosophy is considered in many studies, primarily in anthologies and in manuals on the history of Jewish philosophy (see bibliography). In addition, there are also special studies on this topic. In this work, we rely on the article by Ilya Dvorkin “Between Prophecy and Pure Reason: How is Jewish Philosophy Possible?”. In: *JUDAICA PETROPOLITANA*. № 3 (2014). P. 10—33.

<sup>2</sup> Most reviews of Jewish philosophy begin with the biblical period. See: [1. P. 15—42; 2. P. 12—24; 5, P. 13—37].

philosophers, Jews of origin, such as E. Husserl, A. Bergson or L. Wittgenstein cannot be considered “Jewish philosophy”. The same can be said of such thinkers as L. Shestov and S.L. Frank. On the other hand, throughout this era there is a powerful intellectual tradition of rabbinical literature. It relies heavily on Jewish and non-Jewish philosophy from different times. These include the mystical literature of Kabbalah and Hasidism, the Jewish traditional ethics of Musar, the Jewish exegesis of the Modern Times, often referring to philosophical motives. To all this, significant socio-political literature on topical issues of the life of Jewish communities, anti-Semitism, etc. should be added. In many cases, in all this variety of literature it is very difficult to draw a line and distinguish philosophy itself. Perhaps this is Jewish thought, but not Jewish philosophy.

For all these reasons, in order to talk about the Jewish philosophy of the Modern Times, it is necessary to define clear criteria for what we attribute to it and what not. However, before formulating these criteria, we intuitively define the circle of authors who constitute the direction of the philosophy of the Modern and Contemporary Times, which is most likely to be called Jewish philosophy.

## **2. What does the Jewish philosophy of the Modern and Contemporary Times include, and what is its continuity?**

Although the process of philosophical creativity in the Jewish tradition did not stop throughout the Middle Ages and continued during the Renaissance, the history of the Jewish philosophy of the Modern Time can begin with the grandiose figure of Baruch (Benedict) Spinoza (1632—77)<sup>3</sup>.

The point is not only that Spinoza's predecessors in Italy, Moravia, Poland and the Land of Israel do not meet our criteria for Jewish philosophy. For example, the Dialogues on Love, written in Italian by Yehuda Abrabanel, undoubtedly belong to the masterpieces of Renaissance philosophy. The same can be said of a number of other works written by other Jewish thinkers in Italy. However, when we talk about the philosophy of the New Time, we mean a certain continuity of texts and ideas from which the philosophy of the Renaissance, including the Jewish one, is somewhat knocked out. A similar situation is observed with the outstanding philosopher of the 17th century, Isaac Cardozo (1603/4—1683), who wrote a number of important works in Spanish and Latin. However, these works did not receive a substantial reception in the subsequent philosophy, both Jewish and world. Other examples include texts written in Hebrew by Maaral from Prague and Rabbi Moshe Chaim Lutzato (Ramhal). They had a great influence on the development of rabbinical literature, but did not become part of Jewish philosophy. The choice of Spinoza as the starting point of a new Jewish philosophy is due to the fact that Spinoza generally began a new era in philosophy. The first half of the 17th century

---

<sup>3</sup> The question of whether Spinoza can be considered as a Jewish philosopher has been widely debated for over a hundred years. Recent works on this topic show that insufficient consideration of his connection with Maimonides, Kreskas and other authors leads to a significant misunderstanding of his philosophy. See: Steven Nadler (ed.), *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 2014.

is the time when the creators of the European philosophy of the Modern Time — Francis Bacon, Rene Descartes, Thomas Hobbes lived. Spinoza also belongs to this list. At the same time, the philosophy of Spinoza is the starting point of the Jewish philosophy of the Modern and Contemporary Times. Mendelssohn, Maimon, Cohen, Rosenzweig, Levinas and many others continue and argue with it.

Another key figure in the formation of Jewish philosophy of the Modern and Contemporary Times was Moshe Mendelssohn (1729—86). His role in the formation of Jewish philosophy is significantly different from the role of Spinoza. If Spinoza was the subject of ongoing controversy, then Mendelssohn, on the contrary, was its important foundation. He first showed that a combination of Jewish philosophy with European is possible. Mendelssohn enjoyed universal respect, both among representatives of the Jewish community and among the educated sections of German society. Being one of the central figures of 18th century German philosophy, he formed the starting point for subsequent Jewish philosophy.

The life and work of another great representative of the Jewish philosophy of this era, Shlomo Maimon (1761—1800), developed quite differently. His real name is Shlomo bin Yehoshua Hyman. The name Maimon was chosen, of course, not by chance. An enthusiastic follower of Maimonides, he was no less Kantian and Leibnizian. As a representative of the new philosophy, S. Maimon was far ahead of his time. His ideas continued to be popular in both Jewish and non-Jewish philosophy to this day. Among the Jewish philosophers of the New Age there are rebels and subversors of tradition such as Spinoza and Maimon and its defenders like Mendelssohn. Another example of this kind is Rabbi Nachman Krokhmal (1785—1840), who, as the rabbi of the city of Zholkov, became a major philosopher who formed his own original teaching.

Of the Jewish thinkers of the first half of the 19th century, several significant figures can be named, which proves that this philosophical trend in the 19th century became a reality. Among them are Shlomo Steinheim (1789—1866), Shlomo Formsheter (1808—1889), Samson Rafael Hirsch (1808—88), Moshe Hess (1812—75), Moritz Lazarus (1824—1903), Manuel Yoel (1826—90). The latter also played an important role in the study of the connection of the Jewish philosophers of the Modern with the philosophy of the Middle Ages, which contributed to the awareness of the significance of the very phenomenon of the new Jewish philosophy.

Now we can move on to the most significant phenomenon in the Jewish philosophy of the Modern and Contemporary Times to the doctrine of Hermann Cohen (1842—1918). Being the most important point of convergence and divergence of Jewish thought of the Middle Ages, New Time and the 20th century, Cohen was also the largest European philosopher, the significance of which is becoming increasingly apparent to modern scholars. Most Jewish philosophers of the 20th century are either direct followers of Cohen, or largely inherit his ideas.

Among the students and followers of Cohen there are many prominent scientists and philosophers, including those who were engaged in Jewish thought, but Franz Rosenzweig (1886—1929) was the most famous successor of Cohen in the field of Jewish philosophy.

If Cohen, like his predecessors, is represented by two distinct, albeit related, images of the German and Jewish philosophers, then in Rosenzweig these images cannot be separated from each other. For this reason, European Jewish philosophy can be counted from it as an integral phenomenon. Something similar can be said about another follower of Cohen — the Nevel thinker, Bakhtin's friend Matvey Kagan (1888/9—1837). In his philosophical passages published in 2004<sup>4</sup>, he appears simultaneously as a Russian, German, and Jewish thinker. Rosenzweig's closest friend and partner in many endeavors Martin Buber (1878—1965) became a completely dissimilar and even largely opposite figure in the development of Jewish and world philosophy. However, in him Jewry and Jewish thought become an integral part of its philosophical heritage.

Most Jewish philosophers, whose thinking was formed in the interwar period, are somehow connected with the legacy of H. Cohen. Some of them are like Jacob Gordin (1896—1947) and Rabbi Y.D. Soloveichik (1903—1993) wrote their dissertation works on Cohen and relied on him in their own philosophical constructions, others, like L. Strauss (1899—1871), G. Scholem (1897—1982), argued with Cohen. The line of Cohen, Rosenzweig and Buber is also continued by A.Y. Heschel (1907—1972), E. Berkovich (1908—1992) and J. Agus (1911—1986), E. Fackenheim (1916—2003). These authors are characterized by a reference to the heritage of Maimonides, interaction with the teachings of Spinoza, reliance on the ideas of Buber and Rosenzweig. The main thing is that for all these authors, Jewish thought and European philosophy are inseparable unit. The founder of the concept of Jewish civilization M. Kaplan (1881—1984) worked on the same basis. It is important to note that all of these authors and many other thinkers of this era easily combine appeal to European or American sources with reliance on Jewish philosophy and classical Jewish texts. To complete our short list, it is necessary to dwell on the last great Jewish philosopher of the 20th century E. Levinas (1906—1995). Belonging in many respects to the school of alternative neo-Kantianism — phenomenology, Levinas was nevertheless involved in a circle of ideas that was very close to all the authors listed. Being a pupil of J. Gordin and a follower of F. Rosenzweig, Levinas develops ideas in many respects close to Cohen, although by his method he dissociates himself from Cohen in every way. However, he affirms the most important principle of Cohen's philosophy, the priority of ethics over metaphysics<sup>5</sup>. Moreover, if Cohen relies on Kant and the biblical text, then Levinas on Husserl and the Talmud.

To summarize some of our review. The main conclusion that we can draw is that towards the end of the 20th century a direction has formed in world philosophy, which can be called Jewish philosophy. Despite the difference in methods and approaches, despite the use of different languages and living in different countries, this direction can be considered as a whole that has a chance of significant development in our time.

---

<sup>4</sup> See: Kagan M.I. On the course of history. (In Russian: О ходе истории). Moscow, Yazyki slavyanskikh kultur, 2004.

<sup>5</sup> Unlike Cohen, for whom systematic philosophy and Jewish religious philosophy are clearly divided and have a different orientation, for Levinas, as before for Rosenzweig, religious thought, Judaism and classical philosophy are not separable at all. Thus, Levinas belongs to a new era of Jewish philosophy, when it becomes an integral part of the global intellectual tradition.

### **3. How the Jewish philosophy of the Modern and Contemporary Times is determined**

Now that we have shown the development of Jewish philosophy as a special direction of Western philosophy of the Modern and Contemporary times, it is necessary to formulate criteria that allow us to define this phenomenon more accurately. Of course, it would be logical to start with these criteria, and then list the philosophers who satisfy them. But for convenience of presentation, we used the reverse order. Meanwhile, we implicitly used the five most important criteria for belonging to Jewish philosophy, namely: belonging to philosophy in general, reliance on Jewish sources, appeal to an educated European reader, including a Jewish reader, intellectual continuity and consideration of specific topics specific to this direction. It is clear, that these criteria are not as strict as, for example, using a specific research method or belonging to a particular school. It is impossible to consider Jewish philosophy within, for example, phenomenology or neo-Kantianism. But the same is true of other national philosophical traditions, such as, for example, classical German philosophy or Russian philosophy.

Consider all these criteria in more detail.

#### **3.1. Belonging to philosophy itself**

When we talk about Jewish philosophy, we consider philosophy in the generally accepted sense, i.e. not social and social literature, not wisdom and thoughts about life, not theology or biblical comments. Philosophy deals with the study of general worldview issues using certain logical and critical methods. Along with theoretical issues related to ontology, the theory of knowledge, the nature of God and man, the laws of the existence of the world, philosophy also considers practical issues, such as ethical principles and forms of relations between people, questions of state structure and political problems, historical conflicts. The relationship between theoretical and practical philosophy is especially important for Jewish philosophy, in which the problems of the existence of Jewry are considered from fundamental theoretical points of view.

#### **3.2. Reliance on Jewish sources**

All the authors whom we consider in the context of the Jewish philosophy of the Modern and Contemporary times possessed, so to speak, dual intellectual citizenship. All of them were undoubted experts on the European or more broadly Western intellectual tradition, belonged to it and were its bright representatives. But all of them, at the same time, were deeply connected with the Jewish tradition of past centuries. Knowledge of Hebrew, classical Jewish literature, familiarity with its problems and achievements is an undoubted unifying beginning for this direction. The presence of a serious Jewish education and reliance on medieval Jewish philosophy is for us an important criterion that a particular philosopher belongs to this philosophy.

An example is the attitude to biblical sources. Almost all Jewish philosophers of the Modern and Contemporary Times consider the Torah, the Prophets and the Scriptures in the context of the medieval Jewish commentatorial tradition. Some acknowledge the deepest philosophical ideas in biblical texts, others deny them, but everyone views them as a source.

Another example is the philosophy of the central author of the Jewish Middle Ages, Maimonides. Attitude to Maimonides is an important point for most of the authors we are considering. Some argue with Maimonides, others admire him and try to imitate him. Maimonides interpretations are different for everyone, but the fact of the relationship is not in doubt. Thus, two Jewish philosophers of the 20th century Herman Cohen and Emmanuel Levinas turn significantly to the ideas of Maimonides, and despite that their understanding of Maimonides has little in common, the very support of his philosophy forms a common basis.

The designated criterion poses serious problems for the researcher, and for the reader. The fact is that all the authors we are talking about, along with Jewish sources, use well-known world sources, especially ancient Greek philosophy and contemporary European philosophy. Moreover, as a rule, they appeal to a wide circle of readers, often not particularly educated in Jewish studies. Therefore, they try to write in a common language and their Jewish sources are very implicit. This problem, in our opinion, is not solvable without considering the Jewish philosophy of this period as a whole and correlating it with predecessors belonging to different traditions. For readers, if they want to really understand something, it is necessary to familiarize themselves with the sources of this author and this text; for researchers, a detailed analysis of the entire communication system is necessary.

### 3.3. Addressee

In relation to its addressee, the Jewish philosophy of the New and Modern times is significantly different both from medieval Jewish philosophy and from the rabbinical scholarly literature of the Time. Although Jews remain an important addressee of philosophical teachings and texts, an educated European becomes their main reader. In this, Jewish philosophy differs little from other areas of European philosophy. It is clear that Kant refers not only to the Germans, but Rousseau not only to the French. However, nevertheless, its national reader remains a significant addressee, again, as in other areas. It is clear that Vladimir Solovyov is aware that his works will be read, first of all, by native speakers of the Russian language and Russian culture, which does not negate their universal significance.

In the Jewish philosophy of the Modern Age, this feature is perhaps more complex and non-trivial in nature than other philosophies. On the one hand, the main addressee of the Jewish philosophical texts of this era is an educated European, even more so than Russian, German, French or Italian. The fact is that Jewish philosophy of this time partly opposes the more particularistic approach of rabbinical literature, which also continues the tradition of medieval Jewish philosophy. It is addressed primarily to Jews and is primarily concerned with Jewish affairs. Although it often touches on important and universal human problems, it is characterized by its appeal to an exclusively Jewish reader. Given that Jewish philosophy is often formed in the same environment, its authors emphasize its universal character and universal significance. This makes Jewish philosophy even more universalistic than its neighboring European one. It is also worth noting that the Jewish reader of Jewish New Age philosophy is usually an educated European

who speaks many languages and combines Jewish culture with European. This reader lives in different countries and communicates with representatives of different cultures and religious denominations. He can live in Russia, America, Germany or the United States, and maybe in Palestine, Israel, or in Asia.

This circumstance gives rise to two important features of Jewish philosophy of this period. First, she must speak a language that is understandable to her reader. Therefore, for example, Spinoza, Mendelssohn or Maimon, despite the fact that they rely on medieval Jewish philosophy and rabbinical literature, cannot assume such knowledge from their non-Jewish readers and the entire Jewish layer of their philosophy remains largely an element hidden from the reader. Secondly, no matter how universal the content of this philosophy is, the European non-Jewish reader always remembers that the author of the essay is a Jew educated in Judaism. Therefore, for example, Hegel claims that Spinoza's monism is of Jewish origin. And Hegel is right in this, but he does not have the tools to value his own statement. When Leibniz ascribes Spinoza to Kabbalists, he, of course, proceeds from his Jewishness and knowledge of the Kabbalistic tradition, but for Leibniz himself this tradition is rather vague. As you know, Deleuze begins his book about Spinoza with the following words: "Let me ask you, what made you read Spinoza? Is it not that he is a Jew? No, Your Honor. I did not know at all who he was and what he was doing..."<sup>6</sup>. Such an attitude to the representatives of the Jewish philosophy of the New Time is almost inevitable, because they seem to be two realities at once. For example, the philosophy of Cohen or Levinas can be perceived as universally arbitrary, but usually no one forgets that the authors of these universalist teachings are Jewish thinkers.

At the same time, it is necessary to say a few words about the Jewish readers of the Jewish philosophy of the New Time. For them, the authors of this philosophy represent an object of a certain personal intimacy and at the same time often an aggravated confrontation precisely from Jewish positions. Does Mendelssohn adequately present the ideas of Judaism to European readers, is Levinas really a connoisseur of the Talmud, whom he comments on? Questions of this kind are most likely characteristic of Jewish readers of these texts.

### 3.4. Intellectual continuity

The unity of sources is itself a form of intellectual continuity. However, along with this, the representatives of the Jewish philosophy of the New and Modern Times lean on each other, argue with each other and protect each other from possible attacks from other schools. Thus, the entire Jewish philosophy of the New and Modern Times is a single, internally connected whole. One or another author may be less included in this whole, but the continuity of the direction itself is preserved.

One of the important points uniting the Jewish philosophy of this period is its relation to Spinoza. Almost all the authors whom we are considering react quite sharply to it. Mendelssohn argues with Spinoza and defends his friend Lessing from the charges

---

<sup>6</sup> See: Deleuze, Gilles. *Spinoza: Philosophie pratique*. P.: PUF, 1981.

of Spinozism. At the same time, he accepts some of Spinoza's principles and in many respects continues his problems. Shlomo Maimon defends Spinoza from accusations of atheism and materialism. Hermann Cohen, Franz Rosenzweig and Emmanuel Levinas in their works try to overcome Spinoza. Leo Strauss devoted his main works to Spinoza and, to a large extent, derives his political philosophy from it. Even the concept of the Jewish civilization of Mordecai Kaplan is not built without the influence of Spinoza. Although Spinoza is by no means the creator of the Jewish philosophy of the New Time, his ideas, including through their refutation, became an important stimulus for her.

A similar role, although in a completely different way, was played in the formation of the new Jewish philosophy by the ideas of Moshe Mendelssohn. Mendelssohn was not such a significant figure in world philosophy as Spinoza, but he influenced Jewish thought very strongly. As a major European philosopher and, at the same time, a respected member of the Jewish community of Berlin, he showed that Jewish thought can integrate perfectly into European philosophy. In his footsteps were Krochmal, Cohen, Rosenzweig, Levinas and many others. Mendelssohn picked up the topic of the relationship between the Jewish state and the universal state based on the principles of reason, initiated by Spinoza, as well as the problem of the relationship between the state and religion. These topics become relevant to all subsequent Jewish philosophy. It is equally important that Mendelssohn tried to give an interpretation of universal philosophical questions based on the concept of ethical monotheism, i.e. ideas about Judaism as a kind of philosophy. From these positions, Mendelssohn examined the questions of the unity and transcendence of God, the immortality of the human soul, the connection of ethics and metaphysics. All these topics will become important and characteristic for subsequent Jewish philosophy.

Cohen's philosophy has a direct connection with the ideas of Spinoza and Mendelssohn and has much in common with the ideas of Maimon. For example, like Maimon, although independently of him, Cohen introduces the concept of differential into the consideration of the problem of things in himself. At the same time, Cohen himself is the most important crossroads on the path to the formation of Jewish philosophy of the 20th century. Rosenzweig speaks of himself as a disciple and successor to Cohen. Buber is opposed to Cohen, but in many ways develops his ideas. Leo Strauss also confronts Cohen. Soloveichik and Gordin write their dissertations on Cohen and subsequently rely on his philosophy in their teachings. Levinas belongs to a different philosophical direction, i.e. to phenomenology, and not neo-Kantianism, but he has a common position with Cohen on important issues, for example, the priority of ethics in relation to ontology, etc. The connection between the teachings of Levinas and Cohen is carried out, including through other representatives of Jewish philosophy.

Speaking about the coherence and continuity of modern Jewish philosophy, we certainly should not forget that it is all part of another whole, namely the Western philosophy of the New and Modern Times. Leibniz relies on Spinoza, Fichte and Hegel — on Maimon, Deleuze — on both of them, Natorp and Cassirer — on Cohen, etc. However, such connections are completely natural for any other national traditions in the philosophy of the New Time.

### 3.5. Addressing a set of specific topics

Let us formulate a short list of the most important topics that are characteristic of the Jewish philosophy of the New and Modern times. A more detailed list of topics will be presented in articles and notes regarding specific philosophers.

*Monism.* The problem of the unity of God, the universe, human nature clearly worries Jewish philosophers. Spinoza contrasts his monism with Descartes' dualism. Maimon removes the problem of things in himself and moves away from Kant's dualism. Krochmal considers Jewish history based on the idea of a unified history of the human race. Herman Cohen gives a new interpretation of the unity of God, speaking of uniqueness. The issue of unity remains at the center of attention of all Jewish philosophers of the 20th century, although their interpretation is significantly different.

*Ethics and ontology.* The tradition of comparing ethics with metaphysics comes to Jewish philosophy from Maimonides. The connection of ethics with ontology is the central theme of Spinoza's Ethics. In the philosophical teachings of Cohen, Rosenzweig, Buber, Levinas, ethics are largely opposed to ontology, but the significance of this relationship is preserved.

*Significance of behavior and practical life.* The importance of practical life and human behavior in the material world, as well as the role of ethics, follows from the philosophy of Maimonides. For him, the main theme of philosophy is the path of man to God. He perceives the same philosophical task from Maimonides and Spinoza. Jewish philosophy, unlike Christian, is less characterized by opposition of material and spiritual. From the beginning corporeality and everyday life are important for it. For this reason, the problems of laws and customs of behavior are present in the teachings of Spinoza, Mendelssohn, Cohen, Rosenzweig and others. Soloveitchik creates a kind of halacha philosophy, i.e. structure of behavior. Kaplan puts everyday behavior at the center of his civilizational approach.

*Politics.* Almost all Jewish philosophy of the Modern and Contemporary times contains political philosophy as one of the most important components. Spinoza writes the Theological and Political Treatise and The Political Treatise. Mendelssohn creates "Jerusalem". Krochmal, in the framework of his historical conception, formulates his conception of a nation. The theory of the state is one of the most important elements of Cohen's ethics. The third part of the "Star of deliverance" Rosenzweig turned against tyrants, is a kind of concept of community and power. Leo Strauss creates political philosophy as a special discipline. Formulated in Spinoza's Ethics, the problem of freedom is continued in Levinas's philosophy.

*The problem of man.* It is clear, that the theme of man is central in general to the philosophy of the Modern Time. But in Jewish philosophy, this theme has its own particular nuances. For most Jewish philosophers, man appears as a problem. Already in Spinoza's writing, the human soul finds itself in complex, problematic relationships with God and the world. Mendelssohn considers man in interaction with God and the world, as well Maimon after him. Cohen builds his specific anthropology, speaking of the *Mitmensch*. A person in him combines an individual, personal and social character. Rosenzweig considers man as one of the elements of his "Star of Deliverance", comparing

it with God and the world. Buber also puts the “human problem” at the center of his philosophy. An interesting interpretation of man in connection with the Holocaust is found in the philosophy of Fackenheim.

*Intelligence, language and hermeneutics of the text.* The problem of hermeneutics and language comes to the Jewish philosophy of Modern Time also from Maimonides. In his teaching, one of the central roles is played by the so-called “language of the sons of men”, which is built on the basis of metaphor and imagery. If Spinoza in defiance of Maimonides develops his hermeneutics of the biblical text, depriving it of its conceptual content, then Mendelssohn tries to revive Maimonides’s approach and speaks of the iconic structures realized in religion. Shlomo Maimon also talks about signs and language. They play an important role in the teachings of Soloveitchik. Picking up this theme, Cohen in his works develops a whole system of interpretation of biblical texts. And Rosenzweig declared “grammar” as the most important organon, which is responsible for the description of the processes occurring in the present.

*Athens and Jerusalem.* Attempts to contrast the Greek and Jewish views of the world were carried out already in antiquity. You can recall Tertullian, and Augustine, and the midrash Eicha Rabba. But in the philosophy of Modern Time, this topic was started by Moshe Mendelssohn, who, having written his treatise “Jerusalem”, began a new process of interrelation. Although Cohen does not directly deal with the opposition of the Greek and Jewish value systems, the comparison of Greek philosophers and Jewish prophets is typical for him. A direct juxtaposition of Jerusalem and Athens is given in his philosophy by Leo Strauss. This theme is familiar to Rosenzweig and Levinas.

*Dialogism.* The philosophy of dialogue was formed already in the 20th century and representatives of Jewish philosophy accepted in this process. At its source is the mighty figure of Herman Cohen. Among the creators of the philosophy of dialogue, the role of Rosenzweig and Buber is very significant. The importance of Jewish philosophers in shaping a philosophy of dialogue does not seem to be accidental. Since the times of the Tanakh and Talmud, dialogism has been an extremely important component of Jewish thought.

#### **4. Reception of Jewish philosophy of the Modern and Contemporary Times and its prospects**

Understanding the history of Jewish philosophy comprises in three main sources. First, it, like any philosophy, is engaged in the study of itself. For the most part, each subsequent author carries out a critical analysis of the ideas of his predecessors. Thus, the philosophy of Spinoza is considered in detail among Jewish and non-Jewish philosophers of the 18—20 centuries. Similarly, philosophies of other authors are considered.

Along with this, there are many anthologies and textbooks that try to consider the history of Jewish philosophy as a special phenomenon. Books of this kind differ significantly in content and general concept. So, the famous “Philosophy of Judaism” by Y. Gutman does not imply the existence of Jewish philosophy as a philosophy, but traces the history of Jewish religious thought<sup>7</sup>. The book of J. Eigus, “Modern philo-

---

<sup>7</sup> See: [2].

sophical trends in Judaism”<sup>8</sup> analyzes Jewish thought as a whole and explores its evolution. The works of Bergman, Rotenstreich and Schweid are trying to identify the main thematic block of Jewish philosophy. The *History of Jewish Philosophy*, published in 1997 as part of the Routledge series on world philosophy, is a collective monograph that examines separately the different stages of Jewish thought<sup>9</sup>. Recently published in the US, the book “*New Directions in Jewish Philosophy*”<sup>10</sup> focuses on current issues and peculiar solutions in the field of Jewish philosophy.

Finally, there are many works devoted to individual thinkers, considering them both historically and purely in philosophical terms. In this direction, great successes have been achieved in recent years.

If we compare the state of Jewish philosophy in antiquity, the Middle Ages and in our time, we see a very significant difference. In the past, her main occupation was reconciling biblical revelation with critical reason. This situation turns philosophy into a fundamentally secondary phenomenon of intellectual life. However, the efforts of the Jewish philosophers of Modern and Contemporary Time have made it clear that Jewish thought is not only reconciliation with reason, but reason itself. In the 20th century, Jewish philosophy advanced to the forefront in world philosophy. It answers the exciting questions of not only Jewish, but also world culture, it is addressed not only to the Jewish tradition, but to all thinking people.

This circumstance encourages us and allows us to think that a great future belongs to Jewish philosophy. We hope that this anthology will contribute to this, because many of its readers can join the process of popularization and development of Jewish philosophy.

## References

- [1] נִימְרֵק, דוד, תולדות הפילוסופיה בישראל: על פי סדר המחקרים. מאת דוד בן שלמה נימרק. ניו יורק; ווארשה; מוסקבה: א.י. שטיבל, תרפ"א-תרפ"ט
- [2] Guttman J. *Die Philosophie des Judentums*. München: E. Reinhardt, 1933.
- [3] Agus J. London—New-York, 1959.
- [4] Wolfson HA. *Studies in the history of philosophy and religion*. Cambridge: Harvard University Press, 1973—1977.
- [5] *History of Jewish philosophy*. (Routledge history of world philosophies 2). Daniel H. Frank Oliver Leaman (Hg.). London; 1997.
- [6] Hayoun Maurice-Ruben. *Geschichte der jüdischen Philosophie*. WBG: Darmstadt; 2004.
- [7] *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. Volume 1. Steven Nadler and T.M. Rudavsky; Cambridge University Press, 2008.
- [8] Shatz D. *Jewish thought in dialogue: essays on thinkers, theologies, and moral theories*. Brighton, MA: Academic Studies Press; 2009.
- [9] *New Directions in Jewish Philosophy*. Paperback. Aaron W. Hughes (Editor), Elliot R. Wolfson (Editor). Indiana University Press; 2009.
- [10] Schweid E. *A history of modern Jewish religious philosophy* by Eliezer Schweid. Translation by Leonard Levin. Leiden; Boston: Brill; 2011.

<sup>8</sup> See: [3].

<sup>9</sup> See: [5].

<sup>10</sup> See: [9].

## **Еврейская философия как направление мировой философии нового и новейшего времени**

**И. Дворкин**

Еврейский университет в Иерусалиме  
*Иерусалим, Израиль, 9190501*

Настоящая статья представляет собой анализ еврейской философии Нового и Новейшего Времени как целостного явления. В отличие от древности и средневековья, когда философия представляла собой довольно маргинальную часть еврейской мысли, в Новое Время формируется еврейская философия как особое направление мировой. Несмотря на то, что представители этого направления писали на разных языках и активно участвовали в деятельности разных национальных школ философии, их творчество имеет внутреннюю преемственность и целостность.

В статье формулируются следующие пять критериев принадлежности к еврейской философии: принадлежность собственно к философии; опора на еврейские источники; адресатом еврейской философии является образованный европеец; интеллектуальная преемственность (представители еврейской философии Нового и Новейшего Времени опираются друг на друга, спорят друг с другом и защищают друг друга от возможных нападков со стороны других школ); обращение к набору характерных тем, таких как монизм, этика и онтология, значимость поведения и практической жизни, политика, проблема человека, интеллект, язык и герменевтика текста, Афины и Иерусалим, диалогизм.

В статье приводится перечень основных авторов, удовлетворяющих этим критериям. Центральными из них можно считать Баруха (Бенедикта) Спинозу, Моше Мендельсона, Шломо Маймона, Германа Когена, Франца Розенцвейга, Йосефа Дова Соловейчика, Лео Штрауса, Авраама Иегошуа Хешеля, Элиезера Берковича, Эмиля Факенхейма, Мордехая Каплана, Эммануэля Левинаса. Основной вывод статьи: к концу 20-го века еврейская философия, продолжая как традиции классической европейской философии, так и иудаизма, стала важной неотъемлемой частью западной мысли.

**Ключевые слова:** философия, еврейская философия, еврейская мысль, интеллектуальная преемственность, философское направление, философская школа

### **История статьи:**

Статья поступила 14.05.2019

Статья принята к публикации 22.07.2019

**Для цитирования:** *Dvorkin I. Jewish Philosophy as a Direction of the World Philosophy of Modern and Contemporary Times // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 4. С. 430—442. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-430-442*

### **Сведения об авторе:**

*Илья Дворкин* — профессор Еврейского университета в Иерусалиме (e-mail: idvorkin@mail.ru).



## История европейской философии History of Western Philosophy

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-443-460

Научная статья / Research article

### Трансцендентализм Яковенко в философском контексте его времени: феноменология и/или неокантианство

А.А. Шиян

Российский государственный гуманитарный университет  
ГСП-3, Миусская площадь, д. 6, Москва, Российская Федерация, 125993

В статье рассматривается творчество Бориса Валентиновича Яковенко, одного из самых ярких представителей русского неокантианства. Философия Яковенко анализируется в контексте немецкой и русской философских традиций начала XX в. — феноменологии и неокантианства. Будучи сторонником неокантианства, большую часть своих исследований Яковенко посвятил проблематике познания. В статье исследуются основания критики, направленной Яковенко против современных ему гносеологических подходов, прежде всего, против феноменологии и неокантианства. Неприемлемость этих подходов для Яковенко состоит в смешении различных типов сущего. Яковенко считает, что феноменология Гуссерля концентрирует свое внимание на изучении процесса психологического познания, а исходя из субъективности нельзя достигнуть объективного знания. Коген, по мнению Яковенко, отрицая возможность чистой данности ощущений, релятивизирует саму идею сущего, подразумевая под ним только науку. Собственную онтологическую установку Яковенко называет трансцендентальным плюрализмом, под которым понимается признание самостоятельности и независимости каждого вида Бытия, между которыми не существует никакой связи. Познание этой множественности единичностей должно быть беспредпосылочным и абсолютным и возможно, по мнению Яковенко, в особом рода интуиции. Эту интуицию Яковенко называется мистической, однако не дает ее развернутого описания и обоснования. Несмотря на незавершенность концепции Яковенко, обращение к его философии позволяет актуализовать теоретико-познавательные проблемы, представляющие и сегодня для нас интерес: проблему субъективности и объективности, проблему беспредпосылочности познания, «чистой данности», трансценденции и имманенции, соотношения различного типа интуиций в познании и др.

**Ключевые слова:** трансцендентализм, феноменология, неокантианство, познание, сознание, Яковенко

© Шиян А.А., 2019.



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

**История статьи:**

Статья поступила 03.06.2019

Статья принята к публикации 22.07.2019

**Для цитирования:** Шиян А.А. Трансцендентализм Яковенко в философском контексте его времени: феноменология и/или неокантианство // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 4. С. 443—460. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-443-460

### **Введение**

Современная философия науки и эпистемология сформировались и развиваются, в основном, в русле англо-американской философской традиции. И при этом часто забывается тот факт, что многие результаты, полученные в 60—70-е гг. в работах Поппера, Куна, Лакатоса, в реалистическом направлении философии науки широко дискутировалась в немецкой трансцендентальной философской традиции начала XX в., прежде всего, среди представителей основных течений того времени — феноменологии и неокантианства. Речь идет о проблемах данности ощущений, беспредпосылочности опыта, специфики познающего акта, субъективности и объективности в познании и др. Под влиянием немецкой гносеологической традиции находились и многие русские философы начала XX в. В статье на примере философии Бориса Валентиновича Яковенко будут рассмотрены проблемы, стоящие перед представителями неокантианства и феноменологии в области методологии познания и тесно связанные с ними онтологические вопросы.

Философия Яковенко является до сих пор мало изученной в нашей стране. Современными исследователями она в основном рассматривается с точки зрения русской рецепции идей Баденской школы неокантианства [20; 21; 22] или в контексте создания и работы журнала «Логос» [12; 14]. Общая характеристика философии Яковенко представлена в статьях Е.А. Ермичева [6] и В.В. Сапова [17]. Общая историко-философская позиция Яковенко и его взгляд на историю философии, в том числе и русскую, проанализированы в статье В.Н. Белова [1]. Работ, посвященных сопоставлению эпистемологических взглядов Яковенко и феноменологии Гуссерля, насколько я знаю, пока нет. В данной статье я буду в основном ориентироваться на тексты Яковенко, собранные Ермичевым в сборнике «Мощь философии» [28].

### **Был ли Яковенко неокантианцем?**

Яковенко считается одним из самых ярких представителей в России начала XX в. неокантианства вообще и одним из самых известных русских последователей Германа Когена в частности. Кажется, с этим трудно не согласится: Яковенко учился у великих неокантианцев в Германии, был один из организаторов русской редакции международного журнала «Логос», имевшего преимущественно неокантианское направление, и являлся самым активным его автором.

Но если мы обратимся к собственной философской позиции Яковенко, то его неокантианство легко поставить под вопрос.

Основным предметом философии, по убеждению Яковенко, является сущее, даже не просто сущее, а «сущее как сущее» (по мысли «раннего» Хайдеггера это и есть бытие). «Нет такого философского размышления, которое не видело бы в сущем высшей и последней цели всех своих стремлений» [35. С. 95], — пишет Яковенко. Кажется, это не совсем типичное заявление для неокантианцев, которые ни о каком сущем самом-по-себе речи не вели, а определяли свою задачу более скромно и более конкретно: марбургцы занимались исследованием науки, а представители баденской школы в качестве предмета своего философского рассмотрения заявляли культуру. Постижением сущего как сущего, то есть бытия, занимались философы, как принято считать, из противоположного лагеря, а именно феноменологи.

Методом постижения сущего, убежден Яковенко, является разумная интуиция, она единственная позволяет «опознать сущее во всей его неприкосновенности и своеобразности, — значит, таковым, каково оно есть» [35. С. 95]. Эту разумную интуицию Яковенко иногда называет трансцендентальной интуицией, а в некоторых последних статьях говорит о «мистической интуиции» как единственно возможном методе познания<sup>1</sup>. Но для неокантианцев разумная интуиция как тип интуитивного схватывания вообще не является познанием<sup>2</sup>, а других методов познания сущего как оно есть Яковенко не предлагает.

Следует ли из вышесказанного, что Яковенко нельзя отнести к представителям неокантианства? Вовсе нет. Не смотря на свои заявления, на первый взгляд, не вписывающиеся в основное русло неокантианства, Яковенко остается верным этому направлению и строго соблюдает основные принципы неокантианства. Обоснуем это утверждение.

В отношении определения предмета философии Яковенко находится в русле неокантианского подхода в широком смысле, который, в свою очередь, вместе с феноменологией декларируют направленность философии на изучение того, что есть: будь то наука, культура или «сами вещи», то есть сущее. На то, что это — принципиальный неокантианский тренд (который нельзя игнорировать, несмотря на все преобладание у последователей Канта проблематики обоснования познания) обращает внимание В.А. Куренной: «Философия неокантианства, берущая за отправной пункт факт исторического развития (юго-западная школа) или факт науки (марбургская школа), уже неявно сформулировала то кредо современной философии, которое будет затем зафиксировано в словах Витгенштейна „Философия оставляет все так, как оно есть“» [9. С. 31].

Яковенко подчеркивает, что условием возможности любой «вещности», любого сущего является возможность их познания [30. С. 171]. И, как для истинного неокантианца, это условие является основным. А поэтому, прежде чем обратиться к «сущему как сущему», мы должны обосновать методы его познания.

Обоснование собственного метода для Яковенко неразрывно связано с ответом на вопрос, почему он отказывается от других способов познания. Речь идет,

<sup>1</sup> См., например, [31. С. 244—263].

<sup>2</sup> См. об этом, например, [15].

прежде всего, о методах познания, которые обсуждались в рамках основных философских направлений того времени — феноменологии и неокантианства.

Итак, философский метод в трактовке Яковенко имеет две стадии. Первая — пропедевтико-критическая, в которой подвергаются критике существующие методы познания. Вторая — подлинно трансцендентальная, или систематически-сущностная, целью которой и является как раз познание сущего и построение «единой системы сущего».

Таким образом, хотя Яковенко критически переосмысливает методы познания неокантианства, он соблюдает его основную установку: концентрация собственных усилий в основном на познавательной и методологической проблематике.

Далее более подробно рассмотрим яковенковское критическое переосмысление современной ему познавательной методологии.

### **Критика Яковенко познавательных концепций начала XIX в.**

Подходы к познанию, господствующие в немецкой философской традиции, Яковенко делит на две группы: имманентный трансцендентизм и трансцендентный имманентизм. Я рассмотрю яковенковскую критику первого на примере феноменологии Эдмунда Гуссерля, второго — на примере философии Германа Когена.

Главная претензия Яковенко к Гуссерлю заключается в том, что тот концентрирует свое внимание на самом процессе познания, в ходе которого мы получаем объективное знание о трансцендентном предмете. Гуссерль исследует познающее сознание и процесс достижения истинного знания, то есть обращается к исследованию познавательных переживаний сознания и их содержаний.

Яковенко убежден, что содержание и психический процесс его постижения принадлежат одному целому, а поскольку акт познающего сознания есть нечто субъективное, то и содержание носит субъективный характер. Объективность, как уверен Яковенко, не может быть достигнута путем восхождения от субъективности [30. С. 178—180]. А введение Гуссерлем понятия «чистого сознания» принципиально ничего не меняет, поскольку тогда мы просто встаем на точку зрения «субъективности вообще», ничуть не приближаясь к объективности знания [30. С. 180].

Интересно отметить, что сам Гуссерль ясно осознавал эту проблему: как субъективное сознание может познать нечто объективно? В явном виде ответу на этот вопрос посвящены лекции Гуссерля 1905 г. «Идея феноменологии» [3. С. 223], в которых основной проблемой феноменологии называется проблема достижения познающим сознанием (субъективностью) объективного знания о предмете, который трансцендентен сознанию. Это становится возможным в особого типа переживаниях познающего сознания, в переживаниях очевидности, в которых переживаемый предмет дан нам ясно и отчетливо, то есть несомненно. По Гуссерлю это и означает, что тогда нам удалось покинуть сферу субъективности и достигнуть истины, то есть объективного знания<sup>3</sup>. Но это решение проблемы познания вряд ли

---

<sup>3</sup> См. подробнее о критериях истины шестое «Логическое исследование» [38. S. 651—656].

удовлетворило бы Яковенко, согласно которому переживание очевидности относится к психологическим чувствам, в силу чего оно не может выступать критерием объективной истины. У Гуссерля можно найти аргументы против такого понимания переживания очевидности, которое видимо в то время «носилось в воздухе». В первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерль, пытаясь отгородиться от понимания переживания очевидности как чувственного акта мгновенного озарения, обосновывает рациональный характер достижения очевидности в случае сущностной интуиции, поскольку для Гуссерля познание — это познание общего, а в сущностной интуиции усматриваются как раз *общие* свойства предметности [4. С. 202—213]. Однако дело в том, что для Яковенко объективный характер рационального мышления также стоит под вопросом (это особенно ярко видно на примере его критики позиции Германа Когена), хотя Яковенко и признает, что Гуссерлю впервые удалось обстоятельно и критически описать акт сущностной интуиции [33. С. 623].

