



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

**2021 Том 25 № 3**

*Специальная тема номера:*

**ФИЛОСОФИЯ ГЕРМАНА КОГЕНА И СУДЬБА КРИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛИЗМА**

Приглашенный редактор *А. Пома*

**DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3**

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

**Научный журнал**

**Издается с 1997 г.**

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

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

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

---

**ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР**

*Белов Владимир Николаевич,*

РУДН, Москва, Россия

E-mail:

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

**ЗАМЕСТИТЕЛЬ**

**ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА**

*Степанянц Мариэтта*

*Тиграновна,* ИФРАН, Москва,

Россия

E-mail:

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

**ОТВЕТСТВЕННЫЙ**

**СЕКРЕТАРЬ**

*Марцева Анна Владимировна,*

РУДН, Москва, Россия

E-mail:

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

**Члены редакционной коллегии**

*Автономова Наталия Сергеевна,* ИФРАН, Москва, Россия

*Альбертини Тамара,* Гавайский университет, Гонолулу, США

*Баева Людмила Владимировна,* Астраханский государственный университет, Астрахань, Россия

*Билимория Пурушоттама,* Калифорнийский университет, Аспирантский богословский союз, Беркли, США; Мельбурнский университет, Виктория, Австралия

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

*Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович,* ИФРАН, Москва, Россия

*Йонкус Далюс,* Университет Витовта Великого, Каунас, Литва

*Качераускас Томас,* Вильнюсский технический университет им. Гедиминаса, Вильнюс, Литва

*Кирабаев Нур Серикович,* РУДН, Москва, Россия

*Ли Чжицян,* Сычуаньский университет, Сычуань, Китай

*Лю Сэньлин,* Шаньдунский университет, Шаньдун, Китай

*Лю Ядин,* Сычуаньский университет, Сычуань, Китай

*Морган Вильям Джон,* Кардиффский университет, Кардифф, Великобритания

*Поллок Бенджамин,* Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль

*Пеху Рузана Владимировна,* РУДН, Москва, Россия

*Свидерский Эдвард,* Фрибургский университет, Фрибург, Швейцария

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

*Стейла Даниэла,* Туринский университет, Турин, Италия

*Глостанова Мадина Владимировна,* Линчэпингский университет, Линчэпинг, Швеция

*Цанк Михаэль,* Бостонский университет, Бостон, США

*Цык Владимир Анатольевич,* РУДН, Москва, Россия

# Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

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

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.

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

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

## 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*  
Редактор англоязычных текстов: *О.В. Чистякова*  
Компьютерная верстка: *Н.А. Ясько*

## 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 15.08.2021. Выход в свет 30.09.2021. Формат 70×108/16.

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

Тираж 500 экз. Заказ № 619. 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

2021 VOLUME 25 No. 3

*Special Theme of the Issue:*

**HERMANN COHEN'S PHILOSOPHY AND THE FATE OF CRITICAL IDEALISM**

Guest editor *A. Poma*

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

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3

Founded in 1997

Founder: PEOPLES' FRIENDSHIP UNIVERSITY OF RUSSIA

---

## EDITOR-IN-CHIEF

*Vladimir N. Belov*

RUDN University, Moscow,  
Russia

E-mail:

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

## DEPUTY EDITOR

*Marietta T. Stepanyants*

Institute of Philosophy Russian  
Academy of Sciences, Moscow,  
Russia

E-mail:

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

## EXECUTIVE SECRETARY

*Anna V. Martseva*

RUDN University, Moscow,  
Russia

E-mail:

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

## EDITORIAL BOARD

*Tamara Albertini*, University of Hawaii, Honolulu, United States

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

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

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

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

*Dalius Jonkus*, Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania

*Tomas Kačerauskas*, Vilnius Gediminas Technical University, Vilnius, Lithuania

*Nur S. Kirabaev*, RUDN University, Moscow, Russia

*Li Zhiqiang*, Sichuan University, Sichuan, China

*Liu Senlin*, Shandong University, Shandong, China

*Liu Yading*, Sichuan University, Sichuan, China

*W. John Morgan*, Cardiff University, Cardiff, UK

*Benjamin Pollock*, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel

*Ruzana V. Pskhu*, RUDN University, Moscow, Russia

*Maja Soboleva*, Philipps University of Marburg, Marburg, Germany

*Daniela Steila*, University of Turin, Turin, Italy

*Edward Swiderski*, University of Fribourg, Fribourg, Switzerland

*Madina Tlostanova*, Linköping University, Linköping, Sweden

*Vladimir Tsvyk*, RUDN University, Moscow, Russia

*Christian Wiese*, Goethe University Frankfurt, Frankfurt, Germany

*Michael Zank*, Boston University, Boston, USA

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

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

4 issues per year

Languages: Russian, English

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

**Aims and Scope**

*RUDN Journal of Philosophy* is a peer-reviewed international academic journal publishing research in Philosophy. 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***  
**English language editor *O.V. Chistyakova***  
**Computer design *N.A. Yasko***

**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.ru](mailto:philosj@rudn.ru)

Printing run 500 copies. Open price  
Peoples' Friendship University of Russia  
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

### ФИЛОСОФИЯ ГЕРМАНА КОГЕНА И СУДЬБА КРИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛИЗМА

- Рома А., Belov V.N.** Is Hermann Cohen a Classical Philosopher? (*Пома А., Белов В.Н. Является ли Герман Коген философом-классиком?*)..... 371
- Сокулер З.А.** Герман Коген и его идея логики чистого познания..... 378
- Wiedebach H.** Guarding Thought against Self-Destruction. Contradiction and Identity in Cohen and Hegel (*Видебах Х. Защита мышления от самоуничтожения. Противоречие и тождество у Когена и Гегеля*)..... 394
- Gamba E.** The Artistic Representation of Jesus in Hermann Cohen's Aesthetics (*Гамба Э. Художественное изображение Иисуса в эстетике Германа Когена*)..... 404
- Dober H.M.** Consciousness with Body and Soul: An Attempt at Cohen's Never-Written Psychology (*Добер Х.М. Сознание, тело и душа: набросок ненаписанной Когеном психологии*)..... 420
- Dvorkin I.** Bakhtin and Cohen: The First Stages in Building the Philosophical System (*Дворкин И. Бахтин и Коген: шаги к философской системе*)..... 436

### ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА

- Сидоренко И.Н.** Историчность как принцип интерпретации аналитики человеческого бытия в философии М. Хайдеггера ..... 457
- Khan K.I.** Paul Ricoeur on the Recognition of Anxiety: Phenomenological Hermeneutics in Action (*Хан Е.И. Поль Рикёр о признании тревоги: феноменологическая герменевтика в действии*)..... 470
- Kumorek M.** The Role of Time in the Theory of Narrative Identity in the Philosophy of Paul Ricoeur (*Куморек М. Роль времени в теории нарративной идентичности в философии Поля Рикёра*)..... 483

### ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

- Балановский В.В.** Вневременность К.Г. Юнга и сверхвременность Н.О. Лосского: компаративный анализ..... 495
- Корнилаев Л.Ю.** Индивидуальное и социальное в философии права Л.И. Петражицкого..... 513

### РУКОПИСИ И ПЕРЕВОДЫ

- Йонкус Далюс.** Тело и время в философии культуры Сеземана: предисловие к публикации рукописи Василия Сеземана «Спорт и современная культура» ..... 524
- Сеземан В.** Спорт и современная культура (публикация *Д. Йонкуса*) ..... 533

### НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Петров В.Б., Сальникова Т.В.** К 65-летию Курта Вальтера Цайдлера: рецензия на сборник «Окончательное логическое обоснование»..... 540
- Милых А.О.** Ландшафтная философия применительно к описанию современного общества и среды..... 545

## CONTENTS

### HERMANN COHEN'S PHILOSOPHY AND THE FATE OF CRITICAL IDEALISM

<b>Poma A., Belov V.N.</b> Is Hermann Cohen a Classical Philosopher? .....	371
<b>Sokuler Z.A.</b> Hermann Cohen and His Idea of the Logic of Pure Knowledge .....	378
<b>Wiedebach H.</b> Guarding Thought against Self-Destruction. Contradiction and Identity in Cohen and Hegel .....	394
<b>Gamba E.</b> The Artistic Representation of Jesus in Hermann Cohen's Aesthetics .....	404
<b>Dober H.M.</b> Consciousness with Body and Soul: An Attempt at Cohen's Never-Written Psychology .....	420
<b>Dvorkin I.</b> Bakhtin and Cohen: The First Stages in Building the Philosophical System... ..	436

### PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

<b>Sidorenko I.N.</b> Historicity as a Principle of Interpretation of Analytics of Human Being in Philosophy of M. Heidegger.....	457
<b>Khan K.I.</b> Paul Ricoeur on the Recognition of Anxiety: Phenomenological Hermeneutics in Action.....	470
<b>Kumorek M.</b> The Role of Time in the Theory of Narrative Identity in the Philosophy of Paul Ricoeur.....	483

### STUDIES IN HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

<b>Balanovskiy V.V.</b> Timelessness of C.G. Jung and Super-Temporality of N.O. Lossky: Comparative Analysis.....	495
<b>Kornilaev L.Yu.</b> Individual and Social in L.I. Petrazhitzky's Philosophy of Law.....	513

### PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

<b>Jonkus D.</b> Body and Time in Sesemann's Philosophy of Culture: Preface to the Publication of the Vasily Sesemann's Manuscript "Sport and Contemporary Culture" .....	524
<b>Sesemann V.</b> Sport and Contemporary Culture (ed. by <i>D. Jonkus</i> ) .....	533

### SCHOLARLY LIFE

<b>Petrov V.B., Salnikova T.V.</b> To the 65th Anniversary of Kurt Walter Zeidler: Review of the collection "The Final logical justification" .....	540
<b>Milykh A.O.</b> Landscape Philosophy in Relation to the Description of Contemporary Society and its Environment .....	545

# Философия Германа Когена и судьба критического идеализма

## Hermann Cohen's Philosophy and the Fate of Critical Idealism

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-371-377

Research Article / Научная статья

### Is Hermann Cohen a Classical Philosopher?

A. Poma<sup>1</sup>, V.N. Belov<sup>2</sup>✉

<sup>1</sup>*10, Corso Mortara, Turin, 10149, Italy*

<sup>2</sup>RUDN University

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

Center for the Study of Philosophy and Culture of India Purushottama,

*Moscow, Russia*

✉belov-vn@rudn.ru

**Abstract.** The article attempts to raise a question and give an answer to it regarding the evaluation of the philosophical creativity of Hermann Cohen, the German-Jewish thinker of the late XIX — early XX century. Moreover, following the philosophical style of Cohen himself, the question posed and discussed in the article is not idle, but it contains a hypothesis that forms our answer in a certain way. It is important to identify the difficulties and intellectual determinants that prevent the formation of a clear and unambiguous answer. At the same time these difficulties contain an initiating moment for opening a philosophical debate. The historical and philosophical reasons that make the very beginning of the discussion of the question more complex, are considered. The article, of course, cannot claim to be an exhaustive answer on such a fundamental topic, which is contained in the designated question. But the article itself, and the articles following it in the section devoted to the work of Herman Cohen, may be indicate that the time for this discussion has come.

**Keywords:** Hermann Cohen, German Classical Philosophy, German Philosophy of XX century, Neo-Kantianism, Cohen Studies, Post-Neo-Kantianism

**Funding and Acknowledgement of Sources.** The paper is realised in the frames of the Agreement between Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation and Peoples' Friendship University of Russia No 075-15-2021-603.

---

© Poma A., Belov V.N., 2021



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

**Article history:**

The article was submitted on 30.07.2021

The article was accepted on 10.08.2021

**For citation:** Poma A., Belov V.N. Is Hermann Cohen a Classical Philosopher? *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):371—377. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-371-377

Let us clarify the meaning of the question in the title. First, it is not whether Cohen is a classical philosopher. No one has ever had any doubts: the founder of German Neo-Kantianism is certainly the continuer of the classical philosophy oriented towards scientific rationality. Nevertheless, whether his name can be placed on the same level with such generally recognized German classical philosophers as Kant, Hegel, Fichte, Schelling, or the joined the classical rank Husserl and Heidegger is an open and challenging issue. A balanced and objective answer is hindered both by intra- and periphilosophical reasons. As for the latter, we have in mind a relatively long historical period of oblivion of Neo-Kantianism, which occurred almost immediately after the death of its prominent representatives, for purely ideological reasons — the rise of the Nazis to power in Germany, — and partly for religious reasons, since many followers of Neo-Kantianism were Jews. This forced "pause" in Neo-Kantian studies prevented an objective and balanced evaluation of the achievements of the Neo-Kantian schools and their representatives. It is precisely Hermann Cohen's work that caused the significant rejection among the opponents, both because he was the founder of the leading Neo-Kantian school and because he was a Jew who fought for the equal rights of Judaism and Christianity in the life of human civilization.

As for the philosophical reasons for the apparent "underestimation" of Cohen's conception of transcendental critical philosophy, we should single out, in our opinion, two grounds. The first one relates to Cohen's belonging to the Marburg school of Neo-Kantianism. Even though no one doubts that he is not just one of the representatives of this school, but its founder, nevertheless, many researchers perceive Cohen's name in the "school" context along with the names of Paul Natorp and Ernst Cassirer.

Furthermore, the second, more essential take relates to the direction's name, which implicitly implies only the continuation, development, albeit with some transformations, of the Kantian philosophy project. We find something similar in Fichte, who declared that his only goal was to clarify Kantian transcendentalism, which the Königsberg sage himself presented in a very complex and confusing manner. However, such, without exaggeration, apologetic elaboration of Kant's ideas as we see in Cohen's three fundamental works *Kants Theorie der Erfahrung*, *Kants Begründung der Ethik*, and *Kants Begründung der Aesthetik* is missing not only in Fichte or other "renewers" or "subversives" of Kantian principles, but also in most orthodox Kantians. Nevertheless, is this fact a sufficient reason to consider Hermann Cohen's philosophical position as insufficiently independent and even



less original and fundamental? In our opinion, it is precisely the opposite. It was Cohen who, because of his Kantian studies, understood the depth, fundamentality and, at the same time, openness, and heuristic nature of the Kantian system, realized the connection and difference between its letter and spirit and was able to introduce these properties into his system as well. That is why even today, two directions can be singled out in Cohen studies: the first, focusing on deepening the understanding of Cohen's theories, originality of its ideas and concepts, its systematicity; and the second, emphasizing opportunities for its development and enrichment through the doctrines of Hegel, Husserl, N. Hartmann, Heidegger, Peirce, etc. It is possible to nominally designate the first direction as *Cohenology* [See: 1—10] and the second as *post-Neo-Kantianism* [See: 11—12].

Thus, the initial question, "Is Hermann Cohen a classical philosopher?" can and should be answered positively. Moreover, his philosophy has already received some recognition. In particular, his *The Ethics of Pure Will (Ethik des reinen Willens)* has been included among classical philosophical works (ref. *Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas, hg. Von Reinhard Brandt und Thomas Sturm, Leipzig 2002*; the chapter on Cohen, *Hermann Cohen: Ethik des reinen Willens*, was written by Helmut Holzhey) [13]. This acknowledgment pays tribute not only to Cohen's thinking but also to the history of philosophy. It also redeems the oblivion to which his thought was consigned after the academic departed from the University of Marburg and the dissemination at that university, which was considered the *Mecca of continental philosophy* [14. P. 681], a very different philosophical direction (primarily initiated by Martin Heidegger) that has removed the memory of the great tradition of Cohen and Natorp and reduced that to narrow and largely erroneous labels.

Only at the end of the 1960s, thanks to Dieter Adelman's dissertation *Unity of Consciousness as a Basic Problem of Hermann Cohen's Philosophy (Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohen, 1968)* [15], the interest in Cohen's thought sparked. Researchers commenced their study from new perspectives, free of obscuring prejudices. In the following years, an essential contribution to Cohen's research was made by the Cohen-Archiv established at the University of Zurich and the publication of the newly edited collected works (Cohen's Werke). These were initiatives of Helmut Holzhey, author of the seminal work *Cohen und Natorp* [16]. This cause made an indispensable contribution to forming an international research community, small in numbers but quite active and fruitful in results, proposing new topics and reviving the interest of philosophical and religious circles in Cohen's works. Studies of the philosopher's works continue nowadays, including by young scholars, which testifies to the fundamentality of his legacy as a benchmark for cognizing the new problems that the ongoing cultural transformations pose to philosophy.

The articles collected in this issue precisely demonstrate Hermann Cohen's intellectual properties that make it attractive to modern researchers, i.e., belonging

to classical German philosophy and openness to possible productive syntheses with the latest trends in world academic discourse.

The article of Professor of Moscow State University **Z.A. Sokuler** reveals the primary methodological problems of Cohen's thinking, set before the humanities of the beginning of the 20th century by the scientific revolution. In those intellectual conditions, Kant's critical system was in demand as a concept opposing the materialistic and positivistic tendencies that belittled the role of philosophical thought in the mastery of reality. On the other hand, the abstract and distracting dogmatism diminished the role of scientific thought and severed the link between philosophy and science. At the same time, the achievements and discoveries of the early 20th century exposed the shortcomings and inaccuracies in Kant's concept of idealism, associated primarily with his notorious concept of the thing in itself, of the initial objective of knowledge and the passivity of thinking. The founder of Marburg Neo-Kantianism acknowledged straight away the obvious fact that a simple transformation and selective changes in Kant's system are not enough. So Cohen elaborated the philosophical concept, equal to such idealistic constructions as those of Kant, Fichte, or Hegel.

Z.A. Sokuler's article is devoted to the adaptability of Cohen's logical-methodological principles to the scientific theory undergoing radical changes at the beginning of the twentieth century. **H. Wiedebach's** article is devoted to the comparative analysis of Hegel's logical ideas. Wiedebach provides a comparativist analysis of the logical ideas of Cohen and Hegel. The question of the relationship between the logic of the two German philosophers originally arose because of the desire of both in their constructions to focus exclusively on thinking itself. However, the general idea of Cohen's philosophical system, the one open to the facts of scientific knowledge and putting these on the same plane with intellectual creativity, contradicted the idea of Hegel's system, closed and self-sufficient, focused exclusively on philosophy. In contemporary studies of transcendental school of thought, there is a clear tendency to consider the possible interaction between the Kantian and Hegelian projects as a potential basis for the productive development of continental philosophy. In this light, Cohen's Neo-Kantian reflections on the logical foundations of pure cognition seem highly relevant and significant.

**E. Gamba's** article raises another central and controversial theme of Cohen's work, namely his philosophy of religion. Opposite points of view are expressed regarding the disputes, whether Cohen's philosophy of religion is the basis of his system, just a component, or in general a marginal part in Marburg scholar's schemes. The notions can be summarized by slightly restating the statement of C.G. Jacobi about the thing in itself by Kant: "Without a philosophy of religion, one cannot enter the Cohenian philosophy. Yet with the philosophy of religion, one cannot remain in it". What adds complexity to a more or less unambiguous interpretation of Cohen's statement on religion is that this position of the German and Jewish thinker was not the same throughout his long creative life. An example

of this undoubted evolution of Cohen's views on the possibility and justification of depicting God and divine phenomena in religious art and the related evolution of his views in general on Christianity and the need for a dialogue between Christianity and Judaism is given just in the study of the Italian philosopher.