Яковенко также, исходя из предложенной Гуссерлем структуры акта сознания, пытается показать несостоятельность феноменологической теории познания. Яковенко обращает внимание, что для Гуссерля «...все познавательные акты в большей или меньшей степени суть объективирующие акты отождествления (расторжения) мышления с созерцанием, то есть чистой „задуманности“ с ее наглядным осуществлением» [33. С. 618]. А познание есть большее или меньшее заполнение «только мнимого» «наглядной наличностью» самого предмета [30. С. 174]. Следует заметить, что, согласно Гуссерлю, все переживания сознания имеют следующую тройственную структуру: акт сознания; то, что в нем подразумевается («мнится», как часто переводит немецкий глагол *meinen/vermeinen* Яковенко); то, что в нем дается (смысл/значение). Гуссерль рассматривает интенциональное сознание как познающее сознание, в котором любая данность должна (может) быть подтверждена (опровергнута), и структура которого не может быть сведена только к акту и предмету, на который он направлен. Яковенко проницательно это заметил (хотя и сегодня более распространено понимание структуры интенциональности как состоящей только из двух элементов: акта и предмета, на который он направлен, чему отчасти способствовал и сам Гуссерль), однако подверг критике понятие интенциональности с позиции самого Гуссерля. Гуссерль утверждает, что основывается на реальном функционировании сознания, но тогда, как недоумевает Яковенко, где же мы в реальной жизни, в повседневном опыте удерживаем сразу три этих момента: акт, данное и подразумеваемое [34. С. 48]? Например, мы направляем наше внимание либо на конкретную яблоню в саду, либо на то, что мы «мним» (подразумеваем), либо на само переживание. Ответ на это возражение может быть следующий. В естественной, в том числе в естественной познавательной установке мы обращаем внимание либо на одно, либо на другое, либо на третье. Например, мы изучаем яблоню, либо переживание этой яблони в сознании, либо то, что мы подразумевали, перед тем как направили внимание на яблоню. Гуссерль же предлагает встать в рефлексивную позицию по отношению, например, к восприятию яблони. В возникающей тогда феноменологической установке то, на что в естественной установке мы не обращали внимания

и на чем целенаправленно не фиксировались, становится явным. Так, акт восприятия направлен на яблоню, но при этом мы уже нечто неявно подразумевали в отношении яблони. Можно сказать, что Гуссерль привлекает наше внимание не к тому, как должно протекать познание, а занимается рефлексией над уже осуществленным познанием, исследует то, как оно реально протекает и чем обусловлено.

Честно говоря, не совсем ясно, зачем Яковенко критиковать Гуссерля за несоответствие структуры акта сознания обыденному опыту, если для Яковенко неприемлема сама установка Гуссерля — исследование окружающего мира и повседневного опыта. Но, тем не менее, как мы видели, Яковенко это делает. Он убежден, что для познания сущего необходимо отбросить все «жизненное связи», то есть полностью отстраниться от окружающей жизни, так как познание, основанное на повседневном опыте, является иллюзией: «И так как теория интенциональности хочет основываться как раз на жизни, то мы обязаны и эту теорию признать иллюзорной, кажущейся» [34. С. 48].

Тем не менее, Яковенко достаточно высоко оценивает гуссерлевский вклад в исследование сознания, правда, взятого без всякого соотношения с миром. В этом случае интенциональность Яковенко трактует как свойство сознания «нечто мнить». То есть здесь он склоняется к трактовке интенциональности как «сознания о чем-то», а не как направленности на нечто, что находится вне сознания.

Критика Яковенко Когена во многом основывается на критике Гуссерля. Коген посвящает большинство своих исследований трансцендентальному устройству науки, и в этом отношении Яковенко отдает должное Когену. Но, как подчеркивает Яковенко, в основе его логического рассмотрения науки лежат исследования психических механизмов сознания. Так, в работе «Теория опыта Канта» [8] Коген много внимания уделяет проблеме данности ощущений, формированию изначального содержания и т.д. Яковенко совершенно не устраивает, что вопроса о переходе от психического сознания к трансцендентальному каркасу науки Коген даже не ставит: «Философская система Германа Когена не удовлетворяет нас потому, что в своем основании она глубоко психологична» [29. С. 453]. А психологизм для Яковенко неразрывно связан с жизнью и несет с собой человеческие иллюзии, привычки, предрассудки, от которых настоящая философия должна избавиться.

Критическая позиция Яковенко по отношению к трансцендентализму Когена основана, прежде всего, на неприятии им самого пафоса когеновской философии, заключающегося в отрицании наличия «просто данного». «То, что здравый смысл или философская традиция привыкли считать данным (объект или субъект познания и т.д.), есть наши конструкции, которые возникают и развиваются в истории человеческого познания и культуры» [19. С. 51], — пишет современная исследовательница творчества Когена З.А. Сокулер. Яковенко солидарен с Когеном, что не существует чистой данности ощущений, они конструируются нашим мышлением, но тем не менее убежден, что есть реальность, которая не конструируется субъектом и существует путь ее познания. Речь идет о «сущем как сущем». Коген же, по мнению Яковенко, релятивизирует саму идею сущего, подразумевая

под ним науку. Научное знание носит относительный характер, который определяется соответствующей эпохой, сущее же, по убеждению Яковенко, есть Абсолют. Отсюда вытекает отрицание Яковенко любого остатка «вещи в себе», даже в качестве бесконечной идеи в смысле цели познания, как в неокантианстве и в феноменологии<sup>4</sup>. «Для познания вообще не может и не должно быть ничего запредельного именно потому, что быть “для” познания значит быть познанным или опознанным, то есть не быть познанию запредельным. Полагая за своими пределами нечто вне их лежащее, познание идет против себя самого, разрушает свой собственный смысл, свою подлинную природу» [30. С. 232], — пишет Яковенко. Знание Абсолюта должно и может быть завершенным.

### **Основания философии Яковенко в контексте его времени**

Основания критики Яковенко всех существующих видов познания лежат в неприемлемости для него дуалистических концепций сущего. Яковенко объявляет себя сторонником трансцендентального плюрализма, то есть сторонником полной самостоятельности и независимости каждого вида Бытия, между которыми не существует никакой связи. И соответственно главный вопрос в отношении сущего — это вопрос о множественности единичностей, а не единстве многого [32. С. 187]. А если мы обращаемся к акту познания и пытаемся, исходя из него, достичь определенного его содержания, то неизбежно впадаем в дуализм, поскольку акт познания и его содержание имеют разную природу. Природа первого — субъективная и временная, природа второго — объективная и вечная. И соединить эти разнородные элементы невозможно. Для Яковенко несовместимы сознание и любой другой вид сущего, созерцание и мышление, идеальное и материальное и т.д. Яковенко считает, что философия, как и любая другая наука, «стремится совершенно выключить познающего субъекта из сферы познания, забыть о нем навсегда и иметь дело только с самой сущностью самого предмета» [31. С. 256—257]. Однако это не всегда и не у всех получается.

Сторонники имманентного трансцендентизма (Гуссерль, Риль, Риккерт, Ласк) изначально заявляли о трансцендентности предмета познания сознанию, но все же в познающем акте предмет и сознание неизбежно соединялись. У сторонников трансцендентного имманентизма, наоборот, в едином факте сознания-бытия (Шуппе, Коген) или в едином мышлении обнаруживаются чуждые друг другу элементы. Так, у Когена чистое мышление оформляет в предмет нечто, что чуждо самому мышлению [30. С. 222]. Это означает, что трансцендентное все же проникает в имманентное и неизбежно «перемешивается» с ним, хотя сами представители трансцендентного имманентизма этого как бы не замечают.

<sup>4</sup> Под вещью-самой-по-себе в феноменологии Гуссерля понимается вещь, как она есть в полноте всей своей данности. Принципиально достичь вещи-самой-по-себе возможно, но реально процесс познания бесконечен, и тогда вещь-сама-по-себе выступает как регулятивная идея. Термин «вещь-сама-по-себе» (*Dinge selbst und an sich*) Гуссерль употребляет в «Первой философии» [36. S. 52], но ее идея как бесконечная цель познания для любой конкретной вещи присутствует во многих работах Гуссерля.

Принимая во внимание вышесказанное, представляется вполне закономерным, что основной проблемой философии Яковенко называется проблему трансцендентности. Он утверждает, что «проблема трансцендентности всегда была в той или иной форме основной, центральной проблемой философского мышления» [30. С. 164]. Однако точного и однозначного понимания трансцендентности мы у него не найдем.

Как мы уже отмечали выше, Яковенко в собственном философствовании отказывается от идущего от Канта теоретико-познавательного понимания трансцендентного как непознаваемого, причем как непознаваемого принципиально (Кант), так и реально (неокантианство и феноменология). При этом он сохраняет общепринятое, широкое понимание трансцендентного как «потустороннего» (в отличие от имманентного как «посюстороннего» [22]), как самостоятельного и несводимого к чему-то другому (например, одного вида сущего к другому). Кроме того, у Яковенко можно найти и другое понимание трансцендентности, которое, на мой взгляд, может объяснить его неприязнь к любому виду дуализма и отрицание всех современных ему философских концепций. Трансцендентное в этом случае — это непознанное, непонятное и непроясненное. Так, рассматривая философию Шуппе, Яковенко замечает: «Трансцендентный момент заключается уже в признании факта „сознания-бытия“ за нечто изначальное, необъяснимое, все остальное собой обуславливающее и объясняющее, за первичную меру вещей, за первичное переживание и в обозначении его как первочуда, как первоначальной и непреборимой загадки бытия-сознания» [30. С. 202]. Можно сделать предположение, что Яковенко именно поэтому и отвергает все дуалистические концепции, что они основаны на «трансцендентном» в этом смысле, то есть являются непонятными и проясненными.

Следует заметить, что, обращаясь к проблеме трансцендентности, Яковенко следует в русле своего времени, более того, в русле феноменологии Гуссерля. Для Гуссерля, так же как и для Яковенко, «трансцендентность» обозначает в том числе непроясненности и непонятности<sup>5</sup>. Об этом он пишет в «Идеях феноменологии», вводя второе понятие трансцендентности [3. С. 106—108]. Однако он тут же переводит это понятие в познавательное русло, заявляя, что в ходе познания все непонятности и неясности принципиально устранимы и любая трансцендентность может и должна быть преодолена, то есть познана. Более того, в лекциях по «Введению логики и теории познания» (1906/07), Гуссерль заявляет, что все трансцендентное является предметом феноменологии [39. С. 207, 213].

Ход мысли Яковенко принципиально другой: трансцендентное (в любом смысле) вообще не должно быть допущено в настоящую философию. Задача Яковенко это реализовать. Философское познание, согласно Яковенко, не должно допускать «трансцендентное» ни в каком виде, поскольку оно имеет дело с самой идеальной сущностью предмета, усматриваемой абсолютно в мистической интуиции. «Сущность предметов» — одна из немногих конкретизаций сущего, которую мы можем найти у Яковенко [31. С. 256—257].

В отношении феноменологии Гуссерля также можно сказать, что одна из ее целей — постижение сущностей предметов («предмет» берется в самом широком

<sup>5</sup> О трансценденции в философии Гуссерля см. [23].

смысле, как то, на что направлено наше внимание). Например, в своей программной статье «Философия как строгая наука» Гуссерль в целом определяет феноменологическое познание как интуитивное исследование сущностей [2. С. 221].

Но на этом сходство с Яковенко не заканчивается. В ранний период своего творчества Гуссерль, стараясь избежать субъективизма, подчеркивает, что усмотрение сущности (сущностная интуиция) не является опытом. Но он не поясняет, как протекает этот процесс на самом деле<sup>6</sup>, что дает право сблизать его с актом мгновенной интуиции. Однако уже в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» мы находим рациональное описание сущностной интуиции как процесса варьирования в фантазии [4. С. 208—212]. Например, чтобы определить сущность стола, мы мысленно меняем его свойства и качества (цвет, материал, составные части), пытаясь понять, без каких из них стол перестал бы быть столом, и, исходя из этого, определяем его сущность<sup>7</sup>. Нужно отметить, что важную роль в определении сущностей предметов играет рефлексия над повседневным опытом. Тогда как Яковенко противопоставляет исследование сущностей и рефлексии, да и описания мистической интуиции он не дает. Эта различие в понимании «разумной интуиции» у Гуссерля и Яковенко объясняется разными исходными онтологическими установками философов.

Гуссерль исходит из того, что сущности присутствуют в нашей повседневной жизни, находятся в окружающих нас материальных вещах, в различных связях и отношениях<sup>8</sup>. И процесс их усмотрения (сущностная интуиция) является процессом их извлечения из повседневного опыта мира, и здесь без рефлексии не обойтись. А поскольку повседневный опыт — это во многом чувственный опыт, то, как справедливо замечает Яковенко, центральной проблемой познания для Гуссерля является проблема соотношения между чувственными и сверхчувственными элементами познания [33. С. 615]. И решается она из предпосылки единства мира, неразрывной связи идеального и реально-материального, сознания и мира, чувственных и сущностных интуиций. А если Гуссерль иногда их и разграничивает, то оговаривается, что это вынужденная абстракция. Например, в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» он исследует изолированное трансцендентально-чистое сознание. Судя по всему, это тонко чувствует Яковенко, замечая, что интенциональность — не отношение между сознанием и предметом, как между двумя различными типами сущего<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> См., например, [5. С. 99—202].

<sup>7</sup> В случае со столом, к примеру, возможность сидеть за ним является его сущностным свойством, которое определяет стол как стол.

<sup>8</sup> Подробнее об этом см. [24].

<sup>9</sup> Чтобы быть справедливым, нужно сказать, что в современной феноменологической литературе присутствует и другое понимание Гуссерля, в котором утверждается, что основное различие феноменологии — это различие между сознанием и предметом (см., например, [10. С. 320—338, 411—423]). Мы стоим на других позициях и считаем, что сознание и предмет не только тесно связаны (предмет может быть и внутри сознания), но и имеют между собой нечто общее. Хотя бы то, что внутреннее свойство предмета, согласно Гуссерлю, — это быть предметом для сознания, быть познанным. На это обращает внимание Р. Ингарден [7. С. 132—133].

Для Яковенко сущности как истинно сущее уже существуют, но они существуют не в нашем реальном окружающем мире, не в нашей жизни. Это — изолированное идеальное бытие. И в этом Яковенко еще раз проявляется как настоящий неокантианец, причем последователь Баденской школы. Так, например, в статье Риккерта «Ценности жизни и культурные ценности», опубликованной в «Логосе» в 1912—1913 гг., мы находим рассуждение о вечных безусловных ценностях, которые составляют самостоятельное идеальное бытие, которые обуславливают собой и культуру, и жизнь, и без которых и культура, и жизнь лишены смысла [16]. По аналогии с «ценностями» Риккерта Яковенко понимает «сущее как сущее», которое является целью философского абсолютного познания. И вполне естественно, что познание Абсолюта для Яковенко является беспредпосылочным познанием. Но в отношении жизни и любых ее проявлений, таких, например, как наука, Яковенко убежден в невозможности беспредпосылочной данности. И он, как мы отмечали выше, вполне согласен с Когеном в том, что ощущения уже являются суждениями и их данность никогда не бывает свободна от предпосылок, то есть ощущения нами формируются. В отношении ощущений Яковенко более радикален, чем Гуссерль, у которого все же догмат о «чистых» ощущениях в той или иной степени присутствует в текстах.

Что касается проблемы беспредпосылочности познания, то для феноменологии Гуссерля это отдельная тема, прежде всего потому, что благодаря введению эпохэ и редукции работа с предпосылками стала одним из самых тиражируемых приемов феноменологической методологии. Не вдаваясь здесь во все тонкости этой проблематики<sup>10</sup>, отметим лишь, что познание сущностей для Гуссерля, в целом, не является беспредпосылочным познанием. Он декларирует отбрасывание внешних предпосылок, но остаются онтологические и гносеологические не отбрасываемые предпосылки, с которыми феноменолог должен работать: проверять их и обосновывать. Основной смысл эпохэ и редукции — не в отбрасывании предпосылок, а в их фиксации и высвечивании обоснованности любого познания. Тезис о предпосылочности любого познания означает положение о невозможности достижения знания, полной данности предмета в очевидности. Это у Гуссерля выражается во введении концепта «вещи-самой-по-себе» как бесконечной идеи познания любого предмета. Однако есть сфера, в отношении которой Гуссерль декларирует возможность абсолютного беспредпосылочного познания. Это область чистого сознания. Феноменология в лице Гуссерля способна усмотреть чистые абсолютные сущности сознания, эти сущности — интенциональность и ее структура, трансцендентально чистое Я. Это означает, что Гуссерль вопреки всем своим декларациям считает свое понимание сознания абсолютно правильным, безусловным и однозначным. Но, увы, в исследовательской практике Гуссерля мы не можем найти подтверждения, что он нашел абсолютные сущности сознания. Обращаясь к его многочисленным работам (как опубликованным при жизни, так и в посмертных изданиях) по исследованию сознания<sup>11</sup>, мы видим, что там нет

<sup>10</sup> См. об этом [3].

<sup>11</sup> См., например, [37], [40].

и следа однозначности и окончательности в отношении понимания сознания. Понятие интенциональности допускает множество трактовок (что мы видели на примере Яковенко), ее границы размываются; пытаюсь прояснить сложные моменты, Гуссерль вновь и вновь проводит новые дескрипции опыта сознания, которые должны конкретизировать старые, но нередко им противоречат. Эта работа так и осталась незавершенной, к окончательной очевидной данности переживаний сознания ему прийти так и не удалось.

Удалось ли это сделать Яковенко? Он утверждает, что основная задача философии — абсолютное и безусловное (беспредпосылочное) познание сущего. Причем это познание должно быть лишено субъективных черт, в противном случае они перейдут в познаваемое содержание, которое тогда уже не будет абсолютным сущим. Это для Яковенко означает, что из познания должен быть исключен субъект. Именно этого, по мнению Яковенко, не удалось избежать Когену при установлении трансцендентальных принципов науки. Яковенко убежден, что субъект (в виде универсального трансцендентального субъекта) в научном познании присутствует в скрытом виде. И нам, с учетом сегодняшних достижений философии науки, трудно с этим не согласиться.

Отказ от субъекта познания для Яковенко, как мы уже видели, подразумевает отказ от обращения к акту познания и данности объекта познания, поскольку обращение к ним неизбежно погружает нас в психологизм, неважно, идет ли речь об акте сознания, акте мышления или об ощущениях. Всем этим условиям, с точки зрения Яковенко, удовлетворяет мистическая интуиция. Рядом русских философов эта позиция была расценена как доведение до логического завершения установки неокантианцев на ликвидацию субъекта из философского познания и элиминировании человека из философии<sup>12</sup>. Оставляя в стороне эти споры (и солидаризируясь с позицией Ермичева), мы зададимся кантовским вопросом: как возможна мистическая интуиция? Явного ответа на этот вопрос в опубликованных текстах Яковенко найти сложно.

На первый взгляд кажется, что Яковенко готов реализовать стратегию, выраженную фразой Юркевича: «Для того, чтобы знать, нет нужды иметь знание о самом знании». Эту цитату Г.Г. Шпет приводит в начале первой главы своей знаменитой работы «Явление и смысл» [27. С. 191], являющейся одной из первых интерпретаций первой книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» Гуссерля. И все же нельзя сказать, что сам Шпет в «Явлении и смысле» реализовывал именно эту стратегию, хотя и предложил одно из возможных реалистических толкований феноменологии<sup>13</sup>. Не встал на путь, озвученный Юркевичем и весьма характерный для русской философии того времени, и Яковенко. Отвергая все предпосылки в познании сущего, Яковенко, тем не менее, не отказывается от методологического обоснования философского познания.

Подытоживая все написанное Яковенко, можно выделить два следующих этапа для познания сущего<sup>14</sup>. На первом этапе необходимо провести отграничение

<sup>12</sup> См. об этом [6. С. 38—41].

<sup>13</sup> См. подробнее [25].

<sup>14</sup> Эти этапы выделил Ермичев, см. [6. С. 22—23].

философского познания от всех других сфер культуры: науки, религии, искусства и т.д. На втором этапе нужно убрать все связи философии с повседневной жизнью и всеми переживаниями мыслящего субъекта. Мы считаем, что эти отграничения в плане методологии смело можно назвать методом редукции в гуссерлевском смысле, как она была введена в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии». Более того, первый этап соответствует эйдетической редукции, когда мы отбрасываем все внешние сущности (сущности науки, религии и т.д.), второй этап можно соотнести с трансцендентальной редукцией, которая убирает все психологические наслоения сознания. Но Яковенко, в отличие от Гуссерля, к психологическому относит все сознание и мышление, включая трансцендентальное сознание и трансцендентальное Я.

Однако, как протекает сам процесс мистической интуиции, Яковенко, как мы уже обращали внимание, не поясняет. Он лишь делает утверждение о ее результате. Так, Яковенко утверждает, что философия, «будучи взята как знание сущего, есть само это сущее» [35. С. 158]. Это утверждение отсутствия зазора между предметом и знанием о нем означает, что Яковенко выступает сторонником философии тождества бытия и мышления. Это представляется вполне логичным завершением его рассуждений об абсолютном познании сущего и кажется вполне соответствующим атмосфере русской философии того времени. Но здесь Яковенко идет впереди своих соратников по журналу «Логос». Например, Сезаманн, рассматривая путь к созерцанию бытия и мышления в неоплатонизме, утверждал, что этот путь ведет через анализ акта знания [18].

Мы согласимся с теми философами<sup>15</sup>, которые представляют позицию Яковенко как трагическую. Его трагизм заключается в том, что, проделав огромную подготовительную критическую работу в отношении познания сущего, Яковенко так и не дал положительных представлений об этом сущем. Его система трансцендентального плюрализма осталась неразработанной. Можно утверждать, что, пытаясь преодолеть все дихотомии современной ему философии (субъекта и объекта, мышления и созерцания, трансцендентализма и иррационализма), он в собственном философствовании так и не преодолел разрыва между онтологизмом и гносеологизмом.

### **Заключение**

В заключении хотелось бы сделать вывод о соотношении феноменологии и неокантианства. Несмотря на то, что эти два направления часто противопоставляются, на основе проведенного исследования можно заметить, что у этих двух ветвей трансцендентализма немало сходств, в том числе и по принципиальным позициям. Их сходство определяется, прежде всего, исходной установкой, которая направлена на изучение того, что есть — культуры, науки, окружающего повседневного мира, сущего. И только имея знание о том, что есть, мы беремся

---

<sup>15</sup> См., например, [13].

за определение условий его возможности и фиксацию методологии его познания. Исходя из этого, представляется вполне закономерным, что Яковенко не дает развернутой методологии познания сущего, поскольку еще нет развернутого знания о самом сущем, еще необходимо определить и раскрыть, что же оно есть, и только после этого выявлять условия его познания. Причем философская традиция начала XX в. в лице феноменологии и неокантианства не допускала, чтобы отдельный человек (например, Яковенко) мог сформулировать развернутое знание о сущем. Знание, как и любое объективное образование, по определению носит интересубъективный характер и должно функционировать в культуре. В окружающей Яковенко действительности такое знание о сущем отсутствовало, и в этом сложно его упрекнуть.

Тем не менее, анализ философских взглядов Яковенко позволил нам выявить познавательную проблематику, одинаково актуальную как для феноменологии, так и для неокантианства. Это — вопрос о «чистой» данности ощущений, проблема достижения объективности в субъективном акте познания, беспредпосылочность познания, соотношение имманентного и трансцендентного в познании, проблема достижения вещей-самих-по-себе, роль разного типа интуиций в познании. Интересно, что почти по всем этим вопросам точки зрения феноменологии и неокантианства совпадают, но при этом позиция Яковенко противостоит им обоим, что можно объяснить влиянием русской философской традиции. Например, и феноменология, и неокантианство признают важную роль вещей-самих-по-себе и их принципиальную достижимость. Яковенко же считает, что концепт «вещей-самих-по-себе» в принципе должен быть исключен из познания. Феноменология, так же как и неокантианство, утверждает, что субъективный акт познающего сознания неустраним из познания и что в нем может быть достигнуто объективное знание. При этом беспредпосылочный характер знания отвергается в неокантианстве и ставится под сомнения в феноменологии Гуссерля. В отличие от них Яковенко считает, что познание должно протекать и обосновываться без обращения к субъективным актам сознания или мышления и носить беспредпосылочный характер.

Возможно, именно критическое отношение Яковенко ко всей современной ему философии позволяет ему дать собственную интерпретацию понятию интенциональности, которая сегодня представляет особый интерес. Яковенко определяет интенциональность как свойство сознания нечто мнить, подразумевать и подчеркивает тройственную структуру познавательного акта сознания: акт — значение (то, что дано в акте) — предмет (то, что мнится, подразумевается).

Таким образом, исследование философии Яковенко не только помогает актуализовать теоретико-познавательную проблематику трансцендентальной философии начала XX в., но и высвечивает новое понимание известных, казалось бы хрестоматийных, концепций.

**Информация о финансировании и благодарности.** Статья написана в рамках исследования по гранту РФФ № 18-011-01234 «Принцип трансцендентализма в российской философии (XIX—XX вв.)».

### Список литературы

- [1] Белов В.Н. Русский европеец Б.В. Яковенко // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 2. С. 133—134.
- [2] Гуссерль Э. Философия как строгая наука: пер. С. Гессена // Эдмунд Гуссерль. Избранные работы / составитель В.А. Куренной. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 187—240.
- [3] Гуссерль Э. Идея феноменологии: пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2006. 224 с.
- [4] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический проект, 2009. 489 с.
- [5] Гуссерль Э. Логические исследования. Том II. Часть I: пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2011. 565 с.
- [6] Ермичев А.А. О неокантианце Б.В. Яковенко и его месте в русской философии. Вступительная статья // Яковенко Б.В. Мощь философии / отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 2000. С. 5—42.
- [7] Инграден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля: Пер. с нем. А. Денежкина и В. Куренного. М.: ДИК, 1999. 224 с.
- [8] Коген Г. Теория опыта Канта: пер. с нем. В.Н. Белова. М.: Академический проект, 2012. 618 с.
- [9] Куренной В.А. Философский проект «Логоса» // «Логос» в истории современной философии: проект и памятник / под ред. Н.С. Плотникова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 13—72.
- [10] Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. 454 с.
- [11] Ненашева С.А. Трансцендентальный плюрализм Б.В. Яковенко в контексте философии русского неокантианства начала XX века: дис. ... канд. философ наук. СПб., 1998. 160 с.
- [12] Панкова Т.Ю. Б.В. Яковенко и журнал «Логос» // Кантовский сборник. 2013. № 1. С. 73—77.
- [13] Письмо Э.К. Метнера А. Белому от 21 марта 1911 г. // Вестник Российской Академии наук. 1994. Т. 64. Вып. 8. С. 784—785.
- [14] Плотников (ред.) «Логос» в истории европейской философии: проект и памятник. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. 191 с.
- [15] Риккерт Г. Метод философии и непосредственно данное: Опыт постановки проблемы // Логос, 1925. Книга первая. Прага: Пламя. Репринтное издание. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 109—157.
- [16] Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности // Логос 1912—1913. Кн. 1—2. М.: Мусагет. Репринтное издание. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 1—35.
- [17] Сапов В.В. Рыцарь философии. Штрихи к портрету Б.В. Яковенко // Вестник Российской академии наук. М., 1994. Т. 64. № 80. С. 260—271.
- [18] Сезаман В. Платонизм, Плотин и современность // Логос, 1925. Книга первая. Репринтное издание. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 51—107.
- [19] Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 312 с.
- [20] Сторчеус Н.В. Историософские идеи «русских баденцев» в контексте осмысления истории России // Философия и культура. 2014. № 12 (84). С. 1770—1776.
- [21] Сторчеус Н.В. Мистические идеи в творчестве отечественных представителей баденской школы неокантианства // Политика и общество. 2014. № 12 (120). С. 1604—1610.
- [22] Трансцендентность. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/5609> (дата обращения 09.09.2018).

- [23] *Шиян А.А.* Трансцендентность мира и трансцендентность предмета в феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2015 (IV). М.: Изд-во РГГУ. С. 243—267.
- [24] *Шиян А.А.* Трансценденция сущностей и жизненный мир в феноменологии Эдмунда Гуссерля // История философии: история или философия. Алёшинские чтения — 2015: Материалы международной конференции, Москва. С. 149—157.
- [25] *Шиян А.А.* Феноменология Гуссерля или реалистическая феноменология. К прояснению феноменологической позиции Густава Шпета // Феноменолого-онтологический замысел Г.Г. Шпета и гуманитарные проекты XX и XXI веков / отв. ред. О.Г. Мазаева. Томск: изд-во Томского университета, 2015. С. 437—448.
- [26] *Шиян А.А.* Онтологические и методологические принципы феноменологического подхода Эдмунда Гуссерля // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2017. Т. I. № 3. С. 63—79.
- [27] *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Томск: Изд-во «Водолей», 1996. 191 с.
- [28] *Яковенко Б.В.* Мошь философии / отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 2000. 974 с.
- [29] *Яковенко Б.В.* О теоретической философии Германа Когена // Яковенко Б.В. Мошь философии / отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 2000. С. 424—472.
- [30] *Яковенко Б.В.* Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще (второе, более специальное введение в трансцендентализм) // Яковенко Б.В. Мошь философии / отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 2000. С. 164—243.
- [31] *Яковенко Б.В.* Путь философского познания // Яковенко Б.В. Мошь философии / отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 2000. С. 244—263.
- [32] *Яковенко Б.В.* Сущность плюрализма // Яковенко Б.В. Мошь философии / отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 2000. С. 282—292.
- [33] *Яковенко Б.В.* Философия Эд. Гуссерля // Яковенко Б.В. Мошь философии / отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 2000. С. 581—627.
- [34] *Яковенко Б.В.* Что такое трансцендентальный метод: пер. с нем. В.П. Курапиной и А.А. Ермичева // Яковенко Б.В. Мошь философии / отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 2000. С. 45—56.
- [35] *Яковенко Б.В.* Что такое философия? (Введение в трансцендентализм) // Яковенко Б.В. Мошь философии / отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 2000. С. 91—164.
- [36] *Husserl E.* Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion // Husserliana VIII. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959. 594 S.
- [37] *Husserl E.* Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918—1926 // Husserliana XI. Herausgegeben von Margot Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. 437 S.
- [38] *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil // Husserliana XIX/2. Herausgegeben von Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. 958 S.
- [39] *Husserl E.* Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07 // Husserliana XXIV. Herausgegeben von Ullrich Melle. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1985. 553 S.
- [40] *Husserl E.* Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18) // Husserliana XXXIII. Herausgegeben von Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001. 461 S.

#### **Сведения об авторе:**

*Шиян Анна Александровна* — кандидат философских наук, доцент кафедры истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета (e-mail: annasamoikina@yandex.ru).

## Yakovenko's Transcendentalism in the Philosophical Context of his Time: Phenomenology and/or Neo-Kantianism

A.A. Shiyan

Russian State University for the Humanities  
*Miusskaya sq. 6, GSP-3, Moscow, Russian Federation, 125993*

**Abstract.** The article discusses the work of Boris Valentinovich Yakovenko, one of the most prominent representatives of Russian neo-Kantianism. The philosophy of Yakovenko is analyzed in the context of the German and Russian philosophical traditions of the early twentieth century — phenomenology and neo-Kantianism. Being a supporter of neo-Kantianism, Yakovenko devoted most of his research to questions of cognition. The article examines the foundations of criticism, directed by Yakovenko against modern gnosiological approaches. The unacceptability of these approaches consists in mixing different types of being by Yakovenko. Yakovenko believes that Husserl's phenomenology focuses on the study of the process of psychological cognition, and it is impossible based on subjectivity to achieve objective knowledge. Cohen, in the opinion of Yakovenko, denying the possibility of a pure givenness of sensations, relativizes the very idea of existence, implying only science under it. Yakovenko calls his own ontological attitude transcendental pluralism. Transcendental pluralism recognizes the self-sufficiency and independence of each kind of Being, between which there is no connection. The cognition of this plurality of identities must be non-presumability and absolute and is possible, according to Yakovenko, in a special kind of intuition. This intuition Yakovenko called mystical, however, does not give its detailed description and justification. Nevertheless, an appeal to his philosophy allows us to actualize theoretical-cognitive problems that are of interest to us today: the problem of subjectivity and objectivity, the problem of non-presumability of knowledge, “pure givenness”, transcendence and immanence, the ratio of various types of intuitions in cognition, etc.

**Key words:** transcendentalism, phenomenology, Neo-Kantianism, cognition, consciousness, Yakovenko

### References

- [1] Belov VN. Russian European B.N. Yakovenko. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019;23(2):133—144.
- [2] Husserl E. Philosophy as a Rigorous Science. In: Edmund Husserl. *Selected Works*. Moscow; Territoriya Budushego Publishing House, 2005. P. 187—240. (In Russ.).
- [3] Husserl E. *The Idea of Phenomenology*. St Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya Publishing Center; 2006. 224 p. (In Russ.).
- [4] Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book. Moscow: Akademicheskij Projekt; 2009. 489 p.
- [5] Husserl E. *Logical Investigations*. Vol. 2. Moscow: Akademicheskij Proekt; 2011. 563 p. (In Russ.).
- [6] Ermichev AA. *On the Neo-Kantian B.V. Yakovenko and His Place in Russian Philosophy*. In: BV Yakovenko. Power of Philosophy. St Petersburg: Nauka; 2000. P. 5—42. (In Russ.).
- [7] Ingarden P. *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Moscow: DIK. 224 p. (In Russ.).
- [8] Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung*. Moscow: Akademicheskij Proekt; 2012. 618 p. (In Russ.).
- [9] Kurennoj VA. The philosophical project “Logos”. In: “Logos” in the history of modern philosophy: a project and a monument. Ed. NS Plotnikov. Moscow: Territoriya Budushego Publishing House; 2006. P. 13—72. (In Russ.).
- [10] Molchanov VI. *Studies on the phenomenology of consciousness*. Moscow: Territoriya Budushego Publishing House; 2007. 454 p. (In Russ.).

- [11] Nenasheva SA. *Transcendental Pluralism of B.V. Yakovenko in the Context of Philosophy of Russian Neo-Kantianism of the Early 20<sup>th</sup> Century*. Diss. Cand. Sc. (Philosophy), 09.00.03 61 98-9/275 — X. St Petersburg; 1998. 160 p. (In Russ.).
- [12] Pankova TYu. B.V. Yakovenko and the Logos magazine. *Kant's collection*. 2013;(1): 73—77. (In Russ.).
- [13] Letter from E.K. Medtner to A. Belyi dated March 21, 1911. *Messenger of the Russian Academy of Sciences*. 1994;64(8):784. (In Russ.).
- [14] Plotnikov N. (ed.) *“Logos” in the history of European philosophy: the project and monument*. Moscow: Territoriya Budushego Publishing House; 2006. 191 p. (In Russ.).
- [15] Heinrich R. Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. In: *Logos*, 1925. Book 1. Prag: Plamja. Reprint. Moscow: Territoriya Budushego Publishing House, 2005. P. 109—157. (In Russ.).
- [16] Rickert H. Values of Life and Cultural Values. In: *Logos*, 1912—1913. Books 1—2. Moscow: Musaget. Reprinted Edition. Moscow: Territoriya Budushego Publishing House; 2005. P. 1—35. (In Russ.).
- [17] Sapov VV. The Knight of Philosophy. Traits to the Portrait of B.V. Yakovenko. *Messenger of the Russian Academy of Sciences*. 1994; 64(80):260—271. (In Russ.).
- [18] Sesemann V. Platonism, Plotinus, and Modern Times. In: *Logos*, 1925. Book One. Reprinted Edition. Moscow: Territoriya Budushego Publishing House; 2005. P. 51—107. (In Russ.).
- [19] Sokuler ZA. *Herman Cohen and the philosophy of dialogue*. Moscow: Progress-Tradition; 2008. 312 p. (In Russ.).
- [20] Storcheus NV. Historiosophic Ideas of the “Russian Followers of the Baden School” in the Context of Comprehending the History of Russia. *Philosophy and Culture*. 2014; 12(84):1770—1776. (In Russ.).
- [21] Storcheus NV. Mystical Ideas in the Works by the Domestic Representatives of the Baden School of Neo-Kantianism. *Politics and Society*. 2014;12(120):1604—1610. (In Russ.).
- [22] *Transcendence*. Available from: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/5609> (Accessed: 09.09.2018). (In Russ.).
- [23] Shiyan AA. Transcendence of the World and Transcendence of an Object in Husserl’s Phenomenology. *Yearly Publication on Phenomenological Philosophy*; IV. Moscow: RSUH; 2015. P. 243—267. (In Russ.).
- [24] Shiyan AA. Transcendence of essences and life-world in Husserl’s phenomenology. History of Philosophy: History or Philosophy? *Alyoshin Readings 2015. International Conference Proceedings*. Moscow. P. 149—157. (In Russ.).
- [25] Shiyan AA. Husserl’s Phenomenology or Realistic Phenomenology. Clarifying Gustav Shpet’s Phenomenological Position. In: *G.G. Shpet’s Phenomenological and Ontological Concept and Humanitarian Projects of the 20<sup>th</sup> and the 21<sup>st</sup> Centuries*. Editor-in-Chief OG Mazaeva. Tomsk: Tomsk University Publishing House; 2015. P. 437—448. (In Russ.).
- [26] Shiyan AA. Ontological and Methodological Principles of Edmund Husserl’s Phenomenological Approach. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*. 2017;I (3):63—69. (In Russ.).
- [27] Shpet G. *Appearance and Sense*. Tomsk: Vodoley Publishing Company; 1996, p. 191. (In Russ.).
- [28] Yakovenko BV. Power of Philosophy. St Petersburg: Nauka, 2000. 974 p. (In Russ.).
- [29] Yakovenko BV. On the theoretical philosophy of Hermann Cohen. In: Yakovenko BV. *Power of Philosophy*. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 424—472. (In Russ.).
- [30] Yakovenko BV. *On Immanent Transcendentism, Transcendent Immanentism, and Dualism in General* (The Second, More Specific Introduction to Transcendentalism). In: Yakovenko BV. *Power of Philosophy*. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 164—243. (In Russ.).
- [31] Yakovenko BV. The Way of Philosophical Cognition. In: Yakovenko BV. *Power of Philosophy*. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 244—263. (In Russ.).

- [32] Yakovenko BV. The Essence of Pluralism. In: Yakovenko BV. *Power of Philosophy*. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 282—292. (In Russ.).
- [33] Yakovenko BV. Philosophy of Ed. Husserl. In: Yakovenko BV. *Power of Philosophy*. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 581—627. (In Russ.).
- [34] Yakovenko BV. Was ist die transzendente Methode. In: Yakovenko BV. *Power of Philosophy*. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 45—56.
- [35] Yakovenko BV. What is philosophy? (Introduction to Transcendentalism). In: Yakovenko BV. *Power of Philosophy*. St. Petersburg: Nauka; 2000. P. 91—164. (In Russ.).
- [36] Husserl E. *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. In: *Husserliana VIII*. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff; 1959. 594 S. (In German).
- [37] Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918—1926. In: *Husserliana XI*. Herausgegeben von Margot Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff; 1966. 437 S. (In German).
- [38] Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil. In: *Husserliana XIX/2*. Herausgegeben von Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. Den Haag: Martinus Nijhoff; 1984. 958 S. (In German).
- [39] Husserl E. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. In: *Husserliana XXIV*. Herausgegeben von Ullrich Melle. Den Haag: Martinus Nijhoff; 1985. 553 S. (In German).
- [40] Husserl E. Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18). In: *Husserliana XXXIII*. Herausgegeben von Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers; 2001. 461 S. (In German).

**Article history:**

The article was submitted on 03.06.2019

The article was accepted on 22.07.2019

**For citation:**

Shiyan A.A. Yakovenko's Transcendentalism in the Philosophical Context of his Time: Phenomenology and/or Neo-Kantianism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4):443—460. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-443-460



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-461-470

Научная статья / Research article

## Умопостигаемый характер и откровение личности: «психологическая схема» Ф.В.Й. Шеллинга

П.В. Резвых

Институт гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева  
Национальный исследовательский университет — Высшая школа экономики  
Ул. Петровка, 12, к. 302, Москва, Российская Федерация, 107031

Статья посвящена анализу небольшого рукописного фрагмента Ф.В.Й. Шеллинга «Психологическая схема» (1837—1938), представляющего собой набросок основных понятий и принципов философской антропологии. В статье реконструированы обстоятельства создания текста, связанные с доверительным общением между Шеллингом и баварским кронпринцем Максимилианом, а также выявлены важнейшие параллели между ним и более ранними текстами, посвященными философско-антропологической проблематике — «Философскими исследованиями о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809) и Штутгартскими частными лекциями (1810). В ходе анализа терминологии фрагмента автор показывает, что источником позднего наброска шеллинговской антропологии является трактат И. Канта «Религия в пределах только разума». Основная проблема, на решение которой направлена антропологическая программа Шеллинга — объяснение взаимосвязи интеллигибельного и эмпирического характера человека, а основным средством ее решения становится разработанное Шеллингом в 1820—1830-е гг. учение о потенциях как онтологических модальностях.