If readers think that philosophy and the mind games are incompatible, we advise them to pay attention to another article in the section devoted to the work of H. Cohen, namely the one by **H.M. Dober**. Not only does the author address the topic on which the publication of the Marburg Neo-Kantian never took place, but the topic itself would seem to be at least marginal for Neo-Kantianism, which opposed psychologism in scientific knowledge. However, first, the publication did not occur, but there is evidence that Cohen was preparing it. Second, Neo-Kantianism opposed psychologism but not psychology per se as one of the essential sciences. Let us recall at least that Natorp, Cohen's colleague and associate at the University of Marburg, made a considerable effort to justify and substantiate psychology philosophically. One of Herman Cohen's favorite Russian students, Sergei Rubinstein, became a prominent Russian psychologist.

**I. Dvorkin** traces the intellectual connection between the German Neo-Kantian and Russia. The author thoroughly and comprehensively seeks to reveal the influence of the ethical and religious concept of Hermann Cohen. The researcher is trying to uncover the influence of Cohen's ethical and religious concept on M. Bakhtin's philosophy of dialogue. Although the Russian thinker himself has repeatedly stressed in interviews and memoirs the unique and even decisive significance of the German philosopher's teaching for forming his concept, this aspect of the analysis of Bakhtin's work remains marginal in international Bakhtinology.

### References

- [1] Adelman D. *Reinige dein Denken. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- [2] Belov VN. Hermann Cohen in the History of Russian Neo-Kantianism. *Russian Studies in Philosophy*. 2016;(54):395—407.
- [3] Belov VN. Hermann Cohen's System of Critical Idealism. *Voprosy Filosofii*. 2006;4:144—150.
- [4] Belov VN. Is Hermann Cohen Neo-Kantian? *Kantian Journal*. 2015;3(53):38—46. doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-3.
- [5] Edel G. *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*. Freiburg/München: Edition Gorz; 1988.
- [6] Gamba E. 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.
- [7] Marx von W, Orth EW, editors. *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2001.
- [8] Munk RW, editor. *Hermann Cohen's Critical Idealism*. Dordrecht: Springer; 2005.
- [9] Sokuler ZA. *German Kogen i filosofiya dialoga [Hermann Cohen and Philosophy of Dialogue]*. Moscow: Progress-Traditsiya Publ.; 2008. (In Russian).

- [10] Wiedebach H. *Die Hermann-Cohen-Bibliothek*. In: Cohen H. *Werke. Supplementa. Band 2*. Hildesheim: Georg Olms Verlag; 2000.
- [11] Munk R. Der andere kritische Idealismus von Hermann Cohen. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2011; 59(2):271—282.
- [12] Poma A. *Cadenzas. Philosophical Notes for Postmodernism*. Cham: Springer, 2017.
- [13] Brandt R, Sturm Th. *Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas*. Leipzig: Reclam; 2002.
- [14] Nipperdey Th. *Deutsche Geschichte 1866—1918. Bd. 1*. München: C.H. Beck; 1990.
- [15] Adelman D. *Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohen [PhD Dissertation]*. Heidelberg: University of Heidelberg; 1968.
- [16] Holzhey H. *Cohen und Natorp*. Bd. 1: *Ursprung und Einheit. Die Geschichte der "Marburger Schule" als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*. Bd. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*. Basel—Stuttgart: Schwabe & Co; 1986.

**About the authors:**

*Poma Andrea* — PhD, Professor, Turin, Italy (e-mail: andrea.poma@unito.it).

*Belov Vladimir N.* — Doctor of Philosophy, Professor, Chair of Ontology and Epistemology, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: belov-vn@rudn.ru).

## Является ли Герман Коген философом-классиком?

А. Пома<sup>1</sup>, В. Н. Белов<sup>2</sup>✉

<sup>1</sup>*Italy, 10149, Turin, Corso Mortara, 10*

<sup>2</sup>Российский университет дружбы народов,  
*Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6,*  
Центр Исследования философии и культуры Индии Пурушоттама,  
*Россия, Москва*  
✉belov-vn@rudn.ru

**Аннотация.** В статье предпринята попытка поставить вопрос и дать на него ответ относительно оценки философского творчества немецко-еврейского мыслителя конца XIX — начала XX века Германа Когена. Причем в стиле самого Когена вопрос, поставленный и обсуждаемый в статье, не является праздным, но включает в себе гипотезу, которая определенным образом формирует наш ответ. Выявляются те сложности и интеллектуальные детерминанты, которые мешают формированию четкого и однозначного ответа. Но в этих же сложностях содержится и иницирующий момент для начала их обсуждения. Рассматриваются исторические и философские причины, затрудняющие самое начало обсуждения поставленного вопроса. Статья, конечно, не может претендовать на исчерпывающий ответ по такой фундаментальной теме, которая заключена в обозначенном вопросе. Но и сама статья, и статьи, следующие за ней в рубрике, посвященной творчеству Германа Когена, могут свидетельствовать о том, что время для ее обсуждения пришло.

**Ключевые слова:** Герман Коген, немецкая классическая философия, немецкая философия XX века, неокантианство, когеноведение, постнеокантианство

**Информация о финансировании и благодарности.** Статья подготовлена в рамках Соглашения между Министерством Образования и Науки РФ и Российского университета дружбы народов № 075-15-2021-603.

**История статьи:**

Статья поступила 30.07.2021

Статья принята к публикации 10.08.2021

**Для цитирования:** *Poma A., Belov V.N. Is Hermann Cohen a Classical Philosopher? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 371—377. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-371-377*

**Сведения об авторах:**

*Пома Андреа* — доктор философии (PhD), профессор, Турин, Италия (e-mail: andrea.poma@unito.it).

*Белов Владимир Николаевич* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: belov-vn@rudn.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-378-393

Научная статья / Research Article

## Герман Коген и его идея логики чистого познания

З.А. Сокулер✉

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

**Аннотация.** Герман Коген, как известно, критиковал кантовскую трактовку вещи в себе. А до него кантовскую вещь в себе критиковал Фихте и другие немецкие философы. Вероятно, по этой причине Германа Когена подчас представляют мыслителем в духе Фихте. Но подобная перспектива закрывает возможность понимания идей этого философа. Основание его критики кантовской вещи в себе совершенно отлично от мотивов, определявших критику Канта в классическом немецком идеализме. Подобное истолкование не позволяет осознать тесную связь теоретической философии Когена с происходившей на рубеже XIX—XX веков революцией в физике. В статье показывается, как требование Когена, чтобы чистое мышление само формировало собственное содержание, связано с происходившими в физике и математике преобразованиями, и демонстрируется своеобразие когеновского понимания идеализма: правильный идеализм сознает, что автономное, свободное мышление должно *серьезно работать с данными чувств*. Также показано, в чем состоит близость представлений Когена постпозитивистскому тезису о теоретической нагруженности наблюдения. Серьезная работа с данными чувств противоположна некритическому принятию их как данности. Истоком научного мышления является само мышление. Оно в ответ на вызов чувственного материала создает свои конструкции. Математизированное естествознание становится для Когена и примером, и подтверждением данного тезиса. С его точки зрения, реально то, что описывается на языке математического анализа, т.е. *непрерывные* процессы, несмотря на то что любые данные дискретны. Показано, что источник утверждений Когена по этому вопросу находится в «Критике чистого разума» И. Канта, а именно в учении об основоположениях чистого естествознания и более конкретно — в «Антиципациях восприятия». Убеждение Когена в конструктивном характере теорий математизированного естествознания подкрепляется в статье позицией А. Эйнштейна.

**Ключевые слова:** Г. Коген, И. Кант, идеализм, эмпиризм, рационализм, индуктивизм, априори, трансцендентализм и историчность, научная теория как конструкция, вещь в себе

### История статьи:

Статья поступила 10.06.2021

Статья принята к публикации 23.07.2021

---

© Сокулер З.А., 2021



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

**Для цитирования:** Сокулер З.А. Герман Коген и его идея логики чистого познания // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 378—393. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-378-393

## Hermann Cohen and His Idea of the Logic of Pure Knowledge

Z.A. Sokuler✉

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

**Abstract.** Hermann Cohen, as it is well known, criticised the Kantian notion of the thing-in-itself. And before him the Kantian thing-in-itself was criticised by Fichte and other German idealists. Probably for this reason, Hermann Cohen is sometimes regarded as a person who said things similar to Fichte. This gives a completely wrong perspective, making it impossible to understand the philosopher's ideas. The basis for his critique of the Kantian thing-in-itself is quite different from the motives, determining the criticism of Kant in the classical German Idealism. Such interpretation does not allow to see close connection of Cohen's theoretical philosophy with revolution in physics which took place at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. The article explains how Cohen's demand that pure thinking must form its own content is connected with transformations taking place in physics and mathematics, and the peculiarity of Cohen's understanding of idealism is demonstrated: for him, correct idealism must realize that autonomous, free thinking should work seriously with sense data. The closeness of Cohen's ideas to the postpositivist thesis of the theory-ladenness of observation is explained. For Cohen, serious work with sense data is opposite to uncritical acceptance of them as given. The origin of scientific thinking is thinking itself. It responds to the challenge of sensory material by creating its own constructs. Mathematized natural science becomes for Cohen both an example and a confirmation of this thesis. For him, what is real is what is described in the language of mathematical analysis, i.e. continuous processes, in spite of the fact that any data are discrete. It is shown that the source of Cohen's assertions on this issue is in Kant's Critique of Pure Reason, namely in the doctrine of the Principles of pure natural science and, more specifically, in the Anticipations of Perception. Cohen's conviction of the constructive character of the theories of mathematized natural science is confirmed in the article by references to the authority of A. Einstein.

**Keywords:** H. Cohen, I. Kant, idealism, empiricism, rationalism, inductivism, a priori, transcendentalism and historicity, scientific theory as a construction, thing in itself

### Article history:

The article was submitted on 10.06.2021

The article was accepted on 23.07.2021

**For citation:** Sokuler Z.A. Hermann Cohen and His Idea of the Logic of Pure Knowledge. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):378—393. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-378-393

### 1. Герман Коген — кантианец или фихтеанец?

Философское наследие Германа Когена постигла странная судьба. С одной стороны, он был признанным главой Марбургской школы неокантианства; а, как пишет отечественный исследователь неокантианства

В.Н. Белов: «к 1912 году Марбургская школа неокантианства заняла ведущие позиции в философии не только в Германии, но и во всем мире» [1. С. 8]. С другой стороны, можно встретить совершенно иное видение ситуации. В 1910 г. Борис Яковенко писал: «В Германии, в стране философов и философии *par excellence*, имя Германа Когена совсем не пользуется популярностью. Вне тесного кружка последователей и учеников его книги мало изучаются и обсуждаются, его философская система замалчивается» [2. С. 426]. В том, что наследие Г. Когена ушло в тень, сошлось действие многих причин<sup>1</sup>.

Странная ситуация вокруг наследия Когена складывалась и в нашей стране. С одной стороны, кажется, что слава о Марбургской школе гремела. Это можно заключить по пассажам о Марбургской школе из воспоминаний Бориса Пастернака «Охранная грамота», а также по тому энтузиазму, с которым философская общественность Москвы и Санкт-Петербурга откликнулась на приезд Когена в Россию весной 1914 г. Но при этом Марбургская школа была известна по переводам работ П. Наторпа и Э. Кассирера, т.е. *учеников* Когена, а вовсе не его самого. Только совсем недавно благодаря усилиям В. Н. Белова мы получили перевод первой из триады интерпретаторских работ Когена — «Теория опыта Канта» [4]. Собственная его система остается до сих пор *terra incognita*, хотя имя Когена не было совсем забыто благодаря исследованиям П. П. Гайденко<sup>2</sup> [5] и Т. Б. Длугач [6].

Когда отечественным исследователям приходилось писать о собственной системе Когена, то чаще всего говорилось, что он критиковал и отбросил кантовскую «вещь в себе». Вследствие этого философия Когена представлялась как что-то вроде второго издания идеализма Фихте. Конечно, критика кантовской вещи в себе имеет внушительную традицию в немецком идеализме. Однако рассматривать когеновскую критику соответствующих положений Канта в русле Якоби или Фихте будет большим искажением. В частности, подобное истолкование не позволяет осознать тесную связь теоретической философии Когена с происходившей на рубеже XIX—XX вв. революцией в физике. В когеновской философии можно увидеть интересную страницу рецепции новейших физических идей в культуре и философии конца XIX — начала XX вв. Будем надеяться, что эта тема когда-нибудь привлечет внимание историка физики<sup>3</sup>.

В настоящей работе мы попытаемся показать, как самые идеалистические декларации Когена, и прежде всего требование, чтобы чистое мышление

<sup>1</sup> В 1942 г., в столетнюю годовщину рождения философа, Э. Кассирер писал: «В Германии величайшие усилия были предприняты для того, чтобы забыть имя Германа Когена и стереть память о его философской работе. Но все эти усилия окажутся бесполезными» [3. Р. 219]. В этом Кассирер оказался прав, и в последние десятилетия интерес к наследию Когена растет.

<sup>2</sup> В работе П.П. Гайденко «Научная рациональность и философский разум» см. подробнее раздел IV главы 1 «Неокантианская концепция научного знания (Коген, Наторп, Кассирер)» (с. 347—416) и вторую главу «Принцип всеобщего опосредования в неокантианстве Марбургской школы» (с. 417—454).

<sup>3</sup> В качестве примера подобной работы можно назвать диссертацию L. Patton [7], где обстоятельно исследуется то, как Г. Коген анализировал принципы механики Г. Герца.



само формировало собственное содержание, были связаны с происходившими в физике и математике изменениями. На первый взгляд, может показаться, что одно несовместимо с другим. Ведь физика — это экспериментальная наука, которая всегда подчеркивала свою связь с опытом и противопоставляла себя произвольным измышлениям философии, тогда как пафосом когеновской философии является автономия чистого мышления, конструирующего свой объект. Но именно благодаря этому когеновская философия науки нетривиальна и заслуживает, чтобы о ней вспоминали. На то, что теоретическая философия Когена является именно философией науки, указывает важное обстоятельство: трансцендентальная философия, как не устает повторять Коген, признает только один факт: факт науки, причем имеется в виду точное математизированное естествознание.

Система Канта, как известно, тоже отталкивалась от факта науки — ньютоновой механики, которая в XVIII в. получила признание в качестве истинной картины мира. Однако к концу XIX в. облик математики и математизированного естествознания заметно изменился. Это явилось одним из принципиальных побудительных мотивов философской эволюции Когена и его отхода от ряда положений теоретической философии Канта. Но, пожалуй, самым важным для Когена оказалась не та или иная новая идея в математике или физике, но *сам факт изменения признанных математических и физических теорий*. Вот этот факт не только не был учтен философией Канта, но последняя делала его невозможным. Кант задал определенную систему априори, которая стала в «Критике чистого разума» структурой внеисторического трансцендентального субъекта, хотя она выстраивалась, исходя из евклидовой геометрии и ньютоновой механики. Происходившая на глазах Германа Когена научная революция заставила его пересмотреть допущения Канта о трансцендентальном субъекте и природе априори. Возможность априорного научного знания *перерастать самого себя*, принимать новые формы становится главным предметом его размышлений. Таким образом, мысль Когена, как и философия постпозитивизма, отталкивается от факта научных революций как радикальных смен принятых научных представлений. Получается, что Коген должен был бы стать близким современной философии науки. Но вместо этого он оказывается далеким и непонятным из-за того, что факт научной революции внушает ему непобедимый оптимизм и веру в науку. Его окрыляет новый полет научной мысли, он считает, что происходящая в математике и теоретической физике перестройка открывает возможность несокрушимого обоснования идеализма и автономии чистого мышления.

## 2. Особенности когеновского идеализма

Творческую эволюцию Когена подчас описывают как движение от верности учению Канта с его признанием вещи в себе к стопроцентному идеализму, который не признает никакой вещи в себе за пределами мышления, т.е. ничего кроме самодовлеющего мышления. В таком случае Коген

начинает выглядеть как фихтеанец или гегельянец, что совсем для него нелестно, учитывая, что он не упускал случая покритиковать Фихте и Гегеля, причем достаточно резко.

Надо признать, что в «Логике чистого познания» [8], первой книге, представляющей собственную систему Когена, можно найти много заявлений, звучащих как подтверждения такой интерпретации. Например, Коген постоянно критикует Канта за то, что тот предпослал чистому мышлению чистое созерцание, тогда как чистое мышление не может иметь никакого начала кроме самого себя [8. S. 12]. Коген не устает подчеркивать творческую самостоятельность мышления. Чистое мышление и производит чистое познание [8. S. 13]. Постоянным объектом когеновской критики является утверждение Канта, что многообразие данных чувственности дано рассудку, т.е. предшествует его синтетической деятельности. Коген заявляет, что нет никакого многообразия, которое было бы просто дано мышлению. Само многообразие также является продуктом мышления [8. S. 29]. И Коген упрекает Канта, что тот упустил самостоятельность мышления [8. S. 34]. Коген также прямо утверждает тождество бытия и мышления: «Бытие есть мышление бытия. Отсюда вытекает, что мышление как мышление бытия есть мышление познания» [8. S. 15]. Он пишет, что предмет познания существует только в чистом познании [8. S. 235]. Такие центральные для философии Когена понятия как «исток», «чистота», «теоретико-познавательная критика» взаимоопределимы, и все они указывают на свободу и независимость научного мышления от чувственного восприятия.

Коген, как и Кант, называет «чистым» априорное мышление, чистое от эмпирии. Оно называется «истоком» (Ursprung), потому что именно из него, а вовсе не из ощущений, образуется научное знание. Задача теоретико-познавательной критики состоит в выявлении истока теорий математизированного естествознания, т.е. в демонстрации того, что оно имеет априорный характер и свободно по отношению к ощущениям.

Современникам, как и позднейшим интерпретаторам, представлялось, что такого рода декларации не могут быть ничем иным как частью философских установок, подобных фихтеанским или гегелевским. Имелось в виду, что якобы для Когена все данные чувств, да и сам внешний мир, суть конструкции чистого мышления, Я. Казалось, что других вариантов интерпретации не может быть: либо ортодоксальное кантианство, либо отбрасывание вещи в себе, и тогда — Фихте или Гегель. Но Коген *видел* другую альтернативу, он нашел для себя другой путь и неуклонно двигался по нему.

В его неуклонном движении по избранному пути не было принципиальной разницы между убеждениями более раннего Когена, интерпретировавшего «Критику чистого разума» в своей «Теории опыта Канта» [4], и позицией позднего Когена в «Логике чистого познания» [8]. Чтобы понять Когена, надо осознать особость того идеализма, который он защищает. Коген четко формулирует его, например, в «Теории опыта Канта» [4]. Во Введении к этой

работе он дает историко-философский очерк «объективных и исторических предпосылок» появления учения Канта и утверждает: «...рассмотрение исторических предпосылок развития Канта приводит нас к рассмотрению его связи прежде всего с Платоном» [4. С. 88]. Платон — фигура чрезвычайно важная для Когена, настолько важная, что некоторые (см. например [9]) говорят о том, что последний был платоником в большей степени, нежели кантианцем. Может быть, это и верно, только надо учесть, что у Когена свое, и весьма для нас непривычное, понимание учения Платона. В платоновском идеализме он видит признание того, что «без связи с чувственностью мышление не могло бы развиваться» [4. С. 90]. Конкретизируя эту мысль, Коген пишет дальше, что «только вместе с этим частичным признанием чувственности идеализм впервые начинает становиться плодотворным и для самой этической проблемы, но, прежде всего и непосредственно, — для понимания понятия науки» [там же]. Таким образом, настоящий, правильный идеализм для Когена представляет собой серьезную работу с данными чувств. Идеализм становится плодотворным только тогда, когда он видит то, что отлично от разума и представляет для него затруднение и задачу: чувственность. Коген никогда не признает, что разум производит не-Я из самого себя, чтобы потом снять друговость не-Я. Для него, как и для Канта, очевидно, что *мышление существует в столкновении с иным*. Подчеркну еще раз, что это подлинное иное, вовсе не произведенное самим Я. Однако разум не отдается власти иного, но работает с ним. А задача идеализма состоит в том, чтобы понять и описать, каким образом автономные априорные структуры мышления работают с иным. Интересно, что начало такого развития идеализма Коген связывает с Платоном и именно тут усматривает связь Платона с Кантом: они оба, как он считает, видят, что чувственность и мышление вносят разный вклад в познание. Задача правильного идеализма состоит в том, чтобы оценить тот и другой, а, самое главное, понять, каким образом они могут быть скоординированы. Только такой идеализм, по мнению Когена, может быть не только философией науки, но и вообще философией, которая имеет право на существование в век науки.

Отсюда понятно, насколько далек Коген как от Фихте, так и от Гегеля. Если и искать историко-философские сближения, то совсем в других местах. Например, можно провести параллели между философией Когена и «новым рационализмом» Гастона Башляра, который стремился показать, что «эмпиризм и рационализм связаны в научном мышлении той поистине странной и столь же сильной связью, которая соединяет обычно удовольствие и боль» [10. С. 162].

Но как же согласуется все сказанное с постоянно повторяющимися декларациями Когена, что нет ничего, что предшествовало бы мышлению, составляя для него данность, и что мышление само производит свою материю [8. S. 59]; что чистое сознание, поскольку оно чистое, должно само производить свое содержание [8. S. 424]? Для нашего слуха такие фразы звучат очень

по-фихтеански, а, будучи процитированы вне контекста, создают впечатление, что Коген недалеко ушел от Фихте.

Посмотрев же на контекст, в котором заявлено требование, чтобы чистое сознание само производило свое содержание, мы обнаруживаем нечто иное. В соответствующем месте в «Логике чистого познания» речь идет о различии содержаний, производимых чистым познанием, чистой волей и чистым чувством. Названные три части соответствуют трем «Критикам» Канта и трем частям философской системы самого Когена. Правда, в отличие от Канта, Коген думал и о четвертой части системы, которая объединила бы три названные. Чистое сознание есть предпосылка для трех главных областей культуры [8. S. 427]. Оно дает им единство, но как-то абстрактно. Единство надо снова искать. Это будет, как полагал Коген в то время, когда работал над «Логикой чистого познания», делом психологии. В конце жизни Когена такой четвертой частью стала религия разума (см. [11]).

Думаю, с Когеном можно согласиться в том, что потоком опыта нельзя объяснить, почему сознание производит не только знание, но и этические нормы и идеалы, а также эстетические оценки всего воспринимаемого. В этом смысле чистое сознание действительно само производит собственную структуру и различные типы содержаний.

Но речь идет не только об этом. Как надо понимать заявления, что мышление само производит свою материю? Опять-таки, тут нет ничего похожего на диалектику, позволявшую Я порождать не-Я. Надо сказать, что Коген относит Фихте, как и Гегеля, к «романтикам», что в его устах комплиментом отнюдь не является. Философия Фихте не заслуживает у него ни малейшей положительной оценки, и прежде всего потому, что она игнорирует Ньютонову науку. Поэтому все ее построения неудовлетворительны. Самосознание, говорит Коген, превратилось у Фихте в волшебное слово, с помощью которого он разрешает все проблемы природы и познания, выводя из самосознания все вплоть до света и воздуха [8. S. 417].

### 3. Философия Когена в свете современной философии науки

Утверждения Когена встречали непонимание в конце XIX и начале XX вв. Однако благодаря постпозитивистской философии науки и разным формам конструктивизма такие утверждения уже не кажутся эпатирующими. Сейчас то же самое, о чем твердил Коген, утверждается в тезисе о теоретической нагруженности языка наблюдения, причем под данным тезисом подразумевается не только язык, но и сами результаты наблюдений или экспериментов. Речь идет о том, что теория (или гипотеза), ради которой ставится эксперимент, определяет, что именно наблюдается. Представляется, что это и имеет в виду Коген, когда критикует представление, согласно которому роль мышления сводится к упорядочиванию того, что дают ощущения. Это достаточно понятно теперь, спустя более чем сто лет после усилий Когена донести эту мысль до читателей. Современный исследователь, будь то физик,

химик, биолог и т. д., имеет дело с показаниями стрелок приборов и с картинками на дисплее компьютера. И сейчас, надеюсь, уже никто не отважится говорить, что научные теории *упорядочивают* восприятия положений стрелок или разноцветных меняющихся графиков на дисплее. Вместо этого теории делают утверждения о той реальности, воздействием которой, в определенных условиях экспериментов, на определенных устройствах, приборах, при заданных способах обработки информации, предлагается объяснять получившиеся данные. Ту материю, с какой имеет дело наука, будь то электромагнитные или гравитационные поля и волны, кварки и струны, генетические коды и содержащуюся в них информацию, создает для себя сама наука. Она вполне подтверждает слова Когена, что «полное и неделимое содержание мышления должно быть продуктом самого мышления» [8. С. 59].

Трудно возражать против подобного тезиса, если речь идет о современной науке, однако эти черты принадлежали ей всегда. Если вспомнить об античной науке, то, наверное, никто не будет спорить, что то, что составляло саму материю аристотелевской физики, а именно, вещи, несущие в себе начало своего движения и покоя, качественно различные места, естественные движения, являются конструкциями мысли. Однако и с первых шагов классической науки ей была присуща та же черта.

Постпозитивистская критика позитивизма с его поисками нейтрального языка наблюдения и протокольных предложений полностью оправдала декларации Когена, согласно которым первая обязанность мышления — не принимать никакого содержания как данности, но задаваться вопросом о том, каков источник этой данности. Точно такой максимой руководствовался Галилей, когда он предложил свой анализ того, что ранее представлялось непреложными данностями опыта, указывающими на неподвижность Земли. Галилей критиковал ссылки на наблюдения, которые показывали, например, что брошенный с вершины башни камень падает отвесно вдоль ее стены и достигает земли ровно под тем местом, с которого его сбросили. Галилей не «упорядочивает» данные таких наблюдений, а развенчивает их претензии, введя принцип относительности движения.

Размышляя над заявлением Когена, что мышление само создает свою материю, уместно вспомнить, что в научной революции XVII века родилась нового рода материя, кардинально отличающаяся от материи-потенции аристотелевской физики: однородная, инертная, определяемая, как пишет Коген, числом, движением, непрерывностью и бесконечностью; т.е. материя, без остатка описываемая на языке математизированного естествознания. На это постоянно указывал А. Койре в своих работах по истории научной революции XVI—XVII вв., отмечая, что в этой революции произошла «математизация (геометризация) природы и, следовательно, математизация (геометризация) науки» [12. С. 130].

Коген соглашается с тем, что вопрос о соотношении чистого мышления и ощущений важен для понимания того, что такое наука, и не менее важен

для понимания того, каким должен быть правильный, т.е. научный, идеализм. Из ответов Когена понятно, что речь не идет о том, что чистое сознание якобы само порождает то, что дают нам чувства [8. S. 434]. Но он видит свою задачу в показе того, что ощущения вовсе не могут исполнить функцию, какую на них возлагают эмпиристы и индуктивисты. Именно против названных направлений Коген неумолимо борется в «Логике чистого познания». Упорство и даже некоторую запальчивость когеновских утверждений можно понять, если вспомнить, насколько в философии науки второй половины XIX в. доминировали эмпиризм и индуктивизм. Тогда выражения «эмпирические науки» и «индуктивные науки» считались синонимами. Только в конце XIX в., в ситуации кризиса, в работах некоторых физиков, например Г. Герца, и позитивистов второй волны, П. Дюгема (который и сам был физиком) и А. Пуанкаре (физика и математика) появляется конвенционализм, который будет осваиваться и осмысливаться существенно позднее, когда начнет рассыпаться программа логического позитивизма и утверждаться постпозитивизм. Для названных мыслителей физическая теория тоже выступала продуктом свободного конструирования.

Но вернемся к Когену. Принято считать, говорит он, что ощущения дают сознанию его содержание. Понятно, что ощущения дают *отдельное*, которое при таком подходе и объявляется отдельным предметом, который якобы и является объектом и целью познания. Против подобного комплекса представлений у Когена имеется целый ряд возражений. Прежде всего он напоминает, что целью науки (надо напомнить, что парадигмой науки для него выступает точное математизированное естествознание) является не отдельное, а общее и особенное. Ни то, ни другое не могут быть данностями, а выступают результатами работы самого мышления.

Подобное заявление рискует встретиться с возражениями. С ним никогда не согласились бы неокантианцы Баденской школы, отстаивавшие особость исторического знания, нацеленного на исследование единичного во всем его своеобразии. Их установки встречают в «Логике чистого познания» резкую критику. Коген настаивает, что научность и логика могут существовать только в единственном экземпляре, и наиболее полно и адекватно они представлены именно в математизированном естествознании. Ну, а утвердившись в очередной раз на почве математизированного естествознания, Коген оказывается в более сильной и надежной позиции, потому что его философия соответствует современной ему точной науке в большей степени, чем рассуждения О. Конта, Э. Маха или М. Шлика. Это представляется мне любопытным фактом относительно истории философии науки, учитывая, что названные философы были гораздо ближе к научной практике, чем Г. Коген.

Если бы индуктивисты отвергли рассуждения Когена на том основании, что общее получается в науке индуктивным обобщением отдельных данных опыта, то можно было бы защитить позицию Когена, сославшись на мнение А. Эйнштейна, который утверждал: «индуктивного метода, который мог бы

привести к фундаментальным понятием физики, не существует. Неспособность осознать этот факт составляет основную философскую ошибку очень многих исследователей XIX века» (цит. по: [13. С. 128]). Эйнштейн считал, что развитие физики доказывает это однозначно: «В настоящее время известно, что наука не может вырасти на основе одного только опыта и что при построении науки мы вынуждены прибегать к свободно создаваемым понятиям, пригодность которых можно апостериори проверить опытным путем. Эти обстоятельства ускользали от предыдущих поколений, которым казалось, что теорию можно построить чисто индуктивно, не прибегая к свободному, творческому созданию понятий. Чем примитивнее состояние науки, тем легче исследователю сохранять иллюзию по поводу того, что он будто бы является эмпириком ... В последнее время перестройка всей системы теоретической физики в целом привела к тому, что признание умозрительного характера науки стало всеобщим достоянием» [14. С. 167]. Обратим внимание, как близки слова о «свободном, творческом создании понятий» декларациям Когена о свободе чистого мышления.

#### **4. Понятие реальности, адекватное современному Когену математизированному естествознанию**

Центральный аргумент против эмпиристской философии науки, к которому Коген постоянно возвращается, состоит в следующем. Данные опыта — ощущения, — это вовсе не те объекты, которые наука признает существующими и изучает. Чистое сознание является, конечно, сознанием объекта. Но такой объект не дан, а сконструирован мышлением. Об этом свидетельствует хотя бы то, что точное естествознание формулирует законы, описывающие поведение объектов, на языке математического анализа: «Реальный предмет как предмет математизированного естествознания имеет свое методическое основание в математике, т.е. в числе» [8. S. 139]. Не следует связывать реальность с ощущениями и тем, что они дают. Эта данность, объясняет Коген, не исходная для науки, а, напротив, производная. Законы природы написаны не на языке ощущений, а на языке бесконечно малых, и потому задачей логики чистого познания становится философское обоснование той реальности, которую предлагает точное естествознание [8. S. 133].

Приступая к этой задаче, Коген ссылается на Канта, связавшего понятие природы с понятием закона. В самом деле, Кант именно так и определял природу: «Природа есть существование вещей, поскольку оно определено по общим законам» [15. С. 111]; в понятии природы выражается «закономерность всех предметов опыта...» [15. С. 113]. Из слов Канта следует, что предмет, изучаемый точным естествознанием, подчиняется общим основоположениям этой науки. Кант провел различие между суждениями восприятия и суждениями опыта. Первые не могут, вопреки надеждам эмпиристов, служить эмпирическим базисом науки, потому что они субъективны. В отличие от них суждения опыта интерсубъективны и могут служить

эмпирическим базисом, — но только благодаря тому, что в них уже «вделаны» априорные категории, в частности, категория причинности (см. [15. С. 115—118]). Кант первым показал, что опыт, на который может опираться наука, является «совместным произведением чувств и рассудка» [15. С. 118]. Кант и описал в «Критике чистого разума» эту производящую работу рассудка и ее результаты, воплощающиеся в «Основоположениях чистого естествознания».

Среди сформулированных Кантом основоположений одно оказывается особенно важным для Когена. Оно получило в работах последнего новую жизнь и развилось в фундаментальный принцип собственной философской системы. Это — «Антиципации восприятия», которые составляют вторую группу основоположений. При этом Кант объясняет: «Таблица категорий дает нам вполне естественное руководство для [составления] таблицы основоположений, так как они суть не что иное, как правила объективного применения категорий» [16. С. 190]. В таблице же категорий второй является группа категорий качества: реальность, отрицание и ограничение. Таким образом, можно понять, что антиципации восприятия определяют, что в мире нашего опыта является реальным.

Относительно реальности Кант объясняет: «Реальность в чистом понятии рассудка есть то, что соответствует ощущению вообще, следовательно, то, понятие чего само по себе указывает на бытие» [16. С. 179]. На первый взгляд, такое утверждение выглядит как эмпиристская декларация, но не будем спешить. Опыт дает нам многообразие ощущений (теплое, холодное, яркое, темное, громкое, тихое и т.п.). Все такого рода ощущения могут быть более или менее интенсивными, т.е. они имеют степень и потому называются Кантом «интенсивными величинами» [16. С. 195]. Принцип антиципаций восприятия, как это формулирует Кант, таков: «Во всех явлениях реальное, составляющее предмет ощущения, имеет интенсивную величину, т.е. степень». [16. С. 195]

При этом мы понимаем, что наши органы чувств позволяют нам воспринимать только определенные интенсивности подобных качеств. Для любого органа чувств имеется порог восприятия. Мы не способны воспринимать, например, очень слабые степени тепла или громкости. Не думаю, что нашлись бы люди, оспаривающие данное утверждение, однако оно содержит сильнейшее допущение относительно реальности. Подобным утверждением мы признаем реальность того, что не может быть дано нам в чувствах.

Например, если мы тактильно определяем, насколько теплыми являются объекты А, В и С, и чувствуем, что А такой же теплый, как В, В такой же теплый, как С, однако при этом чувствуем, что С теплее, чем А, то мы конечно признаем, что *в реальности* есть разница между теплотой всех трех тел, но она слишком мала, чтобы мы могли ее воспринять<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Если вместо чувственного восприятия рассматривать измерения с помощью специальных инструментов, это ничего принципиально не меняет, потому что любой прибор имеет предел точности измерений, тогда как убеждение в реальном существовании промежуточных интенсивностей измеряемого свойства все равно сохраняется.



Таким образом, согласно Канту, реальность не тождественна тому, что может быть дано в чувственном восприятии. Рассудок вносит свой вклад в конституирование реальности, привнося в нее свойство *непрерывности*. Именно это действие Кант и называет антиципацией восприятия: «[М]ежду реальностью в явлении и отрицанием (т.е. между наличием данного качества в восприятии и его полным отсутствием. — З.С.) существует непрерывный ряд многих возможных промежуточных ощущений, различие между которыми всегда меньше, чем различие между данным ощущением и нулем, т.е. совершенным отрицанием...» [16. С. 196], «так что между реальностью и отрицанием существует непрерывная цепь возможных реальностей и возможных восприятий» [16. С. 197].

Благодаря антиципации восприятия все процессы качественных изменений в природе оказываются непрерывными, без скачков, т.е. «гладкими». Именно такие процессы естественно описывать на языке исчисления бесконечно малых. Отсюда понятно, почему Коген придает такое значение данному основоположению. Во-первых, благодаря ему реальность оказывается соответствующей математическому аппарату, которым преимущественно пользуется математическая физика. А во-вторых, данное основоположение убедительно показывает, что реальность как ее открывает и описывает точное естествознание отличается от того, что просто дается ощущениями. Математизированное естествознание, таким образом, само конституирует реальность. Тут мы возвращаемся к главному тезису Когена, что исток реальности лежит в чистом мышлении.

Коген говорит также о том, что непрерывность есть закон мышления [8. S. 91]. Это еще раз указывает на независимость мышления от ощущений. Само мышление, в отличие от ощущений, у которых есть порог восприятия, не допускает скачков и разрывов в изучаемых процессах. Непрерывность в этом аспекте выступает как мыслительный закон такой взаимосвязи, которая производится единством познания и обуславливает единство предмета. Благодаря непрерывности все элементы познания производятся из истока. А любой объект мысли, происходя из единого истока, тем самым оказывается элементом некоторого непрерывного ряда. И если Кант определял природный объект как то, что существует по общим законам, то в действии принципа непрерывности мы видим фундамент такой конструкции, которая обеспечивает подчинение всех исследуемых объектов принципам математизированного естествознания. Далее, непрерывность как закон мышления гарантирует также единство всех методов и дисциплин математического естествознания.

Следуя Канту, Коген трактует деятельность чистого мышления как суждение. Он отходит от Канта, когда задает конкретный список соответствующих априорных суждений (каковые и составляют основоположения чистого рассудка, они же основоположения чистого естествознания). Но Коген достаточно своеобразно отходит от Канта, постоянно оказываясь близким

ему. Так, у Когена второй класс суждений составляют суждения математики<sup>5</sup>. И первым в этом классе названо суждение реальности. Напомню, что у Канта второй группой основоположений являются «Антиципации восприятия», а в таблице категорий вторая группа открывается как раз категорией реальности. Данное обстоятельство послужит нам первым указанием, в каком направлении искать объяснения тому обстоятельству, что суждение реальности попало в класс суждений математики.

Прежде всего надо учесть, что Коген, говоря о суждениях математики, имеет в виду математический аппарат физической теории. Он не видит оснований для отделения математического аппарата физики от чистой математики. С его точки зрения они в равной степени «чисты» в том смысле, что истоком их является чистое мышление.

Далее, надо вспомнить когеновское понимание идеализма: правильный идеализм объясняет, как чистое мышление, встречая в опыте некий неизученный  $X$ , отвечает на подобный вызов построением хорошей, надежной теории. О наличии неизвестного  $X$  сигнализирует, конечно, опыт. Важно только понимать, что опыт — это не безусловная данность, а *задача* для мышления. Мышление точного естествознания подходит к любой задаче, руководствуясь законами и принципами математики, конкретно, исчислением бесконечно малых. Оно принимает, что любые процессы в реальности могут быть описаны

<sup>5</sup> Первый класс суждений у Когена образован суждениями логики. Кант, разбирая «логические функции рассудка в суждениях» [16. С. 113], в первую группу помещает суждения, характеризующиеся, с точки зрения традиционной логики, «количеством», т.е. суждения общие, частные и единичные. Соответственно, в таблице категорий первой идет группа категорий количества (единство, множество, всеобщность). Коген подходит к выделению классов суждений иначе, он гораздо менее ориентирован на ту логику, которая во времена Канта была устоявшимся многовековым корпусом. И это понятно, ибо ко времени, когда Коген работал над «Логикой чистого познания», уже совершилась революция в логике и появились алгебра логики, пропозициональное исчисление и исчисление предикатов. Не говоря уже о том, что путеводной нитью для работы Когена служила не логика, а математика. В системе Когена первый класс составляют суждения, выражающие законы мышления (*die Urteile der Denkgesetze*). Первым среди них названо суждение истока (*das Urteil des Ursprungs*). Мотивируя это, Коген указывает, что научное мышление и начинается тогда, когда ставится вопрос об истоке (именно так он предлагает переводить греческое «архе»). Из вопроса об истоке разворачивается все чистое мышление, влияние данного вопроса распространяется на все сферы мышления. В данной связи Коген еще раз повторяет, что исток (*der Ursprung*) любого содержания лежит в самом мышлении. Закон истока требует, чтобы никакое содержание не признавалось простой данностью. Первая обязанность мышления заключается в том, чтобы исследовать, откуда появилось данное содержание, каков его источник [8. S. 83]. Вторым назван закон тождества ( $A$  есть  $A$ ), фиксирующий устойчивость и определенность мышления, невзирая на изменчивость представлений. Как бы ни менялись представления, мышление не должно расплываться, подменять одну тему другой. Завершает названный класс суждений закон противоречия, запрещающий противоречие. Коген не допускает никаких заигрываний с диалектикой. По его убеждению, противоречие  $A$  и не- $A$  не имеет вообще никакого содержания, соответственно, не может ни на что содержательное указывать. Но оно составляет момент *деятельности* мышления, производящего суждения: избавление от ложного не- $A$ .