**Ключевые слова:** немецкая классическая философия, Шеллинг, Кант, умопостигаемый характер, свобода, религия

### История статьи:

Статья поступила 12.02.2019

Статья принята к публикации 16.04.2019

**Для цитирования:** Резвых П.В. Умопостигаемый характер и откровение личности: «психологическая схема» Ф.В.Й. Шеллинга // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 4. С. 461—470. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-461-470

Небольшой рукописный фрагмент Шеллинга, русский перевод которого предлагается вниманию читателей, занимает в его наследии особое место. Среди множества поздних текстов философа это, пожалуй, единственный, в котором более или менее систематически развернуты, пусть и очень тезисно, антропологические,

© Резвых П.В., 2019.



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

этические и морально-религиозные следствия онтологических концепций, развитых им в лекциях по философии мифологии и философии откровения. Для того, чтобы по достоинству оценить философское значение этого, на первый взгляд, скромного документа, следует прежде всего обратить внимание на историю его возникновения.

Впервые содержание его стало достоянием публики в 1861 г., когда вышло в свет Собрание сочинений, подготовленное к печати сыном философа, Карлом Фридрихом Августом фон Шеллингом<sup>1</sup>. В десятом томе этого собрания был опубликован фрагмент под названием «Антропологическая схема (из рукописного наследия)» [1]. Какой именно рукописью располагал Фриц Шеллинг в качестве источника для этой публикации, неизвестно; в предисловии редактора он ограничился замечанием, что публикуемый набросок, в отличие от предшествующих ему больших текстов «К истории новой философии» и «Изложение философского эмпиризма», «хотя и не возник из публичных лекций, но все же относится к мюнхенскому периоду» [2. S. VII]. Ни более точной датировки, ни каких-либо сведений об обстоятельствах возникновения наброска Фриц не сообщил. В 1989 г. немецкий исследователь Вальтер Эрхард обнаружил в так называемом тайном архиве королевского дома Виттельсбахов целый комплекс документов, отражающих интенсивный и разносторонний диалог между Шеллингом и баварским кронпринцем, а впоследствии королем Максимилианом II. В числе этих документов оказалась оригинальная рукопись наброска, содержательно очень близкая к фрагменту, опубликованному Фрицем, но имеющая также и ряд значимых отклонений от него (в частности, в графическом расположении пунктов деления). Таким образом, исследователи получили в свое распоряжение рукописный источник, позволивший установить и устранить последствия редакционного вмешательства Фрица. Был впервые обнаружен также и ряд писем, на основании которых стало возможным точнее определить время и обстоятельства возникновения этого текста. На основании найденных Эрхардом свидетельств можно вполне однозначно заключить, что текст создан в конце 1837 — начале 1838 г. и что перед нами не черновой набросок, позволяющий заглянуть в творческую лабораторию философа, а текст, составленный по заказу конкретного лица и призванный разъяснить те аспекты шеллинговской философии, которые не нашли отражения в публичных лекционных курсах и, вероятно, вообще не предназначались для широкой публики.

Обстоятельства возникновения наброска и в самом деле необычны. В 1835 г. Шеллинг получил от баварского короля Людвига I поручение обучать 24-летнего кронпринца Максимилиана<sup>2</sup>. О содержании первых занятий практически ничего не известно, однако из сохранившихся частей переписки философа с августейшим учеником явствует, что во время одного из таких занятий кронпринц высказал пожелание получить от философа краткое изложение тех положений, которые вытекают из общих принципов разработанной им философии применительно к пониманию человеческой природы (желание, вполне естественное для молодого человека, готовящегося к выполнению задач государственного правления).

<sup>1</sup> О текстологических проблемах, связанных с этим изданием, в частности, о редакторских вмешательствах К.Ф.А.Шеллинга в поздние тексты отца см. прежде всего [13].

<sup>2</sup> Об истории взаимоотношений Шеллинга и Максимилиана II см. также [14] и [15].

Выполнить просьбу пытливого ученика оказалось непросто. В своем письме к Максимилиану II от 27 ноября 1837 г. Шеллинг сообщал: «Психологическую схему я постоянно имел в виду, и с той поры, как Ваше Высочество распорядились мне о ней напомнить, она постоянно в работе. Однако охватить все психологическое именно в такой форме — задача не из легких, особенно когда на очереди и другие срочные и неотложные работы. Между тем Ваше Высочество позволят мне представить Вам то, что уже сделано мною, с той оговоркой, что мне будет позволено время от времени присылать вслед за этим первым наброском более полные и лучше разработанные, для коих я смею, быть может, надеяться получить самые определенные импульсы благодаря собственным пронизательным и остроумным замечаниям Вашего Высочества» [3. S. 16]. Впрочем, кронпринц, по-видимому, не стал торопить своего учителя, поскольку уже 10 января 1838 г. Шеллинг уведомил его, что «в состоянии переслать желаемую Его Высочеством психологическую схему» [3. S. 16]. Очевидно, именно этот текст и был найден Эрхардом. Поскольку структурно и содержательно он очень близок к «Антропологической схеме», опубликованной в 1861 г., есть все основания полагать, что Фриц положил в основу своей публикации отредактированный им список рукописи, посланной кронпринцу.

Итак, перед нами текст в известном смысле эзотерический, созданный по заказу высокого лица, адресованный исключительно заказчику и предназначенный для дальнейшего устного обсуждения в рамках частных уроков философии. К сожалению, среди документов дома Виттельсбахов не сохранилось никаких свидетельств о том, какое дальнейшее употребление текст «Психологической схемы» нашел в ходе шеллинговских занятий с воспитанником — мы ничего не знаем ни о возникших у Максимилиана вопросах, ни о шеллинговских комментариях и пояснениях. Однако и в той крайне сжатой и лапидарной форме, какую Шеллинг придал своим антропологическим и психологическим построениям в этом наброске, они представляют огромный интерес, так как раскрывают те аспекты его позднего творчества, которые, как правило, остаются на периферии внимания исследователей. Тем поразительнее тот факт, что во второй половине XIX и в первой половине XX века этот небольшой текст не привлекал к себе особого внимания.

В значительной мере это обусловлено тем образом поздней шеллинговской философии, который сложился под влиянием издания Фрица Шеллинга. Поскольку во втором отделе этого собрания в качестве своего рода последнего результата философской работы Шеллинга были представлены лекции по философии мифологии и философии откровения, в которых антропологическая тематика была оттеснена на второй план и почти полностью заслонена масштабными метафизическими и историософскими концепциями, в исследовательской литературе надолго закрепилось представление, что поздняя философия Шеллинга — это прежде всего в высшей степени отвлеченная метафизическая конструкция и что вопросы антропологии и практической (прежде всего моральной) философии в ней не занимают существенного места. В наиболее влиятельных исследовательских работах 1950—1970-х гг., посвященных позднему Шеллингу (см., напр. [4—6]), главная его методологическая новация — концепция потенциалов как модальностей — рассматривалась прежде всего в связи с базовыми онтологическими проблемами

(соотношением бытия и мышления, сущности и существования, бытия и события, возможности и действительности). В результате сложилось устойчивое предубеждение, что философия мифологии и философия откровения — это прежде всего учение об онтологических принципах и приложение этого учения к интерпретации историко-религиозных свидетельств, а лежащее в его основе притязание на проникновение в тайны внутрибожественной жизни и на создание философской концепции творения является свидетельством отхода от кантовских принципов понимания религии (ведь для Канта разумное содержание религии в конечном счете сводится исключительно к морально-практическим постулатам).

Этот образ поздней философии Шеллинга находится в разительном контрасте с представлением о его философских поисках, непосредственно предшествовавших периоду одиннадцатилетнего молчания — ведь в трактате о свободе (1809) и Штутгартских лекциях (1810) главным предметом его интереса была именно антропологическая проблематика, причем одним из важнейших источников развитой в них антропологической концепции послужила именно кантовская философия религии.

О прямом влиянии ключевых концепций «Религии в пределах только разума» на общий замысел и аргументативную структуру «Философских исследований о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» исследователи писали неоднократно (см., напр. [7. S. 146—150; 8. S. 97—110; 9. S. 158—204]). Более того, именно этому сочинению принадлежит решающая роль в истории рецепции наиболее спорных и проблематичных положений кантовской философии религии — концепции радикального зла в человеческой природе и учения об умопостигаемом характере как следствии умопостигаемого деяния. Поскольку проблемный горизонт, в котором движутся построения, развернутые в «Психологической схеме», во многом задан именно трактатом о свободе, кратко напомним важнейшие его мотивы.

Основой принципиально нового понимания человеческой свободы, на которое Шеллинг притязает в этом сочинении, служит переворот, произведенный кантовской моральной философией, в которой было дано обоснование формального понятия свободы как автономии воли, то есть как независимости воли от эмпирических условий содержательного определения воления. Это формальное определение свободы Шеллинг стремится дополнить содержательным, «реальным и живым», которое «заключается в том, что она есть способность к добру и злу» [10. С. 102]. Для обоснования такого содержательного понятия свободы Шеллинг разрабатывает сложную концепцию абсолютного как живого, подвижного, противоречивого единства двух принципов (в трактате они обозначены как «основа» и «существование»), из которых первый служит предпосылкой и условием актуализации второго, а второй конституирует первый в качестве такой предпосылки. Поскольку человеческая свобода основана на живой и подвижной связи обоих принципов, она содержит в себе возможность переворачивания правильного иерархического отношения между ними, что и является источником зла. Однако поскольку осуществление такого переворачивания полагает новое отношение между принципами, то действительность зла заключается не только в искажении самой воли, но и в порождении этой волей извращенного порядка, который Шеллинг характеризует как «ложную жизнь» [10. С. 114].

Развивая таким образом кантовскую концепцию «радикального зла», Шеллинг специально обосновывает не только возможность, но и действительность зла, причем источником этой действительности выступает действие укорененной в абсолютном конечной воли человека. Исходя из общей логики шеллинговского учения о принципах, ясно, что такое действие, поскольку оно основано на принципах и отношениях, обуславливающих само наличие сотворенного, не может быть элементом эмпирического ряда и, следовательно, никак не может рассматриваться как событие во времени. Наиболее убедительный ответ на вопрос о том, как следует мыслить моральное самоопределение конкретной отдельной человеческой личности, он усматривает в кантовской концепции интеллигибельного деяния (*intelligible Tat*). Действие, которым полагается само различие добра и зла, не совершается во времени, но вместе с тем и не может иметь характер вневременной фактичности (в противном случае порождаемое им зло не могло бы быть предметом вменения). Следовательно, оно осуществляется единым неделимым вневременным *актом*, в котором полагается полное содержательное определение и содержательная взаимосвязь всех мотивов всех отдельных поступков личности. «Если бы умопостигаемая сущность была мертвым бытием, а в применении к человеку чем-то просто данным ему, — поясняет Шеллинг, — то, поскольку его действия могли бы быть только необходимыми, всякая вменяемость и свобода человека были бы исключены. Однако именно сама эта внутренняя необходимость и есть свобода, сущность человека есть сущностью *его собственное деяние*. Необходимость и свобода заключены друг в друге как единая сущность, которая являет себя той или другой, только будучи рассмотрена с разных сторон; сама по себе она — свобода, формально — необходимость» [10. С. 130].

Опираясь на кантовское словоупотребление, Шеллинг обозначает всеполноту содержательного определения термином «характер» и различает применительно к человеку, как и применительно ко всякому явлению вообще, *умопостигаемый* и *эмпирический* характер. Под умопостигаемым характером подразумевается как раз то самое содержательное определение воли (к добру или злу), которое полагается вневременным решением, тогда как эмпирический характер складывается из многообразия эмпирических выборов, совершаемых человеком на протяжении всей своей жизни. Поскольку умопостигаемый характер служит основанием эмпирического, то в своей нравственной сущности человек не изменяется во времени, и во всем многообразии его конкретных проявлений в последовательности биографических событий обнаруживается вечно всегда уже совершенный им выбор. Шеллинг формулирует этот тезис со всей возможной радикальностью: «человек действует здесь так, как он действовал от века и уже в начале творения. Его действие не *становится*, так же как и он не *становится* в качестве нравственного существа, но по своей природе есть вечно. Тем самым отпадает и тот мучительный вопрос, который так часто приходится слышать: почему именно этот человек определен быть злым и подлым, а тот, другой — благочестивым и справедливым в своих действиях? Ибо данный вопрос основан на предположении, что человек не был уже от начала действующим и деянием и что он в качестве духовного существа обладает бытием до своей воли и независимо от нее, а это, как мы показали, невозможно» [10. С. 133].

Однако в этом шеллинговском рассуждении, как, собственно, и в послужившем ему источником кантовском, возникает серьезная трудность. Если все отдельные эмпирические действия человека непосредственно вытекают из интеллигибельного деяния, определяющего умопостижимый характер человека, то каким же образом происходит распадение смыслового единства на множество отдельных выборов и как то или иное развертывание конкретной нравственной биографии во времени обретает свое основание в этом смысловом единстве? Возможно ли каким-то образом в эмпирических характеристиках конкретного индивида найти указания на тот общий источник, к которому все они восходят? И если да, то какие конкретные инструменты может дать для этого философия? В трактате о свободе Шеллинг недвусмысленно сигнализирует читателям, что на первый вопрос должен быть дан утвердительный ответ: вследствие интеллигибельного деяния, по его мнению, «человек ... принял в первом творении определенный образ и рождается в качестве такого, какой он есть от века», и «посредством этого деяния определяется даже характер и структура его телесности» [10. С. 132]. Но о том, каким образом процессуальное раскрытие смысла интеллигибельного деяния может быть выявлено в формах и способах эмпирической данности конкретного индивида с его нравственными, психологическими и даже телесными особенностями, в трактате ничего не говорится.

Первым методическим подступом к решению этой проблемы стал антропологический раздел Штутгартских частных лекций — текста, который, как и «Психологическая схема», определенно имел эзотерический статус<sup>3</sup>. Здесь Шеллинг впервые применяет существенно переосмысленное им в трактате о свободе учение о потенциях к анализу взаимосвязи психофизических, психических и нравственных диспозиций, определяющих своеобразие человеческих индивидов: те же силы, которые выступают конституитивными принципами творения, образуют и основу человеческого духа, который, соответственно, рассматривается «не в его внешних судьбах и попытках, а в соответствии с его внутренней сущностью и в соответствии с силами и потенциями, заключенными также и в единичном» [11. С. 374]. В Штутгартских лекциях Шеллинг выделяет три таких силы или потенции — нрав (Gemüt), дух (Geist) и душу (Seele), которые, сообразно терминологии философии тождества, соотносятся с реальным, идеальным и неразличенностью того и другого. В свою очередь, три потенции нрава обозначаются как томление, желание и чувство, три потенции духа — как своеволие, рассудок и воля; душа же предстает как принцип, различные проявления которого определяются не потенциями внутри него (ибо она «как абсолютно божественное уже не имеет в себе степеней» [11. С. 382]), а лишь его различным отношением к более низким потенциям. Нетрудно увидеть, что в основе «Психологической схемы» лежит очень сходная структурная модель, хотя терминологическое оформление отдельных потенций и логика развертывания их взаимодействия в ней существенно переработаны и даны гораздо более систематически.

<sup>3</sup> Об истории создания Штутгартских лекций и специфическом статусе текста кратко на русском языке см.: [16. С. 315—322]; подробнее на немецком см.: [17. S. 21—72].

Не углубляясь в детальное рассмотрение конкретных соответствий и расхождений в терминологии обоих антропологических набросков, обратим внимание на несколько важных моментов, резко отличающих «Психологическую схему» от Штутгартских лекций.

Во-первых, вводимые в ней обозначения движущих сил внутренней жизни человека модифицированы в соответствии с содержательным переопределением потенций как онтологических модальностей, так что при интерпретации этой терминологии ее нужно соотносить с терминами *Seinkönnen*, *Seinmüssen* и *Seinsollen*, впервые введенными в Эрлангенском курсе 1820/21 гг. и образующими концептуальный каркас философии откровения.

Во-вторых, и это вновь возвращает нас к теме влияния кантовской философии религии на шеллинговскую антропологию, в понятийном аппарате «Психологической схемы» обнаруживаются неожиданные терминологические переклички с «Религией в пределах только разума». Так, показательно, что при анализе основных антропологических потенций (воли, рассудка и духа), взятых «для себя», Шеллинг систематически употребляет термин «задаток» (*Anlage*), играющий ключевую роль в кантовском описании эмпирически данной диспозиции конкретного индивида в отношении к добру и злу (напомним, что в самом начале «Религии в пределах только разума» Кант выделяет в качестве «элементов определения человека» три класса «здатков добра в человеческой природе»: «1. Задатки животности человека как живого существа. 2. Задатки человечности его как существа живого и вместе с тем разумного. 3. Задатки его личности как существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки» [12. С. 25—26]). К кантовскому трактату о религии явно восходят и такие характерные особенности шеллинговского словоупотребления, как последовательное различение воли (*Wille*) и произвола (*Willkür*) и определение характера как «абсолютного единства внутреннего принципа»; ср. с кантовской формулировкой: «Образ мыслей, т.е. первое субъективное основание принятия максим, может быть только одним и направлен на все применение свободы вообще» [12. С. 25]. Прямые аналогии в кантовском тексте находят и шеллинговские характеристики проявлений религии под показателем низших потенций; ср., напр., шеллинговскую характеристику ханжества с кантовским определением: «Ханжество (*bigotterie*, *devotio spuria*) — это привычка вместо совершения богоугодных поступков (в исполнении всех человеческих обязанностей) добиваться непосредственного общения с Богом, выкалывая благоговение через проявления набожности. Подобное поведение следует причислить к рабскому служению (*opus operatum*)» [12. С. 201].

Наконец, в-третьих, в «Психологической схеме» потенции внутренней жизни человека, как верно подчеркивает Вальтер Эрхард, даны в динамике: «Воля, разум и дух вводятся не как статические элементы, которые могли бы дополнять друг друга или прибавляться друг к другу; они скорее описываются лишь в связи живого процесса ... как звенья процесса, посредством которого человек образывает себя, формирует себя в „определенную личность“» [3. S. 17]. Таким образом, в «Психологической схеме» дается своего рода вариативная модель станов-

ления личности, опора на которую открывает возможность реконструировать (разумеется, лишь отчасти) содержательную связь эмпирического характера с умопостигаемым. Исходя из общего смысла теории потенциалов, этот процесс осмыслен здесь как процесс *откровения* в том специфическом значении, какое этот термин приобретает в позднем творчестве Шеллинга. Интересно и то, что свое место в рамках этого процесса находят те эмпирические характеристики, которые, по мысли Канта, не принадлежат ни моральной философии, ни философии религии, а являются предметом новой дисциплины антропологии (таковы, например, различные формы психических аномалий, различие темпераментов, физиогномические черты и т.п.). Таким образом, в шеллинговском наброске осуществляется попытка на основе теории потенциалов создать своеобразный синтез кантовской моральной философии, философии религии и прагматической антропологии.

В заключение сделаем одно пояснение по поводу русского перевода терминов, употребляемых в «Психологической схеме». При выборе эквивалентов мы руководствовались установкой на сохранение терминологической преемственности, с одной стороны, по отношению к уже имеющимся переводам «Критики чистого разума» и «Религии в пределах только разума», а с другой, по отношению к нашему переводу Штутгартских лекций. В силу первого соображения мы переводим *Verstand* и *Vernunft* соответственно как «рассудок» и «разум», *Einbildungskraft* как «способность воображения», *Anlage* как «задаток», а в силу второго *Gemüt* как «нрав», *Sehnsucht* как «томление», *Blödsinn* и *Wahnsinn* соответственно как «слабоумие» и «безумие».

Перевод выполнен по публикации рукописного фрагмента, сделанной Вальтером Эрхардом [3. S. 17—22]. Все выделения публикатора и графическое расположение текста сохранены; единственное исключение сделано для помеченных Шеллингом на полях рукописи номеров параграфов, которые по техническим соображениям вставлены нами в переводе в соответствующих местах в основной текст.

**Информация о финансировании и благодарности.** Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 18-011-00080а.

### Список литературы

- [1] *Schelling F.W.J.* Antropologisches Schema. // *Schelling F.W.J.* Sämtliche Werke, Hg. v. K.F.A. Schelling. Abt. 1. Bd. 10. Stuttgart — Augsburg. 1861. S. 287—294.
- [2] *Schelling K.F.A.* Vorwort des Herausgebers // *Schelling F.W.J.* Sämtliche Werke, Hg. v. K.F.A. Schelling. Abt. 1. Bd. 10. Stuttgart — Augsburg. 1861. S. I—VII.
- [3] *Erhard W.* Schelling Leonbergensis und Maximilian II. Lehrstunden der Philosophie. (Schellingiana 2). Stuttgart-Bad Canstatt: Fromann-Holzboog. 1989.
- [4] *Fuhrmans H.* Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806—1821. Zum Problem der Schellingschen Theismus. Düsseldorf. 1954.
- [5] *Schulz W.* Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Stuttgart. 1955.
- [6] *Kasper W.* Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz. 1965.

- [7] *Schelling F.W.J.* Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, hg. v. T. Buchheim, Hamburg, 1997.
- [8] *Hennigfeld J.* Friedrich Wilhelm Joseph Schellings “Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände”. Darmstadt. 2001.
- [9] *Leinkauf T.* Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant. Münster. 1998.
- [10] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 86—158.
- [11] *Шеллинг Ф.В.Й.* Штутгартские частные лекции // *Философия религии. Альманах.* 2008—2009. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 326—339.
- [12] *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Собрание сочинений в 8 т. М., 1994. Т. 6. С. 5—222.
- [13] *Müller-Bergen A.* Karl Friedrich August Schelling und „die Feder des seligen Vaters“. Editions-geschichte und Systemarchitektur der zweiten Abteilung von F.W.J. Schellings Sämtlichen Werken // *Editio.* 2007. № 21.
- [14] *Trost L., Leist F.* (Hg.). König Maximilian II. von Bayern und Schelling. Briefwechsel. Stuttgart. 1890.
- [15] *Kohut A.* König Maximilian II. von Bayern und der Philosoph F.W.J. von Schelling. Mit einem Bilde Maximilians II. und 13 bisher ungedruckten Briefen. Leipzig. 1914.
- [16] *Резвых П.В.* Первый набросок философской теологии Шеллинга // *Философия религии. Альманах.* 2008—2009. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 315—325.
- [17] *Müller-Lüneschloß V.* Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F.W.J. Schellings “Stuttgarter Privatvorlesungen” (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim — Niederer — Schelling der Jahre 1809/1810. Stuttgart-Bad Canstatt. 2012.

#### **Сведения об авторе:**

*Резвых Петр Владиславович* — кандидат философских наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук НИУ Высшей школы экономики; ведущий научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева НИУ Высшей школы экономики (e-mail: rezvykh@rambler.ru).

## **Intelligible Character and Revelation of Person: F.W.J. Schelling “Psychological Scheme”**

**P.V. Rezvykh**

Humanities Institute for Theoretical and Historical Studies. AV Poletaeva  
National Research University — Higher School of Economics  
*Petrovka str., 12, Moscow, Russian Federation, 107031*

**Abstract.** This article focuses on analysis of a handwritten fragment by F. W. J. Schelling “Psychological scheme” (1837—1839), which is a study of main principles of philosophical anthropology. The article reconstructs the circumstances of creating the mentioned text, which are connected with the trusting relationship between Schelling and Bavarian Crown Prince Maximilian; it also highlights the parallels between the text and the earlier Schelling's works exploring philosophical-anthropological problematic: “Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom” (1809) and “Stuttgart Seminars” (1810). In the course of terminological analysis of the fragment author displays that the the main source of influence was the work by I. Kant “Religion within the Limits of Reason Alone”. Major problem, considered by Schelling's anthro-

pology, is defining the correlation between intelligible and empirical human character, the main resolving instrument being Schelling's doctrine of potencies as ontological modalities developed in 1820—1830.

**Key words:** Classical German philosophy, Schelling, Kant, intelligible character, freedom, religion

## References

- [1] Schelling FWJ. Antropologisches Schema. In: Schelling F.W.J. *Sämmtliche Werke*. Hg. v. KFA Schelling. Abt. 1. Bd. 10. Stuttgart — Augsburg. 1861. S. 287—294. (In German).
- [2] Schelling KFA. Vorwort des Herausgebers. In: Schelling FWJ *Sämmtliche Werke*. Hg. v. K.F.A. Schelling. Abt. 1. Bd. 10. Stuttgart — Augsburg. 1861. S. I—VII. (In German).
- [3] Erhard W. *Schelling Leonbergensis und Maximilian II. Lehrstunden der Philosophie*. (Schellingiana 2). Stuttgart-Bad Canstatt: Fromann-Holzboog. 1989. (In German).
- [4] Fuhrmans H. *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806—1821. Zum Problem der Schellingschen Theismus*. Düsseldorf; 1954. (In German).
- [5] Schulz W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart; 1955. (In German).
- [6] Kasper W. *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz; 1965. (In German).
- [7] Schelling FWJ. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hg. v. T. Buchheim. Hamburg; 1997. (In German).
- [8] Hennigfeld J. *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände"*. Darmstadt; 2001. (In German).
- [9] Leinkauf T. *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zur Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*. Münster; 1998. (In German).
- [10] Schelling FWJ. *Filosofskie issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoi svobody i svyazannykh s nei predmetakh*. In: Schelling FWJ. *Sochineniya*. Vol. 2. Moscow: Mysl'; 1989. P. 86—158. (In Russ.).
- [11] Schelling FWJ. *Shtutgartskie chastnye leksi*. In: *Filosofiya religii*. Al'manakh. 2008—2009. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur; 2010. P. 326—339. (In Russ.).
- [12] Kant I. *Religiya v predelakh tol'ko razuma*. In: Kant I. *Sobranie sochinenii v 8 tomakh*. Moscow: 1994. Vol. 6. P. 5—222. (In Russ.).
- [13] Müller-Bergen A. *Karl Friedrich August Schelling und „die Feder des seligen Vaters“*. *Editionsgeschichte und Systemarchitektur der zweiten Abteilung von F.W.J. Schellings Sämmtlichen Werken*. Editio. 2007;(21). (In German).
- [14] Trost L, Leist F. (Hg.). *König Maximilian II. von Bayern und Schelling. Briefwechsel*. Stuttgart; 1890. (In German).
- [15] Kohut A. *König Maximilian II. von Bayern und der Philosoph F.W.J. von Schelling. Mit einem Bilde Maximilians II. und 13 bisher ungedruckten Briefen*. Leipzig; 1914. (In German).
- [16] Rezvykh PV. *Pervyi nabrosok filosofskoi telogii Shellinga*. In: *Filosofiya religii*. Al'manakh. 2008—2009. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur; 2010. P. 315—325. (In Russ.).
- [17] Müller-Lüneschloß V. *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F.W. — J. Schellings 'Stuttgarter Privatvorlesungen' (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim — Niederer — Schelling der Jahre 1809/1810*. Stuttgart-Bad Canstatt; 2012. (In German).

### Article history:

The article was submitted on 12.02.2019

The article was accepted on 16.04.2019

**For citation:** Rezvykh P.V. Intelligible Character and Revelation of Person: F.W.J. Schelling "Psychological Scheme". *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4):461—470. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-461-470

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-471-475

## [ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ СХЕМА]

Ф.В.Й. Шеллинг

(Перевод с немецкого П.В. Резвых)

### § 1.

#### I.

Воля,

собственно духовная субстанция человека, *основа* всего, *изначально* порождающее материал, то единственное в человеке, что есть причина *бытия*.

#### II.

Рассудок,

не *созидающее*, но *упорядочивающее*, *ограничивающее*, дающее бесконечной, безграничной воле меру, сообщающее тому, что само по себе слепо и несвободно, *разумение* и *свободу*.

#### III.

Дух,

подлинная *цель*, то, что должно быть, к чему воля должна возвыситься посредством рассудка, для чего она должна освободиться и просветлиться.

### § 2.

Все три элемента всякого духовного бытия расположены так, что задача человека — объединить их в правильном, подобном их природе отношении. Это объединение есть содержание процесса, посредством которого он себя *образовывает*, формирует себя в определенную личность. Те свойства, которые человек обретает таким образом (в процессе), суть его *личные* свойства в узком смысле (при этом постоянно взаимодействуют друг с другом (*konkurgieren*), положительно или отрицательно, все три элемента); те свойства воли, рассудка, духа, которые он, независимо от своего действия, заранее имеет для использования или преодоления как благотворный или противящийся материал, суть его *природные* свойства. (При этом воля, рассудок, дух рассматриваются каждый для себя).

#### A.

Воля, рассудок, дух,

каждый для себя, или в их только природных отношениях.

© Резвых П.В., перевод, 2019.



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

### § 3.

#### 1. Воля

а. *целиком для себя*, рассматриваемая безотносительно к процессу, может различаться лишь по тому, *больше* или *меньше* ее энергия, и быть от природы слабой или сильной, мощной или немощной, подвижной или малоподвижной.

Где энергия воли почти или полностью = 0, отсутствует движущая сила всего процесса; рассудку нечего упорядочивать (он не имеет объекта) и потому он и сам чахнет; дух не может породить себя из воли. — *Слабоумие* (Blödsinn), (идиотизм) духовная смерть.

б. для себя, но все же в *отношении* к требуемому процессу, стало быть, в своем *задатке* (Anlage), т.е. в своей способности или неспособности, склонности или несклонности вступать в более высокий процесс образования — *добрый задаток*, *дурной задаток* (податливая, неподатливая, упрямая воля).

*Примечание:* Так как воля есть субстанция, то есть потенция процесса, то в задатке воли уже, собственно, содержатся указания на все последующие ступени; та потенция, которая глубже всего погружена в волю, есть как раз потенция к наивысшему, (более или менее активная) *совесть*.

*Явления* (симптомы), из которых можно заключить о задатке воли; добрый настрой (Laune), дурной настрой, восприимчивость (более тонкая или более грубая) к удовольствиям или к раздражению; умеренность или неумеренность произвольных движений и т.д. Воля, в которой нет потенции к более высокой человечности, обнаруживается как животная (отдающаяся голому вожделению) воля.

2. *Рассудок как природный*, в противоположность приобретенному посредством образования (как прирожденная сообразительность противоположна сообразительности, приобретенной научением), доказывает природную и уже прирожденную независимость (свободу, нескованность) рассудка от воли; (эгоистичная воля затемняет рассудок) — так называемые *светлые головы*.

3. *Дух для себя*, то есть как только природный, может проявиться лишь как то, что французы называют *Esprit*, а именно то, в чем обнаруживается природное превосходство духа не только над волей, но и над рассудком, который используется только как средство, над которым дух уже вознесся и намеренно подыгрывает ему, чтобы дать ему почувствовать его более низкое положение. — Дух как природный тоже только *материал* для более высокого процесса, и сам по себе лишен глубины, его не следует путать с духом, уже прошедшим через процесс и вновь являющимся как природный, находящим себе выражение как *юмор*.

### § 4.

#### В.

Воля, рассудок и дух

в их активных отношениях или в процессе.

АА. Воля в отношении к рассудку.

1. Превратное отношение.

а. исчезновение природной связи между обоими (естественной подчиненности воли рассудку) — *безумие* (*Wahnsinn*) (противоположность слабоумию).

б. воля, отвергающая рассудок (*страсть*) или исключаяющая его (*жестокосердие*).

с. воля, которая вместо того, чтобы воспринять закон от рассудка, рассматривает себя саму как закон, — (*произвол*, который там, где он имеет силу обнаружиться вовне, проявляется как *деспотизм*). (Перевесу воли в общем соответствует *холерический темперамент*).

2. Рассудок на службе у воли, с тем чтобы создать для нее *возможности* сообразно ее волеию — *фантазия* — подлинная или неподлинная (фантазирование) в зависимости от того, подчиняется ли воля, в свою очередь, рассудку, приводя его в действие, или не подчиняется, благородная или неблагородная в зависимости от направленности воли только на чувственное удовольствие или на более высокие цели. (*Эксцентричность*). — *Сангвинический темперамент*.

3. Воля на службе у рассудка

а. для определенных целей — *внимание* (отрицательная сторона внимания — *абстракция*, ее противоположность — *дистракция*) дар наблюдения, *память* (при которой воля одновременно восприимчива) *привычка* (прилежание, приобретение знаний — науки памяти).

б. безусловно,

аа. но с исключением *духа* — и так, что воля не доходит до *созидания*, а только фиксируется на каком-то объекте,

а) только рассудочное знание, где речь идет только о *наличном* (опыт), одностороннее остроумие, которое, вырождаясь, превращается в *сумасбродство*, *резонерство* (мнительность).

б) в моральном отношении голая *легальность* (нелиберальное умонастроение, скорее рабское, чем свободное); эгоистический, бездуховный ум, *тирания* (отличная от деспотизма тем, что в ней есть рассудок). Флегматический темперамент.

bb. с привлечением духа. Свободное единение (*In=eins=bildung*) воли, рассудка и духа. Только в нем является *сам человек* как мощь, возвышающаяся над всеми тремя элементами и призванная свободно ими распоряжаться. Только в нем человек есть определенная *личность*, некое целое, некий *характер*. (Противоположность: бесхарактерность. Характер есть лишь там, где абсолютное единство внутреннего принципа, личность в высшем смысле, и совместим только со строгой правдивостью по отношению к себе и к другим). Только на этой ступени есть *свободная нравственность* (подлинная моральность). Где отдельные элементы рассеяны и находятся вне того нерасторжимого единства, которое одно только способно дать личность, там на том месте, где должен был быть *сам человек*, мы находим ничто, пустое место; мы находим только *формы*, но никакой *сущности*.

Эта органически=духовная конформация налична

а) либо вследствие скорее *природного* единства, к которому человек склонен уже в силу своей природы, которое он как добровольный подарок своей природы имеет скорее в *чувстве*, нежели в *ясном сознании*; объединяющее является скорее пассивно (=душа), нежели активно (=дух) *нрав* (Gemüt), *прекрасная душа*; подчиненное *томлению*, любви к смутным представлениям (к мистицизму).

*Меланхолический темперамент.*

β) либо вследствие собственной деятельности и образования.

*Героический темперамент* —

и проявляется

αα) либо во всей жизни человека как *гармоническое образование* вообще (противоположность: разорванность, внутренний разлад) ясность сознания, воля, которая нашла себя и едина с собою; в руководстве публичными делами в случае правителей и тех, кто призван преимущественно к действию; как *мудрость*, обнаруживающая себя в особенности в усмиренной (сдержанной рассудком и духом) воле.

ββ) в особенности в духовных творениях; в зависимости от того, выражается ли единство (которое всегда образуют, взаимодействуя, все три элемента) больше в *воле\**, или в *рассудке\*\**, или непосредственно в *самом духе\*\*\**, —

\* *Поэтическая и художественная гениальность.* (Воля *возвышается* здесь до подлинно *творческой*, продуктивной фантазии, до *способности воображения*. Так называемый *очищенный вкус* есть не что иное как полностью очищенная воля, которая не может воливать ничего, что не прекрасно.)

\*\* *Научная, философская гениальность.* (Рассудок *возвышается* здесь до *разума*. Голый рассудок в самом узком смысле умеет действовать по *данным* правилам; рассудок в более высоком смысле, как способность суждения, умеет различать, *какое* правило следует применить. Рассудок в наивысшем смысле, как разум, сам *создает* правило.)

\*\*\* *Религиозная (моральная) гениальность.*

## § 5.

Все, что проявляется на этих наивысших ступенях, имеется на предшествующих только в искаженном отображении. Так, религия имеется не только на этих наивысших ступенях, но проявляется, в зависимости от того, имеет ли она место своего пребывания в воле с исключением разума и духа, как голый *эмпиризм* в религии (который удовлетворяется просто исполнением предписанных церемоний как средства ко спасению), как религиозное рвение (*ханжество*), при котором в особенности не нужно жертвовать ни одной порочной склонностью: там же, где исключен *дух*, либо как дело фантазии — религиозная *мечтательность* — в связи с политикой (потребностью властвовать) *иезуитизм* (хотя эта связь встречается вовсе не только у тех, кто именуется иезуитами в собственном смысле) *фанатизм*, либо как дело одного только рассудка — *голый рационализм*.

## § 6.

Проявление *внутреннего* во *внешнем*.

1. поскольку последнее есть лишь знак *природных* свойств воли, рассудка, духа — образование черепа — образование крайностей — облик.

2. поскольку оно есть знак *личных* свойств — *физиогномическое выражение*, доступное восприятию прежде всего в органах наиболее свободного употребления (напр., в рте) — во всем, что зависит от собственного употребления — осанке, походке, движении вообще.

**Информация о финансировании и благодарности.** Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 18-011-00080а.

### **История статьи:**

Статья поступила 12.02.2019

Статья принята к публикации 16.04.2019

**Для цитирования:** *Шеллинг Ф.В.Й.* [Психологическая схема] / пер. П.В. Резвых // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 4. С. 471—475. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-471-475

## **[PSYCHOLOGICAL SCHEME]**

**F.W.J. Schelling**

(Trans. from German by *P.V. Rezvykh*)

### **Article history:**

The article was submitted on 12.02.2019

The article was accepted on 16.04.2019

**For citation:** Schelling F.W.J. [Psychological Scheme]. Rezvykh P.V. (Transl.) *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4): 471—475. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-471-475 (In Russ.).



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-476-487

Научная статья / Research article

## Общий корень философии и теологии в лекциях по диалектике Ф.Д.Э. Шлейермахера

А.В. Беляева

Национальный исследовательский университет  
«Высшая Школа Экономики»  
ул. Мясницкая, д. 20, Москва, Российская Федерация, 101000

Шлейермахер — философ и теолог — широко известен в протестантских кругах. Однако его философию после рубежа девятнадцатого — двадцатого веков только начинают переоткрывать в России. Одним из центральных произведений Шлейермахера являются лекции по диалектике, прочитанные им в Берлинском университете. Именно в лекциях по диалектике Шлейермахер излагает свою систему философии. Он пытается соединить мир действия и мир науки, выявляя их общий корень, таким образом, предлагая свой взгляд на решение проблемы посткантовской философии. Действие и познание, пишет Шлейермахер, не два различных несводимых друг к другу мира, в которых обречен жить человек, но два различных взгляда на реальность, при этом, поскольку они могут быть описаны в одних и тех же понятиях, доминирование той или иной стороны зависит от того, какое из общих для обоих «миров» понятий имеет перевес. Более того, в этих лекциях можно увидеть, как Шлейермахер понимает связь теологии и философии. Теология, достоверность оснований которой подтверждаются очевидной данностью религиозного чувства — откровения Абсолюта, — и философия, которая постепенно восходит к Абсолюту, описывая его как высшее понятие, которому больше ничего нельзя противопоставить, следовательно, которое разум не может определить, свое общее основание имеют в Абсолюте, Боге, данном нам в чувстве, и предпосылаемом каждому акту бытия и мышления. Итак, «Диалектику» Шлейермахера можно по праву считать не только изложением его философской системы, но и ключом к пониманию взаимосвязи философии и теологии и их связи через понятие Бога.

**Ключевые слова:** религия, теология, диалектика, Шлейермахер, абсолютное, реальное, идеальное

### История статьи:

Статья поступила 27.02.2019

Статья принята к публикации 01.07.2019

**Для цитирования:** Беляева А.В. Общий корень философии и теологии в лекциях по диалектике Ф.Д.Э. Шлейермахера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 4. С. 476—487. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-476-487

© Беляева А.В., 2019.



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

В летний семестр 1811 года в стенах Берлинского университета с 4 часов в одной из аудиторий шли лекции И.Г. Фихте под общим заголовком «Факты сознания» (*Thatsachen des Bewußtseins*), где он излагал свое понимание философии как основания всякой науки, корень которой лежит в понятии *абсолютного Я*. Основные положения такого понимания роли философии получили название *наукоучение* (*Wissenschaftslehre*).

В этот же летний семестр с 5 часов был заявлен и другой цикл лекций, в расписании значащийся следующим образом:

***Sommersemester 1811: Dialecticen s. artis philophandi principiorum summam tradet dieb. Lun., Mart., Merc. h. V—VI.***

***Die Dialectik, das heißt den Umfang der Principien der Kunst zu philosophiren, lehrt Herr Schleiermacher, Mitglied der Akademie der Wissenschaften. (63 Hörer; 22.4.1811—20.8.1811)***

Данный курс был прочитан Фридрихом Шлейермахером в Берлинском университете шесть раз, причем с каждым разом количество слушателей возрастало. Этот курс, систематизирующий взгляды Шлейермахера на философию, теологию и их отношение друг к другу, представляет для нас особый интерес еще и потому, что в нем Шлейермахер, продолжая традицию посткантовской философии, делает попытку определить безусловное начало, соединяющее мир бытия, мышления и действия.

### **Идеи единства знания и действия в ранних работах Шлейермахера**

«Ich bin mit dem Verstande ein Philosoph, denn das ist die unabhängige und ursprüngliche Thätigkeit des Verstandes; und mit dem Gefühl bin ich ganz ein Frommer und zwar als solcher ein Christ, und habe das Heidenthum ganz ausgezogen oder vielmehr nie in mir gehabt»<sup>1</sup> [Что касается рассудка, то я философ, поскольку это есть независимая и первоначальная деятельность рассудка, но что касается чувства, то я набожен и являюсь христианином как таковым, я полностью отошел от язычества или даже никогда его и не имел в себе] [2. S. 342], — пишет Шлейермахер в одном из писем к Якоби. Для Фридриха Шлейермахера, теолога, пастора и философа, чувства и разум никогда не стояли в противоречии. Совмещая работу в университете и церковную службу, Шлейермахер примирил в своей философии рационализм Просвещения и чувственность Романтизма, кантовское понятие долга и религию. В своей теологии Шлейермахер вывел религию из-под власти этики и науки, но при этом сохранил ее основание в непосредственной очевидности чувства.

Лекции по диалектике, которые Шлейермахер не без сомнения все же решился прочитать в Берлинском университете, призваны прежде всего описать альтернативной Фихте системой единство практического и теоретического, идеального и реального. Т.е. решить задачу, которую маркирует еще Кант, отрицая реальное разделение жизни человека на два мира.

<sup>1</sup> Brief an Jacobi, a.a.O. (Anm. 1), 208f.

Уже в Йене Шлейермахер предлагает чувство как инструмент доступа к Абсолютному, связывая его прежде всего с религией. В своем раннем произведении «Речи о религии к образованным людям, ее презиравшим» (1799) Шлейермахер сперва «твердой рукой обводит границы, отделяющие эту сферу от тех двух сфер, с которыми ее постоянно смешивали» [13. С. 403], затем признает мнимое разделение сфер человеческого бытия, за которым кроится первоначальное их единство, поэтому в конечном итоге разум не может находиться в противоречии с религиозным чувством. Здесь мы видим, что Шлейермахер представляет сферу религии как центральную и объединяющую все остальные сферы человеческого бытия. Но если «Речи о религии» это скорее публицистическое произведение, далекое от формы законченной философской системы, то в более поздние работы Шлейермахера приобретают более системный характер.

Однако важно понимать, что основным занятием Шлейермахера была пасторская служба, которой он посвящал большую часть своего времени и сил: «Anfang seines beruflichen Lebens an bis zu seinem Ende schlichtweg und ohne Unterbrechung Prediger war» [С самого начала своей профессиональной жизни и до самого ее конца он постоянно был проповедником] [12. S. 10] В университете же Шлейермахер делал акцент на чтении лекций, поэтому задача изложения своей системы философии в отдельном труде отходила далеко на второй план. Главный философский труд Шлейермахера, в котором он последовательно и систематично представил свою философскую (или теолого-философскую) систему так и не был написан. Однако лекции по диалектике, в том объеме, в котором они нам доступны, можно считать наиболее полным изложением именно *философских* идей Шлейермахера, на этом основании представляется вполне возможным поставить этот труд на одну ступень с «Вероучением», в котором Шлейермахер рассматривает прежде всего *теологические* вопросы.

Наброски идей к диалектике как «die unabhängige und ursprüngliche Thätigkeit des Verstandes» [независимая и первоначальная деятельность рассудка] можно увидеть в работах Шлейермахера еще до 1811 года. В работе 1803 года «Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre», обосновывая этику, Шлейермахер представляет всякое знание в качестве системы, элементы которой — отдельные науки — связаны между собой и взаимно проникают друг в друга. То знание, которое обеспечивает цельность и связность системе, не будет членом ряда, но будет стоять над ними, являясь основанием ее единства. Такое понимание системы связи отдельных наук и особенной роли философского знания можно найти у И.Г. Фихте. Однако недостаток системы Фихте, по мнению Шлейермахера, заключается в том, что он, обосновывая этику, исключает природу из своей системы. Проблемой всего трансцендентального идеализма Шлейермахер видит прежде всего его оторванность от жизни: «Diese Isolierung des Wissens vom „Leben“ ist es, die Schleiermacher überhaupt am transzendentalen Idealismus kritisiert» [1, S. 185]. Возможность выражения в философской системе не только пустой формы, но и индивидуального содержания (для Шлейермахера прежде всего его источником является чувство) — главное, на что обращает внимание теолог при построении своей философской системы.

Позже несогласие Шлейермахера с положениями наукоучения Фихте послужат одной из причин, почему Шлейермахер решается на создания курса лекций по диалектике: создание альтернативы популярному на тот момент в Берлинском университете наукоучению.

Проблема соединения разделенного знания перед Шлейермахером стояла с самого раннего периода его творчества. Невозможно сказать, замыслил ли он уже во время написания «Речей о религии» проект трехчастного деления знания, части которого должны были бы переходить друг в друга. Но известно, что во время чтения «Диалектики» Шлейермахер говорил о необходимости создания трех систем: *Fundamentalphilosophie* (это и есть *Dialektik*), *Physik* и *Ethik*. Но главной задачей было не разграничить три сферы философии, но напротив, показать их скрытое единство.

Идею скрытого единства *Physik* и *Ethik*, реального и идеального Шлейермахер излагает в риторической форме в «Речах...» и «Монологах» (1799/1800), а в лекциях по этике, объединенных под заголовком «*Brouillon zur Ethik*» («План-набросок Этики») (1805/06), Шлейермахер говорит о знании, которое, в конечном итоге, должно объединить общее (*Allgemein*) и единичное (*Besonderen*). Позже Шлейермахер расширит оппозицию общее—единичное до противопоставления бытие—знание (*Sein—Erkennen*). Основной задачей диалектики, таким образом, станет описание тождества последних. И это станет лейтмотивом всех шести циклов лекций, которые Шлейермахер читал на протяжении десяти лет, дополняя и развивая свои идеи.

Однако первая попытка создания *Fundamentalphilosophie*, наброски идей к которой зародились еще во время «Речей...», относится к 1811 году. В своем письме к своему другу теологу Йоахиму Кристиану Гассу об этих лекциях Шлейермахер говорит осторожно, однако, видно, насколько для него был важен этот курс: „*Und nun gar die Dialektik; [...] Der Entschluß hatte lange in mir gewurmt, ich bin aber doch froh, daß er zum Durchbruch gekommen ist [...] Ich lese vor sechzig Zuhörern etwa [...] diesmal das stärkste Auditorium haben.* [И теперь даже диалектика [...] Это решение давно не давало мне покоя, но все же я рад, что дело сдвинулось. [...] Я читаю примерно на аудиторию из шестидесяти человек [...], на этот раз это самая сильная аудитория, которая у меня есть] [11. S. 94]. И так, в летний семестр 1811 года по понедельникам, вторникам и средам Шлейермахер начинает свой первый цикл лекций по диалектике в Берлинском университете.

### **Диалектика как искусство философствования**

Название, которое Шлейермахер выбирает для своего цикла лекций, представляет большой интерес: *Die Dialectik, das heißt den Umfang der Principien der Kunst zu philosophiren*. Понятие «диалектика» в истории философии восходит к Платону. В молодости в Йене Шлейермахер и его близкий друг философ-романтик Ф. Шлегель задумали проект перевода диалогов Платона на немецкий язык, однако вскоре Ф. Шлегель отказался от задуманного, и Шлейермахеру пришлось завершить перевод в одиночку. Влияние философии Платона на взгляды Шлейермахера очевид-

ны, более того, в общем предисловии к своему переводу Платона Шлейермахер, как и в «Диалектике», утверждает необходимость существования одного основания, из которого проистекает всякое знание. А в предисловии к диалогу «Кратил» он включает такое понимание единства в определение понятия диалектики у Платона: «die Kunst, deren Gegenstand das Wahre schlechthin ist in der Identität des Erkennens und Darstellens» [Искусство, чей предмет есть непосредственно истина в тождестве познаваемого и представляемого] [6. S. 18].

Однако название Шлейермахером лекций «Диалектика» не является только лишь отсылкой к философии Платона. Название лекций также отсылает нас к «Трансцендентальной диалектике» Канта, разделу о границах и притязаниях нашего разума. Однако в диалектике Шлейермахер, хотя и учитывает кантовское ее понимание как отношение обусловленного к безусловному, видит позитивную роль диалектики в поиске основания всякого нашего знания, которое, хотя и недоступно разуму, все же может быть дано в некоей форме. Таким образом, диалектика не может быть учением в полном смысле, но она должна стоять выше разума, поскольку содержит в себе его условие. От него скрыт сам предмет диалектики, а именно тождество реального идеального. Таким образом, диалектика должна быть понята, прежде всего, как *искусство*, искусство перехода различия к тождеству или, словами самого Шлейермахера, которые он выносит в заглавие «umfang der Principien der Kunst zu philosophieren» [совокупность принципов искусства философствования].

### **Лекции «Die Dialectik, das heißt den Umfang der Principien der Kunst zu philosophieren», 1811**

Сохранившиеся материалы, оставленные самим Шлейермахером по лекциям 1811 года, представляют собой краткие тезисы лекций и заметки, которые помогали ему выстраивать материал. Позднее, когда Шлейермахер читал этот же курс в 1814/15 и 1818 годах, он использовал заметки 1811 года, дополняя их новыми тезисами и комментариями. Изначально эти наброски не готовились к печати, Шлейермахер писал их для личного использования, поэтому этот материал достаточно сложно поддается систематизации. Однако спустя пять лет после смерти Шлейермахера в 1834 году его ученик Л. Йонас издает все материалы по «Диалектике», где за основу текста берет лекции 1814 года, а лекции 1811 года издает приложением. Позже в текст диалектики были добавлены не только заметки самого Шлейермахера, но и конспекты его устных лекций, сделанных его учеником и последователем Августом Твестеном.

Во всех шести курсах по диалектике красной нитью проходит идея взаимозависимости бытия и мышления. Шлейермахер начинает с выявления двух основных характеристик всякого знания. Знание, во-первых, должно совпадать с бытием, только тогда оно будет отличаться от мнения.

Здесь Шлейермахер использует аристотелевское определение истины. Однако только лишь совпадение с бытием не дает мнению считаться знанием. Во-вторых, всякое знание (если оно претендует на научный статус) должно иметь характер

общезначимости, т.е. должна мыслиться всеми субъектами одинаково. Первое имеет свое основание в едином объективном бытии, с которым каждый индивид имеет дело, второе основывается на общности конструкции рассудка. В познании бытие проникает в мышление, создавая знание, в акте воления напротив — мышление вторгается в бытие, изменяя его. Более того, оба свойства, характеризующие мышление, описывают и моральное действие.

Основываясь на кантовском моральном учении, Шлейермахер говорит о необходимости соответствия мышления бытию в акте воления как о принципиальной возможности реализации морального действия в мире, а об универсальности как о всеобщности морального закона, который является продуктом разума, а следовательно, продуцируется всеми объектами тождественно. Таким образом, в самом определении знания скрываются и его содержательная сторона (связь с бытием) и формальная (общность и универсальность категорий рассудка). *Das Wissen wird zugleich immer als Wissenschaft gedacht d.h. mit dem Charakter der Allgemeingültigkeit* [Знание всегда мыслится в то же время и как наука, то есть как, имеющее характер общезначимости] [10. S. 5], — пишет Шлейермахер. Необходимость признания общезначимости знания для него очень важна еще и потому, что такое определение позволяет представить этику как науку, которая также будет удовлетворять двум основным характеристикам знания. Этика напрямую связана с разумом, который, в свою очередь, не изолирован от природы, но воздействует на нее. «The subject matter of ethical investigation is the activity of reason (i.e., reasonable human activity), and this Schleiermacher understood as a matter of reason's seeking unity with nature or seeking to make nature “reasonable”» [10. S. 115]. В лекциях 1811 года Шлейермахер выносит это отдельным пунктом: *Auch dagegen daß wir Ethik für philosophischer zu halten gewohnt sind als Physik* [Также против того, что мы привыкли принимать этику за что-то более философское, чем физика] [10. S. 17]. Общезначимость этики проявляется в моральном законе, который в силу своей априорности мыслится всеми субъектами одинаково. Но если в физике совпадение знания с бытием обеспечивается созерцанием, то в этике оно является результатом действия. Т.е. в первом случае созерцание «накладывается» на бытие, во втором случае действие подводит бытие под необходимое созерцание через способность желания, позволяющее субъекту стать причиной действительности своих собственных представлений. Отсюда следует, что отношение этики и физики к философии и к диалектике абсолютно одинаковые, а именно задачей диалектики является поиск единого корня, из которого исходит и познание, и действие. Параллелизм действия и познания же в свою очередь является результатом параллелизма бытия и мышления. Это похожее на тезис Парменида утверждение несколько отличается от идеи древнегреческого философа: если у Парменида бытие и мышление суть одно и то же, то для Шлейермахера принципиально, что они различны, но отзеркаливают друг друга, т.е. мы можем рассматривать все как бытие или как акт мышления, и том и в другом случае будет перевешивать либо органическое (содержание), либо формальное соответственно. То, рассматриваем мы что-то как фрагмент бытия или как акт мышления, зависит лишь от нашего выбора, от пер-

спективы нашего взгляда: через призму познаваемого или же познающего мы хотим рассматривать данное. На примере девятнадцатого тезиса видно, что конец мышления для Шлейермахера означает и конец бытия: *Die bloße Materie ist die Endlichkeit des Seins als Negation des Denkens gedacht, also nur Abstraction oder Mythos* [Голая материя есть конечность бытия, помысленная как отрицание мышления, то есть лишь абстракция или миф] [10. S. 6], таким образом ни одно не порождает другого, ни одно не является причиной другого: их взаимозависимость является не результатом порождения или предшествования, а результатом взаимоопределения. Мы не можем рассматривать с точки зрения бытия то, что недоступно мышлению, и наоборот. Итак, бытие и мышление есть только способы рассмотрения, а не самостоятельные субстанции, и уж тем более бытие не может быть подчинено мышлению, а мышление бытию; они абсолютно равнозначны. При этом Шлейермахер устанавливает «мост» — форму перехода от бытия к мышлению и наоборот. На роль такого «моста» Шлейермахер предлагает пространство и время: *Die gemeinsame Form des Seins und Denkens in ihrem relativen Gegensatz ist wol Raum und Zeit, Raum des Seins an sich und Zeit des Seins in Bezug auf das Denken, Zeit des Denkens an sich und Raum des Denkens in Bezug auf das Sein* [Общая форма бытия и мышления в их относительной противоположности есть, пожалуй, пространство и время, пространство бытия самого по себе и время бытия в соотношении с мышлением, время мышления самого по себе и пространство мышления в соотношении с бытием] [10. S. 7]. Бытие само по себе только пространственно, мы не можем говорить о существовании природы во времени без привлечения мышления, т.е. время в бытии возможно только при соотношении бытия с мышлением. И наоборот, мышление само по себе носит исключительно временной характер, пространственность оно обретает только в связи с бытием. Таким образом, общей формой для бытия и мышления является пространство — время.

Равнозначность и комплиментарность бытия и мышления обеспечивается единым источником, из которого происходит раздвоение на мышление и бытие. Еще в лекциях 1811 года можно увидеть повторение и развитие идеи Шлейермахера йенского периода его творчества: скрытом единстве бытия и мышления, которое коренится в абсолютно высшем бытии (*absolut höchstes Sein*). «*Der Parallelismus des Seins und Denkens führt schon auf ein absolut höchstes Sein*» [Параллелизм бытия и мышления уже приводит к абсолютно наивысшему бытию], — пишет Шлейермахер. И дальше: «*Es ist unmöglich sich den Urgrund des Seins und des Wissens dualistisch zu denken*» [Невозможно мыслить праоснову бытия и знания дуалистически] [10. S. 17]. При этом «абсолютно высшее бытие» не может быть результатом простой абстракции, так как абстракция есть *результат* мышления, а не его *причина*, но абсолютно высшее бытие есть источник достоверности и основание бытия и мышления. Задача философии — поиск средства, через которое наивысшее бытие нам доступно. Важно, что философия не может быть наукой о наивысшем бытии, так как наука находится в подчиненном положении у последнего: *Die Wissenschaft und die Wahrheit sind nicht das Absolute aber sie stammen davon her* [Наука и истина не суть само Абсолютное, но происходят

от него] [10. S. 8]. Наука связана с истиной, высшее бытие же существует до всякого разделения, в том числе на истину — ложь. Каким же образом нам становится доступно *абсолютно высшее бытие*, если для его описания и определения нам необходимо всегда провести прежде операцию разделения на утверждение-отрицание какого-либо предиката? Здесь мы подходим к важнейшему пункту, через который соединяются философия и теология Шлейермахера, и, как следствие, его понимание физики и этики.

### **Основные идеи «Диалектики» в ее связи с религией**

Как уже я говорила выше, «Диалектику» Шлейермахер читал шесть раз. Разумеется, на протяжении более чем десяти лет лекции не могли быть практически идентичными, однако несмотря на изменения Шлейермахер сохранял центральные идеи, развивая, но радикально не переосмысливая своего учения. Таким образом, можно изложить основную идею всех шести циклов лекций. Интересно заметить, что чтение и доработка лекций по диалектике совпадает по времени с третьим изданием «Речей о религии» (при жизни Шлейермахера изданных последний раз в 1821 году) и с разработкой Шлейермахером лекций по христианской теологии и изданием «Христианской веры» в том же 1821 году. Такой параллелизм лишний раз подчеркивает связь философии и теологии Шлейермахера, желание Шлейермахера объединить и упорядочить физику, этику, философию и теологию, тем самым по-своему решая вопрос кантовской философии о необходимом и скрытом для познания едином источнике бытия человека.

В манускриптах «Sittenlehre» можно найти определение природы и разума, которые вполне согласуются с идеями «Диалектики». А в комментариях к лекциям 1828 года мы видим следующие определения природы и разума: первое есть „das Ineinander alles dinglichen and geistigen Seins als Dingliches d.h. Gewusstes ist die Natur“ [Взаимопроникновение всего вещного и духовного бытия, рассмотренного как вещное, т.е. познаваемое, есть природа], а второе — „das Ineinander alles Dinglichen and Geistigen als Geistiges d.h. Wissendes ist die Vernunft“ [Взаимопроникновение всего вещного и духовного [бытия], рассмотренного как духовное, т.е. познающее, есть разум] [9. S. 43].

Из этих определений видно, насколько Шлейермахер отождествлял данные понятия, представляя их, скорее, как акциденции одного абсолютного бытия. Итак, реальное и идеальное, природа и разум, воля и познание есть две противоположности, каждая из которых включает другую как часть самой себя, следовательно, ни одна не может быть определена без другой.

Для того чтобы понять, что такое реальное, нам необходимо допустить идеальное, чтобы определить волю, необходимо противопоставить ее познанию, чтобы говорить о природе, необходимо отличить ее от разума. Однако для того, чтобы что-то возможно было противопоставить, нужно иметь общее основание такого противопоставления, а это значит, что абсолютное бытие не может быть ни одной из сторон, а должно находиться за ними. В этом смысле абсолютное бытие будет отсутствием всякого противопоставления и различения. Шлейермахер

описывает это следующим образом: «Jedes Wissen also unter der Form des *Begriffs* setzt ein höheres also auch das Wissen um das höchste Sein ein höheres, welches nichts anderes sein kann als die Identität des Seins und Wissens. Diese nun kann nicht mehr unter der Form des *Begriffs* stehen denn sie kann nicht aus Urtheilen zusammengesetzt sein. Auch nicht unter der eigentlichen Form des Urtheils, denn es kann nichts zu ihr hinzugefügt werden» [Итак, всякое знание в форме понятия полагает более высокое, стало быть, знание о высшем бытии тоже полагает нечто более высокое, которое не может быть ничем иным, кроме как тождеством бытия и знания. Это тождество уже не может поместиться в форму понятия, поскольку оно не может быть составленным из суждений. Не может оно поместиться и в собственную форму суждения, поскольку к нему нельзя ничего присовокупить] [10. S. 20].

Невозможность придать Абсолютному форму понятия и суждения может натолкнуть нас на кантовскую мысль о принципиальной недоступности Абсолютного бытия для человека. Это, однако, для Шлейермахера не является верным. Абсолют недоступен для мышления, поскольку оно основывается на понятии и суждении, но Он не может быть полностью закрыт от человека, недоступен ему в принципе, так как мы можем постичь комплиментарность мышления и бытия, а значит нам каком-то образом доступно и основание этой комплиментарности.

Знание и бытие есть лишь два способа изображения реальности, следовательно, поиск основания нашего знания в конечном итоге приведет нас к тому, что является и источником бытия: «Wenn wir des Absoluten inne geworden sind als Princip des Wissens so haben wir es auch als Princip des Seins» [Если мы постигли абсолютное как принцип знания, то имеем его также и как принцип бытия] [10. S. 11]. Хотя «Gott bleibt unbegreiflich» [Бог непостижим] [5, 290], он не закрыт от нас полностью. Единственным способом, говорит Шлейермахер, которым нам может быть дано знание о знании, является *созерцание* последнего. При этом важно, что это созерцание описывается, оно не может быть доказано. Само созерцание можно считать гарантом собственной достоверности: «Wenn das Wissen um das Wissen nichts anderes sein kann als Construction der Anschauung des Wissens, welche also ihre unmittelbare Gewißheit mit sich führt: so wird auch wol jede andere einzelne Anschauung ihre unmittelbare Gewißheit mit sich führen» [Если знание о знании не может быть ничем другим, как только конструкцией созерцания знания, которая, таким образом, влечет за собой свою непосредственную достоверность, то, пожалуй, и всякое другое отдельное созерцание повлечет за собой свою непосредственную достоверность] [10. S. 11].

Здесь мы и выходим на заключение, которое Шлейермахер маркирует еще в «Речах...»: религия, прежде всего, есть созерцание собственного религиозного чувства, она не может быть вмещена в понятие или суждение, поэтому в своем истоке, религия не может быть предметом науки и познания вообще. Поскольку же созерцание обладает достоверностью само по себе, для верующего человека любое доказательство Бога является избыточным: само религиозное чувство демонстрирует наличие Бога для верующего человека. Т.е. религиозное чувство, так же, как и любое другое, является очевидным в своей непосредственной данности.

Абсолют (наличие которого в том числе фиксируется религиозным чувством) латентным образом пребывая в каждом нашем акте познания или действия в качестве скрытого их первоисточника, доступен только через созерцание. *Gott ist nicht anders zu denken als in und unter einer bestimmten Anschauung, so wie auch auf dem religiösen Gebiet er nicht anders zu fühlen ist* [Мыслить о Боге нельзя иначе, нежели в определенном созерцании, точно также как в религиозной сфере он не доступен иначе, нежели в чувстве.] [10. S. 22], — пишет Шлейермахер. При этом всякая попытка говорить об Абсолюте другими способами, нежели как через созерцание, будет уже вторичной, так как лишится непосредственной очевидности и будет исходить какого-либо разделения на оппозиции. Таким образом, Абсолюту невозможно ничего противопоставить, так как он сам является причиной всякой оппозиции: *«Man hat keinen Gegensatz wenn man für die eine Seite nur einen negativen Ausdruck hat wie vernünftig und unvernünftig»* [Нет противопоставления там, где мы имеем для одной стороны только негативное выражение, как рациональное, так и нерациональное] [10. S. 28], — замечает Шлейермахер.

### Заключение

Вильгельм Дильтей назвал Шлейермахера „Kant der Theologie” [3, 535]. Конечно, значение Шлейермахера для протестантской теологии сложно переоценить, но иногда они заставляют нас смотреть на него только как на теолога, и мы упускаем из виду его философские работы, главной из которых является «Диалектика». Несмотря на то, что «Диалектика» не является систематическим изложением философских взглядов Шлейермахера, ценность этих лекций заключается прежде всего в том, что они дают нам ключ к пониманию роли религии в его философской системе. Итак, «Диалектика» Шлейермахера описывает путь к первоначальному единству, основанию всякого разделения. Само устройство диалектики как искусства являет собой описание следующего за Абсолютом раздвоения. *«Sofern die Dialektik sowol die formalen Principien enthält als die realen wird wiederum in der Behandlung die reine Identität verschwinden und ein Uebergewicht eintreten. In dem Namen Metaphysik ist das Erste gesetzt, in dem Namen Dialektik das zweite»* [Поскольку диалектика содержит как формальные, так и реальные принципы, то в процессе рассмотрения чистое тождество исчезнет и появится перевес. В наименовании метафизики полагается первое, в наименовании диалектики — второе] [10. S. 18] — таково устройство Диалектики, пишет Шлейермахер. Обозначив Абсолют, мы выходим из сферы понятия и философии в абсолютную неразличенность, данную нам в чувстве. Теология, в свою очередь, должна начинаться с религиозного чувства — очевидной данности Абсолюта в чувстве, — раскрывая его, переходя к формам его выражения. Таким образом, философия будет иметь восходящее к Абсолюту движение, в теология нисходящее движение от Него.

**Информация о финансировании и благодарности.** Статья написана при поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований (РФФИ) в рамках исследовательского проекта No. 18-011-00080.

### Список литературы

- [1] *Arndt A.* Friedrich Schleiermacher als Philosoph. Walter de Gruyter GmbH. Berlin, 2013.
- [2] *Aus Schleiermacher's leben.* In Briefen. Zweiter Band G. Reimer. Berlin, 1858.
- [3] *Dilthey W.* Leben Schleiermachers. Bd. H/2, hg. von M. Redeker. Berlin, 1966.
- [4] *Dole A.* Schleiermacher on Religion and the Natural Order. Oxford University Press. 2010.
- [5] *Nowak K.* Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung. Göttingen, 2001.
- [6] *Platons Werke* von F. Schleiermacher. Band 2, Teil 2. In der Realschulbuchhandlung, 1807.
- [7] *Ringleben J.* Die Reden über die Religion // Friedrich Schleiermacher: Theologe, Philosoph, Paedagoge. Goettingen, 1985.
- [8] *Schleiermacher F.D.E.* Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799). Philosophische Bibliothek Bd. 255. Meiner Hamburg (Nachdruck), 1970.
- [9] *Schleiermacher F.* Friedrich Schleiermacher's Philosophische Sittenlehre. Band 2. Herausg. Julius H. "von" Kirchmann. Heimann, 1870. 595 s.
- [10] *Schleiermacher F.* Vorlesungen über die Dialektik. Kritische Gesamtausgabe. Band 10. Teil 1 von Schleiermacher, Friedrich; heraus. Andreas Arndt, Walter de Gruyter, 2011.
- [11] *Schleiermacher F., Gass J.C., Fr.* Schleiermacher's Briefwechsel mit J. Chr. Gaß, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017. 322 s.
- [12] *Trillhaas W.* Der Berliner Prediger // Friedrich Schleiermacher: Theologe, Philosoph, Paedagoge. Goettingen, 1985
- [13] *Гайм Р.* Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума / пер. с нем. В. Неведомского; под ред. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2007.
- [14] *Йешке В.* Об условиях возможности философии религии после эпохи Просвещения // Вера и знание. Соотношение понятий в немецкой классической философии / отв. ред. Д.Н. Разеев. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008.
- [15] *Кант И.* Критика практического разума // И. Кант. Сочинения. В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994.

#### Сведения об авторе:

Беляева Анастасия Владиславовна — преподаватель Лицея НИУ Высшей школы экономики (e-mail: nasbel1692@yandex.ru).

## The Common Root of Philosophy and Theology in Lectures on Dialectics of F.D.E. Schleiermacher

A.V. Belyaeva

National Research University "Higher School of Economics"  
Myasnitckaya st. 20, Moscow, Russian Federation, 101000

**Abstract.** Schleiermacher is a philosopher and theologian, widely known in Protestant society, whose philosophy, after the turn of the nineteenth and twentieth centuries, has only just begun to be rediscovered in Russia nowadays. One of the central works of Schleiermacher is the lecture on dialectics, which he read at the University of Berlin. In these lectures on dialectics Schleiermacher presents his system of philosophy. He tries to unite the world of action and the world of science, revealing their common root, and give us his own view on the solution of the problem of post-Kantian philosophy. Action and cognition, writes Schleiermacher, are not two different worlds irreducible to each other in which a person is ought to live, but they are only two different views on reality, and since they can be described in the same concepts, dominance of one or another side depends from which of the concepts common to both "worlds" exceed. Moreover, in these lectures one can see how Schleiermacher understands the connection between theology and philosophy. Theology, the validity of the ground of which are confirmed by the obviousness of a religious

feeling — the revelation of the Absolute — and philosophy, which gradually goes back to the Absolute, describing it as a higher concept, which has no opposition, therefore, which the mind cannot determine, has its common foundation in the Absolute or God, who is given to us in feeling, and implied to every act of being and thinking. So, Schleiermacher's "Dialectics" can rightfully be considered not only an exposition of his philosophical system, but also a key to understanding the interconnectedness of philosophy and theology and their connection through the concept of God.

**Key words:** religion, theology, dialectics, Schleiermacher, Absolute being, real, ideal

## References

- [1] Arndt A. *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*. Walter de Gruyter GmbH. Berlin; 2013. (In German).
- [2] *Aus Schleiermacher's leben. In Briefen*. Zweiter Band. G. Reimer, Berlin, 1858. (In German).
- [3] Dilthey W. *Leben Schleiermachers*. Bd. H/2, hg. von M. Redeker. Berlin; 1966. (In German).
- [4] Dole A. *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*. Oxford University Press; 2010.
- [5] Nowak K. *Schleiermacher: Leben, Werk und Wirkung*. Göttingen; 2001. (In German).
- [6] *Platons Werke von F. Schleiermacher*. Band 2, Teil 2. In der Realschulbuchhandlung, 1807. (In German).
- [7] Ringleben J. Die Reden über die Religion. In: *Friedrich Schleiermacher: Theologe, Philosoph, Paedagoge*. Goettingen, 1985 (In German).
- [8] Schleiermacher F. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Philosophische Bibliothek. Bd. 255. Meiner Hamburg (Nachdruck), 1970. (In German).
- [9] Schleiermacher F. *Friedrich Schleiermacher's Philosophische Sittenlehre*. Band 2. Herausg. Julius H. "von" Kirchmann, Heimann; 1870. 595 s. (In German).
- [10] Schleiermacher F. Vorlesungen über die Dialektik. In: *Kritische Gesamtausgabe*. Band 10, Teil 1 von Schleiermacher, Friedrich; heraus. Andreas Arndt, Walter de Gruyter, 2011. (In German).
- [11] Schleiermacher F, Gass JC. *Fr. Schleiermacher's Briefwechsel mit J. Chr. Gaß*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG; 2017. 322 s. (In German).
- [12] Trillhaas W. Der Berliner Prediger. In: *Friedrich Schleiermacher: Theologe, Philosoph, Paedagoge*. Goettingen, 1985. (In German).
- [13] Haym R. *Die romantische Schule: ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*. St. Petersburg: Nauka; 2007. (In Russ.).
- [14] Jeshke V. Ob uslovijah vozmozhnosti filosofii religii posle jepohi Prosveshhenija. In: *Vera i znanie. Sootnoshenie ponjatij v nemeckoj klassicheskoj filosofii*. St Petersburg.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta; 2008. (In Russ.).
- [15] Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. In: I. Kant. *Werke*. V 8 t. Bd. 4. Moscow: Choro; 1994. (In Russ.).

### Article history:

The article was submitted on 27.02.2019

The article was accepted on 01.07.2019

**For citation:** Belyaeva A.V. The Common Root of Philosophy and Theology in Lectures on Dialectics of F.D.E. Schleiermacher. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4): 476—487. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-476-487



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-488-498

## Заметки к диалектике (1811)

Ф.Д.Э. Шлейермахер

*Перевод с немецкого А.В. Беляевой*

[13] Всякое суждение, которое не является пустым, есть либо соотнесение с более общим или более частным, либо связь со смежным.

[14] Знание всегда мыслится в то же время и как наука, то есть как имеющее характер общезначимости.

[15] Личная субъективность как таковая не может быть принципом знания.

[16] Параллелизм бытия и мышления уже приводит к абсолютно наивысшему бытию.

[17] Оно не может быть дано таким образом, чтобы ему противостояло действительное мышление этого. Ибо мышление либо пусто, либо представляет собой подведение или комбинирование<sup>1</sup>.

[18] Тот же параллелизм приводит и к абсолютному мышлению.

[19] Голая материя есть конечность бытия, помысленная как отрицание мышления, то есть лишь абстракция или миф.

[20] Когда говорят, что конечное и единичное не существует для разума, то не имеется в виду не полагание положительной видимости как чего-то реального, но лишь то, что оно не есть для разума единство или тотальность.

[21] Абсолютно наивысшее бытие и мышление в своем тождестве — не просто постулат, но единственное реальное и достоверное в каждом единичном акте знания.

[22] Особенность единичного сущего не раскрывается во всеобщности какого-либо единичного мышления, но только в тождестве многообразно единого подведения и многообразно тотального комбинирования.

[23] Общая форма бытия и мышления в их относительной противоположности есть, пожалуй, пространство и время, пространство бытия самого по себе и время бытия в соотнесении с мышлением, время мышления самого по себе и пространство мышления в соотнесении с бытием.

---

© Беляева А.В., перевод, 2019.



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

<sup>1</sup> Верно также и следующее: абсолютно наивысшее мышление не может мыслиться так, чтобы ему противостояло действительное бытие этого мышления, ибо бытие могло бы соотноситься с мышлением лишь посредством бесконечности подведения и комбинирования.

[24] Знание происходит только в представлении и в связи с представляемым бытием. Двойная дедукция знания через нисхождение от абсолютного к бытию и через восхождение от представления к абсолютному.

[25] Между достоверностью моментального восприятия и необманчивостью вечного познания находится область заблуждения.

[26] Сущность сама по себе есть форма бытия, форма сама по себе есть сущность мышления.

[27] Поскольку философия, наука всегда пребывающего равным самому себе, не подвержена воздействию возникновения и уничтожения, то она имеет дело с возведением всех связей, образуемых противоположностями, к неразличности. Наука идей, согласно определению Стеффенса, означает, пожалуй, то же самое.

[28] То, что Платон говорит об Ёгбьн (Rep VI с 508), имеет силу применительно к Абсолютному. Наука и истина не суть само Абсолютное, но происходят от него.

[29] Итак, из-за первоначального круга, философия есть нечто недоказуемое, чистый анализ. Это только поиск абсолютного знания во всяком относительном, всеобщей формы знания в отвлечении от особенного этического или физического содержания. Но именно поэтому ее принципы имеют силу только в связи с последним, а именно с реальным знанием; но сами они не таковы, ибо в противном случае они входили бы в ряд обусловленного.

[30] То, что преимущественно пригодно к тому, чтобы быть субъектом в суждении, относится преимущественно к сфере подведения. То, что преимущественно пригодно к тому, чтобы быть предикатом — к сфере комбинирования. Обе сферы относятся друг к другу как индивидуальная жизнь к универсальной.

[31] Истина возникает только из встречи определенного реального таланта, например, таланта к [познанию] природы, со спекулятивным духом. Диалектические предписания не могут породить науки, но только направлять их.

[32] Правила подведения и комбинирования должны быть сформулированы вне всякой связи с этическим или физическим содержанием.

[33] Каждый отдельный пункт в восходящем ряду должен быть особенной точкой насыщения [Saturationspunkt] в тождестве мышления и бытия.

[34] Первые опыты повсюду будет иметь только тенденцию к науке, только ее внешнюю форму без внутренней истины.

[35] Имеются ли опорные точки для проведения границ сложения [des Gattirens] в равной мере для физической и этической сферы.

[36] Платонический взгляд на математику как на средство упражнения, которое, однако, все же подчинено реальной науке и диалектике, следовало бы, пожалуй, провести и здесь.

[37] Но нужно будет разработать также и теорию понятий, в той мере, в какой они суть пропедевтика созерцания.

[38] Также и о силлогизме, в той мере, в какой все истинное знание должно быть возможно свести к нему.

[39] Верно ли, что, как в становлении все есть раздельность и только скрытым способом есть слитность, так и в бытии все есть слитность и только скрытым образом есть раздельность?

[40] Наряду с изначальным кругом, который заключается в том, что необходимо знать о знании прежде самого знания, есть также и другой — что нужно знать о вещах прежде самих вещей (и это еще прежде знания?). Но первоначальная достоверность вещей есть первоначальная достоверность плоти.

[41] Первая лекция есть объяснение моего замысла исходя из второго названия. Почему я вмешиваюсь в это. Почему я не излагаю принципы как введение в этику. Мое мнение об исключительном занятии формальной философией. Поэтому я бы хотел рассматривать ее больше как искусство, нежели как науку. Чем она могла бы быть для тех, кто не приспособлен для продуктивного умозрения.

[42] Скептицизм по поводу идей начинается обычно с того, что они выводятся из отдельных представлений.

[43] Если мы постигли абсолютное как принцип знания, то имеем его также и как принцип бытия.

[44] Знание и мышление соотносятся с бытием и становлением.

[45] Если знание о знании не может быть ничем иным, кроме как конструкцией созерцания знания, которое, таким образом, влечет за собой свою непосредственную достоверность, то, пожалуй, и всякое другое отдельное созерцание повлечет за собой свою непосредственную достоверность.

[46] Умозаключение является либо только анализом отдельных элементов какого-либо созерцания, либо присовокуплением отдельных элементов, когда их не хватает.

[47] Уничтожение противоположности между априорным и апостериорным познанием. Только там, где оба они вместе, есть знание.

[48] Главный закон комбинирования заключается в том, что каждому субъекту должен быть присущ один из всех возможных противоположных предикатов. Однако это еще нужно наполнить жизнью и возвести на более высокую точку зрения.

[49] Сфера комбинирования есть распавшееся неорганическое; сфера подведения — объединенное органическое.

[50] Комбинирование содержит, собственно, всегда только отношение индивидуальной жизни ко всеобщему.

[51] Отдельно и прежде всего остального должно быть показано, что жизнь есть подлинный объект знания.

[52] Таково, пожалуй, действительное значение положения, что нет действия [Aktion] без ответного действия [Reaktion].

[53] Две точки мышления опосредованы одной точкой бытия. Это — полагание в мыслящем, сообщение. Две точки бытия опосредованы через одну точку мышления, это есть положения в природе, представление, копирование.

[54] Всякое знание предполагает параллелизм мышления и бытия. Таким образом, в бытии, так же, как и в мышлении, есть постепенное обобщение.

[55] Рассмотреть противоположные системы мышления как воздействие бытия, а бытие — как продукт мышления. Они могут быть вместе, будучи подчинены одно другому двояким способом.

[56] Противоположность всеобщего и особенного. Последнее есть то, что в мышлении не может быть представлено чистым, первое — то, что не дано в бытии как чистое. Растворение обоих конструирует обе асимптоты знания.

[57] Операция подведения и комбинирования. Законы обеих конституируют всю формальную сторону знания. Взаимная основанность пребывающего и текущего друг на друге.

[58] Противоположность замкнутости бытия и мышления в самих себе и их взаимной основанности друг в друге.

[59] Непрерывная подвижность [Agilitdt] души от первых чувственных элементов восприятия до получения идеи.

[60] Двойной взгляд всеобщей философии. Формальное и общее в этике и физике совпадают.

[61] О границах знания.

[62] Об идолах идей.

[63] Первый круг в философии состоит в том, что нужно подвергнуть знание критике прежде, чем знаешь. Последний — в том, что формальная философия одновременно предшествует реальной, и в то же время завершает реальную, будучи ее последним результатом.

[64] Первоначальное бытие вещей в разуме, положенное изолированно, есть представление о бытии Бога прежде мира. Первоначальное бытие разума в вещах, положенное для себя, есть учение о вечности мира. Учение о предсуществовании грубой материи предполагает, что такого первоначального бытия нет.

[65] Учение о комбинировании должно, пожалуй, начинаться с того, возможно ли когда-либо посредством суждения выбраться за пределы тождества объекта.

[66] Об области применения противоположности истинного и ложного.

[67] Только в той степени, в которой нечто причастно бытию, и мышление его в качестве предмета может быть причастно знанию.

[68] Может быть, «его мышление» также и в субъективном смысле?

[69] Принцип непротиворечия есть, верно, лишь ограничение всеобщей формы совместного бытия противоположностей.

[70] Схемы подведения соотносятся с индивидуальной жизнью, схемы комбинирования — с универсальным.

[71] Созерцание есть органическое единство, в которое можно войти, рассекая его, и тогда оно распадается на суждения.

[72] Суждение — это элементарное единство, которое, заявляя о себе как о неполном, приглашает пойти дальше. Но все суждения, взятые вместе, не образуют созерцания никаким иным способом, кроме как через собственный акт соединения и взаимосотнесения.

[73] В созерцании — идея; в суждении — только понятие.

[74] Понятие есть элемент мышления, лишь поскольку оно может быть субъектом или предикатом.

[75] То, что мыслимо благодаря выходу из тождества с законосообразностью мышления есть кажимость [Schein]. Мышление благодаря выходу из тождества с законосообразностью бытия есть бред [Wahn]. Из отрицания обоих косвенным образом конструируется истина.

[76] Всякое комбинирование всегда направлено к образованию некоей более обширной сферы и было бы ничем, если бы мир как высшее единство бытия не был чем-то реальным.

[77] То, что может себя всему давать, есть универсальное; то, что может нечто вместить в себя, есть индивидуальное.

[78] Об индукции, ее объеме и ее отношении к понятию и суждению.

[79] Противоположность индукции — это, пожалуй, дедукция, т.е. вывод от общего.

[80] Быть и иметь (Мориц) — это не настоящая противоположность. Грамматически она слишком смутная «[я] есть богатый» и «имею разум», и мне не удастся сделать ее ясной. Если взять ее в более общем смысле, она превращается в противоположность бытия и становления.

[81] Невозможно мыслить прaosнову бытия и знания дуалистически.

[82] Благодаря допущению, что действительное знание и действительное бытие основаны друг на друге, не объясняется [их] конгруэнтность.