с помощью названного исчисления, соответственно, исходит из того, что непрерывность является законом реальности. Отнесение суждения реальности к классу математических суждений еще раз напоминает о том, что реальность *не* появляется *до* построения теории. Прежде теории имеется только некий неопределенный X, а реальность становится итогом исследования и построения объясняющей теории.

Подобная установка общепринята в постпозитивистской философии. Ее удобно иллюстрировать и обосновывать на примере научной революции XVII в., в которой родился не только новый тип науки, но и новая реальность. Интерес к названной революции сыграл не последнюю роль в становлении постпозитивистской философии. Не случайно Имре Лакатос продекларировал неразрывную связь истории и философии науки. Однако задолго до него эту связь показал Герман Коген. Он постоянно обращался к истории исчисления бесконечно малых. Еще до «Логика чистого познания» Коген написал сравнительно небольшую по объему и гораздо более понятную, нежели «Логика чистого познания», работу «Принцип метода бесконечно малых и его история» [17] (русский перевод небольшого фрагмента этой работы см. [18], см. также [19; 20]). Здесь он показывал, как исторически складывалось исчисление бесконечно малых, как в том же контексте формировался новый образ реальности, где на первое место выходили движение, изменение, ускорение, что предполагало бесконечно малые приращения и непрерывность; точка, которая была для античной математики концом, границей линии<sup>6</sup>, в математике Нового времени становится началом и законом развития линии [8. S. 129]. Так создается математический аппарат, представляющий бытие в становлении.

К сожалению, объем журнальной статьи заставляет меня поставить точку в моем анализе философии науки Германа Когена. Но я надеюсь продолжить это исследование в готовящейся статье под названием «Логика чистого познания Германа Когена как философия науки».

### Список литературы

- [1] Белов В.Н. Предисловие к переводу «Теории опыта Канта» // Коген Г. Теория опыта Канта. М. : Академический проект, 2012. С. 5—69.
- [2] Яковенко Б.В. О теоретической философии Германа Когена // Яковенко Б.В. Мощь философии. СПб. : Наука, 2000. С. 424—472.
- [3] Cassirer E. Hermann Cohen, 1842—1918 // *Social Research*. 1943. Vol. 10. № 2. P. 219—232.
- [4] Коген Г. Теория опыта Канта / Пер. с нем. В.Н. Белова. М. : Академический проект, 2012.
- [5] Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М. : Прогресс-Традиция, 2003.

<sup>6</sup> Ср. определения Кн. 1 «Начал» Евклида: «2. Линия — длина без ширины. 3. Концы же линии — точки».

- [6] Длугач Т. Б. О некоторых принципах теоретической философии Германа Когена // Историко-философский ежегодник. М. : Наука, 2006. С. 180—203.
- [7] Patton L. Hermann Cohen's History and Philosophy of Science. A thesis submitted to McGill University in partial fulfilment of the requirements of the degree of Ph.D., 2004. Режим доступа: [https://www.researchgate.net/publication/277695700\\_Hermann\\_Cohen's\\_History\\_and\\_Philosophy\\_of\\_Science](https://www.researchgate.net/publication/277695700_Hermann_Cohen's_History_and_Philosophy_of_Science). Дата обращения: 06.07.2021.
- [8] Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. Dritte Aufl. Berlin : B. Cassirer, 1922.
- [9] Beiser Fr.C. Hermann Cohen. An Intellectual Biography. Oxford : Oxford University Press, 2018.
- [10] Башляр Г. Новый рационализм. М. : Прогресс, 1987.
- [11] Cohen H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Frankfurt am Main : J. Kauffmann Verlag, 1929.
- [12] Коуре А. Очерки истории философской мысли. М. : Прогресс, 1985.
- [13] Холтон Дж. Тематический анализ науки. М. : Прогресс, 1981.
- [14] Эйнштейн А. Собрание научных трудов в 4-т. Т. 4. М. : Наука, 1967.
- [15] Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М. : Мысль, 1965. С.67—210.
- [16] Кант И. Критика чистого разума. М. : Наука, 1998.
- [17] Cohen H. Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Berlin : Dümmler, 1883.
- [18] Коген Г. Принципы исчисления бесконечно малых // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 26. № 4. С. 223—229.
- [19] Белов В.Н. Метод бесконечно малых как принцип теории познания в систематических построениях Г. Когена // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 68—74.
- [20] Секундант С.Г. Теория бесконечно малых и ее роль в становлении философско-методологической концепции Г. Когена // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 26. № 4. С. 219—222.

## References

- [1] Belov VN. *Predislovie k perevodu "Teorii opyta Kanta" [Foreword to the translation of "Kant's Theory of Experience"]*. In: Cohen H. Kant's Theory of Experience. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.; 2012. P. 5—69. (In Russian).
- [2] Yakovenko BV. On Theoretical Philosophy of Hermann Cohen. In: Yakovenko BV. *Moshh filosofii [The Power of Philosophy]*. Saint-Petersburg: Nauka publ.; 2000. P. 424—472. (In Russian).
- [3] Cassirer E. Hermann Cohen, 1842—1918. *Social Research*. 1943;10(2):219—232.
- [4] Cohen H. *Kant's Theory of Experience*. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.; 2012. (In Russian).
- [5] Gaidenko PP. *Scientific rationality and philosophical mind*. Moscow: Progress-Tradition; 2003. (In Russian).
- [6] Dlugatch TB. О некотorykh printsipakh teoreticheskoi filosofii Germana Kogena [On some principles of theoretical philosophy of Hermann Cohen]. In: *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik [History of Philosophy Yearbook]*. Moscow: Nauka Publ.; 2006. P. 180—203. (In Russian).
- [7] Patton L. *Hermann Cohen's History and Philosophy of Science*. [A thesis submitted to McGill University in partial fulfilment of the requirements of the degree of Ph.D.]. McGill University; 2004. Available from: [https://www.researchgate.net/publication/277695700\\_Hermann\\_Cohen's\\_History\\_and\\_Philosophy\\_of\\_Science](https://www.researchgate.net/publication/277695700_Hermann_Cohen's_History_and_Philosophy_of_Science).
- [8] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Dritte Aufl. Berlin: B. Cassirer; 1922.

- [9] Beiser FrC. *Hermann Cohen. An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press; 2018.
- [10] Bachelard G. *Novyi ratsionalizm [The New Rationalism]*. Moscow: Progress Publ.; 1987. (In Russian).
- [11] Cohen H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Frankfurt am Main: J. Kauffmann Verlag; 1929.
- [12] Koyré A. *Oчерки istorii filosofskoi mysli [Studies of the History of Philosophical Thought]*. Moscow: Progress Publ.; 1985. (In Russian).
- [13] Holton G. *Tematicheskii analiz nauki [Thematical Analysis of Science]*. Moscow: Progress Publ.; 1981. (In Russian).
- [14] Einstein A. *Collected scientific works, in 4 vols. Vol. 4*. Moscow: Nauka Publ.; 1967. (In Russian).
- [15] Kant I. *Prolegomeni ko vsjakoj buduschej metafisike, mogushej pojavitsja kak nauka [Prolegomena to any future metaphysics that may appear as a science] // Kant I. Collected works, in 6 vols. Vol. 4 (1)*. Moscow: Mysl' Publ.; 1965. P. 67—210. (In Russian).
- [16] Kant I. *Critique of Pure Reason*. Moscow: Nauka Publ.; 1998. (In Russian).
- [17] Cohen H. *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Berlin: Dümmler; 1883.
- [18] Cohen H. Principle of the Infinitesimal Method. *Epistemology and Philosophy of Science*. 2010;26(4):223—229. (In Russian).
- [19] Belov VN. The Method of the Infinitesimal as the Principle of the Theory of Knowledge in Systematic Constructions of H. Cohen. *Voprosy Filosofii*. 2018;(3):68—74. (In Russian).
- [20] Secundant S. Theory of infinitesimal and its role in the development of G. Cohen's philosophical and methodological concept. *Epistemology and Philosophy of Science*. 2010;26(4):219—222. (In Russian).

**Сведения об авторе:**

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

**About the author:**

Sokuler Zinaida A. — Doctor of Philosophy, Professor, Chair of Ontology and Theory of Knowledge, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia (e-mail: zasokuler@mail.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-394-403

Research Article / Научная статья

## Guarding Thought against Self-Destruction. Contradiction and Identity in Cohen and Hegel

**Hartwig Wiedebach**✉*37, Georg-Boehringer-Weg, Goepfingen, 73033, Germany*✉ [wiedebach@posteo.de](mailto:wiedebach@posteo.de)

**Abstract.** Hermann Cohen's Logic of Pure Knowledge and G. W. F. Hegel's Science of Logic each use in their way the means of thought of negation and contradiction to unfold the philosophical dynamic: a fragile interplay between self-endangerment and self-preservation of thought. Here, the proximity and difference of the two authors are extended. The proximity lies in methodological negativism. The difference is in the significance of the principle of continuity. According to Cohen and Hegel as well, thinking proceeds exclusively, as Kant called it, synthetically. The exclusion of contradiction, limited to analytical judgments, has only marginal significance. But the commonality does not eliminate the differences. As Hegel puts it, contradiction is a principle of mediation and finally results in "self-dissolution"; it carries within itself a direction of logical "reconciliation." Per Cohen, contradiction is a principle of "annihilation" (annihilatio) of approaches to a determination that threatens any form of "identity." The turn Hegel put in contradiction itself, regarding in it a unity of positivity and negativity, has no direct counterpart in Cohen. Nevertheless, for him, too, the "judgment of contradiction" becomes the active basis of all cognitive thought. By exercising a contradiction-destroying "activity," the judgment of contradiction "protects," indeed "generates," the real possibility of cognition. The annihilation of the non-identical sets free the fundamental "judgment of origin" with which cognition finds its beginning. The principle of continuity taken over from Leibniz corresponds to it. Just this principle has now again no direct correspondence with Hegel.

**Keywords:** affirmation, annihilation, continuity, contradiction, dialectic, identity, Jacob Gordin, judgement, laws of thought, negativism, origin

### Article history:

The article was submitted on 16.05.2021

The article was accepted on 04.09.2021

© Wiedebach H., 2021

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

**For citation:** Wiedebach H. Guarding Thought against Self-Destruction. Contradiction and Identity in Cohen and Hegel. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):394—403. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-394-403

## I

The present article is a small contribution to the comparison of the logical designs of Cohen and Hegel. Several scholars have argued that the critical project of Kantian philosophizing can currently only reach its goal if it is extended to Hegel's methodological dispositions. I am thinking here especially of Christian Krijnen and Kurt Walter Zeidler, neither of whom, however, started with Hermann Cohen [1; 2]. For my part, I shall begin with Hermann Cohen. I am concerned, as sometimes before, with that aspect of thinking which gives our cognition the security of a valid beginning<sup>1</sup>. This refers to the protective "no" to everything that opposes an unambiguous, identical content of our cognition to itself. It is a purifying act, called by Cohen "the judgment of contradiction" [5. P. 104 ff.]. It protects, as we shall see, thought from self-destruction. Because of the decisive role Cohen assigns to it, his logic, according to my thesis, moves into striking proximity to Hegel's methodological negativism.

The *Logic of Pure Knowledge* begins with a meditation, as thinking begins. It is about principles, not yet about objects [6. P. 186]. The logic of principles comprises three so-called "judgments of the laws of thinking." The beginning is made by "The judgment of the origin." The origin of thinking lies — seemingly simple — in asking. But what is a "question"? For Cohen, it is itself a "kind of judgment" [5. P. 83]. Only on its basis does the approach to a determination arise. What we regard as a question must be formed in growing definition and certainty toward cognition. To become aware of this approach, means, in the words of Jakob Gordin, one of the important interpreters of Cohen's logic, to "generate a problem" [7. P. 117]. The problem is a scientifically oriented question. It comes to this, when a context of knowledge that has become self-evident becomes doubtful to us. Therein lies a claim that has not yet found an answer. However, it is about an answer. The questioning as a foundation, even as an anticipation of a new answer in dealing with the claim, is "The judgment of the origin."

Thinking turns away from the self-evident, seemingly given, in the direction of, as Cohen says: "nothing." It is the uncertain space that opens up in questioning and which is to be filled by answering. Therefore the *nothing* in which what seems to be given is passed is consequently relative: an indication of a new particularity within the knowledge of nature, different from the previous one. It is not a loss of approach, but the approach itself. Cohen, however, did not present a fundamental ontological mediation on being and nothingness. For him, the valid principle of the *Critique of Pure Reason* was that "all our knowledge begins with experience" [8.

<sup>1</sup> The present article complements two earlier articles: H. Wiedebach, "Widerspruch und Identität bei Cohen und Hegel. Schutz des Denkens vor Selbstvernichtung" [3], and also the first part in "Logic of Science vs. Theory of Creation: The 'Authority of Annihilation' in Hermann Cohen's Logic of Origin" [4].

P. 33]. In the beginning, something is always thematic. To step back behind this experience-something in order to reflect on its transcendental-logical "springing forth" (*Entspringen*) [8] in distinction from that "lifting up" (*Anheben*) is not to look at a *nihil negativum*, at a *creatio ex nihilo*. Kant and Cohen, evidently different from Hegel, never seek a "representation of God [...]" as he is in his eternal being before the creation of nature and of a finite spirit" [9. P. 31].

Cohen's metaphysical horizon of something (metaphysics in the sense of Kant's *Metaphysical Foundations of Natural Science*) already contains the determinability of its contents in itself. Therefore, Cohen does not speak of the origin "ex nihilo" but "ab nihilo" [5. P. 84]. His crucial concept for gaining determination from determinability is continuity. Thereby *quantitative* continuity (the differential and integral calculus interpreted in terms of object logic — Cohen's "The Judgment of Reality" and "The Judgment of Allness"), although it can by no means make the beginning of logic, is both model and object-logical correlate to the principle logic of *qualitative* continuity. The differential-mathematically constituted "reality" thus radiates back to that which logically precedes it — a kind of retro-cipation, which we will also find in a different form in the relation between "contradiction" and "origin." The retro-cipation, however, is at the same time anti-cipation. The recognizing thinking accomplishes it by looking into the future and by pursuing a *task*.

The task of grasping knowledge thus requires that one turns away from the given and takes an "adventurous detour" [5. P. 84]. However, this adventure has its purpose in looking at something different from the previous and constituting it in its turn. The gaze into the "relative nothing" is followed by what Gordin has called a "reversal of turning away"<sup>2</sup>. The questioning of something is supposed to establish, even "generate," a new cognition. The logic of pure cognition unfolds this new justification into its numerous moments. Its 12 judgments altogether expose the meaning of the principle: "thinking is thinking of origin" [5. P. 36] — one could also say: thinking is thinking *as* the origin. "Judgment of origin" concerns only the point of first turning toward relative nothingness and thus the approach to knowledge. It is not yet the way back to new determinacy. Its product is consequently not an already grasped A, but a mere X lying 'before' it [5. P. 83]. What comes about here is a determinable (*Bestimmbares*), a beginning something, an "intermediate thought" [5. P. 104].

## II

Secondly, this first "judgment of the laws of thought" is followed by the "judgment of identity." Here, what so far hovers on the threshold between determinability (*Bestimmbarkeit*) and definability (*Bestimmtheit*), is taken more firmly into view. It is a first stopping point. Thinking takes hold of the X of the first "springing forth" (*Entspringen*), and thus places itself opposite of it, but only to

---

<sup>2</sup> Cf. Gordin (*Umkehr der Abkehr*) [7. P. 99]. This leads to a purely logical concept of the future, cf. Cohen [5. P. 63].



fasten itself in it. It is a gesture of repetition, a re-flection of the beginning, towards a self-referential determinacy A. The sentence that expresses and confirms this is "A is A" [5. P. 95]. The act of thinking it symbolizes is a non-empty 'Tauto-Logos,' a formation and fixation of determination (*Bestimmtheit*) by identity (*Selbigkeit*)<sup>3</sup>. The copula here has an initiative meaning. "A is A" does not state a property, such as "the house is house-like", but it sets the *beginning to a being* (*Beginn zu einem Sein*). Also, "A is A" does not express a comparison, in the sense that "A is (equal to) A" <sup>4</sup>. In the "judgment of identity," nothing can be compared yet.

Thus, with the "identity," we have the first setting of a fixed determination (*Bestimmtheit*) at all. According to Cohen/Gordin, this excludes that this A could be a contradiction in itself. This notion brings us to a crucial point for the dynamics of judgment. In the act of judgment, "A is A," there seems to be implied, especially when it is specifically accentuated, the possibility that A could also be non-A. The initiative expressed in the copula would then go into an anti-identical direction. The beginning of a being would be inverted into self-destruction since the evasion into a merely negative judgment like "the [existing] house is non-house-like" is excluded. The latter would at best result in a call to correct the previous predication. The initiative to a non-A instead, which is now in question, would go against the goal of initiating itself. The initiating of determination is in its turn a determined doing, and every determining gains its profile only by setting itself apart from a counterpart. For Cohen, too, Spinoza's "*omnis determinatio est negatio*" [all determination is negation] holds. Thus, the act of judgment "A is A" — precisely to become valid — inevitably generates the thought of its opposite. Since it is about the act of determinacy at all, this opposite is not a possible other attribute but self-destruction. It is as if this danger would arise in the hedging foundation itself. Identity would be skeptically subverted: to think "A is A" would mean thinking of the A as a germ to a non-A, even if it should not be developed yet. Antilogic would arise in logic.

That is precisely how Hegel interpreted identity in his logic of essence:<sup>5</sup> inevitably, a "difference" emerges at his reflection determination of identity, mediated by the immediacy of the A itself, and manifests the dialectical tension. It subsequently increases to an "alienating reflection" into the "opposition," which reaches its climax in the "contradiction." This, however, is at the same time *peripeteia* as it proves that its very unity of essence — precisely as the unified element "contradiction" — links the "positive" and the "negative" with each other. It is an active moment: connecting the contradictory, the "translation" of each "into its opposite." In this act of reflection, contradiction, for Hegel, leads to "self-dissolution" and opens the view to the "essence [...] as the reason" of this happening — a reconciliation that cancels the dialectical tension. — According to Cohen, however, and especially to Gordin, it is a "degradation of identity"

<sup>3</sup> Cf. [5. P. 94].

<sup>4</sup> "Equality" according to Cohen is a concept of magnitude and belongs to the logic of objects; cf. [5. P. 102, 482—486].

<sup>5</sup> Hegel „Die Lehre vom Wesen“, the following is cited from Lasson [9. Bd. 2. P. 32, 36, 49, 51, 63].

[7. P. 25] to impute such action to it. In their opinion, Hegel robs thinking of its solidity: in all forming, he allows for an equal power of self-destruction. If thinking grasps something, it has basically grasped nothing. This leads to no sustainable determination. According to Cohen, identity is a pure assurance (*affirmatio*) of an A as such, without a non-A germinating the A itself from within<sup>6</sup>.