[83] О философии как таланте; ее всеобщность или невсеобщность. — Ее постепенное отмежевание от реальных наук.

[84] О философии как диалектике. В ней уже лежит принцип научной конструкции и научной критики. Отсюда следует, чем она может быть для всякого.

[85] Возможно, также об отношении диалектики в моем смысле к собственно логике, но только если уже будет показано, что логика ограничивается изоляцией одной только формы.

[86] Также против того, что мы привыкли принимать этику за что-то более философское, чем физика

[87] Всеобщее определение философствования как сознательного осуществления познания, следовательно, как искусства. Обучение искусству [Kunstlehre] и наука идут рука об руку. Необходимость всеобщего обладания ею в качестве такового.

[88] Философия и наука должны взаимно стремиться друг к другу. В какой мере существует особый спекулятивный талант, как он относится к научным талантам. О всеобщем распространении философствования.

[89] Определение исходя из первого наименования. О судьбах наименований «философия» и «диалектика».

[90] Поскольку диалектика содержит как формальные, так и реальные принципы, то в процессе рассмотрения чистое тождество исчезнет и появится перевес. В наименовании метафизики полагается первое, в наименовании диалектики — второе.

[91] Ошибка прежде всего в подведении есть грех.

[92] Абсолют относится к непосредственно чувственному как единое к бесконечному множеству. Отношения между обоими должны быть измерены и зафиксированы посредством определенного множества.

[93] Не должна ли каждая индивидуальная жизнь быть выразимой через тотальность ее аффекций, поскольку она принадлежит к сфере всеобщего?

[94] Вместе с разделением на идеальное и реальное положены также время и пространство.

[95] Спрашивать о другом способе существования абсолюта значит уйти в абсолютное Ничто, и это есть собственно трансцендентное. Всякая попытка такого рода, желая быть расширением, необходимо будет только ограничением.

[96] Не должен ли я сказать еще и о том, как идеальное и реальное относительно связаны в жизни, то есть об *influxus physicus* и обо всем прочем, что сюда относится?

[97] О скептицизме. Что дает ему преимущество в самом корне философии? — 1) Ничего невозможно знать физически и этически без принципа конструкции, стало быть, без абсолютного. Однако мы явно сначала знаем реальное. Это нельзя разрешить никак иначе, кроме как-либо через допущение некоего двоякого реального знания — обычный способ — либо некоего двоякого трансцендентального знания. Диалектика была бы происхождением второго способа из первого.

[98. 2)] Принципы конструкции знания должны быть знанием. Конструируя его, мы еще не имеем принципов и, таким образом, конструируем его без принципов. Достоверность, таким образом, может заключаться только в проверке, то есть может быть только эмпирической. Откуда следовало бы, что могло бы существовать много систем знания, каждая из которых сама по себе была бы непроверяема.

[99] Как тяжело что-то отрицать. Формы скептицизма. Один ничего не знает, другой не знает, знает ли он. И то, и другое, оба все еще оставляют идею знания. Реальное [в скептицизме] есть то, что всякое знание всегда есть в становлении.

[100] Основание достоверности знания самого по себе и знания в связи с другим должно быть одним и тем же.

[101] Седьмой час: повторение той последней эристической трудности, что абсолютное знание не нуждается ни в каком ином основании удостоверения, что формальное знание не ограничивается просто выводением, но есть внутренняя форма всякого знания, и что, следовательно, мы находим его во всяком знании. Чувство определяет, есть ли у нас знание, и материальная ошибка не приносит вреда.

[102] Мышление имеет две формы, понятие и суждение. Понятие парит между общим и частным, также и бытие. Следовательно, во всяком знании как понятии положено высшее бытие. Суждение есть общность. Всякий результат какого-либо суждения есть, в свою очередь, понятие, следовательно, полагает в качестве возможной [другую] общность.

[103] Знание полагается как общезначимое. Другое мышление не может стать знанием; поэтому искусство [есть его] противоположность. Ограничение индивидуальностью сюда не относится. — Тождеству личности, таким образом, вовсе нет нужды вводить в [нас] заблуждение.

[104] Знание как общее достояние полагает единство во всем и дополнение [Ergänzung], так что каждое должно согласовываться с другим. Но образует ли и все в целом одну систему?

[105] Итак, всякое знание в форме понятия полагает более высокое, стало быть, знание о высшем бытии тоже полагает нечто более высокое, которое не может быть ничем иным, кроме как тождеством бытия и знания. Это тождество уже не может поместиться в форму понятия, поскольку оно не может быть составленным из суждений. Не может оно поместиться и в собственную форму суждения, поскольку к нему нельзя ничего присовокупить.

[106] Однако это имеет силу лишь постольку, поскольку не полагают мир вне Бога.

[107] Исходя из противоположности между знанием и бытием или исходя из задачи знания о знании, посредством чего знание становится бытием, нужно прийти к высшему тождеству того и другого, спрашивается, какой из двух способов был бы наиболее предпочтительным.

[108] Абсолютное тождество бытия и знания нигде нам не дано. Однако явно и систематически нужно прийти к относительному тождеству, данному в человеке.

[109] Вследствие параллельного восхождения в знании содержится идея природы, т.е. абсолютного и относительного бытия. Именно, природа есть общее бытие, рассмотренное как взаимоотношающееся.

[110] Идеализм, т.е. положение о том, что полагаемое вне знания есть небытие, конечно, исходит, из абсолютного, т.е. из тождества бытия и знания. Ему противостоит эмпиризм, как положение о том, что «положенное вне данного бытия не есть знание, ибо знание есть бытие».

[111] Бессознательная стихия в обоих слаба и немощна, и поэтому она производит мало эффекта, и ничего не получается. — Одна полагает понятие как голую абстракцию, другая полагает восприятие как нечто хаотическое.

[112] Нисходящая градация бытия есть одна сторона учения об идеях.

[113] Непостижимость Бога доказуема. Абсолютному понятию не может противостоять никакое понятие.

[114] Где есть истинная спецификация, там получается определенная множественность; где ее нет, там есть только неопределенная множественность, и понятия не замкнуты.

[115] Идеи лежат между Богом и вещами. Всякое бытие выводится из Бога, всякое мышление подводится под мышление Бога.

[116] Первоначальная противоположность не может быть полным разделением идеального и реального, но только относительным.

- [117] Понятия делятся на понятия-субъекты и понятия-предикаты. Когда последние становятся субъектом, это может произойти в форме всеобщей жизни.
- [118] Абсолютное исчерпывается в реальном не более, чем в системе идей и в тотальности общности.
- [119] Мыслить о Боге нельзя иначе, нежели в определенном созерцании, точно также как в религиозной сфере он не доступен иначе, нежели в чувстве.
- [120] Неопределенная множественность единичных вещей должна быть принята в понятие вида, по меньшей мере, сравнительно, как «более» или «менее».
- [121] До тех пор, пока конструкция не завершена наверху, каждое понятие, естественно, должно возникать вместе с тем и как представление единичного и как приобретенное снизу. Это и есть становление науки.
- [122] Прибавления к 19-му и 20-му занятию. 1) Что всякое суждение в том числе и суждение, выраженное в форме «дерево зеленеет» выражает общее бытие. 2) Форма всякого косвенного суждения есть действие. 3) Как всякое отдельное суждение приводит к тотальности общности. 4) В какой степени субъект стоит выше, чем предикат. 5) Чем отличаются отношение единичных вещей к их более общим понятиям [и] их отношение к приписываемым им предикатам. 6) Общее бытие непостижимо, если оно не есть через еще более общее единое.
- [123] Самая общая схема всякой противоположности и ее отношения к положению — это род.
- [124] О причине, следствии и порождении. Род как схема распада на факторы.
- [125] Само мышление, рассмотренное как действие, объяснение отсюда всей предшествующей процедуры.
- [126] Нет никаких абсолютно негативных положений, стоит только свести их к простейшему выражению.
- [127] О различных степенях достоинства бытия по мере приближения к тождеству.
- [128] К идее о мире как тотальности возможно прийти только через конструкцию.
- [129] Не надо ли найти место и для того, чтобы отдать должное телеологии?
- [130] В логике многое направлено только на разрозненное познание. Скучное рассмотрение образования понятий (как пример, определение определения). — Эвристика.
- [131] Самое всеобщее, что должно предшествовать — это теория заблуждений, которая распространяется на обе сферы. (Как и прежде их подведение) — Учение о врожденных идеях, связанное как раз с этим. Или это все же следует скорее поместить до образования понятий.
- [132] Заблуждение — это незнание, принимаемое за знание.
- [133] Прежде образования понятий (или вообще в самом начале) — противоположность общего и особенного, согласно общему канону.
- [134] Перед комбинированием — противоположность активности и пассивности как относительная противоположность.
- [135] Начать нужно с синтеза обеих функций в знании и двойной подвижности ума вплоть до его [завершения]. Заблуждение есть преждевременное прекращение этой подвижности.

[136] Со стороны индукции первичным источником заблуждения является то, что при сопоставлении противоположностей руководящим принципом служит не врожденная идея, а определение представляющего субъекта, которое возникает одновременно с органической функцией.

[137] Со стороны конструкции ближайшее заблуждение, кажется, состоит в том, что [ей] не отдаются целиком, но работают на результат, который смутно предносится уже в самом начале.

[138] Различие между знанием и мнением и между мнением и заблуждением.

[139] Первый вопрос заключается в том, надлежит ли рассматривать органическую функцию со стороны бытия или со стороны действия — поскольку и эта противоположность тоже неабсолютна.

[140] В органическом объективное, как масса, точно так же несовершенно, именно потому, что в нем нет функции, как несовершенно понятие как голая форма в неорганическом.

[141] Два вида понятийного характера как «больше» и «меньше». Последнее, собственно, уже не имеет места, когда появляется субстантивная форма. — Противоположность определенной и неопределенной множественности. Чем ближе к особенному, тем больше проявляется неопределенная множественность со стороны бытия.

[142] Об индукции, о том, что она и конструкция, по существу, одно, и в каждый момент находятся в процессе единения.

[143] В конце концов, со стороны бытия выступает только «больше» или «меньше» в степени продуктивной силы, точно так же, как и со стороны действия на высшей точке выступает чистая необходимость действия в определенном бытии.

[144] Противоположность между «больше» и «меньше» и фиксированным положением заключается в том, что первое также уже в себе проявляется не как неподвижная точка. — Развитие понятия индивидуальности — О разновидностях.

[145] Первое восприятие единства должно быть всегда основано на действии. Свет и движение. — (Различные суппозиции относительно форм в органическом и неорганическом) — О персонификации. Первоначальная система имен часто перепрыгивает интереснейшие пункты, например, что животное раньше, чем млекопитающее).

[146] Стремление к единению с конструкцией обнаруживается в том, что всякая индукция приводит одновременно и к образованию противоположности, таким образом, как схватывание вида, она в то же время приводит и к угадыванию [Divination] смежных видов.

[147] [Любви], вероятно, в этической сфере соответствует физиогномика в самом широком смысле.

[148] Поскольку первоначально воспринятое действие часто не проходит через все целое, то для первичного схватывания необходима репрезентация покоящегося бытия.

[149] Краткое подведение итогов. Как все еще продолжается выделение из хаотичной массы. Как в правильном акте такого рода уже содержатся все признаки знания. Как всякое неправильное может быть устранено только в продолжении той же самой деятельности.

[150] Первичное выделение отдельного действия из всеобщей жизни покоится на воспринимаемом особенном бытии. О том, есть ли точно так же и теперь еще такая же сфера всеобщей жизни по обе стороны.

[151] Различность образования понятий согласно аналогии того общего принципа, что разум есть земной разум.

[152] Для начала проследить последовательную иррациональность. После этого источник заблуждения. О том, что нет абсолютного заблуждения, а только путаница между действием и бытием. — Заблуждение как грех. Градация для познания такая же, как для действия.

[153] Для того, чтобы не перескакивать, нужно удерживать различие между первичными и вторичными свойствами. Нужно как можно меньше абстрагировать. О классификациях в описании природы.

[154] Каждое найденное единство с тождеством противоположного бытия, и каждое высшее тождество действия двух факторов.

[155] О ценности канона. Философствование как искусство. Образ мыслей [Gesinnung] и талант как принципы. Проверка индукции исходя из дедукции. Метод для этого, заключенный в идее самого понятия.

[156] О конструкции. Два момента дают фундамент после образования противоположности. Оба тождественны, оба на всех ступенях [конструирования]. Исходит из сопряжения конечного сознания и абсолютного.

[157] Обман, что никакую противоположность не полагают абсолютно и что образованное не мыслят как только определенное через одну только противоположность, но все прочее кроме него мыслят как заключенное в тождестве.

[158] Начинать с рассмотрения того различия, что в верхних уровнях господствует двойца [Dyas], а в нижних — неопределенная множественность.

[159] Невозможно мыслить сущность какого-либо мыслимого бытия как исчерпывающуюся одной только противоположностью, иначе получается что-то вроде прежних стихий. И это тем не менее возможно, чем больше спускаешься вниз по иерархии.

[160] Нет противоположности там, где для одной стороны имеют только негативное выражение, как в случае разумного и неразумного.

[161] Отрицание всегда должно разрешиться в перевес действия над бытием.

[162] О понятии как несовершенном и не чисто тождественном обоим процессам. Даже если все стало созерцанием, все же без комбинирования еще нет никакой природы.

[163] В глаголе действие находится под потенцией понятия. Возможно также поставить бытие под потенцию суждения в безличном взаимно обратном глаголе.

[164] Факт, лежащий в основании первичного образования понятий, представлен через неполное предложение в безличном глаголе. Двойственность факторов представлена через полное предложение, где глагол имеет при себе свой падеж, потому что тот фактор, которые имеет перевес, пассивен.

[165] Двойное рассмотрение факта как изменения и как действия. Первое неопределенно, но надежно.

[166] Нужно ставить факт в середину между факторами.

[167] Можно рассматривать все сущее как действие Абсолюта, но в этом случае нет никакого совместного бытия.

[168] Объем суждений вообще и возвращение к форме там, где действие и качество суть одно. — Как начиная с определенного суждения суждение приводит только к образованию большей сферы. — О возможной неуверенности в незавершенной форме. Брать субъект как слишком большим или слишком маленьким недостаточно разделять субъективное и объективное. Спорный пункт о зрении.

[169] Допущение фактора из гипотез (Теплород)[.] Основание в умонастроении — либо эгоизм жизни, либо страсть прощать себя. (Путаница мест). Наука гораздо дальше без гипотез.

[170] Разница между общим, частным и единичным суждением.

[171] Отделение субъекта от объекта со стороны предиката.

**Информация о финансировании и благодарности.** Выражаю благодарность в корректуре перевода к.ф.н. П.В. Резвых. Перевод выполнен при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках исследовательского проекта No. 18-011-80.

**История статьи:**

Статья поступила 27.02.2019

Статья принята к публикации 01.07.2019

**Для цитирования:** Шлейермахер Ф.Д.Э. Заметки к Диалектике / пер. А.В. Беляевой // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2019. Т. 23. No 4. С. 488—498. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-488-498

## Notes on Dialectics

F.D.E. Schleiermacher

*(Translated from German by A.V. Belyaeva)*

**Article history:**

The article was submitted on 27.02.2019

The article was accepted on 01.07.2019

**For citation:** Schleiermacher F.D.E. Notes on Dialectics. Belyaeva A.V. (Transl.) *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4):488—498. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-488-498. (In Russ.).



## Дискуссионная площадка Discussion Platform

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-499-507

Научная статья / Research article

### Логическая методология

В.Ю. Ивлев<sup>1</sup>, Ю.В. Ивлев<sup>2</sup>, М.Л. Ивлева<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана  
2-я Бауманская ул., д. 5, стр. 1, Москва, Российская Федерация, 105005

<sup>2</sup>Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова  
Ломоносовский пр-т, д. 27, корп. 4, Москва, Российская Федерация, 119991

<sup>3</sup>Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, д. 6, Москва, Российская Федерация, 117198

В нормативных документах Министерства высшего образования и науки ставится задача формирования компетенций у студентов. Под компетенциями понимаются знания и умения. Знания — это мировоззренческая составляющая науки, а значит соответствующей учебной дисциплины, а умения — методологическая составляющая. Под мировоззрением понимается система взглядов на предметную область науки, а под методологией — система нематериальных средств познания и практической деятельности, разрабатываемых в данной науке и представленных в соответствующей учебной дисциплине. Отмечается, что предметом изучения логики являются не только особые структуры мыслей и процессов мышления (формы мыслей и процессов мышления), но и виды и характеристики исходных составляющих сложных мыслей и процессов мышления, например знаки и термины. В статье на примере логики описывается авторская концепция методологической составляющей учебной дисциплины. Обращается внимание на важность использования в процессе познания методологических установок, создаваемых на основе мировоззрения, а также на необходимость учитывать виды знания — знание эмпирическое и теоретическое, проблема, гипотеза, теория. Приводятся некоторые другие методологические средства логики, например, принципы, технологии. Более известные методологические средства (методы, стратегии, тактики и др.) не рассматриваются. Предполагается, что статья вызовет интерес у представителей других философских, и не только философских, учебных дисциплин, и обсуждение проблемы мировоззренческих и методологических составляющих этих дисциплин продолжится.

**Ключевые слова:** логика, предметная область логики, мировоззрение, методология, знак, смысловое значение знака (смысл, идея, эмоциональный образ), термин, мировоззренческая установка, методологический принцип, технология

© Ивлев В.Ю., Ивлев Ю.В., Ивлева М.Л., 2019.



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

**История статьи:**

Статья поступила 26.03.2019

Статья принята к публикации 07.06.2019

**Для цитирования:** *Ивлев В.Ю., Ивлев Ю.В., Ивлева М.Л.* Логическая методология // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 4. С. 499—507. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-499-507

В каждой науке есть дескриптивная (описывающая) и прескриптивная (предписывающая) составляющие. Первая из них является мировоззрением, а вторая — методологией. Мировоззрение — система взглядов на предметную область науки, а методология — система нематериальных средств познания и практической деятельности, разрабатываемых данной наукой. Применяется же в данной науке и другая методология, т.е. та, которая разработана другими науками.

**Предметная область логики.** Эту область составляют особые основы (остовы, «скелеты») мыслей и процессов мышления, традиционно называемые, по крайней мере в России, логическими формами, или формами. Логическая форма мысли выявляется путем частичного отвлечения от значений нелогических терминов, входящих в языковое выражение, которым представлена мысль. Логическая форма процесса мышления (рассуждения) — это его основа, которая выявляется таким же способом. Чтобы описать понятие логической формы, нужно охарактеризовать логические термины (их виды, свойства), нелогические термины (тоже их виды и свойства), и показать, в чем заключается частичность отвлечения от значений нелогических терминов. Прежде всего, следует ответить на вопрос «Что такое термин?». Термин — это знак особого рода, а знак — это материальный объект, выступающий в процессе познания или общения в качестве представителя какого-либо объекта (материального или нематериального). Знаки имеют значения (предметные и смысловые). Предметными значениями знаков являются объекты, обозначаемые или выражаемые знаками. Смысловым значением знака является информация, позволяющая указать предметное значение знака. Эта информация может состоять из трех частей — смысла, идеи и эмоционального образа объекта, являющегося значением знака. Смысл — выраженная в языке информация, позволяющая выделять предметные значения знака. Чаще всего смысл знака — это понятие<sup>1</sup> о предметах, обозначаемых или выражаемых знаком [2]. Идея<sup>2</sup> — зрительное или *интуитивное* представление об объекте, обозначаемом или выражаемом знаком, третья составляющая — эмоциональная реакция на объект, обозначаемый или выражаемый знаком. Некоторые знаки имеют смысл и идею, а также эмоциональную составляющую, некоторые только смысл или только идею, или только третью составляющую. Выражение, не имеющее ни того, ни другого, ни третьего, не является знаком. Знаки, имеющие только идею или только вызы-

---

<sup>1</sup> Речь идет о современном понимании понятия: понятие — это мысль, в которой обобщены в класс и выделены из некоторого множества предметы по системе признаков, общей только для этих выделенных предметов.

<sup>2</sup> Термин из традиционной логики.

вающие эмоциональную реакцию, часто являются выражениями с недоопределенными предметными значениями. Термин — это знак, имеющий точное предметное значение. Имеется в виду точность, достаточная для решения поставленной познавательной или практической задачи.

Чаще всего термины — это знаки, имеющие смыслы, т.е. знаки, выражающие понятия о предметах, являющихся предметными значениями знаков. Однако терминами могут быть знаки, имеющие только идеи. Например, при ответе на вопрос «Является ли данное лицо человеком без гражданства?» не требуется выяснять, что такое человек, достаточно идеи. При решении проблемы, когда человеческий индивид становится личностью, нужно придать смысл слову «личность».

Логические термины в естественном языке, например в русском (не в специальном языке символов) представляются посредством выражений, которые, как правило, употребляются в утверждениях и рассуждениях в разных областях познания и практической деятельности. Дать реальное определение таких логических выражений не удастся. Применяются номинальные определения, в частности, соглашения. Например, логические термины представляются не только выражениями «каждый», «если..., то...», «и», «следовательно» и т.д., но и выражениями «обязательно», «разрешено», «запрещено». Указанные выражения еще не являются логическими терминами, поскольку в естественном языке они употребляются в разных смыслах. Так, союзом «если..., то...» могут быть представлены, например, различные виды условной связи и отношение логического следования. Союзом «и» — одновременная конъюнкция (две ситуации существуют или возникают одновременно, обозначение —  $\&$ ), последовательная конъюнкция (две, три и более ситуаций возникают последовательно, обозначение —  $\&^{\rightarrow n}$ , где  $n \geq 2$ ), и др.

Логические и нелогические термины могут быть эмпирическими или теоретическими [14]. Это обусловлено тем, что в логике, как и во многих других науках, выделяют два уровня знаний — знание эмпирическое и знание теоретическое. На первом уровне изучаются реальные объекты, в том числе наблюдаемые. На втором — модели этих объектов (модели эмпирических объектов), а также модели моделей и т.д. Модель — это объект, который в каком-то отношении сходен с моделируемым объектом (образцом), является его упрощением и, как правило, его искажением. Искажение заключается в упрощении моделируемого объекта с целью облегчения познания. В логике теоретическими объектами являются, например, материальная импликация ( $\supset$ ), неопределенная конъюнкция ( $\&$ ), нестрогая дизъюнкция ( $\vee$ ). Материальная импликация является моделью различных видов условной связи (« $A \rightarrow_c B$ » — причинно-следственная связь; « $A \rightarrow_i B$ » — решение одной задачи дает метод решения другой задачи; и т.д.), а также отношения логического следования (« $\Gamma \Rightarrow B$ »). Сходство материальной импликации с указанными и другими видами условной связи и отношения логического следования заключается в том, что при истинности  $A$  или  $\Gamma$  ( $\Gamma$  — множество посылок умозаключения) и ложности  $B$  высказывания  $A \rightarrow_c B$ ,  $A \rightarrow_i B$  и т.д. являются

ложными, а умозаключение  $G \Rightarrow B$  является неправильным. Очевидно несоответствие материальной импликации как различным видам условной связи, так и отношению логического следования, если под последним понимать отношение по информации (информация, выражаемая заключением, являются частью информации, выражаемой посылками).

*Замечание.* Таким образом, предметом логики являются не только формы мыслей и процессов мышления, но и виды и характеристики исходных составляющих сложных мыслей и процессов мышления, как, например, предметом химии являются не только взаимодействия веществ, в результате которых не изменяются атомы, но и виды и характеристики веществ.

Логическую методологию составляют мировоззренческие установки, принципы, приемы, методы, технологии и т.д. Приведем некоторые из этих составляющих.

*Мировоззренческие установки.* Это (в общем случае, т.е. не только в логике) предписания относительно познавательной или практической деятельности, непосредственно обусловленные мировоззрением. Одним из таких предписаний в логике является рекомендация при выявлении логической формы рассматривать выражения языка как знаки. Эта рекомендация конкретизируется следующим образом: *выражения (знаки) должны быть терминами*. При этом следует различать термины эмпирические (обозначающие эмпирические объекты) и теоретические (обозначающие теоретические объекты). Выполнение указанной рекомендации позволяет, например, решать проблемы апорий и парадоксов.

*Апория.* Движущееся тело в данный момент времени находится в определенном месте и не находится в этом месте, так как оно движется. Противоречие вызвано тем, что выражения «движущееся тело», «место», «момент времени», «находиться в данном месте» не являются терминами. Для устранения противоречия нужно образовать термины, т.е. придать этим выражениям смыслы. Сделать это можно двумя способами. Первый — образовать эмпирические термины. Второй — образовать теоретические термины.

В первом случае место, как эмпирический объект, имеет определенную площадь, тело имеет размеры, время имеет длительность. «Находиться в данном месте» пусть означает, что в течение данного момента времени, например, в течение минуты, габариты тела не выходят за пределы места. Тогда в данный момент времени тело либо находится в данном месте, либо не находится. Противоречия нет.

Во втором случае пусть место — математическая точка, тело — объект теоретической механики (имеет массу, но не имеет размеров), момент времени не имеет длительности.

Проводим мысленный эксперимент. В данный момент времени направляем луч света на тело в сторону места. Луч света, теоретический объект, распространяется мгновенно. В данный момент времени тень от тела падает на место или нет. Противоречия нет.

*Парадокс.* Парадокс Рассела. Пусть  $M$  — множество всех множеств, которые не являются элементами самих себя. Является ли множество  $M$  элементом самого себя? Пусть не является. Тогда оно элемент  $M$ . Пусть оно является элементом самого себя. Тогда оно не элемент самого себя. Т.е. из посылки « $M$  является

элементом самого себя или не является элементом самого себя» следует противоречие «М является элементом самого себя и не является элементом самого себя». Причина противоречия заключается в том, что объекты некоторого уровня моделирования включаются в множество объектов более низкого уровня моделирования. Например, пусть рассматривается население Европы. Население делим на группы, множества. Эти множества — первый уровень моделирования. Образует множества подмножеств этого множества. Это уже второй уровень моделирования.

В основе теории типов Б. Рассела как раз и лежит требование различать уровни моделирования [15].

Поскольку предметом изучения логики являются также такие виды знаний, как проблема, гипотеза и теория, то методологическую роль выполняют следующие методологические установки: научное познание заключается в выдвижении и решении проблем (сначала формулируются неразвитые проблемы, а затем развитые), в познании выдвигаются гипотезы (предположения обоснованные, но неполностью), для облегчения познания создаются теории (модели фрагментов предметной области науки или предметной области науки в целом).

**Принципы.** Методологические принципы тоже создаются на основе мировоззрения и являются более детальными рекомендациями осуществления познания или практической деятельности. Приведем логический методологический принцип, называемый *принципом тождества*. Его формулировка: ***если в процессе познания изменяешь значение выражения, т.е. заменяешь термин другим термином, то заяви об этом***. Этот принцип является вторичным по отношению к непосредственной методологической установке «выражения (знаки) должны быть терминами».

Еще один методологический принцип логики — *принцип квазидетерминизма (квазифункциональности)* [См.: 1—6].

Под детерминизмом понимается однозначная (функциональная) обусловленность одного явления другим, например, причинно-следственная связь между явлениями. Квазидетерминизм — связь не однозначная (квазифункциональная). Квазифункцию можно выразить посредством операции, применяя которую к какому-то (не известно какому) объекту из подмножества области определения квазифункции, получают опять же какой-то (не известно какой) объект из подмножества множества, являющегося областью значений квазифункции. Частными случаями квазифункции являются функция и полная неопределенность. Формулировка принципа квазидетерминизма в логике: ***логические термины следует интерпретировать посредством квазифункций*** [1, 3—9, 13].

**Пример.** На основе этого принципа построена логика  $S_r$  [7. С. 56—69]. Высказывания в ней принимают значения из области  $\{n, c, i\}$ . Это соответственно значения «однозначно детерминировано наличие положения дел», «не детерминировано однозначно наличие положения дел и не детерминировано однозначно отсутствие положения дел», «однозначно детерминировано отсутствие положения дел». Можно упростить названия этих значений так: необходимо, случайно, невозможно. При значении  $c$  как высказывания  $A$ , так и высказывания  $B$  выска-

зывание  $A \vee B$  имеет то ли значение  $p$ , то ли значение  $s$ , т.е. дизъюнкция двух случайных событий может быть необходимой или случайной.

В трехзначной логике Я. Лукасевича [10], если обычным образом ввести дизъюнкцию посредством импликации и отрицания, эта формула принимает значение  $p$ . Т.е. ситуация «В 20.00 завтра я буду читать статью по логике или буду размышлять о смысле жизни» оказывается необходимой.

В трехзначной логике Клини указанная формула при указанных значениях принимает значение  $s$  [11].

Причина ограниченности логик Лукасевича и Клини заключается в том, что во время их создания не был известен принцип квазифункциональности.

**Приемы** — это предписания, являющиеся, как правило, составляющими технологий, методов, стратегий. В качестве примера можно привести приемы разьяснения выражений. Этими приемами являются разьяснение посредством словарей, описание, характеристика, сравнение, разьяснение посредством примеров, определение и некоторые другие, например, определение — характеристика.

**Технологии** — это рекомендации, какие приемы и в какой последовательности надо применять, чтобы успешнее решить поставленную задачу. В качестве примера приведем *технологию разьяснения выражений*.

Пусть для решения поставленной задачи требуется использовать выражения, которые должны иметь точное значение, т.е. должны быть терминами. Следует осуществить следующие действия в следующей последовательности.

Первое действие. Ответить на вопрос «Нужно ли разьяснить выражение?» Если выражение требует разьяснения, то нужно осуществить следующее действие.

Второе действие. Решить, какой прием разьяснения применить. Допустим, что ищем разьяснение в словарях. В словаре может быть дано разьяснение, но оно сделано для решения другой задачи. В этом случае, а также если разьяснение неудовлетворительное, то применяется какой-то другой прием.

Пусть ни один из приемов, не являющихся определением, не подходит. Тогда обращаемся к определению.

Решаем, какое определение применять, номинальное или реальное. Первое из них — указание или соглашение о том, в каком смысле будем применять выражение в данном тексте, например, в статье. Второе — указываем отличительную систему признаков, характеризующую рассматриваемые объекты [12]. Допустим, применяется реальное определение. Тогда нужно соблюдать правила определения. Полезно обратить внимание на следующие из них. *Первое*. Определение должно быть прагматически оправданным, то есть оно должно быть необходимым для решения поставленной задачи. При несоблюдении этого правила возникает ошибка «неработающее определение». *Второе*. Определение должно быть эффективным, т.е. в определяющей части нужно указывать признаки, которые можно устанавливать.

Технологии полезно излагать в процессе преподавания. Так, если формулируется какое-либо правило, то нужно указать технологию его применения.

*Пример*. При изложении логического аспекта аргументации следует привести правило «Целесообразно осуществить анализ обсуждаемой проблемы и явно

*сформулировать тезис»* и изложить технологию его реализации. Технология может заключаться в выполнении следующих действий.

*Первое действие. Провести анализ обсуждаемой темы.* Для этого в утверждениях участников дискуссии нужно выделить наиболее простые составляющие. Пусть одна из сторон утверждает, что параметрические показатели для оценки работы преподавателей химического факультета вуза, разработанные Ректоратом, являются наилучшими. Вторая сторона так не считает. Какие наиболее простые составляющие можно выделить в утверждениях участников дискуссии?

Утверждения первой из сторон:

С.1. Новые химические соединения, полученные преподавателями (на основе государственного финансирования), должны быть немедленно описаны в статьях, а статьи следует направить в журналы США или стран Западной Европы, т.е. нужно учитывать время получения научного результата и его предоставления в зарубежный журнал;

С.2. Для назначения стимулирующих выплат учитывать только количество публикаций в западных журналах.

Утверждения второй стороны:

Д.1. То же, что и С.1.

Д.2. Учитывать не только публикации в западных журналах, но и публикации в отечественных журналах, сборниках, а также учитывать опубликованные монографии, учебные пособия и тезисы конференций.

В Д.2. в свою очередь можно выделить утверждения: Д.1.1. Учитывать публикации в западных журналах; Д.2.2. Учитывать публикации в отечественных журналах; Д.2.3. Учитывать публикации в сборниках; Д.2.4. Учитывать опубликованные монографии; Д.2.5. Учитывать опубликованные учебные пособия; Д.2.6. Учитывать тезисы конференций.

*Второе действие.* Установить, в чем участники дискуссии согласны, а в чем не согласны. В случае рассматриваемого примера стороны не согласны в следующем: учитывать публикации в отечественных журналах, сборниках, а также учитывать опубликованные монографии, учебные пособия и тезисы конференций.

*Третье действие.* Сформулировать тезис или тезисы аргументации. Можно, например, тезисом дискуссии считать утверждение «Учитывать изданные монографии, рекомендованные ученым советом факультета, а также учебники с грифом УМО химических факультетов».

\*\*\*

Приведены методологические средства, в разработку которых авторы статьи внесли по крайней мере некоторые дополнения. Другие методологические средства — методы, стратегии, тактики и т.д. в статье не рассматриваются. Предполагаем, что в обсуждении изложенной проблемы примут участие представители других разделов философии, и возможно, других учебных дисциплин.

**Информация о финансировании и благодарности.** Исследование выполнено при финансовой поддержке РУДН, инициативная НИР No 100114-0-000 «Человек и общество в контексте современности».

## Список литературы

- [1] *Архиереев Н.Л.* Семантика допустимых множеств оценок // Логические исследования. 2011. Вып. 16.
- [2] *Войшивилло Е.К., Дегтярев М.Г.* Логика как часть теории познания. М., 1994.
- [3] *Ивлев В.Ю.* Категории необходимости, случайности и возможности: их смысл и методологическая роль в научном познании // Философия и общество. 1977. № 3.
- [4] *Ивлев В.Ю.* Методологический принцип введения категорий модальности в современном научном познании // Гуманитарный вестник. 2016. № 12 (50). С. 4. DOI: 10.18698/2306-8477-2016-12-403.
- [5] *Ивлев В.Ю., Ивлева М.Л.* Методологическая роль категорий необходимости, случайности и возможности в научном познании. М.: МГТУ «МАМИ», 2011. 109 с.
- [6] *Ивлев В.Ю., Ивлев Ю.В.* От детерминизма к квазидетерминизму в логике и вне логики // История и философия науки в эпоху перемен: сб. научных статей. В 6 т. Т. 1. М.: Изд-во «Русское общество истории и философии науки», 2018.
- [7] *Ивлев Ю.В.* Квазиматричная (квазифункциональная) логика. М., 2018.
- [8] *Ивлев Ю.В.* Содержательная семантика модальной логики. М., 1985.
- [9] *Ивлев Ю.В.* Модальная логика. М., 1991.
- [10] *Карпенко А.С.* Развитие многозначной логики. М., 2010.
- [11] *Клини С.* Введение в метаматематику. М., 1957.
- [12] *Петров Ю.А.* Азбука логичного мышления. М., 1991.
- [13] *Rescher N.* Many-valued logic. N.Y., 1969.
- [14] *Рузавин Г.И.* Научная теория: Логико-методологический анализ. М., 1978.
- [15] *Whitehead A.N., Russell, B.* Principia Mathematica. Volume 1. Cambridge university Press, 2010.

### Сведения об авторах:

*Ивлев Виталий Юрьевич* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой «Философия» Московского государственного технического университета имени Н.Э. Баумана (e-mail: vitalijivlev@yandex.ru)

*Ивлев Юрий Васильевич* — доктор философских наук, профессор кафедры логики философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (e-mail: ivlev.logic@yandex.ru)

*Ивлева Марина Левенбертовна* — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: ivleva-ml@rudn.ru)

## Logical Methodology

V.Yu. Ivlev<sup>1</sup>, Yu.V. Ivlev<sup>2</sup>, M.L. Ivleva<sup>3</sup>

<sup>1</sup>National Research University  
Moscow State Technical University named after N.E. Bauman  
(MSTU named after N.E. Bauman)  
5/1 2d Baumanskaya St., Moscow, Russian Federation, 105005

<sup>2</sup>Lomonosov Moscow State University  
27/1 Lomonosovskiy prospect, Moscow, Russian Federation, 119991

<sup>3</sup>RUDN University  
6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, Russian Federation, 117198

**Abstract.** The regulatory documents of the Ministry of Higher Education and Science set the task of forming competencies of students. Competences are understood as knowledge and skills. Knowledge is the world outlook component of science, and therefore the corresponding academic discipline, and skills are its metho-

dological component. The world outlook refers to the system of views on the subject area of science, and the methodology is the system of intangible means of cognition and practical activities developed in this science and presented in the relevant academic discipline. It is noted that the subject of study in logic is not only the particular structure of thoughts and processes of thinking (forms of thought and processes of thinking), but also the types and characteristics of the original components of complex thoughts and processes of thinking, such as signs and terms. In the article on the example of logic the author's concept of the methodological component of the academic discipline is described. Attention is drawn to the importance of using in the process of cognition methodological standpoints created on the basis of world outlook, as well as to the need to take into account the types of knowledge — empirical and theoretical knowledge, problem, hypothesis, theory. Some other methodological tools of logic are given, for example, principles, technology. More well-known methodological tools (methods, strategies, tactics, etc.) are not considered. It is assumed that the article will cause interest among the representatives of other philosophical, and not only philosophical, academic disciplines, and a discussion of the problem of ideological and methodological components of these disciplines will continue.

**Key words:** logic, subject area of logic, world outlook, methodology, sign, semantic meaning of a sign (implication, idea, emotional image), term, world outlook standpoint, methodological principle, technology

### References

- [1] Voishvillo EK. *Concept as a form of thinking*. Moscow: Moscow State University; 1989. 239 p. (In Russ.).
- [2] Voishvillo EK. *Notion*. Moscow: Publishing House of Moscow State University; 1967. 287 p. (In Russ.).
- [3] Petrov YuA, Zakharov AA. *General methodology of thinking*. Moscow: Mosk. philosopher. Foundation; 2004. 56 p. (In Russ.).
- [4] Ivin AA. *The art of thinking correctly*. Moscow: Enlightenment; 1986. 224 p. (In Russ.).
- [5] Bocharov VA. *Aristotle and the traditional syllogistic*. Moscow: Moscow State University; 1984. 68 p. (In Russ.).
- [6] Markin VI. *Syllogistic theories in modern logic*. Moscow: Publishing house of Moscow University; 1991. 96 p. (In Russ.).
- [7] Ivlev VY. Methodological principles of introducing epy categories modality in modern scientific cognition. *Humanitarian Bulletin*. 2016;12(50):4. DOI: 10.18698/2306-8477-2016-12-403. (In Russ.).
- [8] Ivlev VYu., Ivlev YuV. From determinism to quasi-determinism in logic and outside logic. In: *History and philosophy of science in an era of change: collection of scientific articles in 6 volumes*. Vol. 1. Moscow: Publishing house “Russian society of history and philosophy of science”; 2018. 101 p. (In Russ.).
- [9] Ivlev YuV. *Quasi-Matrix (quasi-functional) logic*. Moscow: Publishing house of Moscow University, 2018. 128 p. (In Russ.).
- [10] Lukasiewicz Jan. *On the principle of contradiction in Aristotle. Critical study*. Trans from Polish. Moscow — St. Petersburg: CGI; 2012. 256 p. (In Russ.).
- [11] Klini SK. *Introduction to metamathematics*. Moscow: IL; 1957. 526 p. (In Russ.).
- [12] Ivlev VYu., Ivlev YuV. Logical and argumentative bases of educational culture. *News of the Moscow state technical University MAMI*. 2013;6(1). P. 130—136. (In Russ.).
- [13] Povarnin SI. *Art of dispute*. Moscow: The beginnings of knowledge; 1923. 128 p. (In Russ.).

### Article history:

The article was submitted on 26.03.2019

The article was accepted on 07.06.2019

**For citation:** Ivlev V.Yu., Ivlev Yu.V., Ivleva M.L. Logical Methodology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4): 499—507. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-499-507



## Социальная философия Social Philosophy

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-508-520

Научная статья / Research article

### Философия человеческого достоинства в проблемном поле глобального мира

Г.Г. Коломиец, Я.В. Парусимова, И.В. Колесникова

ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет»  
*просп. Победы, 13, Оренбург, Российская Федерация, 460018*

В статье рассматриваются человеческое достоинство в аспекте современных вызовов техногенной цивилизации, вступившей в новую стадию своего развития. Человеческое достоинство как категория этики остается недооцененной в философской антропологии, поскольку в первом ряду этических ценностей гуманизма, как правило, ставят категории свободы и справедливости. Сегодня «достоинство» приобретает особый и более высокий антропологический и социальный статус, переосмысливается понятие человеческого достоинства, выходя за рамки собственно этической категории как добродетели. В глобальном мире человеческое достоинство является ответом на такие вызовы современности, как образование коммуникативного мирового сообщества с ориентацией на цифровую цивилизацию, антропологическая проблема будущего человечества, экологическая ситуация планетарного масштаба, переориентация этико-правовых отношений глобализирующегося мира. Человеческое достоинство выступает проблемой национально-этнических и национально-государственных отношений в переходе к транснациональным регулятивным взаимодействиям. В трактовке нации авторы принимают известные два подхода к пониманию нации: с одной стороны, нация как этнокультурная общность; с другой — гражданская нация какприятие личностью государственной принадлежности. И тот и другой подходы ведут по возможности или по необходимости к транснациональной постановке вопроса, когда приоритетом становится человеческое достоинство в своем высшем значении творческой деятельности независимо от национальной принадлежности. В этой связи затронута утопическая идея возможности глобального этоса. Авторы концентрируют внимание на антропо-аксиологическом подходе понимания человеческого достоинства, где космологический принцип бытия человека детерминирован его творческой силой.