Of course, Cohen cannot escape the power of annihilation. Thus, no sooner has the logic of pure cognition arrived at the A than a non-A emerges, and the seemingly straightforward illumination becomes iridescent. The A, it is said, needs a "protective means" against "falsifications of its content" [5. P. 106]. Strangely enough: the defense of non-A even becomes the driving force in judging in general. For otherwise, the "assurance (*affirmatio*)" [5. P. 96] cannot become certainty through identity. The protection of the A is carried out by the third step after "origin" and "identity": "the judgment of contradiction." It is an "instance of annihilation" [5. P. 106] vis-à-vis that possibility of "falsification" seemingly germinates in mere identity. Assurance (*affirmatio*) may be understood simultaneously as the dedication (*dedicatio*), as a positive 'bestowal' of determinacy. Negation enters the profile as abdication (*abdicatio*), as a negative 'denial' of determinacy endangering identity. And Cohen goes so far as to say: "More significant" than *dedicatio* "is the word *abdicatio*. And we are probably not mistaken in supposing that the latter might have led to the former" [5. P. 106].

A striking assumption: the judgment of annihilation seems to precede the judgment of identity! At the same time, Cohen links it with a pathos that lets one sense his opposition to Hegel: "Between A and a non-identical A there is no reconciliation for thinking. It must be annihilated to null, to nothingness, so that a judgment on its content becomes executable only in this direction" [5. P. 107]. "Only in this direction" means: the opposite of identity, the act of definability, is annihilated. Cohen continues evocatively, "It is the vital question of judgment that it is able to raise this instance in itself, *the instance of annihilation*" (ibid.). After all, truth is at stake — in the sense in which identity is a "law of thought of truth," contradiction and annihilation now form a "law of thought of untruth" [5. P. 115]<sup>7</sup>. This is not a question of *error*: "That would be psychological." No: "There is a falsehood (*das Falsche*) for logic" (ibid.). Untruth, self-destruction, must, just like truth, come 'positively' to the fore to be able to be regarded as destroyed in its turn.

Let us repeat it. What is to be annihilated: the self-destructive possibility of an immanent *contradiction* of identity in itself arises both 'before' and 'after' identity. Its defineability, since at the same time affirmation (*affirmatio*), seems to precisely exclude that. Cohen sees this dialectic, which reveals itself only to repeated reflection, as a menace, and it must be specifically confronted. Yet, his struggle against dialectics is dialectical in itself. Only when someone realizes this one can

---

<sup>6</sup> See [5. P. 97—100]. Cf. as an overview Helmut Holzhey's "Entzauberung des Pantheismus. Cohens Kritik an Hegels und Schellings Metaphysik" [10], and Wolfgang Bonsiepen's "Hegel und der Neukantianismus" [11].

<sup>7</sup> Here I will leave aside the fact that Cohen wanted to cite additional evidence concerning his Logic in *Ethik des reinen Willens* (1904, 1907<sup>2</sup>) [12. P. 83—108], esp. p. 89.

almost say: the initial appearance of the opposite of identity becomes transparent so that one can talk about a "judgment in content" that has not yet occurred. At first, one would think: a content can only come about as a determination of the kind of an A. It is impossible to negate the non-A "in content" — for the non-A cannot be a content by definition. Consequently, we do not have a "judgment in content" at all. Hence, Cohen also speaks of a "judgment before the judgment" [5. P. 106]. He determines this "judgment before the judgment" in as many as three places, also very emphatically therein, as the "activity of the judgment" [5. P. 107, 108, 116]. "It is judgment itself that denies this right and value to a content that presumes to become the content of judgment" [5. P. 107]. Only one kind of "presumed content" is conceivable here at most: precisely the false appearance that in identity lies its opposite.

His rejection is so fundamental that it leads us back to the "judgment of the origin." For a "content which presumes to become content of the judgment," without achieving this, can at best be thematized 'before' the identity, that is: only on the level of the first determinable. As soon as the first determinacy, i.e., identity, establishes itself, it covers that presuming content by its "A is A." Identity means one-sidedness. So, for its own sake, the danger must be traced and eliminated at the root of identity. Accordingly, Cohen writes: "There is no non-A, and there must be no non-A which, as distinguished from the *nothingness of the origin (Nichts des Ursprungs)*, would have a closed content" [5. P. 107]<sup>8</sup>. However, the problem of non-A emerges only after the A has already become thematic. In this respect, the problem of contradiction arises after identity, and "the order of its use must not be confused" [5. P. 120]. Yet, the approach to non-A is transcendental-logically prior to identity, namely at the origin-nothing. The "judgment of identity" in turn *presupposes* the "judgment of contradiction" to itself.

This means: the danger of a 'closed' content in the shape of the non-A already arises with the initial question, that very first "kind of a judgment," and to deny exactly this closedness is the annihilation of the non-A. Indeed, 'closedness' would, in turn, secure the opposite undermining identity and thereby make it robust. Cohen cannot allow this to happen. So we must look back from the third of the *Judgments of the Laws of Thought* to the first one. Holzhey rightly remarks that the principle of contradiction is "directly connected with the introduction of the principle of origin" [6. P. 238]. Once again: the question about the non-A arises only 'after' the identity, but the answer must be sought 'before.' It is as if the scientific thinking organizes a phalanx of defense and annihilation, in the middle of which, even by means of which, the identical and therein one-sided A establishes itself.

### III

Against this background, we have to look back at Hegel's definition of the essence of contradiction. Cohen's polemic loses its bite on closer inspection. Of course, even he would not doubt that Hegel also refers to generative, i.e., to

---

<sup>8</sup> Emphasis mine.

synthetic thinking, so Kant. The "law of noncontradiction," limited to analytic judgments, interests neither of them more than marginally. However, once this common ground is established, the stylistic difference immediately catches the eye. In Hegel, the contradiction is regarded as a generating principle, in Cohen as a principle protecting generation. Hegel's positive reading, which sees in contradiction a unity of the positive and the negative and looks from it into the ground, has no explicit counterpart in Cohen. But he, too, ties the principle of contradiction to identity determination without an intermediate step. Its affirmation (*affirmatio*) succeeds because it is immediately followed by a counteraction (*repugnatio*) [5. P. 108], a negative attack against danger. 'Immediately following' means: the two judgments, first identity, then contradiction, do not flow into each other. They mark not only representationally but logically two successive steps. Doesn't this already prove a dialectical construction? A dialectic, which is confirmed by the fact that just the "judgment of contradiction" was determined as the "activity" of judging at all, that is, by Cohen's dialectic struggle against dialectics. His logic of judgment moves ever closer to Hegel's methodological negativism.

The threshold character of the contradiction in the logical system also confirms the proximity. Neither in Hegel nor Cohen is the goal of the contradiction on the same level as contradiction itself. In Hegel, contradiction belongs to the level of "entities or determinations of reflection," but it is a final threshold to a new dialectical triad — that of "reason." In Cohen, contradiction belongs to the level of "laws of thought," but it is a concluding threshold to the triad of a judgment of "mathematics." However, here again, the difference emerges. For neither does Hegel, with his triad of "reason," reflect on mathematical concepts including differential and integral calculus (rather, they belong to the preceding logic of being<sup>9</sup>). Nor, conversely, are Cohen's "Judgments of Mathematics" the reflection on a reason. Here, too, the seemingly clear difference opalesces. For Cohen's contradiction implies, as said, the turning back to the "judgment of the origin." Only this turning back, a kind of remembering reflection, lets the judgment of origin emerge as the ground of all judgment activity at all. For how else should the "origin" rule the cognitive thinking, including "the object-logical 'cognitions' [...]", i.e., act beyond its logical sphere? [6. P. 187]<sup>10</sup>. Only the proof that it in itself and through itself — one may well say with Hegel: 'in and for itself' — executes the contradiction-destroying "activity" of judging at all, "secures," "protects," even "generates" its fundamental meaning.

Here my exposition — for this time — comes to the limit. For now, Cohen's notion of "continuity" would have to be discussed, which, he also means here somewhat strikingly, "amply" replaces "what may be contained in the [Hegelian] reversal of opposites in terms of factual and historical stimuli" [5. P. 117]. Again, this sounds like mutual exclusion. Again, the details look different. Continuity

---

<sup>9</sup> Cf. fn. 19.

<sup>10</sup> To "reminiscent reflection", cf. Wiedebach [13. P. 67—70].

determinations permeate Hegel's dialectical negativism. It is the definition of quantity based on the logic of being, and within it, the remarks on differential and integral calculus that are in the background here<sup>11</sup>. Didn't Cohen write in 1883, somewhat perplexingly, that Hegel "made a critique of the infinitesimal concept the basis of his logic"? [14. P. 118—119]<sup>12</sup> Nevertheless, he continues, "this exposition, covering hundreds of pages, cannot be dealt with in more detail here, because it" — again too sweepingly — "is based on philosophical presuppositions which are far from us, farther than the philosophical views of Descartes and Leibniz" [14. P. 119].

Cohen's *Principle of the Infinitesimal Method* shows instead striking similarities with Hegel's Science of Logic both in the evaluation of historical authors and in the systematic discussion of the limit method or the differential quotient<sup>13</sup>. The intellectual approach of my study would require considering this observation strictly from the thought principle of continuity. It would be to trace on it the transition from Cohen's principle-logic of quality to the object-logic of quantity and then again to put the test to a comparison of the two authors. This would be, even if one disregards for a moment the complexity of the strongly growing material, already in the approach clearly more complicated than what has been attempted so far. This begins already with the fact that "quality" in Hegel's logic of being is something distinctly different from "quality" in Cohen, in whom it characterizes the "judgments of the laws of thought." It continues in a question imposed by a representational finding: by Hegel, "continuity," "self-continuity," etc., are discussed in an extraordinarily multifaceted application, but hardly as a logically pervasive principle. By Cohen, on the other hand, continuity is introduced as an original principle but is hardly explicated in its system-wide applications if one disregards the leading mathematical figure. While this seems to confirm Cohen's vehement demarcation, a detailed comparison finds the approach difficult.

*Translated from the German by Denis Chistyakov*

### References

- [1] Zeidler KW. *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*. Würzburg: Königshausen und Neumann; 2000.
- [2] Zeidler KW. Stufen der Apriorität oder apriorische Synthesis? In: Zeidler KW, Krijnen C, editors. *Reflexion und konkrete Subjektivität. Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917—2000)*. Vienna: Ferstl und Perz; 2017. p. 331—354.

<sup>11</sup> Cf. [9. Bd. 1. P. 179 ff.], especially the three extensive remarks on the "infinity of the quantum" [9. Bd. 1. P. 239-322], there see p. 254 ff. on the differential quotient  $dx/dy$ ; supplementing also in conceptual logic the remark on mathematical analysis, chap. "Das universelle Urteil" [9. Bd. 2. 290 f.]. Further relations of continuity rich in relations and a multiple "continuation" are exposed both in the logic of essence [9. Bd. 2. P. 105, 113 f., 135, 143], as well as the logic of concepts [9. Bd. 2. P. 242, 270, 285] and elsewhere.

<sup>12</sup> Here (p. 119) is one of the few places where Cohen defends Hegel against attacks.

<sup>13</sup> Cf. also *Prinzip der Infinitesimal-Methode* [14] esp. Cohens "Jubiläums Betrachtungen", Teil 1 [15. P. 397-416]; cf. also "Das Urteil der Realität" [5. P. 121—144], and "Das Urteil der Allheit" [5. P. 174—209].

- [3] Wiedebach H. Widerspruch und Identität bei Cohen und Hegel. Schutz des Denkens vor Selbstvernichtung. In: Rendl M, König R, editors. *Schlusslogische Letztbegründung. Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65 Geburtstag*. Berlin: Peter Lang; 2020. p. 297—306.
- [4] Wiedebach H. Logic of Science vs. Theory of Creation: The 'Authority of Annihilation' in Hermann Cohen's Logic of Origin. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. 2010;(18): 107—120.
- [5] Cohen H. *Werke. Bd. 6: System der Philosophie. Erster Teil: Logik der reinen Erkenntnis (2. Aufl. 1914)*. Holzhey H, editor. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms, 2005.
- [6] Holzhey H. *Cohen und Natorp. Bd. 1*. Basel/Stuttgart: Schwabe; 1986.
- [7] Gordin J. *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*. Berlin: Akademie-Verlag; 1929.
- [8] Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung*. In: Cohen H. *Werke. Bd. 1.3: Erste Auflage 1871*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms; 1987.
- [9] Hegel GWF. *Wissenschaft der Logik. Bd. 1—2*. Lasson G, editor. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 1963.
- [10] Holzhey H. *Entzauberung des Pantheismus. Cohens Kritik an Hegels und Schellings Metaphysik*. In: Krijnen C, Pätzold D, editors. *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus. Die philosophische Methode*. Würzburg: Königshausen und Neumann; 2002. p. 49—64.
- [11] Bonsiepen W. *Hegel und der Neukantianismus*. In: Wyrwich T, editor. *Hegel in der neueren Philosophie*. Hamburg: Meiner; 2011. p. 47—112.
- [12] Cohen H. *Werke. Bd. 7: System der Philosophie. Zweiter Teil: Ethik des reinen Willens*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms, 2012.
- [13] Wiedebach H. *The National Element in Hermann Cohen's Philosophy and Religion*. Boston, Leiden: Brill; 2012.
- [14] Cohen H. *Werke. Bd 5/I: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms, 2012.
- [15] Cohen H. *Hermann Cohen's Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte. Bd. 1*. Berlin: Akademie-Verlag; 1928.

**About the author:**

Wiedebach Hartwig — Dr. Phil., Privatdozent, Göppingen, Germany (e-mail: [wiedebach@posteo.de](mailto:wiedebach@posteo.de)).

## Защита мышления от самоуничтожения. Противоречие и тождество у Когена и Гегеля

Хартвиг Видебах✉

*Germany, 73033, Goepingen, Georg-Boehringer-Weg, 37*  
✉[wiedebach@posteo.de](mailto:wiedebach@posteo.de)

**Аннотация.** В «Логике чистого познания» Германа Когена и в «Науке логики» Г.В.Ф. Гегеля каждый по своему использует средства мышления отрицания и противоречия для развития философской динамики: хрупкого взаимодействия между угрозой самому себе и самосохранением мышления. Здесь проявляются близость и различие между двумя авторами. Близость кроется в методологическом негативизме; различие —

в разной важности принципа непрерывности. Согласно и Когену, и Гегелю, мышление происходит исключительно, как называл его Кант, синтетическим путем. Исключение противоречия, которое ограничивается аналитическими суждениями, имеет лишь маргинальное значение. Но сходство не отменяет различий. Для Гегеля противоречие — это принцип опосредствования, который в конечном итоге ведет к «саморазрушению»; он несет в себе принцип логического «примирения». Для Когена противоречие — это принцип «уничтожения» (*annihilatio*) подходов к определению, которые угрожают каждой форме «тождества». Заложённый в самом противоречии поворот Гегеля, который видит в нем единство положительного и отрицательного, не имеет прямого эквивалента у Когена. Несмотря на это, «суждение противоречия» также становится у него активной основой всего познающего мышления. Производя разрушающую противоречие «деятельность», суждение противоречия «защищает», да, «производит» реальную возможность познания. Уничтожение не-тождественного высвобождает, прежде всего, фундаментальное «суждение первоначала», с которого начинается познание. Он соответствует принципу непрерывности, заимствованному у Лейбница. Именно этому принципу у Гегеля нет прямого эквивалента.

**Ключевые слова:** аннигиляция, противоречивость, диалектика, тождество, Якоб Гордин, суждение, законы мысли, негативизм, первоначало

**История статьи:**

Статья поступила 16.05.2021

Статья принята к публикации 04.09.2021

**Для цитирования:** *Wiedebach H. Guarding Thought against Self-Destruction. Contradiction and Identity in Cohen and Hegel // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 394—403. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-394-403*

**Сведения об авторе:**

*Видебах Хартвиг* — доцент, доктор философии, Гёппинген, Германия (e-mail: [wiedebach@posteo.de](mailto:wiedebach@posteo.de)).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-404-419

Research Article / Научная статья

## The Artistic Representation of Jesus in Hermann Cohen's Aesthetics

**Ezio Gamba**✉

Theological University of Northern Italy — Turin Campus,  
83, Via XX Settembre, Turin, 10122, Italy  
✉ezio.gamba.1975@gmail.com

**Abstract.** Cohen deals with the question of the possibility for art to represent God or the divine in some of his works, throughout all his philosophical production, but obviously above all in his main aesthetic work, *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912). We can state that in Cohen's works this problem is posed with reference to three different religious fields: Greek polytheism, Jewish monotheism and Christianity. The topic of this essay will be Cohen's thought about the artistic representation of the divine in Christianity or in Christian art through the representation of Jesus. This topic will be examined with reference both to *Kants Begründung der Ästhetik* (1889) and to *Ästhetik des reinen Gefühls*; whereas in *Kants Begründung der Ästhetik* Cohen devotes to the representation of Jesus just a short consideration in the historical introduction of the book, in *Ästhetik des reinen Gefühls* the representation of Jesus is object of far more attention. Here, Cohen's answer to the question of the possibility to represent the divine through the representation of Jesus is that Jesus' divinity, in the artistic representation of his figure, can only have a metaphorical value, the real meaning of which is that Jesus' story is the ideal story of the human being; in *Kants Begründung der Ästhetik* and in other writings of the 80s, on the contrary, the idea of incarnation and of the divinity of Jesus is object of a different appreciation by Cohen. The comparison between these different stances can be a contribution to the comprehension of the changes in Cohen's view of Christianity through the years.

**Keywords:** Hermann Cohen, Aesthetics, Jesus Christ, Christianity, Religious Art, Greek Sculpture

### Article history:

The article was submitted on 08.06.2021

The article was accepted on 15.08.2021

© Gamba E., 2021



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



**For citation:** Gamba E. The Artistic Representation of Jesus in Hermann Cohen's Aesthetics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):404—419. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-404-419

Cohen deals with the question of the possibility for art to represent God or the divine in some of his works, throughout all his philosophical production, but obviously above all in his main work on aesthetics, *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912). We can state that in Cohen's works this problem is posed with reference to three different religious fields: Greek polytheism, Jewish monotheism and Christianity. Concerning this question, Greek polytheism and Jewish monotheism are mainly examined by Cohen with mutual reference to, or mutual contrast with, one another; on the contrary, Cohen's considerations about the artistic representation of the divine in Christianity are more autonomous.

The topic of this essay will be Cohen's thought about the artistic representation of the divine in Christianity or in Christian art through the representation of Jesus. However, to understand this topic, a brief introduction about Cohen's considerations (as they are exposed in *Ästhetik des reinen Gefühls*) on the problem of the representation of the divine in Greek polytheism and in Jewish monotheism is necessary.

In the chapter of *Ästhetik des reinen Gefühls* about sculpture, Cohen pays much attention to the contrast between the unrepresentability of God in monotheism and the representation of the gods in polytheism, with particular reference to Greek polytheism<sup>1</sup>. Obviously, the radical distinction of the monotheistic God from any object of nature is sufficient to clarify beyond any doubt its unrepresentability, so that the prohibition against making an image of any natural object and worshipping this image as an image of God is not a mere ritual prohibition, but a real expression of God's being and of God's unicity; so, sculpture cannot represent the monotheistic God.