Актуальность проблемы человеческого достоинства обусловлена тем, что как бы в современном жизненном мире человек не ставил экономику выше морали, основу человеческого достоинства в его бытийной сущности составляет ценностное моральное сознание, в глубине которого «работают» базовые всечеловеческие ценности транснационального характера, находящиеся в противоречии с ценностями общества потребления, движимого практическими интересами. Человеческое

© Коломиец Г.Г., Парусимова Я.В., Колесникова И.В., 2019.



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

достоинство в этой связи следует трактовать как абсолютную ценность и вместе с тем следует учитывать многоаспектность проблемы достоинства в условиях современных глобализационных процессов. Исходя из онтологического понимания глобализации как мегатенденции в самодвижении естественноисторического процесса, авторы обосновывают антропологическую ценность человеческого достоинства, имеющую универсальное, транскультурное значение. Применение антропологиосоциологического подхода и междисциплинарных методов раскрывает всечеловеческую ценность достоинства, основанную на антропо-социальной нравственной природе и творческой ценности человека. Сама творческая преобразовательная деятельность не будет достойной по качеству без нравственной ответственности. Современное понятие человеческого достоинства обращено к этике ответственности, а значит должностования, которая выделяет морально-аксиологическое отношение к жизни, принятие ответственных решений в современных условиях социокультурных взаимодействий. В условиях глобализации философия человеческого достоинства становится доминантой всей сознательно-волевой деятельности, стержнем нравственного переосмысления соотношения транснационального и национального в свете толерантности, способности к ненасилию. При этом авторы указывают в постановке основного вопроса философии человеческого достоинства возможность выхода за пределы этической категории человеческого достоинства, поскольку неизменное ядро всечеловеческих ценностей добра — красоты — истины не утрачивают своего значения в глобальном, изменяющемся мире.

**Ключевые слова:** философская антропология, человеческое достоинство, всечеловеческие ценности, этика, аксиология, глобализация

#### **История статьи:**

Статья поступила 15.04.2019

Статья принята к публикации 20.06.2019

**Для цитирования:** Коломиец Г.Г., Парусимова Я.В., Колесникова И.В. Философия человеческого достоинства в проблемном поле глобального мира // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 4. С. 508—520. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-508-520

### **Введение. Человеческое достоинство в аспекте новой переоценки ценностей**

В условиях глобализации и развития современной техногенной культуры и цивилизации остро встает вопрос человеческого бытия. Среди глобальных вызовов, которые связаны с деятельностью человека, взаимодействующего с природой и осознающего свою силу творческого человека, являются переход мирового сообщества к цифровой цивилизации, масштабное поле коммуникации информационного общества, антропология в научном и философском измерении, новая космология и экологические проблемы, миграционные процессы или новое «переселение» народов и интеграция культур и другие. В этой связи обозначилась новая тенденция к переоценке ценностей, обусловленная проблемой человеческого бытия, достойного образа жизни и осмыслением сущности человеческого достоинства. На актуальность «точек роста новых ценностей» указал В.С. Степин, объясняя в качестве причины постепенный отход от либерализма, повлекшего за собой усилившуюся миграцию людей, становление новых крупных междоударственных образований, поиск новых стратегий цивилизационного развития глобализирующегося мира. В.С. Степин определил «точки роста новых ценностей» как состояния культуры, предполагающие новые интегральные мировоззренческие

смыслы с сохранением стереотипов традиционалистских ментальностей, при этом поставив в центр проблему прав и свобод человека и как личности, и как народов, особенно с внедрением конвергентных технологий, манипулированием биологической основой человека, призывая к осмыслению практической стратегии ценностных достояний техногенной цивилизации [1]. Как мы полагаем, философская рефлексия обращена к повороту от либеральных ценностей общества потребления к наднациональным всечеловеческим ценностям, обусловленным заданным эстетическим, морально-регулятивным сознанием [2].

Европейские гуманисты в новой переоценке ценностей наряду с правом, свободой, справедливостью важным критерием человеческих отношений выделяют уважение к достоинству человека. К примеру, Иоанна Кучуради на Российском философском конгрессе в Уфе в 2013 г. выступила с докладом по правам человека, в котором определила ценность справедливости как обращение к правам человека с точки зрения реализации человеческого достоинства. С темой человеческого достоинства Кучуради выступала на семинаре по «Правам человека и достоинству человеческой личности» в 2004 году, где изложила философско-антропологическое понимание человеческого достоинства как знания о ценности человеческого существа, универсальность понятия человеческого достоинства в отличие от культурно-специфических понятий «честь», «гордость». Кучуради считает недопустимым приоритет отдельных культурных ценностей над правами человека, которые есть универсальные нормы, актуализирующие возможность осуществления достойного образа жизни каждого человека [3. С. 50].

### **Философия человеческого достоинства в свете интересубъективных ценностей глобального мира**

На возрастающую роль человеческого достоинства, обязанного принимать ответственные решения, указывают интегративные процессы, которые сопровождаются поисками новой социокультурной идентичности, поиском места и смысла человеческого достоинства в свете интересубъективных ценностей в диалоге национальных культур. Человеческое достоинство, рассматриваемое в философском знании как этическая категория, на наш взгляд, становится общефилософской, включающей аспекты собственно этики, а также философской антропологии, социальной философии, эстетики, философии науки и техники и др.

Ценностным ядром достоинства выступает мера потребительских запросов, этическое, моральное содержание любой сферы деятельности. Достоянием человечества является сама жизнь как ценность, продлеваемая при условии гармонизации национальных, политических, экономических, правовых, научно-практических, межкультурных отношений. В этой связи переосмысливается качество самой человеческой жизни, деятельность человека, взаимодействующего с природой, живой и неживой материей. Изучение проблемы человеческого достоинства в условиях глобализации побуждает раскрыть необходимость антропо-аксиологического подхода, в частности, к межнациональному диалогу на базе интересубъективных ценностей.

Обращаясь к аспекту национальных и транснациональных отношений глобализирующегося мира, обозначим, что мы предполагаем обе точки зрения на понятие нации: традиционная национально-этническая концепция и современная национально-гражданская, которая отождествляет национальную принадлежность человека с его гражданством и относит ее к актам сознательного выбора [4. С. 833]. Вместе с тем важно утверждение ценности человеческого достоинства в корреляте национальных и транснациональных отношений. При такой постановке проблемы мы обратились к этической классике по человеческому достоинству, утвердив особый статус достоинства в глобальном мире.

Критерием соотношения индивидуального и социального при определении человеческого достоинства в истории философии является отношение к добродетелям.

По Платону, добродетели мудрости, мужества, рассудительности (благоразумия), справедливости определяют понятие достоинства как качественной характеристики индивида, заключающейся в умеренности страстей, способе достижения истины в единстве трех метафизических сущностей добра-истины-красоты с помощью добродетелей [5]. По Аристотелю, человеческое достоинство есть особая добродетель, выраженная в чувстве собственного достоинства. Для Цицерона достойный человек определяется четырьмя кардинальными добродетелями — «мудрость», «мужество», «справедливость», «сдержанность».

В Средние века понимание человеческого достоинства как добродетели мы находим у П. Абеляра. В Возрождение к достоинству обращается М. Фичино, который ставит «социальные» добродетели выше «индивидуальных». В Новое время в работах Шефтсбери, Дидро, Юма, как и в Возрождении, этическое понятие добродетели непосредственно фокусируется на человеческом достоинстве. Они выражают гармонию индивида и социума, детерминированную внутренним «моральным чувством». Человеческое достоинство является предметом этики утилитаризма и эволюционизма, где неизменные этические добродетели имеют место универсалий, благодаря которым синтезируется субъективное и интересубъективное основания человеческого достоинства. В аксиологии Н. Гартмана человеческое достоинство восходит к интересубъективным абсолютным добродетелям — ценностям и осуществляется в личности, ведомой ценностями, дорастающей до ответственности за судьбу целого человечества. В экзистенциализме А. Камю протест против абсурда человеческого существования предстает достоинством в пределах человеческих возможностей, выраженных через высшие античные ценности — добродетели. В российской и советской этике, начиная с 60-х гг. XX века, появляется достаточное количество работ по человеческому достоинству, где понятие достоинства представляет собой диалектическое единство социального, общественно значимого и индивидуального, личностного.

Опираясь на историко-философский подход, мы констатируем устойчивое этическое представление о «неизменном» и «изменяющемся» в трактовке человеческого достоинства, на интересубъективное и субъективное основание в моральном сознании человека, рефлексиирующем над чувством собственного достоинства.

В нормативной этике, согласно И. Канту, базовой ценностью человеческого достоинства являлось долженствование, связанное с осознанием того, что гарантом нравственного закона выступает высшее благо. После антинормативного поворота в философии и этике, в период новой промышленной революции XIX века человеческое достоинство приобрело психологический аспект в границах того же долженствования, в частности в русской философско-этической мысли Вл. Соловьева и Ф.М. Достоевского. Современное понимание человеческого достоинства выявляется в контексте как индивидуальной этики, так и социальной этики, где в качестве абсолютной этической ценности, содержащей неизменное ядро таких этических экзистенциалов, как свобода воли, смысл жизни, справедливость и ответственность, утверждается человек, жизнь, экология в творчески-созидательной деятельности в эпоху глобализма. Структура понятия человеческого достоинства восходит к представлению о человеке в единстве природного, социального и духовного начал. Исследуя историю философской мысли о человеческом достоинстве, можно выявить три позиции философского взгляда на человеческое достоинство — это субъективно-личностная, социальная, антропологическая [6. С. 158]. Человеческое достоинство является сложным, многоуровневым, многозначным, интегральным нравственным понятием. В зарубежных философских исследованиях человеческое достоинство рассматривается в контексте индивидуальной свободы и прав человека. В современной российской философии выделяется мысль о ценности человека в связи с его предназначением и утверждается антропологическое достоинство благодаря творческой деятельности в глобализирующемся пространстве.

Философия человеческого достоинства в свете интерсубъективных ценностей глобального мира предполагает социальный аспект, имея в виду мировой социум и глобализм как движение в мировом сообществе. Понятие глобализации как концепта выделил в XX веке американский социолог Дж. Маклин в связи с усложняющимися социальными отношениями [7. С. 44—45]. Классифицировав научные определения глобализации, мы предпочли трактовку, которая в значении термина «глобализация» определяет онтологические основания. Так, глобализация понимается как многовековой естественно-исторический процесс, который побуждает людей к стремлению достигать некоего единства, стремлению к образованию мирового сообщества, процесс, объективный и независимый от отдельных личностей или сообществ [8. С. 8]. Более глубинные основания находятся в представлении глобализации как некоей предзаданной программе самодвижущегося процесса, исходящего из социогенеза [9. С. 134]. Глобализация в контексте социокультурных процессов XX века трактуется как мегатенденция к объединению человечества, учитывая диалектику пространственно-временных перемещений, взаимодействий и антропосоциальных трансформаций, как универсализацию отношений в различных сферах жизни общества [10]. Вместе с тем евроамериканские философы, социологи, политологи указывают на силу власти, стремящейся править всем миром в интеграционных процессах пространственной организации социальных отношений [11. С. 19].

Новый космологический взгляд на человеческое достоинство учитывает то, что глобальные проблемы затрагивают сущностные основания культурно-цивилизационной деятельности человечества. Исходя из представления о единстве человека и Вселенной первостепенной значимостью в новых цивилизационных условиях является обеспечение выживания человеческого рода, научно-практическое освоение космоса. Человеческое достоинство в условиях глобализации позволяет обозначить как положительную роль человечества в развитии цивилизации, так и увидеть негативные стороны человеческой деятельности. На наш взгляд, исследовательские вопросы здесь могут быть направлены в трех руслах: этическом, эстетическом, научно-познавательном. Оправданием такого тройственного подхода служит известная с древности метафизическая триада «добро, красота, истина», являющаяся ценностной опорой человеческого существования. Данная триада высших ценностей есть нечто неизменное в исторически изменяющемся мире.

Если мы обратимся к философскому субъективно-личностному представлению о чувстве собственного человеческого достоинства, идущего от аристотелевской этики добродетелей, то здесь сошлемся на современный европейский утилитаристский подход. К примеру, Алан Голдман в книге «Жизненные ценности: удовольствие, счастье, благополучие и смысл» (Оксфорд, 2018) приходит к утилитаристскому выводу, что только благополучие является всеохватывающей категорией субъективно-личностной ценности, которая заключается в удовлетворении глубоких рациональных желаний, что, на наш взгляд, является одним из необходимых условий достойной жизни человека [12].

Против утилитаристского подхода к ценностям, связанным с достоинством, выступают авторы книги «Автономия и Чувство собственного достоинства» (издательство Кембриджского университета, 1991) полагая, что универсальные утилитарные ценности, ценности либерального общества потребления прав человека и свободы, долга и ответственности, не всегда работают, поскольку в повседневной жизни мы часто руководствуемся субъективно-личностными ценностями, не совпадающими с принятыми ценностями культуры. Отметим, что в период становления советской аксиологии у нас в России В.П. Тугариновым были выделены ценности жизни (жизнь, здоровье, радость жизни, личное счастье и т.д.) и ценности культуры (материальные, социально-политические, духовные: в науке — истина, в морали — добро, в искусстве — красота) [13]. Однако еще 50-ю годами раньше в русской религиозно-философской мысли В.М. Хвостов обстоятельно рассмотрел вопрос о ценности жизни, выдвигая идею достоинства. Выступив против пессимизма и оптимистического рационализма, он пришел к выводу, что «назначение человека состоит в том, чтобы следовать голосу своего *достоинства*» [14. С. 157]. Под достоинством он понимал «в широком смысле *разумность* человека, его *высшее я*, способное к бесконечному расширению и поднимающее его выше всей остальной эмпирической действительности» [14. С. 158]. Ценность жизни состоит в том, что мораль достоинства, согласно идее философа, не пессимистическая и не оптимистическая, а динамическая, заставляющая нас не опускаться ниже занимаемого нами уровня, а *превзойти его*, и побуждающая нас «стремиться к вечно отодвигающемуся идеалу», идя по дороге, усеянной опасностями.

В области современной философии науки на значимость человеческого достоинства указывает Э. Агацци, который подчеркивает необходимость осуществления *ответственной научно-технической* деятельности с сохранением когнитивной ценности науки. На этом основании он выдвигает аксиологию науки «как важный и серьезный аспект философии науки», обращенный к «широкому спектру ценностей, подразумеваемых занятиями наукой, т.е. не просто типичных нравственных, социальных и политических ценностей, а богатого набора целей и средств, вдохновляющих человеческие действия и считающихся „достойными“ того, чтобы их преследовать» [15. С. 49].

Понятие этической категории ответственности вытекает из принципа должностования. Согласно Б. Беккеру [«достоинство» в энциклопедии по Этике (2001 г.) под редакцией Lawrence C. Becker and Charlotte] в Европе преобладает кантовское представление о достоинстве человека как автономном источнике нравственного закона и о неприемлемости нарушения человеческого достоинства как фундаментальной доминанты его бытия независимо от нации, расы, пола, интеллекта, таланта. Томас Э. Хилл — младший, интерпретируя И. Канта («Человечество как Самоцель», 1980), указывает на несоизмеримый статус человеческого достоинства, который должен интерпретироваться и применяться через моральные принципы. Джек Пулмэн затрагивает проблему человеческого достоинства в связи с принятым в 1997 году в штате Орегон «Законом о смерти с достоинством», споря с защитниками «права на смерть». Пулмэн полагает, что подобный закон только умаляет человеческое достоинство. Желание жить, преодолевая страдания и боль, наоборот, укрепляет человеческое достоинство.

Можно обозначить другой вектор проблемы человеческого достоинства в аспекте национально-пространственных отношений. Утверждение человеческого достоинства происходит в глобальном мире, в котором действуют национальные интересы и растут потребности людей. Проявление человеческого достоинства происходит также в непосредственной, межличностной коммуникации в свете толерантных отношений, ответственности на основе всечеловеческих жизненных ценностей. Естественное взаимовлияние наций, обусловленное диалогом культур в условиях глобализации, предполагает ориентацию на принцип уважения между отдельными личностями, социальными и государственными структурами, принадлежащими к различным культурным общностям.

Возможность диалога национальных (как этнических, так и гражданственных) культур исключает релятивистский подход при формировании новой транскультурной идентичности, так как человеческое достоинство предполагает творческое взаимодействие, исключаяющее как унификацию со стороны верховенства ценностей европейской либо любой иной культуры, так и эклектичность, выраженную в политике мультикультурализма.

Следуя аксиологической методологии, мы полагаем, что человеческое достоинство в современном мире может и способно выступать фактором ненасилия, если выделить классическую этическую доктрину должностования и ответственности человека, признав человеческое достоинство абсолютной нравственной ценностью, признав социогенетическую способность человека как морального существа к совершенствованию, убежденного в праве на прогресс.

В методологических основаниях исследования человеческого достоинства нами выделен антропо-аксиологический подход, который включает антропоцентрический, социокультурный, эволюционно-глобалистский методы гуманитарного знания, что позволяет в основании феномена человеческого достоинства находить субъективные и интерсубъективные связи с абсолютными ценностями.

Исторический метод анализа философско-этических взглядов показал, во-первых, что человеческое достоинство трактуется многообразно и соотносится с нравственными добродетелями. Во-вторых, человеческое достоинство как феномен представляет собой сложную структуру, в основе которой — субъективная и интерсубъективная направленности выявили три взаимосвязанные линии философско-этических взглядов на человеческое достоинство — субъективно-личностную, социально-ориентированную, антропологическую.

Комплекс методов определил человеческое достоинство как абсолютную этическую ценность, которая содержит в себе неизменное ядро добродетелей (мудрость, ответственность, справедливость и др.) в конкретных значениях в современном социокультурном пространстве «путем осуществления человеком своей моральной сущности, утверждающей себя в творчески-созидательной деятельности, общении и являющейся гарантом ответственности человека в разных ипостасях субъект-объектных отношений» [16. С. 7].

Этика человеческого достоинства в аспекте национальных отношений способна оказать значительную роль в стратегии глобализирующегося мира. Здесь важен поиск транскультурного подхода к новым ценностям. Человеческое достоинство с точки зрения философской антропологии являет собой всечеловеческую ценность и обуславливает в качестве утопического идеала движение к глобальному этическому пространству, гипотетически достигаемому благодаря творческой деятельности человека. Базовым образованием такого всемирного движения выступает возможность выбора этики ненасилия в условиях глобализации с помощью ответственности в коммуникативных связях, посредством такого глобального транскультурного взаимодействия, когда принципы демократии, свободы и прав человека, принцип справедливости предполагают рациональность, имеющую в основе нравственное содержание.

В современной антропологической этике в структуре понятия «человеческое достоинство» выделено единство трех составляющих бытия человека, а именно: социальное, индивидуальное, родовое: «человеческое достоинство определяется, во-первых, как бытие человека свободного, творящего собственный образ, во-вторых, как проявление индивидуальной активности, осуществление высшего предназначения во взаимодействии с другими людьми, а на современном этапе цивилизационного развития — в глобализирующемся мире» [16. С. 161]. Антропологическое, или внесоциальное, направление исследования понятия человеческого достоинства указывает на то, что единство ценностного бытия человечества и моральная ценность человека определяются принадлежностью к человеческому роду.

Мы акцентируем внимание больше на самом понятии философско-этической мысли. Заметим, что достоинство человека в повседневной жизни не связывается

с нравственностью, но предполагает достаток, статус, который выражается через «богатство», «собственность», «имущество», «телесность». Можно констатировать тот факт, что нередко человеческое достоинство в глобальном мире более связано с его национальным, политическим статусом, научными достижениями, эстетическим опытом, нежели с его этической сущностью.

Вместе с тем ясно, что условия глобализации актуализируют творчески-созидательную деятельность человека, а значит, усиливается значение ответственности в любой сфере деятельности, что предполагает уважение к другому и не-насилие. Истоки насилия, которое сейчас составляет угрозу всему человечеству, содержатся в несовершенстве социальных отношений. В трудах П. Наторпа, К. Поланьи, Э. Агацци исследуется необходимость совершенствования социальных отношений. Социальный порядок устанавливает сам человек, свободный выбор деятельности при сохранении моральной идентичности человека. Актуальность человеческого достоинства в условиях глобализации требует нравственного переосмысления соотношения транснационального, всечеловеческого подиума и национального развития в свете ответственности, толерантности, способности к ненасилию. Безответственность, ведущая к насилию, является важнейшей проблемой современного мира. В этом как раз и состоит проблема недооценки человеческого достоинства в глобализирующемся мире.

Выходом из глобального кризиса, перед которым столкнулось человечество, вследствие узости неолиберальных ценностей видится смена парадигмы ценностных ориентиров. Антропологическую сущность человеческого достоинства как принадлежность к человеческому роду вынуждает принимать решение проблемы отношений между нациями, транснационального подхода в диалоге культур.

Что касается базовой концепции глобального этоса в свете перспектив человеческого достоинства, укажем, что идея глобального этоса предложена А.А. Гусейновым, который допускает исследование возможности глобального этоса как утопии в соответствии с философско-историческим исследованием будущего человечества в его совершенной идеальной выраженности [17]. Глобальный этос предполагает «ценностно заданное единство общественных нравов, характеризует человека и общественную группу с точки зрения единства ее ментальных установок, жизненных образцов, общественных привычек, которые проявляются в повседневной культуре» [17. С. 22].

### **Заключение. Значение философии человеческого достоинства в глобальном мире**

Целью данной статьи было представить философское понимание человеческого достоинства, которое есть не только чувство собственного достоинства, переживаемое посредством субъективно-личностных ценностей, или зависящее от общественного мнения, социального статуса, а стоящее на всечеловеческом подиуме антропологическая ценность. Обращение к теме человеческого достоинства в условиях глобализирующегося мира обнаруживает тенденцию инновационного «возвращения» к антропологическим моделям идеального транснационального этоса в поисках разрешения противоречий реально существующих национальных культур.

Подытоживая вышесказанное, резюмируем, что антропо-аксиологический подход позволил нам выделить человеческое достоинство в качестве наднациональной, транскультурной, абсолютной ценности. Проблема человеческого достоинства более глубокая, чем представлялась в истории философской мысли как чувство собственного достоинства, при этом усиливая и актуализируя внимание на данный антропологический экзистенциал, и как социально значимое явление, которое становится в ходе исторического развития по сути вненациональным человеческим достоинством. Идеология сегодняшней либеральной демократии, опасности формирования однополярного мира указывают на необходимость переосмыслить усиливающиеся процессы одностороннего международного порядка и права, детерминируя обращение по восходящему вектору диалектического развития к абсолютным ценностям в усиливающихся глобализационных процессах и взаимозависимостях.

В современной ситуации глобализма одновременно с существованием и развитием разных культур утверждается транснациональная ценность человеческого достоинства, имеющая с точки зрения философской антропологии всеобщее, абсолютное, транскультурное значение. Человеческое достоинство как родовое является основой уважения в многополярном мире и фактором самопознания человеческого как такового в переходную эпоху новой техногенной цивилизации. Философское знание человеческого достоинства выходит за границы собственно этики и приобретает значение особой социально-антропологической ценности в свете истинного знания и в поисках достойного и ответственного образа жизни будущего человечества.

### Список литературы

- [1] *Степин В.С.* Проблема ценностей в контексте диалога культур // Диалог культур в условиях глобализации: XI Международные Лихачевские научные чтения. 12—13 мая 2011 г. Т. 1: Доклады. СПб.: СПбГУП, 2011. С. 153—157.
- [2] *Коломиец Г.Г.* От либеральных к наднациональным ценностям в современном культурном пространстве // Вестник Оренбургского государственного университета. 2012. № 4 (136). С. 109—113.
- [3] *Кучуради И.* Понятия человеческого достоинства и прав человека [Электронный ресурс] // Вопросы философии. 2018. № 5. С. 43—51. Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1953&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1953&Itemid=52).
- [4] *Гусейнов А.А.* Философия — мысль и поступок: статьи, доклады, лекции, интервью. СПб.: СПбГУП, 2012. 848 с.
- [5] *Воропаева Ю.П.* Этика человеческого достоинства в условиях глобализации: дисс. ... канд. философ. наук. М.: МГУ им М.В. Ломоносова, 2015. 188 с.
- [6] *Воропаева Ю.П., Коломиец Г.Г.* Этика человеческого достоинства: история и современность: монография. Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2017. 244 с.
- [7] *Kofman E., Youngs G. (eds).* Globalisation: Theory and Practice. London: Continuum, 1996. P. 44—45.
- [8] *Чумаков А.Н.* О предмете и границах глобалистики // Век глобализации. 2008. № 1. С. 8—13.
- [9] *Барлыбаев Х.А.* Человек, глобализация, устойчивое развитие: монография. М.: Изд-во РАГС, 2007. 276 с.
- [10] *Грашин Ю.Д.* Глобализация: диалектика исторических форм осуществления // Век глобализации. 2014. № 1. 2014. С. 94; *Иноземцев В.Л.* Современная глобализация и ее восприятие в мире // Век глобализации. 2008. № 1. С. 44.

- [11] Хэлд Д. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура; пер. с англ. В.В. Сапова и др. М.: Праксис, 2004. 576 с.
- [12] Goldman Alan H. Life's Values: Pleasure, Happiness, Well-Being, and Meaning. University of Miami, 2018. 192 с.
- [13] Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. Л.: Изд-во ЛГУ, 1960; Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. Л.: ЛГУ, 1968. 124 с.
- [14] Хвостов В.М. Этика человеческого достоинства. М: Изд-во «Совершенство», 1998. 176 с.
- [15] Агацци Э. Переосмысление философии науки сегодня // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 40—52.
- [16] Воропаева Ю.П., Коломиец Г.Г. Этика человеческого достоинства: история и современность: монография. Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2017. 244 с.
- [17] Гусейнов А.А. Еще раз о возможности глобального этоса // Век глобализации. 2009. № 1. С. 16—27.

#### **Сведения об авторах:**

*Коломиец Галина Григорьевна* — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и культурологии Оренбургского государственного университета (e-mail: kolomietsgg@yandex.ru)

*Парусимова Яна Викторовна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Оренбургского государственного университета (e-mail: yanaparusimova@mail.ru)

*Колесникова Ирина Валерьевна* — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Оренбургского государственного университета (e-mail: ivk777@bk.ru)

## **Philosophy of Human Dignity in the Problem Field of the Global World**

**G.G. Kolomiets, Y.V. Parusimova, I.V. Kolesnikova**

Orenburg State University

*Prospect Pobedy, 13, Orenburg, Russian Federation, 460018*

**Abstract.** The article discusses human dignity in the aspect of modern challenges of technological civilization, which has entered a new stage of its development. Human dignity as a category of ethics remains underestimated, since in the first row of ethical values humanitarians, as a rule, put the categories of freedom and justice. Today, “dignity” acquires a special and higher status, the concept of human dignity is being rethought, going beyond the ethical category itself as a virtue. In the global world, human dignity is a response to such contemporary challenges as the formation of a communicative world community with a focus on digital civilization, the anthropological problem of the future of humanity, the ecological situation on a global scale, the reorientation of the ethical and legal relations of a globalizing world. Human dignity is a problem of national-ethnic and national-state relations in the transition to transnational regulatory interactions. In the interpretation of the nation, the authors do not share the well-known two approaches to understanding the nation, on the one hand ethnocultural, and on the other — national-civil. Both approaches lead, whenever possible or necessary, to the transnational posing of the question, when human dignity becomes a priority regardless of nationality. In this connection, the utopian idea of the possibility of a global ethos is touched upon. The authors focus on the anthropoxy-axiological approach to the understanding of human dignity, where the cosmological principle of human existence is determined by his creative power.

The urgency of the problem of human dignity is due to the fact that, as it were, in the modern life world a person did not put the economy above morality, the basis of human dignity in its being is a value moral consciousness, in the depth of which basic human values of transnational nature “work”, contra-

dicting values consumer society driven by practical interests. Human dignity in this regard should be interpreted as an absolute value and at the same time one should take into account the multidimensionality of the problem of dignity in the context of modern globalization processes. Based on the ontological understanding of globalization as megatrends in the self-movement of the natural historical process, the authors substantiate the anthropological value of human dignity, which has universal, transcultural significance. The use of an anthropoxy-axiological approach and interdisciplinary methods reveals the universal value of virtue, based on the anthro-social moral nature and the creative value of man. The creative transformational activity itself will not be worthy in quality without moral responsibility. The modern concept of human dignity is addressed to the ethics of responsibility, which means responsibility, which highlights the moral and axiological attitude to life, the adoption of responsible decisions in modern conditions of sociocultural interactions. In the context of globalization, the philosophy of human dignity becomes the dominant of all conscious-volitional activities, the core of the moral rethinking of the transnational and national ratio in the light of tolerance, the ability to non-violence. At the same time, the authors indicate in the formulation of the main issue of the philosophy of human dignity the possibility of going beyond the ethical category of human dignity, since the unchanging core of the universal human values of goodness-beauty-truth does not lose its meaning in the global, changing world.

**Key words:** philosophical anthropology, human dignity, universal human values, ethics, axiology, globalization

## References

- [1] Stepin VS. The problem of values in the context of the dialogue of cultures. *Dialogue of cultures in the context of globalization: XI International Likhachev Scientific Readings*. May 12—13, 2011. Vol. 1: Reports. St Petersburg; 2011. P. 153—157. (In Russ.).
- [2] Kolomiets GG. From liberal to supranational values in the modern cultural space. *Bulletin Orenburg State University*. 2012; 4 (136):109—113. (In Russ.).
- [3] Kuchuradi I. The concept of human dignity and human rights. *Questions of philosophy*. 2018;(5):43—51. [Electronic resource]. Access: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1953&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1953&Itemid=52). (In Russ.).
- [4] Guseynov AA. *Philosophy — thought and action: articles, reports, lectures, interviews*. St Petersburg; 2012. 848 p. (In Russ.).
- [5] Voropaeva YuP. *Ethics of human dignity in the context of globalization: diss. for competition scholar. degree of candidate philosopher*. Sciences, Moscow: Lomonosov State University; 2015. 188 p. (In Russ.).
- [6] Voropaeva YuP, Kolomiets GG. *Ethics of human dignity: history and modernity*. Orenburg, 2017. 244 p. (In Russ.).
- [7] Kofman E, Youngs G, eds. *Globalization: Theory and Practice*. London: Continuum, 1996. P. 44—45.
- [8] Chumakov AN. On the subject and boundaries of globalism. *Age of globalization*. 2008;(1):8—13. (In Russ.).
- [9] Barlybaev KhA. *Man, globalization, sustainable development: a monograph*. Moscow; 2007. 276 p. (In Russ.).
- [10] Granin YuD. Globalization: the dialectic of historical forms of implementation. *Age of globalization*. 2014;(1):94; Inozemtsev VL. Modern globalization and its perception in the world. *Age of globalization*. 2008;(1):44. (In Russ.).
- [11] Held D. *Global Transformations: Politics, Economics, Culture*. Moscow; 2004. 576 p.
- [12] Goldman AH. *Life's Values: Pleasure, Happiness, Well-Being, and Meaning*. University of Miami, 2018. 192 p.
- [13] Tugarinov VP. *On the values of life and culture*. Leningrad; 1960; Tugarinov LP. *The theory of values in Marxism*. Leningrad; 1968. 124 p. (In Russ.).
- [14] Tail VM. *Ethics of human dignity*. Moscow; 1998. 176 p. (In Russ.).

- [15] Agazzi E. Rethinking the philosophy of science today. *Questions of Philosophy*. 2009;(1):40—52. (In Russ.).
- [16] Voropaeva YuP, Kolomiets GG. Ethics of human dignity: history and modernity: a monograph. Orenburg; 2017. 244 p. (In Russ.).
- [17] Huseynov AA. Once again about the possibility of a global ethos. *Age of Globalization*. 2009;(1):16—27. (In Russ.).

**Article history:**

The article was submitted on 15.04.2019

The article was accepted on 20.06.2019

**For citation:** Kolomiets G.G., Parusimova Y.V., Kolesnikova I.V. Philosophy of Human Dignity in the Problem Field of the Global World. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4):508—520. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-508-520



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-521-532

Research article / Научная статья

## Construction of Social Reality in Fiction and Phenomenology of Everyday Life

S.V. Rudanovskaya

RUDN University  
*Miklukho-Maklaya Str., 6 Moscow, Russian Federation, 117198*

**Abstract.** The idea of the constructed character of social reality implies human contribution to institutional arrangements and cultural patterns that determine the shape of collective existence. The article examines the specific features of social construction seen and studied in phenomenological approach by A. Schutz, P. Berger, Th. Luckmann. The concept reveals significance of daily cognitive style which enables people to structure and understand the world they share with others, escaping situations fraught with gaps of meanings and anomy. The author of the article analyzes the process of social construction, distinguishing it from imaginary building of reality that goes beyond the existed order. Reality of daily life is compared with fictional society represented in J.L. Borges' "Lottery in Babylon". Telling about the social construction as it may be, the story demonstrates the similarities between the mental procedures that underlie real and antiutopian (inhuman) routines. The article also centers on peculiarities of phenomenological beholder's attitude towards sociality. On the one hand, it tends to be free from any theoretical abstractions, imaginary constructions or critical destruction of reality, on the other — inclines to transcend the reified forms of social being and engenders a certain critical message.

**Key words:** social phenomenology, social construction, reification, social actor, existential experience, social imagination, phenomenological beholder, "Lottery in Babylon"

### Article history:

The article was submitted on 30.05.2019

The article was accepted on 08.07.2019

**For citation:** Rudanovskaya S.V. Construction of social reality in fiction and phenomenology of everyday life. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4):521—532. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-521-532

### Introduction: Construction and social imagination

Constructing means elaborating artifacts well adapted to certain physical and social environment. Primarily it is a rational activity supposed to prevent problems and lead to manageable, predictable and desired results. Engineers, architectures, artists, politicians, gardeners, designers etc. engage in producing different kinds of constructed phenomena, distinguished from natural objects or side effects of human actions. Con-

© Rudanovskaya S.V., 2019.



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

struction implies deliberate and analytical thought, taking into account possible challenges and incidents that may interfere into initial plan and order.

The constructed character of sociality is not evident when the “natural artificiality” (H. Plessner) of familiar environment and patterns of behaviour are taken for granted. But it comes to the fore when the usual environment is seen as the product of human activities, open for social criticism and improvement. To see the constructed character of society is to suggest that it might be different [1. P. 5], and if so, it is possible to imagine the other forms of social being, dependent on human reason and ideas of justice.

One of the influential forms of this imagination is immaculate pictures of cooperative being, created within utopian genre that comes from Plato and Th. More. Introducing other principles of social, economic and political life into narrative, an author of literary utopia is the only “censor” and authority that does not let undesirable or destroying trends into fictional order. The peculiarities of the genre enable its creators to transcend existing constraints of historical situation while depicting a society, congruous with the ideals and manifoldness of real life.

Utopia differs from real societies not by its exotic forms, but by the absolute power of reason and justice over any aspects of social practice. That is a “transparent society”, where everything is clear, understandable and can be expressed in dialogue between prudent actors. Actually utopian space is constructed in fictional conversation either between utopians and their guests, or between the travelers to utopian world and their supposed audience. In both cases an imaginary society exists in a narrative within a point of view of benevolent beholder who cares about human needs as well as about perfect order that guarantees human welfare and freedom from oppression.

Guiding collective action, utopian images engender revolutionary movements (from millenarism to student revolts of the sixties) which do partake in constructing societies by challenging the traditional norms [2]. However the social philosophers of the XX century warned against the passion for this kind of social imagination and action accompanied with radical devaluation of everything which is not agreeable with chosen ideals. Unlike utopian spaces social reality is not created according to a framework of pure reason. Those, who try to construct it on purpose, as if from the scratch, are unlikely to entertain full knowledge about constructed object as well as the consequences of embodied ideals. According to a critical rationalist K. Popper, it is analytical reason, which can restrict the play of imagination fraught with dictatorship of big goals, and be a basis for “piecemeal engineering” [3. P. 64—70].

Construction of social reality does not amount to only purposeful projects directed to the future of different scope and content. Social phenomenologists find it in a sphere which apparently lacks both social imagination and innovative intellectual activities. That is in the sphere of daily routine where everybody turns out to be contributors to creation of social reality in its familiar and unproblematic form.

### **Institutional order and memory transformations**

The concept of social construction, suggested by P. Berger and Th. Luckmann in 1966 [4] and used intensively since 1980 by different authors [1. P. 4], has nothing to do with individual or collective rational planning. Using ideas from sociology of knowledge as well as social phenomenology, the pioneers of this approach empha-

sized the role of common beliefs and unaware mental operations within daily routine in maintaining institutional organization. According to their views social order is primarily rooted in mental constructs people use while speaking, playing social roles, following one's obligations, assessing their environment, etc., in short, treating the arrangements of their social world as real and relevant. In this sense the object of construction is not exactly material culture and institutional norms, but general definitions of reality and common stock of knowledge which delineate what is real and what is not. The question is not about producing artifacts or political reforms, but about collective creation of a meaningful picture of the social, shared by the majority and supported by commonly held beliefs in its significance and plausibility.

Drawing a great deal to ideas of A. Schutz, who phenomenologically described mental resources people exploit to make their coexistence with others possible [5], P. Berger and Th. Luckmann pay attention to collective and individual memory transformations which lead to the general recognition that existing regimes of life are necessary and "natural". Thus the social constructionism explores how habitual, stable forms of social being take shape through several generations and individual biography. The most interesting thing here is the transition from anthropological "openness" to social organization, from subjective choice made at one's own risk to common patterns of behaviour, from conventional (even playful) framework to compulsory institutional forms.

J.L. Borges' novel "Lottery in Babylon" written in 1941, anticipates the idea a great deal [6]. As time goes by, the lottery undergoes a radical change from a mere game designed for lower classes to the universal way of directing individual lives. Lottery tickets (favorable together with unfavorable ones) gradually start to gain power over all aspects of social life. Unlike the first generations of players who had choice not to enter the game, the further generations entirely submit their existence to lottery instructions. After a while even organizers forget about the playful and arbitrary character of the game and resort to the help of astrologers and spies for shaping the lots (adapting the tickets to the reality which seems totally independent from their own decisions). In the end the lottery becomes the only reality people reckon with.

According to social constructionist approach, "natural necessity" of social order emerges historically out of human inclination for well-ordered activity, but at the same time for clear-cut picture of social being with its standard invariables: "The institution posits that actions of type X will be performed by actors of type X. For example, the institution of the law posits that heads shall be chopped off in specific ways under specific circumstances, and that specific types of individuals shall do the chopping (executioners, say, or members of an impure caste, or virgins under a certain age, or those who have been designated by an oracle)" [4. S. 92]. The linguistic constructs here are not just arbitrary conventions, but part and parcel of "institutional facts" [7. P. 93—104] that can not be renamed for the sake of a game and enable people to behave rationally in the relatively coherent structure of the world.

Though the idea of chance and multitude initial possibilities lurks behind the concept of social construction, the main emphasis is made on forward movement from exploratory actions to standard and predictable ones: "While in theory there may be a hundred ways to go about the project of building a canoe out of matchsticks", only

the one is left as habitual and necessary [4. S. 90]. In this sense daily life trims off alternatives, but provides people with relative stability in space and time as a basis for their projects and individual imagination.

In the society of lottery the apparent stability of social structure (roles, functions, regularity of drawing) is a simulacrum of order which produces effects of social life, infinitely combining social elements (a certain inflation of diversity which outruns the natural course of events). It is the world where anything goes and may happen, except human development. People are like puppets under the distributive power of casual prescriptions, which are as compulsory and inevitable as natural laws. Actually it is a world of nomads who have to forget any roots and attachments, combining heavy gamblers' indifference with appearance of social actors. They have no time to develop either basic competences to understand the others, or critical skills to go beyond the given reality. General gambling rejects habitual activity and daily life. Human existence looks like a dotted line of flights and falls, which individuals live through in order to pass time till the next draw (if the consequences of the previous draw do not lead to a lethal outcome).

However the two models of society are similar in widespread disposition to get accustomed to the “circumstances”, intentions to put up with “the objective necessity” of existing order. In Babylon lottery the most people take a game as a legitimate authority. Within constructionist approach the vast majority fail to bear in mind the human (historical) origins of existing frameworks and definitions of reality. Successful social construction may result in invisible human alienation when people regard normative reality as natural, unchangeable and the only one available to them (P. Berger and Th. Luckmann call it “reification”). Being in the state of reification a person takes a somewhat narrow and deterministic view on one's life (“I have no choice in the matter, I have to act this way because of my position' — as husband, father, general, archbishop, chairman of the board, gangster or hangman, as the case may be” [4. S. 149]). In its extremity, social construction may result in its opposite (absolute intellectual passivity), when there is nothing to imagine and nowhere to transcend.