Concerning the representation of the gods of Greek polytheism in Greek classic sculpture, it is necessary to remember here a fundamental thesis of Cohen's aesthetic thought, which is that the main object of artistic representation is the human being, since the fundament of art is, according to Cohen's thought, *pure feeling*, which expresses itself as love for the human being. The purity of this feeling means that it does not receive its object from somewhere else, it does not concern an object that is already given; on the contrary, it produces its own object. Hence, love for the human being produces the human figure<sup>2</sup>. So, the divine figures represented by Greek sculpture are human figures; moreover, they are the product of an idealization: they are *ideal* human figures, in the duality of the human figure, that is the figure of a man and a woman [1. Vol. II. P. 268—274]. Paying attention to this value of divine figures in Greek sculpture as *ideal* human figures will be useful to understand Cohen's considerations on the representation of Jesus in Christian art.

---

<sup>1</sup> See above all [1. Vol. II. P. 259—265].

<sup>2</sup> About Cohen's concept of figure, see [3. P. 147—152] and [4. P. 135—138].

Before dealing with the considerations expressed by Cohen in *Ästhetik des reinen Gefühls*, it is convenient to recall other reflections, or simple hints, about the artistic representations of Jesus expressed in some of his previous works.

First of all, however, a general clarification is needed: according to Christianity, Jesus is not a mere human being, he is at the same time true human being and true God. Not merely a god, as one of the gods of polytheism, but really the God of monotheism, the unique and unrepresentable God. However, Jesus, as a man, is representable. This tension is clearly expressed in some texts of the New Testament, above all in the *Epistle to the Colossians*, where Jesus is stated to be "the image of the invisible God" (1,15). So, we can ask: is the artistic representation of Jesus a representation of God? Or: can art represent the invisible God through the representation of Jesus?

If we examine Cohen's reflections about the artistic representation of Jesus in the light of these questions, we have first to consider that, before *Ästhetik des reinen Gefühls*, this topic has been considered by Cohen in some of his writings of the 80s; then, like all or almost all aesthetic topics, it is not mentioned by him in the period between *Kants Begründung der Ästhetik* (1889) and *Ästhetik des reinen Gefühls* (1912). We should also note that, during this period, Cohen's perspective on Christianity changes substantially, and becomes more negative. In his writings of the 80s Cohen expresses a general cultural appreciation for Christianity, recognizing to the humanization of God an important value as a cultural innovation; Cohen particularly emphasizes the ethical value of the doctrine of incarnation, which — according to him — has given monotheism a new and more authentic perspective on the human being, on its dignity and its relation with God<sup>3</sup>. However, Cohen states that the doctrine of incarnation can be the object of this cultural appreciation only under the condition that it is idealized: appreciating the doctrine does not mean believing that God has become a man and that he lived in a precise time and place; Cohen always considered this a myth. Appreciating the doctrine of incarnation means, on the contrary, thinking that the doctrine according to which God becomes human contains an important religious thought concerning the relation between God and every human being; so, in this perspective, Jesus has to be considered as an idea, not as a historical individual.

This view on incarnation also has an aesthetic side: incarnation has opened new possibilities to figurative arts, because it allows the figurative arts to deal with the divine without falling into paganism. Cohen's work in which this aesthetic side of his appreciation for the doctrine of incarnation is expressed in the clearest way is *Kants Begründung der Ästhetik*. This is also the first work by Cohen where the question of the artistic representation of Jesus is directly, even if briefly, dealt with. In the *Historische Einleitung* of this book, Cohen writes that Christianity contains in itself an intimate affinity with art, so it offers an incentive to artistic creation

---

<sup>3</sup> See particularly Cohen's writings *Ein Bekenntnis in der Judenfrage* (1880) [5. Vol. II. P. 76—77] and *Zur Verteidigung* (1880) [5. Vol. II. P. 95—97].

[6. P. 18]. Here Christianity is compared with Greek polytheism, and it is easy to see that here Cohen has not yet developed his perspective (expressed more than twenty years later in *Ästhetik des reinen Gefühls*) on Greek statues of gods as ideal human figures. In *Kants Begründung der Ästhetik* Cohen writes that classic Greek sculpture does not idealize the human being, but, on the contrary, it idealizes gods, whereas Christian art really represents the human being in its idealization. Art can achieve the true representation of the ideal of the human being just thanks to the Christian doctrine of incarnation. Cohen writes that not the Homeric gods, but "only the suffering God, the Son of Man who loves, just the Son of Man who returns as judge could mean the ideal of the human being (*Erst der leidende Gott, der liebende, ja selbst der als Richter wiedererscheinende Menschensohn konnte das Ideal des Menschen bedeuten*)" [6. P. 19]. So, as we can see, Jesus — in the representations of Christian art — is not merely the ideal of the human being *and* God; he is the ideal of the human being *because* he is God.

In *Ästhetik des reinen Gefühls*, as we have already stated, Cohen's perspective on Greek sculpture completely changes. Greek sculpture really represents the ideal of the human figure, so we have to ask an important question: if in *Kants Begründung der Ästhetik* the representation of Jesus is a decisive advance in comparison to Greek sculpture, in *Ästhetik des reinen Gefühls* (where Cohen recognizes that the Greek sculptural masterpieces representing gods are representations of the ideal of the human figure), does the representation of Jesus differ from the representation of gods in Greek sculpture?

The examination of the problem of the representation of Jesus in *Ästhetik des reinen Gefühls* should begin from a preliminary remark: whereas in *Kants Begründung der Ästhetik* Cohen devotes to the representation of Jesus just a short consideration in the historical introduction of the book, in *Ästhetik des reinen Gefühls* the representation of Jesus is the object of far more attention. We find in this work by Cohen both a short theoretical examination of the question of the possibility to represent Jesus as God and a lot of comments about many artworks representing the figure of Jesus.

However, when Cohen writes *Ästhetik des reinen Gefühls*, his perspective on Christianity and on its doctrine of incarnation has become far more negative.

The most meaningful document of Cohen's perspective about incarnation in the period of *Ästhetik des reinen Gefühls* is probably a short writing entitled *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* (1914)<sup>4</sup>. Here Cohen still states that the best view of incarnation is to consider Jesus not as a historical individual, but as the idea of humanity. Cohen names Leibniz and Kant as the main representatives of this view [5. Vol. I. P. 44—45, 2. Vol. XVI. P. 134], but he also mentions a protestant theological tendency of his time, according to which the historical existence of Jesus can (or must) be denied, because the religious consciousness points to the

<sup>4</sup> Republished in [5. Vol. I. P. 36—65, 2. Vol. XVI. P. 121—162].

ideal and internal Christ, not to a historical individual<sup>5</sup>. However, whereas in the 80s Cohen considers incarnation (if interpreted this way) as an important and authentic religious thought, in *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* he criticizes the doctrine of incarnation even in this idealized version. As a consequence of the doctrine of incarnation, he states, in Christianity the fundament of personal morality lies in following Jesus, following the person of Christ as God that became a human being. If the person of Jesus and his story are considered to be the fundament of morality, morality loses its autonomy, whether this person and his story are considered as historically true or they are considered as just ideal and imagined. So Christian morality is, according to Cohen, necessarily heteronomous.

On the contrary, in Judaism, no human being — not even Moses — can be considered to be perfect and identified with the idea of humanity. The very concept of the Messiah, according to Cohen, is not the concept of an individual human being, because the Messiah is the people of Israel (or its remnant), or also — in ultimate perspective — the whole mankind. According to Cohen, it would be more precise to speak about a messianic age, not about a Messiah. For this reason, Cohen thinks that the identification of the Messiah with the Christ — both words mean "anointed", the first in Hebrew, the second in Greek — has to be rejected.

Now that we have stated these general features of Cohen's view of Christianity, we can come back to the specific analysis of what Cohen writes in *Ästhetik des reinen Gefühls* about the artistic representation of Jesus. We find a brief theoretical examination of the question of the possibility to represent Jesus as God in the chapter about sculpture; here Cohen expresses, with reference to sculpture, his general considerations on the authentic object of artistic representation, that is the human being. So, the representation of Jesus as God is an ideal that is contrary to the aims and to the possibilities of sculpture [1. Vol. II. P. 290—291]. As a consequence of that, sculpture, in an age completely dominated by Christianity, necessarily encounters difficulties; so, in the Middle Ages sculpture does not have real autonomy, but it is just an ornament of architecture [1. Vol. II. P. 291]. This lack of autonomy persists until the Renaissance, when sculpture slowly regains artistic autonomy because it regains cultural autonomy from religion.

These statements do not mean that according to Cohen the representation of Jesus is necessarily doomed to artistic failure, i.e. to an insufficiency in the realisation of the idea of beauty. However, if we examine Cohen's considerations about masterpieces in the history of sculpture, we clearly see that Cohen, concerning the representations of Jesus that he considers to be authentic masterpieces, states that in them Jesus is represented as merely human. There are two sculptural representations of Jesus particularly praised by Cohen. The first is

---

<sup>5</sup> For this tendency in the protestant theology of Cohen's time, see Hartwig Wiedebach's footnote 1 in [2. Vol. XVI. P. 133]. Among the representatives of this theological tendency there was Wilhelm Herrmann, who taught in Marburg and had a personal acquaintance with Cohen. Regarding the relation between Cohen and Herrmann, see Chapter 8 of [7] and [8]. To Cohen's relation with protestant theology is devoted [9].

the sculptural group *The Incredulity of Saint Thomas*, by Verrocchio; Cohen states that it is the most beautiful representation of Jesus in sculpture, and perhaps in all figurative arts; Jesus is represented as the teacher of the incredulous. In being represented as teacher, Cohen sees the representation of Jesus as merely human [1. Vol. II. P. 292]. The second one is Michelangelo's *Vatican Pietà*, about which Cohen writes some larger considerations in comparison to the cursory comment about Verrocchio's work. In *Vatican Pietà* Jesus' body, although dead, is not void of expression; rather, the last remains of vitality that still seem to enliven the right hand express the consciousness to have achieved the fulfillment. However, what Cohen considers fulfilled here is not the divine mission of redemption, but rather the fact that Jesus shows himself as a human being. Jesus, dead on the lap of his mother, is completely, merely human [1. Vol. II. P. 300—301]. In this complete humanity, the autonomy of art affirms itself, that is to say here is affirmed the autonomy of art to take the contents of religion and of myth and to make of those contents the matter for the production of its own authentic and specific content (that is, aesthetic consciousness itself). At the same time, this mere humanity of Jesus shows Michelangelo's freedom in dealing with religious themes: the representation of Jesus dead on the lap of his mother becomes the authentically individual representation of a man, of his life and of his destiny, without any enslavement to dogmatics or any compromise with the myth of incarnation.

Are Cohen's considerations about sculpture also valid for painting? First, we have to notice that, whereas the representation of Jesus in sculpture is the object of a brief theoretical analysis, there is no similar analysis for the representation of Jesus in painting. However, Cohen examines many works of painting that represent Jesus, whereas in the chapter about sculpture he examines few works representing the same subject.

The first painter whose work is the object of direct consideration by Cohen is Giotto; with reference to Giotto's works, Cohen expresses his fundamental thought about the representation of Jesus in painting. The starting point of these considerations is the necessary autonomy of art from religion and its dogmas. It is not important to know which religious beliefs and attitudes the artist had from a biographical point of view; independently from the artist's personal religious ideas, pure feeling autonomously produces its own object according to its own legality [1. Vol. II. P. 333—334].

Also in painting, the authentic object of representation is the human being, the human figure, not God. However, there is an important difference in comparison to sculpture: both pictorial and sculptural figures put together two aspects, that Cohen names "nature of man" (*Natur des Menschen*), which is the representation of the unity of body and soul, and "man of nature" (*Mensch der Natur*), which is the representation of the individual in its environment, in the world that surrounds the individual, and of the links between the human being and this environment (that is both natural and historical or social)<sup>6</sup>. The human being cannot be represented in

<sup>6</sup> About the expressions "Natur des Menschen" and "Mensch der Natur", see [3. P. 147—152, 4. P. 136].

its unity as completely isolated; the will, the wishes, the affects of the individual point beyond the individual itself. The feature of painting in comparison to sculpture is that in painting this second aspect, the unity of the human being and its environment, has far more importance [1. Vol. II. P. 310—312], whereas sculpture is *par excellence* the art that brings to representation the first aspect in a single figure [1. Vol. II. P. 242—244]. For this reason, in painting, far more than in sculpture, the representation of a character is at the same time the representation of its story; this is fundamental to understand Cohen's considerations about the pictorial representation of Jesus.

As in sculpture, also in painting the representation of Jesus has to be the representation of a human being, not of God. Cohen writes that Giotto "brings to representation the purely *human* and the purely *moral* (*das rein Menschliche und das rein Sittliche*) in the whole story of faith (*Glaubensgeschichte*) of Christ almost without exception" [1. Vol. II. P. 330]. By the words "the purely *human* and the purely *moral*" Cohen states that we do not have to consider theological doctrines about the divinity of Jesus as a fundament of Giotto's representation of Jesus, because the story that is represented in those paintings is merely human. At the same time, Cohen also states with these words that the story of Jesus has an ideal and universal meaning, a symbolic value with reference to the life of every human being. This is possible as a consequence of a fundamental aspect of Christianity, which is that Christianity sees suffering as the destiny of the human being. Thanks to that, the story of Jesus is represented by Giotto as the *ideal story* of the human being [1. Vol. II. P. 331].

If this ideal story is a story of suffering, and if suffering is the destiny of the human being, suffering itself cannot be seen as a denial of human life, or as a contradiction to human life; rather, it is absolutely essential to human life itself. The fundament of art, we should remember, is pure feeling, or love for the human being; so, art has to love the human being in suffering as well, in that suffering that is the destiny of the human being. As a consequence, art cannot represent suffering in an exclusively dreadful way. For this reason, Cohen emphasizes that, in Giotto's paintings representing the passion and the death of Christ, the representation of suffering is not too dramatic; here suffering is transfigured by love. So, this representation of Christ is an authentic paradigmatic expression of this love for the human being in suffering.

The ideal meaning of the representation of Jesus is also the fundament to answer the question about the representation of the divine in Jesus' figure; Cohen writes that for Giotto "the suffering of Christ is *divine suffering*, because the morality of the human being shows itself in him, and in morality his destiny, his essence (*Wesen*), his nature" [1. Vol. II. P. 331]. So, we can see that the suffering of Jesus is divine suffering only in that it is the symbol and the ideal of the story and the destiny of every human being; in artistic representation, the divinity of Christ is deprived of its theological meaning and reduced to the symbolic value of the story of Jesus.

The ideal value of the story of Jesus, however, seems to have two aspects: according to the first, it embodies every human being's destiny of suffering;

according to the second, in Jesus is revealed the morality of the human being. Perhaps we could think, at first sight, that the link between these two aspects is not fully justified: if suffering is the destiny of every human being, we can think, the wicked one suffers as much as the righteous one. Actually, Cohen (who examines the problem of the supposed relation between suffering and guilt in many of his writings about religion) thinks that it is fundamental that the consideration of the suffering of man is separated from the consideration of his guilt, because otherwise it would be obvious to see suffering as punishment. For this reason, the possible guilt of the suffering person should have no role in the artistic representation of the ideal story of the human being as a story of suffering; in order that suffering represented by art can authentically have ideal value, the suffering person has to appear as innocent; so, in Christian art, the suffering of Christ truly has an ideal value because Christ is the innocent or the righteous *par excellence*.

As we can see, this interpretation of the story of Jesus (in his pictorial representation) as the ideal story of the human being is clearly in consonance with Cohen's view on incarnation, according to which Jesus should not be considered as a historical individual, but as the idea of humanity. However, we can say, here art takes a step forward in comparison with the mere consideration of Jesus as the idea of humanity: art sees in this ideal value of the story of Jesus the meaning of the divinity of Jesus himself, of his being God, not merely human. On the contrary, in *Religion der Vernunft* (posthumous, 1919) Cohen states that from the point of view of religion even this symbolic interpretation of the divinity of Christ has to be rejected: in the statement of the unicity of God there is no symbolism, and introducing any symbolism in this statement should be an obfuscation of truth [10. P. 484—485]. So, a question now becomes unavoidable: how is it possible that the recognition of Christ as an ideal (for his story) and of his divinity in a symbolic-metaphoric meaning has an authentic validity in art, and at the same time has to be rejected in religion? Is the systematic harmony of culture not torn apart by this opposition? Actually, it is a characteristic of art (and something that distinguishes art from every other aspect of culture), that in its figures we can recognize the full realisation of an ideal; for instance, the figures of the Greek gods are full realisations of the ideal of the human figure. In the same way, the artistic representation of Jesus and of his story can authentically be the representation of the ideal story of the human being. So, it is not the story of Jesus in itself that is the ideal story of the human being, but the story of Jesus as represented that way by art (that is to say: art does not passively receive the story of Jesus as provided with universal value in itself, but rather art autonomously produces representations of the story of Jesus as the ideal story of the human being).

The value of the full realisations of the ideal in art, however, is authentic and at the same time illusory. Art is indeed the kingdom of illusion: sculptural figures of the Greek gods fully realize the ideal of human figures, but they aren't real living beings. So, also the Christ represented by painting isn't a real person who is living a true story; for this reason, the ideal value of his story is fully valid only in the field where the artistic illusion is valid, that is the field of art itself.

In light of these considerations, it is possible to come back to Cohen's examination of the great masterpieces of sacred painting. An important feature of this examination can appear clearly through a comparison posed by Cohen between Giotto and Leonardo, who is the second painter whose works are explicitly examined by Cohen. The fundamental feature of Leonardo's painting consists in the fact that Leonardo devoted his work to the problem of portrait; what consequences does that have on his pictorial representations of Jesus? Cohen writes that in Leonardo's works the representation of Jesus and of Mary is portrait-like; Leonardo follows Giotto in his symbolic interpretation of the story of Jesus, so that also in Leonardo's works the story of Jesus is the ideal story of the human being. However, the figure of Jesus painted by Leonardo is more human than the one painted by Giotto, because it is more portrait-like; Jesus is represented as a real individual, whereas Giotto's Jesus is still an ideal figure, not so different from the sculptural figures of the Greek gods, above all Apollo [1. Vol. II. P. 341—342]. All this does not mean that the faces of Jesus and Mary represented by Leonardo do not have a perfect beauty that competes with the one in Giotto's works. A portrait is the representation of real beings, not of ideal beings (like the Greek gods), but this does not mean that these real beings are not idealized by pure love that produces them as objects of artistic representation. Confusion has to be avoided between the representation of real beings and strictly realistic representation; Cohen writes in *Ästhetik des reinen Gefühls* [1. Vol. I. P. 297] that there is no portrait without idealisation. The idealisation of the figure of a real human being is clearly an idealisation founded in love, an idealisation that recognizes the ideal in the finite; so, the face of the man who is the object of a portrait can have a perfect beauty, but this idealisation is different from the sublime idealisation that makes of its object a superhuman being, as gods in Greek art.

Regarding this feature of Leonardo's representation of Jesus, Cohen's statements are however quite fluctuating; on a general level, Cohen states that Leonardo painted Jesus' image as portrait-like, however his own analysis of Leonardo's works, like the *Last Supper*, does not fit with this general thesis. Cohen indeed considers Jesus' face in the *Last Supper* to be sublime, as an expression of perfect goodness, of goodness that cannot be human, but is exclusively divine [1. Vol. I. P. 304—307]; so, this representation cannot be portrait-like. Perhaps Cohen is more convincing in stating that Leonardo's sacred works of painting are portrait-like in representing Mary [1. Vol. II. P. 342—343]. In any case, we can observe that the portrait-like representation of Jesus fulfils the humanisation of Jesus himself. He is represented not merely as an individual, but as a *real* individual.