Nevertheless the situation of total reification is possible in fictional society, like Babylon lottery, as people take no part in their destinies. In Babylon lottery humans regularly reproduce the same situation of drawing, having no choice against innumerable chances. In utopian space humans regularly make reasonable choice invariably followed by reasonable consequences, having no chance to deviate from the right way of life (the author's plot). In daily life a total reification is a theoretical abstraction, since there are various extents of alienation which depend on personal development and circumstances. As far as daily life is concerned, it is a base for human diverse activities, though human understanding that provides it is not guaranteed automatically and is a product of the continuous social construction as well.

### **Meaningful world and existential experience**

As P. Berger puts it: “The 'stuff' out of which society and all its formations are made is human meanings” [8. P. 18], in other words, society is made of definite, understandable and human-oriented descriptions which have the status of real and adequate.

At the level of ordinary life there is no problem of meaning as people use “typifications” (A. Schutz), expressed in familiar terms of natural language, that classified the data, translating unknown or potentially troubling events into ordinary ones, and grant cognitive composure to the most of social actors. Typificatory schemes together with an inclination to refrain from doubts (“the natural attitude of daily life”) do not let hypothetical thought interfere into day-to-day communications. B. Russel told about the same phenomena earlier, but in another context: “When we see what looks like our best friend approaching us, we shall have no reason to suppose that his body is not inhabited by the mind of our worst enemy or of some total stranger” [9]. As for social phenomenologists, it is not only inductive reasoning they refer to, but common habits of thought, “cognitive patterns” [10], “axioms” of practical consciousness” [11], which make people produce and reproduce a picture of the stable world, understandable and mutually understandable fields of experience.

According to A. Schutz, “the basic structure of the world as I know it, and therewith the type and style of my experiencing it and of my acting within it, will remain unchanged — unchanged, that is, until further notice” of the reverse [5. P. 384]. Yet in daily reality notice of the reverse is likely to be embedded in pre-existing typifications and theories which help people avoid marginal situations, when habitual structures of the world are not evident any more. In daily life, as social phenomenologists describe it, people usually trust the ontological structure of the world, which is open for their projects under certain circumstances, lets them explain everything on the ground of constant links between events.

Explanations like these are not available for Babylons gamblers, who are accustomed to permanent changes and changeable others without any reasonable cause. Positions and dispositions of friends and enemies, gentlemen and crimes, those who should judge and be blamed are transitory and inconsistent, dependent on the drawing. The sociality in its proper sense fades away, since a social action presupposes understanding of the others and oneself as purposeful actors dealing with comparatively common facts and problems. The lottery keeps everybody in a state of ignorance, autonomy, lost in guesses and apprehension, when one is linked with other people not directly through common knowledge, but indirectly through specialized instructions from tickets caught by chance and altered next time: “Let us imagine a first drawing, which decrees the death of a man. For its fulfillment one proceeds to another drawing, which proposes (let us say) nine possible executors. Of these executors, four can initiate a third drawing which will tell the name of the executioner, two can re-place the adverse order with a fortunate one (finding a treasure, let us say), another will intensify the death penalty (that is, will make it in-famous or enrich it with tortures), others can refuse to fulfill it” [6. P. 206].

However even in Babylon lottery there is some theoretical constructions that smooth over the feeling of absurdity and atomization. Chance is postulated to be a supreme cosmic principle that turns even the most impossible lots into possible and important ones. One of the sacred texts of this game says that “the lottery is an interpolation of chance in the order of the world and that to accept errors is not to contradict chance: it is to corroborate it ... This declaration pacified the public's restlessness” [6. P. 205].

This meta-theory is a superstructure casted upon everyday instability to inscribe it into a broad picture of the world, where nobody under any circumstances can make any important decisions. The sacred meaning of chance is the opposite to the sacred meaning of God in “symbolic universes” of traditional religions. P. Berger and Th. Luckmann write about their strong legitimating and explanatory power which integrates any aspect of individual and social change into a system of morally justified and psychologically convenient meanings. Actually symbolic universe is a masterpiece of human construction that has an absolute “sheltering quality” [8. P. 32], as it protects people from the gaps of meanings and from the feeling of ultimate abandonment in the face of infinity.

Anyway no construct, including a symbolic universe, is ever resistant to distrust and mental destruction and so needs other legitimating constructs to survive. P. Berger and Th. Luckmann speak about “the ongoing necessity of keeping chaos at bay. All social reality is precarious. All societies are constructions in the face of chaos” [4. S. 169]. Existence of this edged-with-chaos reality is dependent on common interpretational schemes people use in their everyday life. Thus phenomenological description of “the fabric of meanings” (which produces understandable areas of the world, suitable for social living) opposes existentialist intention to liberate human minds from meta-theories as well as from skin-deep generalizations that make a usual and coherent picture of reality people deal with. For social phenomenology the routine with its quickly grasped meanings is a foundation of coexistence with others. For existential authors it is a cause of human alienation. “General ideas are more flattering” [12. S. 102], — as one of Sartre’s characters puts it. Simultaneously, intending to cognize the world without any go-between agents (social stock of knowledge), the same character finds himself deprived of all social links: “I am alone in this white, garden-rimmed street. Alone and free. But this freedom is rather like death” [12. S. 225].

Social construction pursues cognitive security with others, while existential experience of border situations leaves a person alone with unfamiliar world not interpreted and humanized through commonly accepted constructs of thought. Societies create certain buffers from critical (border) situations, for example, including them in traditional ritual practice<sup>2</sup>. Fictional society of lottery eliminates border situations by multiplying them, making people indifferent to life and death, chance and necessity, any border at all. Their imagination isn’t challenged by any necessity. Meanwhile existential experience in proper sense is an individual revolt against common knowledge used automatically by the majority of people. It encourages an individual to do without any certain grounds and recipes, in ultimate awareness of his/her own responsibility for using this or that kind of knowledge in concrete situations. During existential expe-

---

<sup>2</sup> Even in the rites of passage [13] which represent how individual enters adultery and dies out for the world of childhood, he experiences a border situation foreseen by tradition and mythological universe. Instead of existential experience of loneliness an individual follows a social stock of knowledge, “dies” as everybody else at his age; it is not an individual choice or discovery, but necessity to keep balance, endure pain tests and separation from familiar milieu in order to become a full member of society. The initiated get new knowledge (open to everybody since a certain age) which is in turn precarious against absurdity as well as a routine of daily life.

rience individuals cease to be knowledge-users (as in daily life), but become knowledge-examiners and constructors, starting from the beginning, in the world free from unarticulated meanings. To reach meanings for them is a life-and-death task, they should fulfill on their own.

A. Schutz, Th. Luckmann, P. Berger study reality as a common system of meanings people are interested in, as a base for any individual projects, including ones that transcend existing bounds. Instead of solving the problem of ultimate reality or authenticity of experience, social phenomenologists analyze particularities of knowledge and attitudes which enable people to live, work, communicate with others and feel themselves humans, against relatively understandable background.

### **A phenomenological beholder of social construction**

An observer of the constructed world should entertain more knowledge about it than actors, who participate in social construction without realizing this fact [11. P. 181]. The position of an observer is not the same as the position of a demiurge. It is closer to existential experience of “starting from the beginnings”, but arises from phenomenological procedure of bracketing existing ideas about reality (phenomenological reduction). In this sense an observer sees through stable established forms of social being, overcoming natural or theoretical attitude towards the world. He/she tends to “dismantle” socially recognized reality, mentally return to the situations (sometimes hypothetical ones) which once were open to human imagination, invention and freedom of choice.

Liberated from invisible reifications of daily life, phenomenological observer differs from his/her counterpart in fictional society of Babylon. In the world where everything is dependent on lottery, a position of a narrator (a beholder), who is leaving the city and brooding about historical sources and factors of the game, is ambiguous one, as it might be a result of another lot. Lottery is total and inescapable as a fate, and might manage even beholder’s attitude (just for a change).

Being liberated from reification, a phenomenological beholder does not mean to be distanced from simple meanings of daily life. He/she explores reality which is perceived, classified and understood by social actors, men in the street, and simultaneously tries to detect the “rules for “what counts as what” [14. P. 268] that underlie this ordinary understanding. The position of phenomenological beholder resembles one of a social anthropologist who describes symbolic spaces of social world both as an expert and as a participant in certain cultural environment. He/she is neither “a stranger” (since he/she comprehends what is going on, shares existing norms and meanings), nor a man in the street (since he/she beholds social phenomena within a broader context of meanings), but a person who understands more than others as understanding of others is one of his/her key competences.

Evidently a phenomenological beholder reveals a universal principle of shaping a living space. Despite the differences in traditions, habits, outlooks, all of them are derived from a general human need in common reality and knowledge, capable of

protecting people from chaotic indefiniteness. According to J.-P. Sartre, universal situation man-in-the-world is the following: everyone is present in the world, at work, with other people and everyone is mortal. Social construction paradigm adds another feature to this universality: everyone is a heir to and a successor of social construction processes, everyone is longing for understanding and mutual understanding, and uses a number of conventions elaborated for it. Moreover learning to handle one's world in accustomed frames of communication, ready-made practical recipes and definitions is a basic precondition for learning to handle other cultural lifeworlds, as learning one's own language is a precondition for learning the others.

At first blush phenomenological approach is not critical towards society, since construction is not similar to fabrication, but stands for the processes necessary for social existence and development. Social criticism arises when a beholder views a substitution of meanings, for example, within "false consciousness" under the influence of ideology, gender [15] or ethnic stereotypes [16] or misrepresentation of the real in mass media space [17]. Nevertheless a social phenomenologist does have a critical intention directed primarily against poor understanding of daily life with its cognitive complexity. Because of this complexity the routine can not be drastically changed to please the individual sense of beauty, reason, self-interest or zest for adventure.

The concept of social constructionism illustrates an idea that social reality is not a mechanically compiled assembly where one can change or dismiss structural parts as one likes, but primarily a continuum of interactions supported by interlinked mental processes, responsible for human identification and sense of belonging. Any interfering into these processes, can break a personal and social system of basic meanings, patterns of thought and behaviour. The opposite side of social construction is anomy, a state of being at a loss, "worldless" [8. P. 31], without any significant orientations. In a state of anomy a person can neither join the meaningful definiteness of daily interactions, nor create his/her own worlds of meaning (playful, utopian, subcultural, imaginary etc). In marginal situations (revolutions, wars, totalitarian regimes) the whole society comes to anomy, without any "socially established nomos" and has to endure (not to be accustomed to) instability, which turns reality into a nightmare as in "Babylon lottery".

Against this background, everyday reality without any ontological shake-up is an achievement of collective activities, which at the same time resembles an utopian island among social disturbances<sup>3</sup>. But instead of utopian longing for something beyond the bounds of daily life, phenomenological description is imbued with a desire to find and preserve sheltering reality of "lifeworld" where humans feel at home, with understandable grounds and horizons, without suspicious and changeable others. A beholder neither criticizes the standards of day-to-day life (as existential critics do), nor takes a skeptically detached view on given sociality. He/she describes the complex and inventive ways of "world-building" [8. P. 13] in history and individual biography, detects (and is loyal to) the cognitive style that underpins the basics of sociality.

---

<sup>3</sup> As N.M. Smirnova puts it, in a transitory society without stable day-to-day reality, taken for granted patterns of understanding are "fragmented and "instantaneous" [10. S. 120].

## Conclusion

Being a source and stronghold of all dreams and imaginary spaces, the reality of daily life takes shape due to a necessary reduction of individual imagination and inventive sorties beyond the common practices (“*epoche of natural attitude*” (A. Schutz)). According to phenomenologists, social construction implies constant recognition and collective maintenance of common knowledge and subjective certainty in stable structures of the social world shared with others. A phenomenologist’s point of view resembles a position of wise deliberate person who appreciate an individual imagination, eagerness to transcend the bounds of daily routine, but also penetrates into the importance of daily existence, its meaningful stratum, cognitive coherence and disposition to interact with others. This existence, though connected with repetitions and standard perceptions, is not a guaranteed entity, but, like any artifact, requires attention and thoughtful care from those who become dissatisfied with it.

Simultaneously a phenomenological position represents a way of transcending the ordinary definiteness of daily life. Unlike utopian pictures that represent an elegantly furnished social models of reasonable life (without exceptions) or Borges’ model of gambling society that stands for a simulacrum of social life (switching from rationally motivated actions to irrational ones), social phenomenologists describes the relatively stable continuum of lifeworld, with understandable others as it is perceived in natural attitude. But this world of natural attitude is seen as emerging out of other plausible alternatives and unaware cognitive steps, the actors do not think of. Stepping behind the established form of human existence, a social constructionist does not suggest another way of life, but rather another look at familiar sphere of existence, where by definition, there is nothing new or important.

It does not mean that fictional models of societies do not contribute to understanding of ordinary existence. On the contrary they create distance towards the routine and play through other possibilities of being. Though they do not pretend to correspond to reality, but they do correspond to human searching activities and aesthetic pleasure from the possibility of multiple interpretations (to follow I. Kant’s idea). Thus the society of Babylon may be a metaphor of human life in general with its drastic twists, or be close to unconstructed distribution of positions during the primarily socialization<sup>4</sup>. It may also imply the postmodern insight into the power of language games, which trap and submit human minds enforcing them to follow any linguistic combinations<sup>5</sup>.

As far as social phenomenology is concerned, it does not play with everyday life, but rather emphasizes its invisible complexity and significance, connected with the

---

<sup>4</sup> It is the primary socialization that authors describe very closely to Lottery in Babylon: “Primary socialization thus accomplishes what (in hindsight, of course) may be seen as the most important confidence trick that society plays on the individual — to make appear as necessity what is in fact a bundle of contingencies” [4. S. 220].

<sup>5</sup> As far as J.L. Borges is concerned, he “introduces the cancellation of the traditional distinction between fiction and reality” [18. P. 292].

processes of ordinary interpretations and common longing to understand and orient oneself adequately in the space one inhabits. At the same time social constructionist view, with its close attention to growth and transformations of meanings, including those in marginal situations, represents the natural intention of philosophical mind to touch the reality in its flow, without closed horizons or systems constructed once and for ever.

**Funding and Acknowledgement of Sources.** The article was prepared with the support of the RUDN University in the framework of the theme No. 100114-0-000.

## References

- [1] Elder-Vass D. *The Reality of Social Construction*. Cambridge University Press; 2012. 284 p.
- [2] Colombo A. The New Sense of Utopia: The Construction of a Society Based on Justice. *Utopian Studies*. 2000;11(2):181—197. URL: <https://www.jstor.org/stable/20718181> (Accessed 02.07.2019).
- [3] Popper KL. *The Poverty of Historicism*. Boston: The Beakon Press; 1957. 166 p.
- [4] Berger PL, Luckmann Th. *Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Moscow: “Medium”; 1995. 323 s. (In Russ.).
- [5] Schutz A. *The meaningful structure of the social world*. Moscow: Institut Fonda “Obschestvennoe mnenie”, 2003. 336 s. (In Russ.).
- [6] Borges JL. Lottery in Babylon. *Prairie Schooner*. 1959;33(3):203—207. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40625498> (Accessed 05.03.2019).
- [7] Searle JR. *Making the Social World*. Oxford: Oxford University Press; 2010. 208 p.
- [8] Berger PL. *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin Books; 1973. 235 p.
- [9] Russel B. *The Problems of Philosophy*. Oxford University Press, 1971. URL: <http://www.ditext.com/russell/russell.html> (Accessed 01.12.2018).
- [10] Smirnova NM. Phenomenology of the Social World in the Context of Contemporary Cognitive Practices. *Epistemology and philosophy of science*. 2005;3(1):96—120. (In Russ.)
- [11] Podvoyskiy D. The World of Everyday Life and the “Axioms” of Practical Consciousness: Social Theoretical Prolegomena. *Epistemology and philosophy of science*. 2016;49(3):178—197. (In Russ.)
- [12] Sartre JP. *Nausea*. Moscow, St Petersburg: Terra, Azbuka; 1997. (In Russ.)
- [13] Gennep A. van. *The Rites of Passage*. Moscow: Vostochnaya literature; 1999. 198 c. (In Russ.)
- [14] Gergen KG. The Social Constructionist Movement in Modern Psychology. *American Psychologist*. 1985;40(3):266—275.
- [15] Tagirov PhV. Sex and Identity: From Binary Logic to Humanism of Plurality? *RUDN Journal of Philosophy*. 2016;(2):30—42. (In Russ.).
- [16] Chistyakova OV. Media Myth Influence on “Other” Culture Formation in Russian Society (In the Context of External Migration). *Scientific Almanac of Black Sea Region Countries*. 2015; (1):59—64.
- [17] Gampson WA, Croteau D, Hoynes W, Sasson Th. Media Images and the Social Construction of Reality. *Annual Review of Sociology*. 1992;18:373—393.
- [18] De Torro F. Borges and the “construction” of reality. *Semiotica*. 2013;(195):274—304.

## Конструирование социальной реальности в литературной фантазии и феноменологии повседневности

С.В. Рудановская

Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Российская Федерация, 117198

Идея сконструированного характера социальной реальности подразумевает значимость человеческого фактора в формировании институциональных норм и культурных образцов, определяющих специфику социального общежития. В статье исследуются особенности социального конструирования в контексте феноменологического подхода А. Шюца, П. Бергера, Т. Лукмана. Данная концепция акцентирует внимание на когнитивном стиле повседневности, который позволяет людям структурировать и понимать мир, разделяемый ими с другими, а также избегать ситуаций потери смысла и аномии. Автор статьи анализирует феномен социального конструирования в отличие от воображаемых построений социального, направленных за пределы существующего порядка вещей. Мир повседневности сравнивается с фантастической реальностью, представленной в произведении Х.Л. Борхеса «Лотерея в Вавилоне». Изображая процесс социального конструирования каким оно может быть, основанное на сходных ментальных процедурах, это произведение демонстрирует эксцессы и бесчеловечный характер данного феномена. В статье также анализируется позиция феноменологического наблюдателя социальной реальности. С одной стороны, наблюдатель дистанцируется от теоретических абстракций, воображаемых конструкций и социально-критической мысли, подрывающей существующий порядок, с другой — трансцендирует реифицированные формы социального бытия и инициирует особую форму критического восприятия действительности.

**Ключевые слова:** социальная феноменология, социальное конструирование, социальный актор, реификация, экзистенциальный опыт, феноменологический наблюдатель, социальное воображение, «Лотерея в Вавилоне»

### Список литературы

- [1] *Elder-Vass D.* The Reality of Social Construction. Cambridge University Press, 2012. 284 p.
- [2] *Colombo A.* The New Sense of Utopia: The Construction of a Society Based on Justice. *Utopian Studies*. 2000. Vol. 11. No. 2. pp. 181—197. URL: <https://www.jstor.org/stable/20718181> (07.02.2019).
- [3] *Popper K.L.* The Poverty of Historicism. Boston: The Beakon Press, 1957. 166 p.
- [4] *Бергер П.Л., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Пер. Е. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.
- [5] *Шюц А.* Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. М.: Институт фонда общественное мнение, 2003. 336 с.
- [6] *Borges J.L.* Lottery in Babylon // *Prairie Schooner*. 1959. Vol. 33. N. 3. P. 203—207. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40625498> (05.03.2019).
- [7] *Searle J.R.* Making the Social World. Oxford: Oxford University Press, 2010. 208 p.
- [8] *Berger P.L.* The Social Reality of Religion. Harmondsworth: Penguin Books, 1973. 235 p.
- [9] *Russel B.* The Problems of Philosophy. Oxford University Press, 1971. URL: <http://www.ditext.com/russell/russell.html> (1.12.2018).
- [10] *Смирнова Н.М.* Феноменология социального мира в контексте современных когнитивных практик // *Эпистемология и философия науки*. 2005. Т. 3. N 1. С. 96—120.
- [11] *Подвойский Д.* Мир повседневности и «аксиомы» практического сознания: социально-теоретические пролегомены // *Эпистемология и философия науки*. 2016. Т. 49. № 3. С. 178—197. (In Russ.)

- [12] *Сартр Ж.-П.* Тошнота. М., СПб.: Терра, Азбука, 1997.
- [13] *Геннеп А.* ван Ритуалы перехода. Систематическое изучение обрядов. М: Восточная литература, 1999. 198 с.
- [14] *Gergen K.G.* The Social Constructionist Movement in Modern Psychology // *American Psychologist*. 1985. V. 40. N 3. P. 266—275.
- [15] *Тагиров Ф.В.* Пол и идентичность: от бинарной логики к гуманизму плюральности? // *Вестник РУДН. Серия: Философия*. 2016. N 2. С. 30—42.
- [16] *Chistyakova O.V.* Media Myth Influence on “Other” Culture Formation in Russian Society (In the Context of External Migration) // *Научный альманах стран Причерноморья*. 2015. N 1. С. 59—64.
- [17] *Gampson W.A., Croteau D., Hoynes W., Sasson Th.* Media Images and the Social Construction of Reality // *Annual Review of Sociology*. 1992, Vol. 18. P. 373—393.
- [18] *De Torro F.* Borges and the “construction” of reality // *Semiotica*. 2013. N 195. P. 274—304.

**История статьи:**

Статья поступила 30.05.2019

Статья принята к публикации 08.07.2019

**Для цитирования:** Rudanovskaya S.V. Construction of social reality in fiction and phenomenology of everyday life // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2019. Т. 23. No 4. С. 521—532. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-521-532

**Сведения об авторе:**

*Рудановская Светлана Валерьевна* — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (e-mail: rudanovska ya\_sv@pfur.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-533-547

Научная статья / Research article

## Влияние цифровых технологий на модели производства и формы занятости: социально-философский анализ

Е.Г. Цуркан, Э.Д. Дряева

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова  
*Ленинские горы, д. 1, Москва, Российская Федерация, 119991*

Процесс интеграции цифровых технологий в структуру общественного производства и распределения приводит к ряду определенных тенденций капиталистического развития. Ускорение информационного обмена предоставляет возможность замены фордистской модели производства на более бережливую сетевую модель, подразумевающую выведение части сотрудников на аутсорс и снижение долгосрочности контрактных обязательств и отношений найма, что приводит к прекаризации труда определенной социальной группы, которую можно обозначить как «прекариат». Изменение условий труда приводит к изменению способов повышения производительности труда, что является причиной становления «обществ контроля», характеризующихся распределенной властью, встраиванием ранее внешнего принуждения внутрь личности, аффективным инжинирингом, пролонгацией образовательного процесса, возрастанием темпа и ритма работы, распространением проектных форм работы, заменяющих рутинные формы, и появлением ликвидной краткосрочной идентичности, свойственной представителям прекариата. Целью данного исследования является обнаружение и демонстрация глубинной взаимосвязи между этими процессами. Достижение поставленной цели в дальнейшем откроет дорогу более тщательному изучению каждого из этих процессов в отдельности, но уже исходя из перспективы их системного единства. В соответствии с целью исследования структура работы строится следующим образом: первый раздел посвящен ускорению социального времени, которое сопровождается сжиманием социального пространства, и изменением масштаба в котором могут действовать коммерческие и государственные предприятия, поскольку именно мгновенная положительная обратная связь, обеспеченная цифровой сетью, ведет к изменению инфраструктуры предприятий и трансформации производственных и логистических моделей (2 раздел). Так же ускорение обратной связи между наемным рабочим и работодателем приводит к прекаризации труда рабочего (3 раздел), сопровождающейся появлением «обществ контроля» (4 раздел).

**Ключевые слова:** фордизм, сетевая модель производства, прекарные формы занятости, ликвидная идентичность, общества контроля, капитализм, цифровые технологии, Интернет

### История статьи:

Статья поступила 03.06.2019

Статья принята к публикации 12.07.2019

**Для цитирования:** Цуркан Е.Г., Дряева Э.Д. Влияние цифровых технологий на модели производства и формы занятости: социально-философский анализ // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. No 4. С. 533—547. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-533-547

© Цуркан Е.Г., Дряева Э.Д., 2019.



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

## Введение

Вторая половина двадцатого века была ознаменована информационно-технологической революцией, определившей переход к новому витку капиталистического развития, спецификой которого является все возрастающая роль цифровых данных и технологий в функционировании общества. К середине 1990-х годов начинает осуществляться «конвергенция медиа, компьютеринга и телекоммуникаций» [1. С. 26] в единую сеть — Интернет. Возможность производить и потреблять потенциально неограниченные объемы информации, обрабатывать массивы данных в соединении с обеспечением обширного доступа к глобальным телефонным сетям и распространением цифровых гаджетов ведет к принципиальной трансформации привычных форм труда и досуга. Несмотря на то, что даже в деиндустриализированных странах, не говоря уже о мировых промышленных центрах, в сфере цифровых технологий, по сравнению, например, со сферой промышленного производства, занято малое количество рабочей силы и создается малое количество прибавочной стоимости, цифровые технологии приобретают системную значимость для мировой экономики в целом. Это происходит из-за того, что цифровые технологии инсталлируются в традиционные сектора — промышленное производство, сферу услуг, логистику — становясь их неотъемлемым элементом. Все больше коммерческих и государственных компаний опираются в своих бизнес-моделях на информационные технологии, особенно на использование больших данных и Интернета, становясь частью цифровой экономики. Таким образом, цифровые технологии становятся системно важным элементом современной экономики, соответственно, изменения в области цифровых технологий приводят к изменению всего экономического ландшафта, равно как и коллапс в этой области, доведись ему случиться, приведет к кризису экономики в целом.

В процессе интеграции в традиционные экономические сектора цифровые технологии изменяют структуру общественного производства и распределения, что приводит к целому ряду экономических сетевых трендов, к которым мы относим на макроуровне: появление и распространение сетевой производственной модели; интенсификацию информационного обмена; снижение долгосрочности контрактных обязательств и отношений найма, приводящее к росту precariousности (незащищенности) труда / становлению «гигономики»; возникновение и развитие обществ контроля. На микроуровне: размытие традиционных для фордистского рабочего дистрикций рабочее место/дом и работа/досуг; пролонгация образовательного процесса; изменение темпа и ритма работы; распространение проектных форм работы, заменяющих рутинные формы; появление «ликвидной» идентичности. Некоторые из этих трендов существовали и до распространения цифровых технологий, но внедрение цифровых технологий в экономические процессы существенно ускорило их развитие.

### 1. Скорость и ускорение

Цифровые технологии в целом и интернет-сеть в частности существенно интенсифицируют обмен информацией, что не может не сказаться как на характере социальной коммуникации, так и на инфраструктуре, выстроенной вокруг

использования этих технологий, «ибо сообщением любого средства коммуникации, или технологии, является то изменение масштаба, скорости или формы, которое приносится им в человеческие дела» [10. С. 10]. Речь идет не просто о количественных изменениях, но о качественной перестройке на микро- и макроуровнях. В работе «Компьютеризация: проблемы и перспективы» еще 30 лет назад В.В. Миронов обращал внимание на то, что «проникновение микроэлектроники в промышленное производство потребует коренной перестройки всей системы производства во всех его звеньях — от выпуска продукции до управления и до изменения сознания отдельного человека» [12. С. 28].

Внедрение технологий в организацию производства и сбыта продукции всегда создавало новые формы дистрибуции, изменяя цепочки поставок, и типы предприятий, при этом ограничивая старые, оказавшиеся в изменившихся условиях менее эффективными. Изобретение и введение в эксплуатацию локомотивов с паровым, а позже с электрическим приводом требовало построения новой инфраструктуры: железных дорог, новых типов городов и производств, унификации времени для составления расписания движения поездов и так далее. Точно так же цифровые технологии и интернет-сеть требуют в своем использовании построения и обслуживания сложной инфраструктуры: миллионов километров оптоволоконных кабелей, дата-центров и серверов. Например, энергозатратность современных суперкомпьютеров требует солидную систему воздушного охлаждения процессоров. Уже сейчас на долю Интернета приходится 9,2% потребления мирового электричества [17. С. 38]. Так же цифровые технологии обуславливают появление новых форм ведения бизнеса. «Цифровая экономика становится моделью гегемонии: города должны стать „умными“, бизнес — прорывным, рабочие — гибкими, а правительства — бережливыми и „интеллектуальными“» [17. С. 11].

Децентрализованный способ подключения узлов интернет-сети друг к другу и технология коммутации пакетов вместе позволяют оптимизировать процесс доставки сообщения, значительно ускоряя обратную связь. Технология цифрового хранения данных на кремниевых носителях позволяет эффективно накапливать огромные массивы информации, а алгоритмы обработки Big Data в совокупности с сервисами облачных вычислений позволяют эффективно эти массивы использовать, благодаря чему обмен информацией интенсифицируется и кратно возрастает, что подтверждает адекватность описания современного этапа развития общества как «информационного» [3. С. 330—342] или «информационального» [7].

Стоит отметить, что неинформационных обществ не бывает. В любом обществе и на любом этапе его развития осуществляется информационный обмен. Более того, необходимость обработки больших массивов информации в сжатые сроки не является специфической проблемой современного этапа развития. Как заметил Лев Манович еще в 1890-е годы, «...стало очевидно, что не только человеческий мозг столкнулся с необходимостью обрабатывать большие потоки информации. Та же проблема в полный рост встала перед корпорациями, правительством — в общем, любыми большими институциями» [11. С. 58]. Например, чтобы ускорить обработку данных, собранных во время переписи населения 1890 года в Америке, были введены в эксплуатацию электромеханические табуляторы, разрабо-

таннные Германом Холлеритом и работавшие на перфокартах. Что действительно специфично для современного этапа развития, так это изменение способа решения проблемы обработки больших массивов информации, координации миллионов наемных работников и осуществления взаимодействий между членами общества.

## 2. От фордистской модели к сетевой

Ответом на необходимость координации большого числа работников в контексте роста информационной неопределенности для построения систем массового производства в области промышленной индустрии 20 века стало появление «фордистского типа» организации процесса труда. То есть возникновение промышленных корпораций фордистского типа было связано: 1) с усложнением товарного производства, требующего специфических ресурсов и поставок; 2) увеличением расстояния между производителями и продавцами, что приводило к замедлению обратной связи; 3) ростом информационной неопределенности. Иерархические структуры позволяли снизить неопределенность — сделать выгодные для предприятия события вероятными, а невыгодные — невероятными [2. С. 39—40]. Компании фордистского типа координировали труд тысяч людей, делая ставку на долгосрочные контракты, а не на краткосрочные договоренности. Общая структура предприятий фордистского типа «...является пирамидальной с потоком власти, направленным сверху вниз. Все операции регулируются заранее установленными правилами... Для оптимизации результата задачи разбиваются на части в соответствии с разделением труда, и работа организуется как фиксированная последовательность этапов» [15. С. 156]. Труд, организованный по фордистской модели, подразумевает особую рабочую дисциплину, осуществляющуюся в изолированных пространствах концентрации власти (например, на заводах), где действия каждого отдельного работника анализируются, просчитываются и контролируются.

Такие предприятия, свойственные дисциплинарным обществам 20-го века, оказались невероятно эффективными. Из-за своей эффективности эта модель стала использоваться и в не промышленных областях, например, в ресторанном бизнесе фордистскую модель одной из первых стала использовать компания McDonalds, чтобы удешевить свою продукцию и получить преимущество на рынке.

Фордистская модель организации производства подразумевала физическое соединение больших масс людей со схожими формами занятости в ограниченных пространствах заводов и жилых массивов, что обусловило появление рабочих движений, в том числе профсоюзов, а также появление типа «массового работника» с особой идентичностью, основанной на общности труда. Наконец, фордистская модель, разработанная в условиях невозможности мгновенно получать всю актуальную информацию с рынков труда и рынков сбыта, подразумевала выпуск «лишней» продукции на случай непредвиденного скачка спроса и найма «лишних» работников на случай, если они неожиданно понадобятся в производстве.

Фордизм, допускающий потери, является оправданной стратегией только в условиях информационного недостатка. Один из основных капиталистических

императивов, а именно снижение себестоимости производства по отношению к цене конечного продукта с целью увеличения прибыли, приводит к необходимости введения в производство новых технологий и производственных моделей, основанных на этих технологиях, с целью получения преимущества в конкурентной борьбе. Так, развитие информационных технологий к 1970-м годам позволило заменить недостаточно бережливую фордистскую модель производства более экономным японским тойотизмом [17. С. 19]. Уменьшение временного интервала, требующегося для получения положительной обратной связи, связанное с новым программным обеспечением, облегчающим логистику, дало возможность сократить запасных рабочих, не задействованных в актуальных производственных процессах, а запасы продукции и комплектующих свести к минимуму. Информационные технологии предоставили возможности заказывать комплектующие только под фактические потребности производства, а обратная связь от рынков сбыта позволила привести производство товаров в соответствие с актуальным потребительским спросом, то есть создавать индивидуальные кастомизированные товары.

Взрывное распространение Интернета, произошедшее в последнее десятилетие XX века, создало условия информационного избытка, если не переизбытка, что, в свою очередь, позволило включить рыночных игроков в единую сеть, расширяя возможности кастомизации товаров и в то же время позволяя выводить некоторую часть наемных рабочих на подряд (аутсорсинг). Вовне могут быть выведены все формы занятости, которые не требуют личного присутствия: некоторые административные функции, ввод данных, бухгалтерия, справочная служба и другое информационное обслуживание клиентов. Более того, цифровые технологии позволяют включать в сеть не только людей, но и вещи, то есть появляется возможность создания «промышленного интернета»: встраивания компьютерных чипов в производственные процессы для их частичной автоматизации. В условиях распространения цифровых технологий уже модель тойотизма оказывается недостаточно бережливой и ей на смену приходит сетевая модель производства.

Переход к сетевой модели становится возможным по ряду причин.

Во-первых, ускорение коммуникации упраздняет проблему, связанную с физическим расстоянием и временем, которое требовалось, чтобы это расстояние преодолеть. Речь идет как о расстоянии между нанимателем и работником, так и о расстоянии между производителем и потребителем и о времени, требующемся, чтобы их связать. Мир становится все более глобальным, что расширяет возможности ведения бизнеса, позволяет использовать широкие возможности аутсорсинга и краудсорсинга. Часть персонала, требующегося для обеспечения нормальной работы предприятия, может работать через удаленный доступ из любой точки мира.

Во-вторых, стремительное удешевление технологий извлечения данных из всех действий, осуществляемых на производстве, позволяет расширять контроль над производством, не расширяя при этом управленческий штат, так как регистрация данных о процессе производства автоматизирована.

В-третьих, цифровые технологии позволяют извлекать не просто обобщенные данные об уровне спроса на рынках сбыта, но индивидуализированные данные каждого конкретного потребителя, что предоставляет производителю возможность кастомизировать и таргетировать конкретные продукты для конкретных потребителей. Это существенно понижает издержки производства, позволяя производителям переходить на все более бережливые модели.

Использование цифровых технологий повышает скорость производственного цикла и общественного обмена, одновременно понижая долгосрочность контрактов и отношений найма. Субординационные и иерархичные бизнес-модели, свойственные 20-му веку, оказываются слишком неповоротливыми, что лишает их способности достаточно быстро отвечать на изменение ситуации на рынках сбыта и рынках труда. «„Ригидность“ фордистского конвейера уступила место новой „гибкости“» [19. С. 66].

Производство различных товаров и услуг подразумевает использование разных производственных моделей, что отнюдь не означает исчезновение потогонных предприятий, эксплуатирующих фордистскую модель производства. Сетевая модель производства, ранее локализованная в области цифровых технологий, актуально выходит за пределы этой области. Цифровая экономика выступает в качестве некоего идеала, образа воображаемого будущего, цели, к которой движется прогресс. В этом смысле цифровая экономика «легитимирует современный капитализм» [17. С. 11] в качестве динамично развивающейся системы, задавая общие тренды развития.

### **3. Прекаризация и гигеномика**

Увеличение прибыльности производств может происходить за счет не только использования новых технологий, но и введения новых форм эксплуатации рабочих. Вызовом современного этапа развития капитализма стало распространение незащищенных форм труда, то есть новых видов частичной и нестандартной занятости. Существует несколько различных концептов, описывающих этот экономический процесс. Первый — это «прекариат». Понятие прекариата — нестабильного и незащищенного общественного слоя, лишенного социальных гарантий, — было предложено Пьером Бурдые в 1998 году в статье «Precarite est aujourd'hui partout» («Нестабильность сегодня наблюдается повсюду») [22], также истоки этой концепции обнаруживаются в теоретических работах Майкла Хардта и Тони Негри [21], но окончательно эта концепция оформилась в книге британского экономиста Гая Стэндинга «Прекариат: новый опасный класс» [18]. Основным чертами прекариата является статус временно занятых, отсутствие стабильного дохода, перманентный риск перехода в статус безработных. Прекариату присуща неуверенность в жилье, в работе, в социальной защите. Прекариат не может рассчитывать на социальные пособия или корпоративные поощрения, только на прямое денежное вознаграждение, а периоды труда чередуются с периодами безработицы. «Обычно вы оказываетесь заняты в нескольких краткосрочных работах, лишаясь возможности планировать что-то на будущее» [19. С. 67].

Вторым концептом, описывающим тот же самый экономический процесс, является «гигономика» (hygonomics), или «гигэномика» (gig economy). Л.В. Лapidус определяет гигономику как распространение новых видов частичной занятости и краткосрочных трудовых контрактов, выступающих альтернативой долгосрочным трудовым отношениям на основе штатного трудоустройства [8]. Иными словами, гигономика — это «социально-экономическая модель совместного использования трудовых ресурсов / профессиональных навыков при условии, что работник может одновременно совмещать сразу несколько должностей в разных компаниях, расположенных в любой точке мира, посредством цифровых электронных сервисов» [9. С. 74]. Для гигономики характерны: работа через удаленный доступ, фриланс, краудсорсинг, выполнение отдельных частей работы, каждая из которых оплачивается отдельно (проекты или подряды). Люди, занятые в области гигономики, редко могут похвастаться финансовой безопасностью, уровень риска их финансовой жизни никогда не снижается вне зависимости от стажа [23. С. 69].

Очевидно, что оба приведенных концепта описывают одно и то же явление, а разница между ними чисто терминологическая, в данной работе мы будем использовать концепт прекарных форм занятости.

Итак, рост прекарности труда связан с: 1) с постфордистской моделью сокращения издержек через увеличение гибкости труда; 2) интернационализацией экономических элит; 3) развитием цифровых технологий, в частности — интернет-сети, обеспечивших эффективное использование аутсорсинга и фрилансинга. Цифровые технологии предоставили бизнес-элите новые приемы ухода от обязательств и уклонения от социальной ответственности, что обострило ненадежность положения наемного рабочего. Если раньше предприятия были привязаны к стране, в которой они были созданы, и «работники предприятий, организованных по образцу фордовских заводов, могли демонстрировать свою „досаждающую“ силу и заставлять менеджеров обсуждать сносный *modus vivendi*, идти на компромиссы...», то «...сегодня ситуация совсем иная; одна из сторон (но не другая) с болью осознает, что ее партнеры по переговорам могут легко встать из-за стола и уйти в любой момент; еще один нажим — и они просто подхватят свои кейсы и уйдут, так что разговаривать будет не с кем» [2. С. 45]. Это ставит рабочих в уязвимое положение отсутствия любых гарантий занятости.

Классический пример реализации стратегии новой экономики — работа компании Uber, онлайн-агрегатора служб такси. На компанию трудятся более 3-х миллионов человек, при этом всего несколько тысяч из них реально находятся в ее штате. Uber не считает водителей и курьеров, соединенных с компанией мобильным приложением, своими сотрудниками и не обеспечивает их социальным пакетом. В 2017 году транспортный регулятор Лондона отказался продлевать лицензию Uber на перевозку пассажиров, потребовав у компании учитывать требования нормативных актов в сфере труда. В ответ компания подала апелляцию и провела собственное исследование «Uber Happy? Work and Well-being in the Gig Economy», в котором утверждалось, что большинство водителей чувствуют себя довольными, так как гибкий график работы является большим преимуществом, нежели оплачиваемый отпуск или больничный.

Важно заметить, что «...дезинтеграция устойчивых трудовых паттернов отчасти следовала желаниям самих рабочих — именно они не хотели, что вполне понятно, работать на одной и той же фабрике по сорок лет» [19. С. 67]. Однако когда долгожданная «эмансипация труда» наступила большинство классических инструментов борьбы за права рабочих оказались неэффективными. Профсоюзы, лейбористские и социал-демократические партии слишком тесно срослись с фордистским типом производства. В распоряжении профсоюзов был осознавший себя класс рабочих, объединенный общностью экономических интересов, форм занятости и физической локацией, и был класс владельцев средств производства, с которых можно спросить. В отличие от пролетариата прекариат пока не осознал общности своих интересов и положения в системе распределения, а значит, прекариат не стал классом «для себя». Разношерстные члены этой социальной группы находятся в отношении жесткой конкуренции по отношению друг к другу. Что касается владельцев средств производства: как можно надавить на работодателя, который может в любой момент расторгнуть трудовые отношения, при этом издержки расторжения для работодателя уменьшаются, а для работника возрастают? Кроме профсоюзов и государства, никто не может обеспечить гарантию долговременной занятости. Капитал стал невероятно мобильным и глобальным, если раньше предприятия удерживались на месте возрастанием транзакционных издержек при переводе производства в зону с «исторически» более низкой оплатой труда [Валлерстайн 2015, 28], то теперь сопутствующие переездам транзакционные издержки значительно снизились из-за появления аутсорсинга, фрилансинга и офшоров.

Показательным примером ухода технологических компаний от социальной ответственности, в том числе от уплаты налогов, является объем резервов, выведенный ведущими технологическими компаниями в офшор. По данным, предоставленным комиссией по ценным бумагам и фондовому рынку США (SEC), по состоянию на март 2016 года из объема резервов компании Apple, составляющего 206 млрд долл. — 200 млрд находится в офшорах, из 103 млрд компании Microsoft — 96 млрд и так далее [17. С. 31]. Офшорные деньги не возвращаются на родину даже в случае возникновения необходимости погашения корпоративного долга, потому что дешевле взять новый кредит на погашение долга, чем платить налог на прибыль с возвращенных из офшора денег. Пока корпорации уходят от налогов, национальные экономики терпят убытки, что делает положение незащищенных слоев общества еще более шатким, поскольку именно из налогов выплачиваются пособия по безработице.

Выход корпораций на глобальный уровень также может привести к перераспределению властных функций. Глобальные сетевые корпорации, обладающие колоссальными объемами данных, контролируют потоки информации, что является мощным ресурсом власти. В условиях тотального подключения агентов к сети корпорации могут регламентировать распространение информации и влиять на принятие политических решений и результаты выборов при внешней видимости демократии. «Возникает соблазн возможности наднационального управления миром, т.е. формирования своеобразной Глобальной Империи» [13. С. 12].

#### 4. Общества контроля

Изменение условий труда закономерно приводит к изменению способов повышения производительности труда. Компании в своем стремлении вывести как можно больше различных функций вовне, сохранив внутри компании только ядро, состоящее из высококвалифицированных специалистов с высоким доходом, должны находить новые способы повышения производительности труда людей, работающих в удаленном доступе. Если раньше рабочие концентрировались в закрытых пространствах, где их действия было легко контролировать, то для внешних сотрудников фиксированного рабочего места может не существовать, как и фиксированного рабочего времени. Из «дисциплинарных обществ», которые с невероятной внимательностью к деталям описывал Мишель Фуко [20], мы переходим к «обществам контроля».

Для «дисциплинарных обществ», достигших своего расцвета к началу XX века тяжелой индустрии, характерна сегментация социального пространства, выраженная в организации закрытых пространств изоляции, где концентрируется власть. Индивид по мере взросления непрерывно переходит от одного закрытого пространства к другому: семья, школа, армия, завод, иногда больница и тюрьма. Задача замкнутых пространств — концентрировать, упорядочивать производительные силы во времени и пространстве таким образом, чтобы полученный эффект превышал суммированный результат всех компонентов по отдельности.

Для «обществ контроля» характерна распределенная кибернетическая власть, которая не концентрируется в сегментированных пространствах изоляции, но основывается на непрерывной модуляции контролирующих функций и их взаимной конвертации [5. С. 226—233]. На смену более или менее четким контурам пространств концентрации власти приходит сетевой или — в терминах Делёза — ризоматичный режим континуальности власти. Внешнее принуждение интериоризируется, совершает переход извне вовнутрь. Прекариат становится «сам себе начальником», в результате чего размываются традиционные для фордистского рабочего дистрикции рабочее место/дом и работа/досуг. Образование, связанное с получением необходимых для работы компетенций, становится пожизненным процессом, меняются темп и ритм работы. «Тюремный режим дисциплины размывается технологиями контроля с их системами постоянного потребления и непрерывного развития» [19. С. 66].

Все это подается под маркером «эмансипации труда»: гибкий график занятости, отсутствие привязки к определенному рабочему месту, возможность сменить род деятельности, увеличение свободного времени. Однако обнаруживается подлог: свободного времени не становится больше, вместо этого стирается грань между рабочим и свободным временем. «У нас больше нет рабочего места. Вместо него появляются рабочее пространство и жизненное пространство — и представляется, что со временем они сольются в одно» [14. С. 59]. Гибкий график и отсутствие фиксированного рабочего места оборачиваются новыми формами эксплуатации, свойственными обществам контроля. Работа берется на дом, из-за чего дом превращается в рабочее место. «Следствием этого „неопределенно долгого“ режима

власти является то, что внешний надзор замещается внутренним управлением. Контроль работает только тогда, когда вы заодно с ним» [19. С. 49].

Тема соотношения пространств «рабочего места» и «домашней обстановки», изменяющегося от эпохи феодализма к фордизму и постфордизму, затрагивается в работе Дэвида Гартмана «Постмодернизм или логика культуры постфордизма?» [6. С. 18—51]. В эпоху феодализма дом и работа были неотделимы друг от друга. Все, что требовалось крестьянину для обеспечения своего существования, находилось у него «дома». Земля для крестьянина — это источник пищи, его дом и место работы. Начиная с промышленной революции, вызвавшей рост товарного производства, происходит размежевание пространств дома и работы друг от друга. Экономические игроки в большинстве своем утратили возможность удовлетворять свои потребности, не вступая при этом в рыночный обмен. Возникает всеобщая (или обобщенная) зависимость от рынка. Чтобы заработать деньги для покупки необходимых для выживания товаров, надо вступить в рыночное взаимодействие с целью продать другие товары, в том числе обменять свой объективированный в товарной форме труд на заработную плату. Место, где ты продаешь свой труд, противопоставляется дому, выполняющему рекреационную и досуговую функции. «С одной стороны, люди, зажатые рамками рационализованного фордистского производства, ощущали себя как объективные фрагменты среды, регулируемой чужеродной логикой капиталистической рациональности. С другой стороны, массовое потребление (*порожденное все тем же фордистским производством* — примечание *Е.Ц.*) давало людям иллюзию неприкосновенности частной жизни, сосредоточенности на самом себе и изолированности от внешнего мира в окружении своей семьи и имущества. Такая иллюзия возникала в результате того, что фрагментарность, присущая рабочему месту, была отделена во времени и пространстве от целостности, свойственной домашней обстановке» [6. С. 27].

На современном этапе развития капитализма понятия дома и работы смешиваются: дом становится рабочим местом благодаря современным технологиям, расширяющим возможности удаленного доступа, осуществляемого через цифровые девайсы посредством Интернета. При этом меняется ритм работы.

В эпоху фордизма рабочее время было определено сменами, производством, ритмом конвейеров, а в постфордистском обществе распространяется свободный рабочий график, позволяющий работать в удобное время. Результатом этого является распространение проектной формы работы, при котором работники готовы к переработкам и нефиксированному рабочему дню, поскольку проект, в отличие от рутинной неопределенно долгой работы на конвейере, рано или поздно завершится. Важно отметить, что рабочие сами отдают предпочтение проектным (а значит — эпизодическим) формам занятости, а не рутинным. Психологическое удовлетворение, получаемое от завершения проекта, вызвано в том числе интериоризацией властных функций вовнутрь, заменой внешней принудительности внутренним контролем, легитимированным психологическим удовлетворением. Иными словами, удовольствие лишь маскирует структурное принуждение иного порядка.

На смену трудовой рутине приходит проект, который, как пишет Паскаль Гилен, «...действительно резко повышает производительность и интенсифицирует творческий характер труда, но в то же время ... является удобным способом психологической, социальной и физической эксплуатации. Вдохновленные идеей проекта участники воображают, что нашли для себя рай на земле, поскольку им кажется, что их коллективное творчество безгранично. Но те, кто скачет от проекта к проекту, постепенно осознают, что такой способ работы питается только их интеллектуальной и физической энергией, в конечном итоге приводя к истощению. Проект выжимает вас до последней капли» [6. С. 165—166].

Проект как новый способ мобилизации внутренних сил наемного работника ориентирован на достижение определенной цели. Достигнув цели, проект закрывается, после чего работник ищет новый и так далее. Новый проект может потребовать от работника иных компетенций. В этих условиях увеличивается ценность гибкости рабочего, его умения приспособиться к динамично меняющейся конъюнктуре рынка. Знания и компетенции приобретают краткосрочный характер, как отмечал Ричард Сеннет: если раньше рабочие могли приобрести заданный набор навыков и претендовать на постепенное восхождение по карьерной лестнице, то теперь нужно переучиваться всю жизнь [16]. Быть умным в XXI веке означает «...быть динамичным и номадичным, быть против централизованной бюрократии; верить в диалог и кооперацию, а не в центральную власть; в гибкость, а не в рутину; в культуру и знания, а не в промышленное производство; в спонтанное взаимодействие и аутопоэзис, а не в заданную иерархию» [19. С. 57]. Одним из главных способов минимизации издержек постфордистской модели экономического развития является увеличение гибкости рынка труда, что означает «переложить бремя рисков на плечи работающих и их семей, делая их еще более уязвимыми» [18. С. 10].

Еще одним средством увеличения производительности труда является аффективный инжиниринг, свойственный обществам контроля: «будь умным, будь креативным, не потому, что тебе приказывают, а потому, что ты хочешь выразить себя, хочешь потреблять больше, для этого нужно работать эффективней». На этой почве возникают бесконечные тренинги, семинары, вебинары, мастер-классы и воркшопы — все это призвано «сделать тебя лучше». Рекламный слоган обществ контроля: «стань лучшей версией себя». Под «лучшей», конечно, подразумевается «более эффективной» в производстве и потреблении.

Изменившиеся модели производства и распределения взаимосвязаны с изменением человеческой идентичности. Идентичность, по выражению Зигмунта Баумана, становится «ликвидной», то есть перестает быть предписанным императивом и становится произвольным конструктом. Подобно умениям, знаниям и системе найма идентичность человека тоже становится «краткосрочной» [2]. «Помимо незащищенности труда и незащищенности общественного дохода прекариату недостает самоидентификации на основе трудовой деятельности» [18. С. 29].

Если обратить внимание на активность людей в Интернете как современный способ развлечения и самовыражения, то можно заметить, что человек в сети представляется дискретным потоком постов, в котором он выражает свою идентичность. На пересечении различных культурных предпочтений, досуговых и про-

фессиональных событий, потребительского интереса рождается сконструированная идентичность, которая может быть изменена в любой момент. Это является зеркальным отражением эпизодической занятости, так как идентичность в каком-то смысле так же становится «эпизодической». Сеть находится в постоянном динамичном изменении, живет только сегодняшним днем. На смену умению сосредоточиться на чем-то одном приходит мультизадачность. Как пишет Гай Стэндинг, образованный ум — это ум, признающий пользу «скуки», состояния покоя и созерцания [18. С. 40]. Но людям, встроенным в сеть, некогда скучать: «Скучать — значит просто быть отделенным от коммуникативной матрицы SMS-сообщений, YouTube и фастфуда, действующих в качестве стимула и реакции. То есть быть отлученным на какой-то момент от постоянного потока сладковатого вознаграждения, выдаваемого по запросу» [19. С. 51]. Такие формы развлечения становятся краеугольным камнем обществ контроля с распределенной кибернетической моделью власти, что взаимосвязано с постфордистским способом организации производства и прекарными формами занятости.

### Заключение

Любая действительно инновационная технология, будучи внедренной в производство, не просто открывает новые возможности развития общества, но в некотором смысле предопределяет эти возможности, несет собственное «послание», имеет потенциалы и лимиты своего использования, инерцию своей эксплуатации, что, однако, не означает, что нет возможности точечно корректировать курс общественного развития. Иными словами, если цифровые технологии не повышают качество жизни людей, всегда остается возможность эти технологии изменить, не отказываясь от них полностью. Такой вид радикальной критики мы оставим луддитам. Главное — осознавать, какие последствия будут иметь те или иные вносимые изменения. Безусловно, каждая из описанных здесь тенденций требует более детального изучения, однако следует брать во внимание их системную взаимообусловленность (попытка описания которой была представлена в данной статье), так как корректирование направления движения одной из тенденций способно привести и приведет к изменению всех остальных.

**Информация о финансировании и благодарности.** Публикация подготовлена в рамках деятельности ведущей научной школы МГУ имени М.В. Ломоносова «Трансформации культуры, общества и истории: философско-теоретическое осмысление» и при поддержке РФФИ № 18-011-00980 «„Социальная эволюция“ и „прогресс“ как категории номотетического познания».

### Список литературы

- [1] *Барбрук Р.* Интернет-революция. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
- [2] *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2005.
- [3] *Белл Д.* Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986. С. 330—342.
- [4] *Валлерстайн И.* Структурный кризис, или Почему капиталисты могут считать капитализм невыгодным // Есть ли будущее у капитализма? Сб. статей И. Валлерстайна, Р. Коллинза, М. Манна, Г. Дерлугьяна, К. Калхуна. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. С. 23—61.

- [5] Делёз Ж. Post Scriptum к обществам контроля // Переговоры. СПб.: Наука, 2004. С. 226—233.
- [6] Ильченко М.С., Мартыанов В.С. (ред.) Постфордизм: концепции, институты, практики. М.: Российская политическая энциклопедия, 2015.
- [7] Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000.
- [8] Ланидус Л.В. Цифровая экономика: управление электронным бизнесом и электронной коммерцией. М.: ИНФРА-М, 2018.
- [9] Ланидус Л.В., Полякова Ю.М. Гиганомика как новая социально-экономическая модель: развитие фрилансинга и краудсорсинга // Вестник ИЭ РАН. 2018. № 6. С. 73—89.
- [10] Маклюэн М. Понимание медиа: Внешние расширения человека. М.: Кучково поле, 2014.
- [11] Манович Л. Язык новых медиа. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
- [12] Миронов В.В. Компьютеризация: проблемы и перспективы (социальный аспект) // Философские науки. 1987. № 7. С. 26—36.
- [13] Миронов В.В. Размышления о реформе российского образования. М.: Воробьев А.В., 2011.
- [14] Нордстрем К.А., Риддерстрале Й. Бизнес в стиле фанк навсегда: Капитализм в удовольствии. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2008.
- [15] Рифкин Дж. Третья промышленная революция: Как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир в целом. М.: Альпина нон-фикшн, 2014.
- [16] Сеннет Р. Коррозия характера. Новосибирск: Фонд социо-прогностических исследований «Тренды», 2004.
- [17] Срничек Н. Капитализм платформ. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.
- [18] Стэндинг Г. Прекариат: новый опасный класс. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.
- [19] Фишер М. Капиталистический реализм. М.: Ультракультура 2.0, 2010.
- [20] Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем, 2015.
- [21] Хардт М., Негра Т. Империя. М.: Праксис, 2004.
- [22] Bourdieu P. La précarité est aujourd'hui partout // Contre-feux, Paris: Raisons d'agir, 1998. С. 96—102.
- [23] Lanier J. Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now. New York: Henry Holt and Company, 2018.

**Сведения об авторе:**

Цуркан Евгений Геннадьевич — аспирант философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: unigendeth@gmail.com).

Дряева Элла Давидовна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социальной философии и философии истории философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: dryaeva.ella@gmail.com).

## **The Impact of Digital Technologies on Production Models and Forms of Employment: Socio-Philosophical Analysis**

**E.G. Tsurkan, E.D. Dryaeva**

Lomonosov Moscow State University

*GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, Russian Federation, 119991*

**Abstract.** The process of integration of digital technologies into the structure of social production and distribution leads to a series of definite trends in capitalist development. These trends are regular and interdependent. The acceleration of information exchange provides an opportunity to replace the Fordism

with a thrifter network model, which involves outsourcing and reducing the longevity of contractual obligations and hiring relationships, which leads to the precarization of labor of a certain social group, which can be described as “precariat”. The change in working conditions leads to the change in ways of increasing labor productivity, which is the reason for the emergence of “societies of control” characterized by: distributed power, embedding previously external coercion into the personality, affective engineering, prolongation of the educational process, increasing tempo and rhythm of work, spreading the project as the form of work replacing routine forms, and the emergence of a liquid short-term identity inherent in representatives of the precariat. This article aims to discover and demonstrate the interconnection between these processes. Achieving this goal will open the way to a more thorough separate study of each of these processes in the future but this research will be made from the perspective of their systemic unity. According to the purpose of the article, the structure of work is the following: the first section is devoted to the acceleration of social time, which is connected with the compression of social space and with the change in scale in which commercial and state enterprises can operate. Quick positive feedback, which is provided by the digital network, leads to changes in the infrastructure of enterprises and the transformation of production and logistics models (Section 2). In addition, the acceleration of the feedback between the employee and the employer leads to the precarization of labor (Section 3), which is accompanied by the appearance of “societies of control” (Section 4).

**Key words:** Fordism, network production model, precarious forms of employment, liquid identity, societies of control, capitalism, digital technologies, internet

## References

- [1] Barbrook R. *The internet revolution*. Moscow; 2015. (In Russ.).
- [2] Bauman Z. *The individualized society*. Moscow; 2005. (In Russ.).
- [3] Bell D. *The social Framework of the Information Society*. In: Novaya tekhnokraticeskaya volna na Zapade. Moscow; 1986. (In Russ.).
- [4] Wallerstein I. ‘Structural Crisis, or Why Capitalists May no Longer Find Capitalism Rewarding’. *Does Capitalism have a Future?* Moscow; 2015. (In Russ.).
- [5] Deleuze G. ‘Postscript on the Societies of Control’. In: Deleuze G. *Peregovory*. St. Petersburg; 2004. (In Russ.).
- [6] Ilchenko MS, Martyanov VS. (eds.) *Post-Fordism: Conceptions, Institutions, Practices*. Moscow; 2015. (In Russ.).
- [7] Castells M. *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Moscow; 2000. (In Russ.).
- [8] Lapidus LV. *Digital Economy: E-business and e-commerce management*. Moscow; 2018. (In Russ.).
- [9] Lapidus LV, Polyakova YuM. ‘Hygonomics as a new socio-economic model: the development of freelancing and crowdsourcing’. *Vestnik IE RAN*. 2018;(6). P. 73—89. (In Russ.).
- [10] McLuhan M. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Moscow; 2014. (In Russ.).
- [11] Manovich L. *The language of new media*. Moscow; 2018. (In Russ.).
- [12] Mironov VV. ‘Computerization: problems and prospects (social aspect)’. *Filosofskie nauki*. 1987;(7):26—36. (In Russ.).
- [13] Mironov VV. *Reflections on the reform of Russian education*. Moscow; 2011. (In Russ.).
- [14] Ridderstråle J, Nordström KA. (2007) *Funky Business Forever: How to Enjoy Capitalism*. Moscow; 2008. (In Russ.).
- [15] Rifkin J. *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy, and the World*. Moscow; 2014. (In Russ.).
- [16] Sennett R. *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. Moscow; 2004. (In Russ.).
- [17] Srnicek N. *Platform Capitalism*, Polity Press Ltd. Moscow; 2019. (In Russ.).
- [18] Standing G. *The precariat: The new Dangerous Class*. Moscow; 2014. (In Russ.).
- [19] Fisher M. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Moscow; 2010. (In Russ.).

- [20] Foucault M. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Moscow; 2015. (In Russ.).
- [21] Hardt M, Negri A. *Empire*. Moscow; 2004. (In Russ.).
- [22] Bourdieu P. 'Precariousness is Everywhere Nowadays'. In: Bourdieu P. *Contre-feux*. Paris; 1998. pp. 96—102. (In French).
- [23] Lanier J. *Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now*. Henry Holt and Company. New York; 2018.

**Article history:**

The article was submitted on 03.06.2019

The article was accepted on 12.07.2019

**For citation:** Tsurkan E.G., Dryaeva E.D. The Impact of Digital Technologies on Production Models and Forms of Employment: Socio-Philosophical Analysis. *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4): 533—547. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-533-547

## Научные обзоры Scientific Reviews

DOI: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-548-556

Обзорная статья / Review

### Трансцендентальный поворот в современной философии: трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания (обзор конференции)

С.Л. Катречко<sup>1</sup>, И.Д. Неважай<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Государственный академический университет гуманитарных наук  
Мароховский пер., д. 26, Москва, Российская Федерация, 119049

<sup>2</sup>Саратовская государственная юридическая академия  
ул. Вольская, д. 1, г. Саратов, Российская Федерация, 410056

С 18 по 20 апреля 2019 г. в Москве проходил 4-й ежегодный Международный научный семинар (конференция) «Трансцендентальный поворот в современной философии—4: трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания», организованный Государственным академическим университетом гуманитарных наук, Российским государственным гуманитарным университетом, Российским православным университетом святого Иоанна Богослова, Высшей школой экономики и фондом «Центр гуманитарных исследований» при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19-011-20157).

Особенностью подобных семинаров является то, что каждый год выбирается одна или несколько приоритетных тем обсуждения в рамках трансцендентализма.

Если приоритетными темами предшествующих семинаров были проблематика трансцендентального поворота в философии, который связан с основополагающим кантовским различием «вещь-сама-по-себе vs. явление» (2016 г.), и явления/феномена (2017—2018 гг.), то основной для семинара—2019 была выбрана

© Катречко С.Л., Неважай И.Д., 2019.



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

тема *трансцендентальной метафизики*. Традиционно на трансцендентальных семинарах представлены две основные линии (модуса) трансцендентализма, восходящих к И. Канту (собственно трансцендентализм) и Э. Гуссерлю (феноменология), которые и определяют структуру секционных заседаний. Более специальными темами семинара—2019 выступили *философия сознания* (в основном, в рамках феноменологического подхода), *эпистемология и философия науки* (кантовская теория опыта) и относительно новая тема *трансцендентальной теологии*. Кроме того, на семинаре—2109, в рамках обсуждения основной темы, были организованы два круглых стола по *критической онтологии* (метафизике) *Н. Гартмана* (модератор А. Паткуль) и *дескриптивной метафизике* (модератор С. Катречко). В работе семинара приняли участие более 100 человек (см. программу: <https://gaugn.ru/ru-ru/faculties/philosophy/seminar>). К началу работы семинара был подготовлен сборник тезисов (см.: <https://gaugn.ru/Portals/0/download/2019/tesis.pdf>).

Трансцендентальный семинар—2019 начался с приветственного слова «Трансцендентальный идеализм, трансцендентальная феноменология, трансцендентальный реализм» председателя Оргкомитета семинара, академика РАН В.А. Лекторского, где он проблематизировал вынесенную для обсуждения проблематику трансцендентального поворота в современной философии и наметил пути ее решения.

Темой утреннего пленарного заседания 18 апреля была «Трансцендентальная (кантовская) метафизика: метафизика и/или идеализм». Первый «основной» докладчик Д. Хоган (D. Hogan) отстаивал принадлежность кантовского трансцендентализма к идеализму, исходя из идеальной природы пространства и времени как априорных форм чувственности.

Оригинальность подхода Хогана заключалась в том, что идеальный характер пространства и времени он пытается обосновать комплексным образом, привлекая для этого не только кантовскую трансцендентальную эстетику, но также антиномию чистого разума («Критику чистого разума») и кантовскую «Критику практического разума», что позволяет Хогану предложить систематический подход к обоснованию/трактовке трансцендентального идеализма Канта.

Особо напряженный интерес на первом пленарном заседании вызвали доклады С. Катречко «Является ли кантовский трансцендентализм идеализмом?» и М. Соболевой «Кантовский миф: единство трансцендентальной апперцепции и объективная реальность». Они отстаивали позицию, противоположную основной установке Хогана, а именно обосновывали тезис о реалистичности кантовского подхода. Это означает признание существования материального (реального) мира вещей, который мы и познаем посредством явлений. При этом докладчики выбрали разные стратегии интерпретации кантовской теории опыта.

В своем докладе С. Катречко рассмотрел три возможных разновидности идеализма: конструктивизм, объективный идеализм, или трансцендентальный реализм (типа Лейбница), субъективный идеализм, или феноменализм (типа Беркли), — и показал, что кантовский трансцендентализм не может быть соотнесен ни с одним из них. Наибольшую трудность здесь представляет феноменализм Беркли, вокруг которого (точнее, вокруг возможной концептуальной бли-

зости Беркли и Канта) в современном кантоведении разгорелся спор между сторонниками интерпретации *двух миров»* и *двух аспектов*. Примыкая ко второй из них (в широком смысле как теории являющегося), Катречко считает, что Кант под явлениями понимает, прежде всего, пространственные тела, предметы нашего опыта. Тот факт, что они даются нам в нашей чувственности посредством форм пространства и времени, не делает их субъективными и идеальными, т.е. относящимся к идеям нашего ума. Катречко проводит аналогию между нашими чувственными органами и физическими приборами, которые помогают что-то узнавать о являющихся вещах. Он поясняет этот момент на примере с телескопом. Изображение на линзе телескопа — объективное явление, с помощью которого мы можем что-то узнать о звездах, которые и есть в данном случае вещи-сами-по-себе. Вещи-сами-по-себе докладчик трактует как реально существующие предметы, которые представляют собой основания явлений и каким-то образом в них явлены/представлены.

В докладе М. Соболевой кантовские явления интерпретируются исключительно как наши представления, которые указывают на предметы опыта, т.е. на внешний мир. Наше познание, то есть вынесение категориальных суждений, направлено исключительно на эти явления-представления. Но мы можем соотнести наши суждения с предметами опыта и таким образом достигнуть истинного знания о внешнем материальном мире. Это, по мнению Соболевой, приводит Канта к мифу о чистом опыте, в котором нам даются предметы как они существуют в мире. В ходе дискуссии Соболевой был задан вопрос: почему наше познание по Канту не может сразу быть направленным на предметы опыта, а должно быть обязательно познанием представлений?

Миром материальных вещей реальность у Канта не ограничивается. Соболева обращает внимание, что у Канта существует также миры нравственности, религиозного и эстетического опыта и т.п. Об этих мирах мы можем только мыслить, они даны нам в качестве ноуменов, которые и являются вещами-самими-по-себе. Получается, что именно они и обуславливают мир пространственных вещей, которые нам даются в опыте. Соболева не делает это вывод, но он следует из общего принципа кантовского трансцендентализма, согласно которому вещи сами по себе являются основой явлений.

Достаточно интересным представляется концептуальное противостояние следующих двух докладов А. Стефенсона (A. Stephenson) и С. Кусковой. А. Стефенсон, критикуя влиятельную современную реалистическую интерпретацию Л. Эллайс (см. ее книгу 2015 г.), считает, что при трактовке кантовского трансцендентализма мы должны выбрать либо реализм, либо идеализм, но не оба вместе. Кускова же, напротив, приводит аргументы в пользу совместимости реалистического и идеалистического рассмотрения кантовских вещей в качестве двух комплементарных множеств (что сближает этот подход с трактовкой Р. Ханны; см. также синтез реализма и идеализма у Н. Гартмана ниже).

В докладах более молодых исследователей Канта — М. Евстигнеева и И. Болотова (НИУ ВШЭ) — тема соотнесения кантовского идеализма и реализма полу-

чила дальнейшее развитие. Доклад М. Евстигнеева был посвящен стросоновскому прочтению кантовского трансцендентализма, который противопоставил эмпирический реализм и трансцендентальный идеализм Канта. По мнению докладчика, это противопоставление может быть «снято», если мы будем развивать более слабые, в онтологическом смысле, интерпретации кантовского трансцендентализма, примером чего выступает *методологическое* прочтение кантовской концепции Г. Эллисоном, одного из пионеров и влиятельных последователей теории двух аспектов. В докладе И. Болотова был высказан тезис, что для точного понимания кантовского трансцендентализма, его «коперниканского переворота» в метафизике, нужно принимать во внимание не только кантовские работы критического периода (три кантовские *Критики*), но и кантовские более ранние («Мысли об истинной оценке живых сил») и поздние (*Opus Postumum*) работы Канта, в которых он последовательно развивает свой трансцендентальный метод<sup>1</sup>.

Закончился этот день двумя круглыми столами (мини-обсуждениями). Первый из них был посвящен «критическому» развитию трансцендентализма у Н. Гартмана. Здесь были представлены доклады К. Петерсона (K. Peterson) и А. Паткуля, посвященные работе Н. Гартмана «По эту сторону идеализма и реализма» (1924; и ее предстоящему переводу на русский язык А. Паткулем), что продолжило тематику пленарного заседания. Второй круглый стол был связан с развитием кантовского трансцендентализма в проекте *дескриптивной метафизики* (П. Стросон), который получил поддержку гранта РФФИ (2019; № 19-011-00925; участники: С. Катречко, И. Невважай, О. Мухутдинов, А. Шиян).

Утреннее пленарное заседание второго дня конференции (19 апреля) было посвящено обсуждению трансцендентальной метафизики в рамках феноменологической традиции. Ключевыми докладчиками здесь выступили Инга Ремер (I. Romer), которая представила трансцендентальную метафизику Л. Тенгели и дала свое собственное развитие данного подхода<sup>2</sup>, и Александр Шнелль (A. Schnell), который помимо своего трансцендентального проекта *спекулятивной метафизики* обрисовал еще несколько возможных проектов современной трансцендентальной метафизики: трансцендентально-метафизические концепции Я. Паточки, Л. Тенгели, И. Ремер и М. Ришира (восходящего к М. Хайдеггеру). Излагать подробности каждого из этих — технически сложных — подходов в данном обзоре не представляется возможным, но обратим внимание на следующее обстоятельство: с одной стороны, эти проекты относятся к постгуссерлевской феноменологии (развиваемым 3-м и даже 4-м поколением феноменологов), но, с другой стороны, при этом происходит определенное обращение/возврат к кантовскому трансцендентализму, его постановкам проблем и способам их решения.

Дополнили основные доклады содержательные выступления В. Молчанова, С. Кольки (S. Kolka), А. Медовой, А. Свердликова, А. Паткуля и несколько провокационное выступление А. Фролова, который сопоставил феноменалистический и натуралистический подходы к изучению мира. Несколько неожиданной (в свете

<sup>1</sup> Заметим, что это сближает подходы к интерпретации Канта И. Болотова и Д. Хогана.

<sup>2</sup> По организационным причинам данный доклад был сделан и обсужден вечером 18.04.2019.

противопоставления реализма и идеализма в первый день работы семинара), но интересной прозвучала реплика В. Молчанова о том, что *реальное* не обязательно выступает антонимом *идеального*, и можно говорить о реальности фактов сознания<sup>3</sup>.

Во второй половине дня 19 апреля было проведено два секционных заседания. Первое из них было связано с обсуждением кантовской линии трансцендентализма как теории опыта. Здесь прозвучали доклады как более именитых участников семинара: проф. Н. Кузнецовой, Н. Невважай, В. Филатова, И. Шишкова, В. Пржиленского, — так и более молодых исследователей: Н. Державиной (ГАУГН) и М. Мирошниченко (НИУ ВШЭ).

Секция «Трансцендентальная эпистемология и философия науки» (модератор И. Невважай) начала работу с обсуждения доклада Н. Кузнецовой «Трансцендентализм и проблема „реализма vs конструктивизма (антиреализма)“ в современной философии науки».

Оценивая вклад Канта в философию науки, докладчик отметил, прежде всего, кантовскую критику «гносеологической робинзонады», а трансцендентализм определил в виде понимания научного познания как культурно-исторического процесса, и что в рамках трансцендентализма может найти решение проблемы конструктивизма и реализма. Выступление И. Невважай «Трансцендентальные основания физической теории» также поддерживало конструктивную роль трансцендентализма в философии науки. В своем докладе он на ряде примеров из истории физики показал наличие трансцендентальных оснований физических теорий, как классических, так и неклассических. Особенностью интерпретации кантовского трансцендентализма, предлагаемой И. Невважай, является признание конструктивной природы трансцендентальных компонентов научного знания. В докладе показана «работа» одной из конструктивных схем познающего разума в создании трансцендентальных оснований физических теорий. В определенном отношении доклад В. Филатова «О роли мысленных экспериментов в философии сознания» был продолжением анализа трансцендентальных оснований познания сознания, его предметом был феномен мысленного эксперимента. Рассмотрев различные трактовки мысленного эксперимента и проанализировав ряд философских мысленных экспериментов, в которых раскрывается природа сознания, докладчик приходит к выводу, что мысленный эксперимент дает не столько новое позитивное знание о реальности, сколько новое понимание концептуальных структур.

В других докладах секции кантовский трансцендентализм рассматривался в отношении к иным философским контекстам, ставшими актуальными в XX веке. В своем докладе «От теории познания в посттеоретической философии науки: в поисках нового понимания трансцендентального» В. Пржиленский стремился доказать, что в «посттеоретической» философии трансцендентализм перемещается из философской теории в частнонаучные теории. Однако осталось неясным какие

---

<sup>3</sup> Заметим, что сам Э. Гуссерль использует в данном случае термин *reell* (нем.), который отличается от стандартного *real*.

новые интерпретации трансцендентализма нас при этом ожидают. И. Шишков в своем докладе «Концепция трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля» показано, что несмотря на то, что концепция К.-О. Апеля содержательно ассимилирует герменевтический, феноменологический и аналитический подходы, остается методологически близкой классическому фундаментализму и трансцендентализму. Аспирант Школы философии НИУ ВШЭ М. Мирошниченко представил любопытный доклад «Ничто, немислимое никем: трансцендентальные горизонты энантивизма и обсервационной философии», в котором показал, что в двух различных концепциях познания — энантивизма и наблюдательной философии А. Пятигорского — реализуется с некоторыми вариациями трансцендентальная программа. Н. Державина в своем выступлении на тему «О перспективах трансцендентальной эпистемологии» стремилась показать, что априорность познания — свойство не только человеческого разума, но и всех живых систем. Докладчик пытался определить природу априоризма в рамках концепции «воплощенного» познания и распространить ее на системы с искусственным интеллектом.

Второе секционное заседание «Трансцендентальная (феноменологическая) теория сознания» (модераторы А.А. Шиян, О.М. Мухутдинов) было посвящено проблематике сознания. В нем можно выделить две части. В первой части прозвучали доклады Л. Форджионе (L. Forgione) и М. Ровбо (Беларусь), посвященные кантовской концепции сознания (трансцендентального субъекта, трансцендентального единства апперцепции), а большая часть заседания была посвящена обсуждению сознания и его структур в рамках феноменологической традиции. Если доклад Ф. Бергхофера (P. Berghofer) продолжил линию синтеза феноменологической и натуралистической (когнитивных) установок, то состоявшиеся «феноменологические» доклады Н. Артеменко, О. Мухутдинова, А. Шиян показали приличный уровень развития феноменологического подхода в современной российской мысли.

Третий день семинара (20 апреля) был посвящен обсуждению следующей трансцендентальной проблематики: *трансцендентальной теологии и этике, предьстории и рецепции трансцендентализма в истории философии и трансцендентальной теории сознания* (как продолжения секционного заседания по философии сознания 19 апреля). Первое из этих заседаний проходило на базе РПУ св. Иоанна Богослова, а второе и третье заседание — на базе НИУ ВШЭ. Отметим также, что в рамках семинара проф. Д. Хоган любезно согласился провести мастер-класс по кантовской трансцендентальной эстетике.

Первая из обсуждаемых тем — тема *трансцендентальной онто-теологии*, с одной стороны, примыкает к проблематике трансцендентальной метафизики, которая обсуждалась в первые два семинара, а, с другой стороны, обладает своей спецификой. Секционное заседание проходило под знаком кантовского вопроса «*Как возможна теология как наука?*». В истории мысли можно выделить три основных трансцендентальных подхода: средневековый трансцендентальный подход Дунса Скота и Ф. Аквинского, собственно кантовский подход к конституированию *трансцендентальной теологии* как исследования [трансцендентальных] предикатов Бога и трансцендентальной неотомистский подход XX века (Ж. Марешаль, Б. Лонерган, К. Ранер, Э. Корет).

Во многом тон первого заседания задал доклад проф. С. Коначевой, в котором был дан абрис общей картины развития современной католической «трансцендентальной» мысли и определена перспектива ее дальнейшего развития, т.е. использования трансцендентального метода в современной теологии. Поддержал и дополнил эту тематику доклад А. Кольцова (ПСТГУ), который был посвящен «феноменологической» теологии А. Райнаха. Представитель сибирской философской школы П. Мишагин выступил с докладом по проблеме кантовской концепции трансцендентальной свободы.

Следующее заседание семинара было посвящено теме «Трансцендентальная философия: от предыстории к современным рецепциям». Основной доклад здесь сделал проф. В. Белов — «Критический реализм против критического: критика когеновского идеализма В.Э. Сеземаном». В его докладе вновь зазвучала проблематика идеализма-реализма, но уже в неокантианском преломлении. Представитель русского неокантианства начала 20 века Сеземан критикует логический вариант субъективного идеализма, к которому он помимо Гегеля причислял также учение Германа Когена. Белов рассматривает также позицию самого Сеземана, которая представляет собой особый вариант объективного или реал-идеализма, который включает в себя субъективный идеализм, но только как один из своих моментов. В этом подход Сеземана близок феноменологии Гуссерля, в рамках которой субъективизм преодолевается еще большим субъективизмом. У Сеземана достижение истинного бытия осуществляется посредством размышления субъекта над самим собой, посредством его самопознания. Истинное бытие для Сеземана имеет идеально-объективный характер, является идеей в онтическом смысле. Это означает, что реализм Сеземана является объективным идеализмом, истоки которого лежат в философии Платона. Особое место в докладе было уделено сеземановской интерпретации платоновского наследия и отличие его интерпретации от понимания философии Платона в марбургской школе неокантианства.

Неокантианская тематика была продолжена в докладе Н. Сторчеус «В. Виндельбанд: философия как высшее исследование высших ценностей». Сторчеус рассматривает две задачи, стоящие перед концепцией культуры Виндельбанда: формирование будущего идеала культуры и понимание исторически данной культуры. Эта ситуация противоречия данного и заданного требует от философа, по убеждению Виндельбанда, обнаружения основной вневременной структуры всякого культурного творчества. Докладчик подробно остановился на том, как в связи с поставленной задачей Виндельбанд понимает, применяет и развивает методологию трансцендентального подхода.

В рамках данного заседания также обсуждался вопрос об античных истоках кантовского трансцендентализма. Так, в докладе Е. Земмури (ГАУГН) «Возникновение трансцендентальной проблематики в античной философии» была сделана попытка проследить развитие трансцендентальных познавательных форм от натурфилософии Фалеса до «первой философии» Аристотеля. Современная рецепция трансцендентализма была представлена в докладе М. Категова (Беларусь) «Анти-

ципации восприятия и поиск антропологического измерения „Критики чистого разума“ Канта. В докладе основные достижения кантовской философии были рассмотрены сквозь призму феноменологической антропологии М. Хайдеггера, М. Шелера, М. Мерло-Понти. В центре внимания докладчика были категории реальности и общения.

На третьем (заключительном) заседании семинара 20 апреля было продолжено обсуждение трансцендентального подхода к сознанию. Проблема самосознания в кантовском трансцендентализме была в центре внимания доклада А. Гребенникова (НИУ ВШЭ) «От самосознания к самопознанию: перспектива трансцендентальной теории сознания». Докладчик обосновал тезис о невозможности отождествления самосознания с кантовским трансцендентальным единством апперцепции и поставил вопрос о возможности разработки кантовского понимания самопознания. Вопрос о необходимости переосмысления трансцендентального сознания у Канта в оптике языка на материале философии Гамана был поставлен в докладе А. Лызлова «Трансцендентальное сознание vs трансцендентальность языка: Кант и Гаман». В докладе Д. Попова «Анализ априорных структур чистого сознания Э. Гуссерля» анализировались структуры трансцендентально чистого сознания, выделяемые в феноменологии Гуссерля. Острую дискуссию вызвал вопрос о понимании статуса и роли ощущений в гуссерлевской концепции сознания.

Подводя итоги работы трансцендентального семинара—2019, можно сказать, что на нем состоялось интересное обсуждение современной трансцендентальной проблематики, были поставлены и обсуждены концептуальные проблемы, прежде всего проблема «идеальное vs. реальное», и намечены пути их трансцендентального решения. На заключительном заседании семинара—2019 была предложена приоритетная тематика для обсуждения семинара—2020 — «Трансцендентализм и наука».

**Информация о финансировании и благодарности.** Данный обзор подготовлен при поддержке гранта РФФИ (проект № 19-011-00925). Обзор подготовлен при участии А.А. Шиян.

**История статьи:**

Статья поступила 27.05.2019

Статья принята к публикации 01.07.2019

**Для цитирования:** Катречко С.Л., Невважай И.Д. «Трансцендентальный поворот в современной философии: трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания» (обзор конференции) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 4. С. 548—556. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-548-556

**Сведения об авторах:**

*Катречко Сергей Леонидович* — кандидат философских наук, доцент философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН); (e-mail: skatrehko@gmail.com)

*Невважай Игорь Дмитриевич* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Саратовской государственной юридической академии (e-mail: filosof@sgar.ru)

# **Transcendental Turn in Contemporary Philosophy: Transcendental Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Science, Transcendental Theology and Theory of Consciousness**

**S.L. Katrechko<sup>1</sup>, I.D. Nevazhzhay<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>State Academic University for the Humanities  
*Maronovskiy per., 26, Moscow, Russian Federation, 119049*

<sup>2</sup>Saratov State Law Academy  
*Volskaya st., 1, Saratov, Russian Federation, 410056*

## **Article history:**

The article was submitted on 27.05.2019

The article was accepted on 01.07.2019

**For citation:** Katrechko S.L., Nevazhzhay I.D. «Transcendental Turn in Contemporary Philosophy: Transcendental Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Science, Transcendental Theology and Theory of Consciousness». *RUDN Journal of Philosophy*. 2019; 23 (4): 548—556. doi: 10.22363/2313-2302-2019-23-4-548-556