Obviously, we can now ask if the fact that Jesus is represented as a real human being implies that the universal value that has been attributed to his story has to be denied. Actually, this is not a true problem: every human being represented by art is an individual endowed with universal value. This answer, however, immediately raises a new question: if every human being represented by art has universal value, how can we recognize in the representation of Jesus and of his story a superiority



or a primacy concerning the universality of its value in representing the ideal story of the human being — in comparison (for example) to the representation of the poor working people in paintings by Jean-François Millet or Max Liebermann?

As religion is not a fundament of the artistic validity of any artistic creation, the value that we metaphorically call "divine" in the representation of Jesus is not exclusively due to the representations of *his* story, but it can be recognized to the representation of every human being. So, the statement according to which the story of Jesus is *the* ideal story of the human being can only mean the particular clarity with which the story of Jesus seems to represent the destiny of everyman. However, is this clarity sufficient to state that the story of Jesus is *the* ideal story of the human being? Couldn't other stories represented by art claim to be the ideal story of the human being and to have the same clarity? We do not find an explicit answer in *Ästhetik des reinen Gefühls*; however, we have to remember that in *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915) Cohen states that the suffering Christ is merely an aspect of the human being, a partial image of the human being; the ideal image of the human being cannot be completely summed up in suffering, as it is expressed in the story of Jesus; the ideal image of the human being seems to be rather embodied in Faust, that is to say in the human being who actively works in effort and pain, and addresses his own hard work towards the last goals of human freedom, searching and finding redemption in this hard work [11. P 132—133].

We can say that with the analysis of the works of those two painters, Giotto and Leonardo, Cohen fully exposes his theses about the problem of the artistic representation of the divine in Jesus' figure. Cohen's comments on artistic representations of Jesus continue in his considerations about later painters; however, these comments by Cohen seem to provide merely little additions to what has already been presented.

Concerning Raffaello, Cohen briefly deals with his representations of Jesus as a child, in paintings in which Mary appears as the main figure [1. Vol. I. P. 303]. Cohen considers Raffaello to be a master of what he names *Humor*, which consists in recognizing the infinite in figures characterised by ugliness, or littleness, or weakness<sup>7</sup>. In Raffaello's representations of Jesus as a child, the infinite is recognized in the figure of a child, with his weakness and his immaturity. Here Cohen highlights the *Humor* of representing Christ as a child: while he plays with another child, like every child, his gaze penetrates all the things in the world. However, we do not have to understand this remark as the statement that the theological Christian dogma of the divinity of Jesus is the foundation of the artistic value of Raffaello's representations of Jesus as a child: the infinite recognized by *Humor* in figures of ugly or weak human beings is the human being itself in its dignity as an object of pure feeling; this is a purely aesthetic infinite, not a religious one. So, the representation of Jesus as a child seems only to provide a particularly clear example of a *Humor* that can be found in every authentic artistic representation of children.

<sup>7</sup> About Cohen's concept of Humor, see [12. P. 140—147, 4. P. 149—183].

*Humor* has also a central role in Cohen's brief comment on Holbein's *Jesus before Caiaphas*; however, whereas in Raffaello's representations of Jesus as a child *Humor* consists in recognizing the infinite in the figure of a child (with his weakness and his immaturity), in this work by Holbein the infinite is recognized in the figure of Jesus as a humiliated man, as a man that is made ugly by the humiliation to which is undergone [1. Vol. II. P. 374].

Concerning Michelangelo, Cohen does not take into examination specific pictorial representations of Christ, but some of his reflections are important for our topic; they concern the usually less considered parts of the ceiling of the Sistine Chapel, that is to say the painting in the spandrels and in the lunettes. Cohen highlights the poverty of the persons represented in the familiar scenes that Michelangelo painted here, and favourably considers the hypothesis that these paintings do not represent the ancestors of Jesus (which is the most common interpretation), but the Jewish people in exile [1. Vol. II. P. 357—358]. What is important for the question of the representation of the divine is that in this context — the celebration of familiar virtues in the life of poor and suffering persons — Cohen sees the most heartfelt pictorial representations of the sacred family and the most beautiful Madonnas [1. Vol. II. P. 363]. So, Cohen's comments on these paintings by Michelangelo appear to be a clear confirmation of what has been stated before about the value of portrait, because they show the complete homogeneity of the representation of Jesus and Mary with the representation of any person; since Jesus and Mary appear as mere human beings, every family, in particular a poor and suffering one, is for art, in its autonomy from religion, the sacred family, every mother with her child is Mary.

Dürer's religious works, as with the works of some of the previously mentioned painters, are considered from the point of view of the portrait; Dürer's peculiarity, in comparison with the previously examined painters, derives from the fact that Dürer is the painter of the Reformation [1. Vol. II. P. 365]<sup>8</sup>. With the separation of German Christians from the Catholic Roman Church, a necessity of a new awareness of the peculiar features of the German people rises in Germany; Dürer therefore represents in his paintings the typical figure of the German man and woman<sup>9</sup>. This can be observed above all in his Madonnas, which are like portraits

---

<sup>8</sup> Actually, Cohen takes into examination several works by Dürer, not few of which were painted by Dürer (who died in 1528) before 1517; it is clear, therefore, that Cohen does not strictly make reference to the Reformation as a precise historical process beginning in 1517, but to a religious and cultural climate that had begun earlier and that had the facts of 1517 and of the following years as its expression and consequence.

<sup>9</sup> This relevance of Protestant religion and of national belonging for Dürer's art is at the basis of some critical remarks by Cohen, that points at the risk, for Dürer's art, to lose its aesthetic purity and its reference to all humanity, and to be subordinated to confessional propaganda or to national identity; see [1. Vol. II. P. 366—370]. Hartwig Wiedebach, in his book about the national element in Hermann Cohen's thought, put these remarks in relation to Cohen's considerations on the question of the significance of physiognomy for the notions of people, nation and nationality; see [13. P. 147—148].

representing typical German women or mothers; clearly, the representation of the face or of the figure of Mary with typical German features shows that the representation of the divine in the human being, or of the participation of the human being in the divine, is fully independent from the adherence to sacred history. So, it is restated that art can recognize and represent in any individual — not exclusively in those figures that are given to art as a model by religion and Church — the participation of the human being in the divine.

Dürer's historical role as the painter of the Reformation is also connected, according to Cohen, to the fact that Dürer painted representations of Christ as self-portraits, or self-portraits with typical features of the representation of Jesus; following the spirit of Reformation, Dürer had to find the spirit of Christ in himself, in his own personal consciousness. So, self-portrait is a suitable kind of painting for the representation of the typical German face and for the expression of the spirit of Christ in the German Protestant Christian. As it can be clearly seen here, according to Cohen, the Reformation set Christianity free from the mythic unicity and historical individuality of Christ, making Jesus present in every believer<sup>10</sup>.

As Cohen's examination of the great painters of history goes on, the attention devoted to religious artworks diminishes; the last painters whose religious works are the objects of some comments by Cohen are Rembrandt and Velasquez. However, in the case of Velasquez, these are very brief and do not really add anything to his already examined considerations of the representations of Jesus [1. Vol. II. P. 395]. Rembrandt's religious works, on the contrary, are the object of more attention. Concerning his pictorial representations of Jesus, Cohen emphasized above all two aspects: the first is that, after remarking that the representation of Jesus is portrait-like in Rembrandt's works as well, Cohen states (with reference, above all, to the *Supper in Emmaus* [1. Vol. II. P. 381]) that the portrayed face has here Jewish features; Cohen emphasizes indeed the frequency Jewish faces have in Rembrandt's works. The second aspect is the setting of sacred scenes among common or poor people; Dutch painters often used to paint scenes of the life of common or poor people, but the setting of sacred scenes among those people is used by Rembrandt to make the sacred profane, or to erase the divide and the contraposition that, according to an irreligious prejudice [1. Vol. II. P. 388], could separate the common life of human beings from the sacred. Cohen particularly mentions Rembrandt's *Hundred Guilders Print* [1. Vol. II. P. 388], where we see Jesus delivering the ill persons on his left from their diseases, and at the same time welcoming the children on his right. Clearly the setting brings the scene to everyday life; however, Cohen emphasized above all that Jesus' attitude towards children makes him a moral educator. In light of that, Cohen also reads the

<sup>10</sup> These considerations about Dürer's representations of Christ as self-portraits, or self-portraits with typical features of the representation of Jesus, are not clearly expressed by Cohen in *Ästhetik des reinen Gefühls*, where we find only a brief reference to this topic [1. Vol. II. P. 371], but in *Über das Eigentümliche des deutschen Geistes* (1914), republished in [14. Vol. I. P. 527—570] and [2. Vol. XVI. P. 237—297]; see [14. Vol. I. P. 561] or [2. Vol. XVI. P. 285].

other half of the engraving, stating that the miracles of healing also have to be interpreted in a moral sense, as liberation from evil and from moral blindness. So, according to Cohen, artistic creation makes itself independent from the mythical-dogmatic aspects of faith — in this case from miracles — giving them an exclusively human and moral meaning.

At the end of this historical review of the representations of Jesus by several great painters, we can answer the question (that was asked some pages ago) about the difference between the artistic representation of Jesus and that of Greek gods. As we have already seen, in *Kants Begründung der Ästhetik* Cohen states that only Jesus, not Greek gods, can be represented by art as the ideal human being; in *Ästhetik des reinen Gefühls*, on the contrary, Cohen recognizes that the masterpieces of Greek sculpture representing gods are representations of the ideal of the human figure. So, what can the difference be between the representation of Jesus and that of Greek gods? The difference is that Jesus' figure is not the ideal human figure, but rather his story is the ideal story of the human being. For this reason, the representation of Jesus is more suitable for painting (which represents the human being in the context of an environment — and so in the context of a story) than for sculpture, which represents mainly the human being alone.

The main question about the artistic representation of Jesus, however, concerns the possibility of representing God or the divine through the representation of Jesus. As we can clearly verify from Cohen's reflections that have been examined so far, in *Ästhetik des reinen Gefühls* the consideration of the representation of Jesus as the representation of an individual of universal value is not separated from the view according to which he is represented as a mere human being, not as God. Even if in the representation of Jesus the participation of the human being in the divine or the divine value of the human being are somehow expressed, the divinity of Jesus as represented by art is reduced to a symbolic or metaphorical meaning.

So, it is possible, in conclusion, to express a critical consideration on what Cohen writes in *Ästhetik des reinen Gefühls* about the representation of Jesus. Cohen is very convincing in defending a kind of specifically and autonomously aesthetic validity of works of art (including works of sacred art) independently from the religious (or moral, or politic) content that these works can communicate. So, Cohen is also convincing in stating that the fundament of the specifically aesthetic validity of every artistic representation of Jesus cannot be the divinity of Jesus himself; as a consequence, it also seems correct that Cohen abandons the statement expressed in *Kants Begründung der Ästhetik* (which really was just a statement, more than an argued thesis) according to which Jesus, in his artistic representations, can be the ideal of the human being *because* he is at the same time God.

However, Cohen does not seem to restrict himself to excluding the divinity of Jesus from the foundation of the aesthetic validity of his artistic representation; rather, Cohen seems to exclude the divinity of Jesus also from the matter of art, completely reducing this divinity to its symbolic or metaphoric meaning. This is really not so convincing, however. The statement that the divinity of Jesus cannot

be the fundament of the aesthetic validity of his pictorial representation does not imply that, for the understanding of the artworks representing Jesus, it is irrelevant that the matter of the representation is derived from a myth (according to Cohen's consideration of the fundamental story of Christianity as a myth) in which Jesus is really God, not merely the ideal of the human being nor a particularly clear example of the participation of the human being in the divine.

If we imagine, for example, a painter that represents in a work of his a mythological scene, it is clear that he can (or must) idealize the myth from which he draws the matter of his work. However, in this work Zeus is nonetheless Zeus, with all his attributes; any symbolic interpretation of the figure of Zeus cannot completely dissolve his mythical role and identity. Cohen, in his consideration of the sculptural figures of the Greek gods as ideal human figures, does not claim that the mythological attributions of these figures have to be denied.

On the contrary, concerning the Christian myth, Cohen seems to demand that its artistic idealisation, in order to represent it as the ideal story of the human being, brings the divinity of Jesus to dissolve completely into its symbolic meaning. If the divinity of Jesus is only a metaphor for the value of Jesus' story as the ideal story of the human being, Cohen seems to demand that this metaphor becomes so transparent as to disappear, converting itself into the *direct* identification of the story of Jesus with the ideal story of the human being.

So, it seems necessary to acknowledge that, concerning the artistic representation of Jesus, Cohen embraced a stance that implies the unpleasant consequence that in this case art does not restrict itself to use sovereignly its matters for the production of its own content, but distorts its matters, rather than bringing them to a full idealisation. So, we can state that Cohen's attitude towards Christianity at the time of *Ästhetik des reinen Gefühls* (a more negative attitude in comparison to that of the 80s) expresses itself also in Cohen's consideration of Christian art: sacred Christian art has produced great masterpieces, but that has been possible, according to Cohen, exclusively through the estrangement (more than through the autonomy) of artistic production from the dogmatic contents of Christianity itself, and first of all from the central feature of Christianity, i.e. incarnation.

### References

- [1] Cohen H. *System der Philosophie. Dritter Teil: Ästhetik des reinen Gefühls*. 2 Vols. Berlin: Bruno Cassirer; 1912. Anastatic reprint as Vols. VIII and IX of [2].
- [2] Cohen H. *Werke*. 17 Vols. (+ 2 Vols. *Supplementa*). Ed. Hermann-Cohen-Archiv, Hildesheim et al.: Olms; 1977ff.
- [3] Poma A. *Yearning for Form and other Essays on Hermann Cohen's Thought*. Dordrecht: Springer; 2006.
- [4] Gamba E. *La legalità del sentimento puro. L'estetica di Hermann Cohen come modello di una filosofia della cultura*. Milano-Udine: Mimesis; 2008.
- [5] Cohen H. *Jüdische Schriften*. Ed. B. Strauß. 3 Vols. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn; 1924.

- [6] Cohen H. *Kants Begründung der Ästhetik*. Berlin: Dümmler; 1889. Anastatic reprint as Vol. IV of [2].
- [7] Kluback W. *The Idea of Humanity. Hermann Cohen's Legacy to Philosophy and Theology*. Lanham et al.: University Press of America; 1987.
- [8] Fischer-Appelt P. Wilhelm Herrmann und Hermann Cohen. Der frühe Diskurs um die Selbstwerdung des Menschen. In: *Religion aus den Quellen der Vernunft: Hermann Cohen und das evangelische Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2012. P. 116—128.
- [9] Dober HM, Morgenstern M, editors. *Religion aus den Quellen der Vernunft: Hermann Cohen und das evangelische Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2012.
- [10] Cohen H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. 2nd edition. Ed. B. Strauss, Frankfurt a.M.: Kaufmann; 1929.
- [11] Cohen H. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Gießen: Töpelmann; 1915. Anastatic reprint as Vol. X of [2].
- [12] Poma A. *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Engl. transl. J. Denton. Albany NY: SUNY; 1997.
- [13] Wiedebach H. *The National Element in Hermann Cohen's Philosophy and Religion*. Engl. transl. W. Templer. Leiden-Boston: Brill; 2012.
- [14] Cohen H. *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Ed. A. Görland and E. Cassirer. 2 Vols. Berlin: Akademie-Verlag; 1928.

#### About the author:

Gamba Ezio — PhD in Philosophy and Philosophical Hermeneutics, University of Turin; Indentured Professor, Theological University of Northern Italy — Turin Campus, Turin, Italy (e-mail: ezio.gamba.1975@gmail.com).

## Художественное изображение Иисуса в эстетике Германа Когена

Эцио Гамба✉

Теологический университет Северной Италии — Туринский кампус,  
Italy, 10122, Turin, Via XX Settembre, 83  
✉ezio.gamba.1975@gmail.com

**Аннотация.** Герман Коген затрагивает вопрос о возможности искусства представлять Бога или божественное в некоторых своих работах на протяжении всей своей философской деятельности, но, очевидно, прежде всего, в своем главном эстетическом произведении, «Эстетика чистого чувства» (*Ästhetik des reinen Gefühls*, 1912). Мы можем констатировать, что в работах Когена эта проблема ставится применительно к трем различным религиозным областям: греческий политеизм, иудейский монотеизм и христианство. Темой представленной статьи станут размышления Германа Когена о художественном изображении божественного в христианстве или в христианском искусстве через изображение Иисуса. Мы рассмотрим данную проблематику со ссылкой как на «Обоснование Кантом эстетики» (*Kants Begründung der Ästhetik*, 1889), так и на «Эстетику чистого чувства» (*Ästhetik des reinen Gefühls*). Если в «Обосновании Кантом эстетики» Коген уделяет изображению Иисуса лишь небольшое внимание в историческом введении книги, то в «Эстетике чистого чувства» изображению Христа уделено гораздо больше внимания. Ответ Когена на вопрос о возможности представления

божественного через изображение Иисуса заключается в том, что божественность Иисуса в художественном изображении его фигуры может иметь только метафорическое значение, реальный смысл которого заключается в том, что история Христа является идеальной историей человеческого существа. В «Обосновании Кантом эстетики» и в других работах 1880-х гг., напротив, идея воплощения и божественности Иисуса является объектом иной оценки Когена. Сравнение разных позиций может стать вкладом в осмысление изменений во взглядах Когена на христианство в течение долгих лет.

**Ключевые слова:** Герман Коген, эстетика, Иисус Христос, христианство, религиозное искусство, греческая скульптура

**История статьи:**

Статья поступила 08.06.2021

Статья принята к публикации 15.08.2021

**Для цитирования:** *Gamba E.* The Artistic Representation of Jesus in Hermann Cohen's Aesthetics // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 404—419. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-404-419

**Сведения об авторе:**

*Гамба Эцио* — доктор философии, Университет Турина; профессор, Теологический университет Северной Италии — Туринский кампус, Турин, Италия (e-mail: ezio.gamba.1975@gmail.com).



DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-420-435

Research Article / Научная статья

## Consciousness with Body and Soul: an Attempt at Cohen's Never-Written Psychology

**Hans Martin Dober**✉

University of Tübingen,  
12, Liebermeisterstraße, Tübingen, 72076, Germany  
✉hmdober@gmx.de

**Abstract.** There are contemporary tendencies to regard the human consciousness as an algorithm, or to reduce the human subjective to organic-natural processes or to see it as a social construction depending on cultural conditions. Such approaches pose a challenge to ethical humanism, as it seems, as if it requires new justification and groundings. How can we grasp and defend the concept of embodied subjectivity of man and its freedom to act? How can we think of its unity including thought, will and feeling, preventing it from getting lost in specialized potentials, and maintaining the person as an alert, responsible and self-founded unit? Furthermore, how is it possible to preserve the meaning of the name of the soul, since the notion of this traditional limit concept of the human subjective has fallen into disuse and likely vanished from the horizon? The essay asks for answer with the help of Hermann Cohen, the great Jewish philosopher of Neo-Kantianism, following the traces of his repeatedly stated, however never written systematic psychology. This first part of investigation confines itself to understand Cohen's early interpretation of Plato as the "primordial cell" of his psychology in order to show how the first three parts of his system of philosophy (Logic, Ethics, Aesthetics) answer to some of the questions and problems the early work had raised, with special attention to Cohen's philosophy of religion. Self-movement of soul and its deep connection with the human body could be viewed and grasped from the unity of human culture as well as of the allness of man.

**Keywords:** consciousness, the soul, psychology, Plato, Kant, the unity of human culture

### Article history:

The article was submitted on 20.05.2021

The article was accepted on 11.08.2021

---

© Dober H.M., 2021



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



**For citation:** Dober H.M. Consciousness with Body and Soul: An Attempt at Cohen's Never-Written Psychology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):420—435. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-420-435

## 1. The question of the soul of man

The question of what we have to understand by the soul has not grown old to this day. For a long time it threatened to disappear from the horizon of contemporary consciousness<sup>1</sup>. But in recent times, there has also been a growing attention to what the name of the soul once meant, not only in contemporary literature and art<sup>2</sup>, but also in theological research. The concept of the soul itself seems to "slip away in the face of multiple criticisms", according to the systematic theologian Jörg Dierken. But its traditional meaning still concerns the constitution of "the human subjective", provided that it can neither be reduced to "organic-natural processes", as medicine, neurology and brain research recognize them, nor to "social processes", whose mere reflex is the human, nor to a "mere nodal point of communication, which — as at present partly electronic — proceeds according to predetermined algorithms" [5. P. 2, 6. P. 199].

This assessment corresponds to the effort on the part of psychiatry and psychotherapy to regard subjectivity not only as a brain function, but from the conditions of "embodied" personality. This includes defending human beings as a "body-soul unit" [7. P. 204], even in the age of ever more comprehensive, faster data processing and so-called "artificial intelligence" up to human robotics, for whose humanity the inclusion of "systemic-ecological" interactions is indispensable [8. P. 67—79]. The name of the soul carries with it a residual meaning that is not exhausted in neural structures, digitized processes or organic-natural processes (such as biochemically describable foundations and changes).

The following considerations seek to determine this remainder with the help of Hermann Cohen. This philosopher of the Jewish faith taught from the second half of the 19th to the beginning of the 20th century in Germany (Marburg), and presided over the then powerful philosophy of Neo-Kantianism as one of its most important minds. His thinking has unfolded in a three-part system. The *Logik der reinen Erkenntnis* [9], the *Ethik des reinen Willens* [10] und the *Ästhetik des reinen Gefühls* [11] proceed from the three faculties attributed to the "soul" in the tradition of European thought<sup>3</sup>. A fourth part of the system was planned, which was to give an account of the "unity of the soul" [10. P. 233]: as the "unity of consciousness" [9. P. 519f., 12. P. 431]. This part should explain in theory how the soul of man can

<sup>1</sup> A sketch of this process in modern philosophy was given by H. Holzhey [1. P. 94f.]; Cf. also [2]. A thorough overview of the development of concepts is given in the article "Soul" in the Historical Dictionary of Philosophy, Vol. 9.

<sup>2</sup> The question of the soul plays a role in H. Mankell's *Treibsand. Was es heißt, ein Mensch zu sein* [3], but also in I. McEwan's *Saturday* [4], to leave it here with these two examples. From the field of film one could name: *Die Bourne-Trilogie* (USA 2002—2007) or *Blade Runner 2049* (USA 2017).

<sup>3</sup> However, only Schleiermacher has secured the place für the feeling as an equal third fortune (see below para. 2.1).

be capable of subjectively regulating the manifold processes of human cultural activity. But it has not come to the realization of this project. We do not know how this work would have been structured and executed in detail. But there are a variety of traces in the available writings that make it possible to safely substantiate key questions and contents of Cohen's early and continuing interest in psychology.

In the following, I shall confine myself to understanding the early interpretation of Plato of 1866 as the "primordial cell" of Cohen's psychology, which had been repeatedly stated in the "System der Philosophie" [13. P. 101—191]<sup>4</sup>, in order to show vice versa the first three parts of the system as a later answer to some of the questions and problems that the work on *Platons Ideenlehre* had raised. Attention should then be directed to the late philosophy of religion, which — largely developed from the historical sources of Judaism — can appear as a detour to systematic psychology [14, 15]<sup>5</sup>. I have to do without a comprehensive search for traces in the writings interpreting Kant<sup>6</sup>.

## 2. The "primordial cell" of Cohen's psychology

The soul is initially a subject of myth, and this also with Plato, who, however, through his "discovery" [13. P. 110] of the idea as an early witness, can be claimed to encounter the driving powers of the soul with the conscious forces of the spirit. He understood the soul more and more as a "spiritual principle" [15. P. 344]. This required the work of thought (explicitly appreciated by Kant [13. P. 108—110]), which, especially in the *Symposium*, represented the original aspiration peculiar to the human soul as such, which at the stages of natural, cultural, and spiritual life is ultimately related to the idea of good (13. P. 171, 157). Even in the late work it is said: "Primarily and first the soul stands up for thinking, and in this isolated sense for consciousness (mneme), but soon it must also be used for moral problems. Thus reason (nous) arises, which, originally conceived only as a theoretical spirit, at the same time also as moral, as practical reason becomes concise." [15. P. 344].

The original aspiration of man is rooted in his soul as the "place of ideas" [16. Book 3]<sup>7</sup>. Although it is also determined by its drive, desires, and feelings, not only by its cognitive potential, in which, according to ancient belief, as well as in Cohen's reception, its primary competence exists. By virtue of this potential, however, it should be able to rise above all the depths of earthly existence, of existence bound to the body — as a prison<sup>8</sup>. As Cohen's later work clearly enough shows, he resists the misconception of seeing a devaluation of the body in the metaphor of

---

<sup>4</sup> Cf. further H. Cohen's *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt; Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins* [13. P. 271—343, 345—463].

<sup>5</sup> The second part of this essay will reconstruct this detour from the later work, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [15].

<sup>6</sup> I.e. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), *Kants Begründung der Ethik* (1877) und *Kants Begründung der Ästhetik* (1889).

<sup>7</sup> Cf. [13. P. 159] referring to Plato's *Parmenides*, 132b.

<sup>8</sup> Plato. *Gorgias* 493a, *Kratylos* 400c, *Phaidros* 250c.

imprisonment: the works of art<sup>9</sup>, and especially the portraits, depict the embodiment of the soul and thus confirm the later insight of religious philosophy that "the soul is bound to the body by God" [15. P. 356].

### **2.1. The self-movement of the soul, framed in a picture**

Among the mythical forms of imagination that Platonic thought uses is that of the soul as a "winged one", which is able to completely overcome the bars of its physical existence only when dying, with death. It attains full freedom when the spirit rises from earthly ties into heavenly realms in order to be able to cultivate perfect communion with other spirit souls<sup>10</sup>. But already during his lifetime the soul finds itself in a middle position between cosmos and the world of ideas. This is depicted in the myth of the procession of the gods in the dialogue *Phaidros*. I am guided by this parable, even if it does not play a role in Cohen's early work.

This parable lends itself as a reference and focal point for many of the aspects of Platonic thought relevant to Cohen. In addition, it proves to this day that we can perhaps speak of the soul more easily in metaphors than in terms<sup>11</sup>. Plato compares it "to a winged chariot with a driver, pulled by horses. Now, while the horses of the gods are all of noble lineage, those of souls other than human have horses of mixed origin. Only the one is beautiful and noble and of appropriate breeding, but the other is of opposite quality. So even with us the steering is necessarily arduous and laborious" [17. P. 58].

Plato's concept of the soul, that it is "the self-moving"<sup>12</sup>, is here framed in the image of a chariot with a charioteer. First of all, self-movement is the principle of a living organism. In animals, this principle is determined by instincts and ritualized behavior — both also occur in humans. But, according to the beliefs of ancient Greek thinkers, not the animal, but "man is the measure of all things." [13. P. 131]. He seems to be suitable for this because his soul can be thought of as "the self-moving" with regard to its abilities of thinking, wanting, and feeling. In the interaction of these abilities, the soul directs not only itself, but also the movements of the body.

In the metaphorical expression of the wings, therefore, the original thought, which is absolutely leitmotif for Cohen, can be recognized that the discovery of the idea has become possible only because of the self-origin (as self-movement) of thought [13. P. 104 et al.]. Since this is later taken strictly as the foundation of the hypothesis (a notion that only Kant developed to full transparency), Cohen frees the thought from the mythical idea that the striving of the soul extends into a sphere between human and worldly things.

<sup>9</sup> See below para. 3.3.1. footnote 28.

<sup>10</sup> Platon, *Phaidros* 250a.

<sup>11</sup> Cf. para 6.2. in part II of the essay.

<sup>12</sup> After Cohen's [13. P. 184] referring to *Phaidros* 245. Cf. Aristoteles, *De Anima* I, 2.

On the narrative path taken by Plato, however, it can also be seen to what extent the principle of self-movement is a "terminus of ethics"<sup>13</sup> for Cohen [13. P. 184]. For the will also moves itself, in that, following the later *Ethics of the pure will*, it determines itself as a free person to autonomy. In order to remain in the picture, it is now up to the "driver" as the ethical *self* of man<sup>14</sup> to move the will in a team with the other horses (i.e. the drives, desires, longing) as a guiding animal on the journey of individual life. In this way, it is important to strive for something higher, for the true, beautiful, and good, however arduous the control of the forces may be that bind the soul to the physical existence of man. "Only the soul wants; the body desires", it says in the late work. "Only the soul is capable of good; only the soul thinks the idea of good, and only it itself with its will is able to carry out good; only it alone is capable of action. Only it has reason and is reason in the dual sense of theoretical and practical reason." [15. P. 388]<sup>15</sup>.

Plato wanted to find the "epitome of consciousness" [15. P. 390] in the concept of the soul. But there is still a lack of feeling as a third soul capacity or as a third form of consciousness, which — according to the philosophy of religion — only Schleiermacher had helped to achieve full knowledge by making it native to religion. "It must not be doubted that he [Schleiermacher], by drawing religion into the consciousness, has made progress over Kant ... In that Schleiermacher now raised religion into the consciousness of man, he brought it into the coordination of knowledge and philosophy." [14. P. 94f.]. We shall see how Cohen's systematic philosophy attempts to correct the error that Schleiermacher made in mixing religious and aesthetic feeling in an improper way. In order to distinguish the two clearly enough, Cohen assigns feeling as a form of consciousness to aesthetics. Here he is assured of his permanent place in the "system of philosophy", while religion in its "peculiarity" [Eigenart] is not treated as part of it. Psychology, however, should have fulfilled the claim, already laid out in the Platonic concept of the soul, to represent the "unity of consciousness" as "a balance of [the] movements", which constitutes consciousness as "movement" in each of its types — cognition, will and feeling. [12. P. 420f.]

## ***2.2. Poetry and thought correlatively refer to each other***

By analogy, with the eye as the most "sun-like" of the sense organs, Plato, as a thinker, "looked" at the thought [13. P. 174]<sup>16</sup>. What is meant is "conceptual

<sup>13</sup> Cf. [13. p. 131] referring to *Theaitet* 152a.

<sup>14</sup> "Mit diesem Grundwort der klassischen Antike hat sich das Grundwort der neuern Zeit und der neuern Philosophie verbunden und vermählt, so dass das Bewusstsein zum *Selbstbewusstsein* wurde." [10. P. 325].

<sup>15</sup> This double sense is summarized in *Ethics* as follows: "Die Seele ist Selbstbewegung, das bedeutet uns: die Bewegung hat ihren Ursprung in sich selbst; das heißt: sie ist rein, wie das reine Denken. Aber das reine Denken erschöpft den Begriff der Seele, den Begriff des Bewusstseins nicht. Wohlan, die Seele ist auch Wille. Und der Wille ist auch Bewegung. Auch diese seelische Bewegung ist Selbstbewegung; muss ihren Ursprung in sich selbst haben" [10. P. 132].

<sup>16</sup> Cit. *Politeia* VI, 508b, 509a.

seeing, seeing in thought, in abstraction, thinking contemplation, theory" [13. P. 137]. But also this seeing has a mental image in mind (to speak with the later aesthetics): "The images are ... appearances; and the appearances are not archetypes, primordial things, things in themselves correlative, but formations of pure thinking, Noumena. All being has its final reason in thinking. And thinking has its deepest expression in internalizing (*innoein*)..." [11. P. 387f.]. The image as form is thus spiritualized into the idea "as form" in order to be able to recognize images as images in return. Cohen summarizes this development as follows: "From the image, as the form, ... the idea, at first as a form, emerged ... according to the direction of the appearance [this was then] internalized into the facial image, and in this way ever more deeply matured into the spiritual vision ... the idea has become the methodical foundation for everything that claims reality as an image, as an appearance" [11. P. 22].

According to this theory, Plato as a poet then gave his "critical idealism" but also a "mythical expression" by translating the thought back into its pictorial form as a metaphor, parable or narrative [13. P. 178]. The figurative expression illustrates the thought through transmission, but always also requires interpretation in order to bring the metaphor to its point. Thus, in the parable of the charioteer, the overriding principle comes into effect, which means the soul vis-à-vis the body: the soul is the "charioteer" of the body: "without the guiding power of the soul, man cannot rise above the animal" [11. P. 299], conducting as will (cf. [15. P. 388]) and as knowledge, but also as feeling, as psychology would have had to show. This cybernetic signature, according to which the soul is responsible for the art of steering, has persisted up to Schleiermacher and (despite the transformation of the conditions in his thinking) also to Freud<sup>17</sup>. Even Cohen's insight, verified by Michelangelo, that the soul of his figures "builds itself its body; it is not the creature of a body; it is its maker" [12. P. 305], adheres to the priority of the soul over the body.

But the myth of the charioteer also carries all the aspects of Platonic thought — problematic for retrospective reception — which may have made history more effective than the ideas. This includes the idea of a world soul, "which in its purposeful harmony forms the basis of all events" [13. P. 185]<sup>18</sup>, and this especially embedded in the myth of the demiurge who created it [13. P. 189]. It is interrelated with the individual soul by virtue of the principle of life, for "in fact, that [moving itself] means nothing other than ... [living]" [Ibid.]. The cosmos is also alive, because it is credited with the "power of self-movement". "The principle of motion equal to that of life" is the property in which individual and world souls agree

<sup>17</sup> For Schleiermacher, the self-activity of consciousness is the guiding concept for the living soul, even if "die Seelentätigkeit ... als ein Inneres ... zusammen mit organischen leiblichen Tätigkeiten zustande[kommt]" ([18. P. 77.] cit. Schleiermacher, *Psychologie*). And according to Freud "the I must be the master in his own house" (muss "das Ich Herr im eigenen Hause" sein) cf. [19. P. 11].

<sup>18</sup> The late work will deal with the immortality of the soul [13. P. 186]: see below para.4.7. in part II of this essay.

[13. P. 186]. In his later work, Cohen will return to the concept of the soul as the "principle of life" and "principle of the unity of the person" [15. P. 288] in order to place both provisions in the context of his Messianism.

Another problematic point for Cohen is the transformation of the original discovery of the idea as a hypothesis for all processes of cognition into a *substance* [13. P. 139, 167]. For indeed, "Plato ... seems to assert the idea of good as a presuppositional, unsubstantiated (anhypotheton)." [20. P. 52]. As the myth of the charioteer clearly enough expresses it, the idea here has become an "in and of itself in constant immutability existing entity" [13. P. 169]: hypostasized [=objectified] to an "absolute view" [13. P. 168], be it divine, be it earthly, or human. Between these a difference of value is introduced, according to which the one is a "noble tribe", but the other is of "mixed origin", i.e. the human soul is able to rise into heavenly spheres by means of the ideas it can think, but is kept in the lower spheres by means of its physical bond. Therefore, the steering of the horse team soul is also "arduous and laborious".

It is decisive for Cohen's understanding of Plato that *poetry* and *thought* have the same psychic root [13. P. 180f.], however different these productive capacities of man (which concern knowledge on the one hand, imagination on the other) are, and however strictly they must be distinguished. Cohen later took this thesis into account in the form of his systematic philosophy, distinguishing logic and aesthetics, but wanting to grasp both "directions" of consciousness as "unity" in psychology. In the early work focused here, however, his specific interest lies in the "psychological" conditions under which Plato, as the authoritative thinker, in turn clothed the thought that flashed in its purity in — so to speak impure — mythical forms. Cohen has proposed a psychological explanation for this. Plato had made a discovery with his original concept of the idea, but without being able to achieve it "completely and with full critical insight" [13. P. 140]. This discovery had been like a "quick flash of thought", "which penetrated his mind like a sudden idea" [Ibid.], but he had not been able to hold it in its purity (and i.e. in its strictly methodical meaning for cognition), as if the potential for this had been exhausted in the economy of the soul forces.

### 3. Interaction of system parts as traces to psychology

Cohen wanted to write a systematic psychology. In view of the methodological plurality associated with this term today, it is not easy to see what he intended to do with it. He was not interested in an empirical or therapeutic doctrine of the soul, although both aspects play into his reflections. Understanding Kant from Plato and interpreting Plato with Kant, Cohen followed his method of critical idealism, according to which, the knowledge of phenomena must be derived from the self-activity of thought. In dealing with psychic phenomena, this has the consequence that they cannot be traced back to a naturalistically conceived soul. Cohen's systematic psychology would have worked critically on patterns of explanation and interpretation that question the independence, freedom and self-activity of the soul

through deterministic models. On the other hand, he would also have sought to preserve this subjective-personal center of the whole, undivided man from all one-sidedness, as if the *signum humanum* could only exist in one of the three classical soul faculties cognition, will and feeling which Cohen deals with in *Logic*, *Ethics* and *Aesthetics*. As can be shown below, each part of the system refers to the other two, but this reference system should find its summary in psychology.

### **3.1. The reference of logic to psychology**

Guided by a strong interest in countering the constant danger of unfair mixing by clear distinctions, *Logic* (1902) — quite in accordance with its title — refers "thought exclusively to knowledge". This is said against the so-called "psychologism", which in turn "levels cognition into a process of consciousness", thereby causing a "mishmash of problems" [9. P. 36]. For *Logik der reinen Erkenntnis*, this decision means, on the one hand, the claim to "produce the foundations" which, in strictly methodological terms — as "foundations to be demanded" [9. P. 260, 10. P. 97, 11. P. 248] — have a fundamental function for the other parts of the system of philosophy [9. P. 37], including psychology: psychology is not able to "produce the laws of thought" which it naturally makes use of, and which, as purely produced, are not originally related to objects such as consciousness. Knowledge finds "no hold in the presuppositional" [20. P. 52], which could be metaphysically thought of as an "absolute", be it theologically "as God" (Ibid.) or psychologically as a drive. For Cohen, it finds support only in the "idea of hypothesis", further developed "to the judgment and logic of origin" as the "center in the foundation of logic" [9. P. 513].

On the other hand, *Logic* "expressly renounces the unity of consciousness" [9. P. 518], although it does provide the concept of unity with the help of which psychology is supposed to undertake its task. In different ways, *Ethics* and *Aesthetics* will relate to the world of objects: the one will develop a highly reflected consciousness of the complexity of human orientation in will-directed action, the other of the experience of art in a feeling that must engage with itself both on the side of the artist and on that of the recipient. The tripartite division of the system also contradicts "the basic idea of the information age" [7. P. 27] that consciousness can be reduced to logical thought processes, so that "all our knowledge of the world is composed of individual elements or context-free features that are linked together by formal, algorithmic rules". [7. P. 28] "Mind or sense" only results from data when one consciously deals with them — through judgment. This presupposes a human subject who has consciousness. For Cohen, however, processes of consciousness are also "embodied life achievements" [7. P. 215]. But to explain this remains reserved for his aesthetics (while Thomas Fuchs argues in the horizon of a psychiatrically formed philosophical anthropology).

The systematic thinker Cohen is concerned with the "unity" of consciousness, which does not produce logic, ethics or aesthetics in itself, but which is made "a problem" for psychology [9. P. 518]: it "alone has as its exclusive content the

subject, the unity of human culture" [9. P. 16]. On the threshold of the *Ethics of the pure will*, this human subject comes into view as an agent, which — guided by free will in autonomy — orients itself on the doctrine of virtue. But if it wants to live its whole humanity, this human subject is at the same time a productive and receptive one, who makes and listens to music, paints and looks at paintings, writes poems, narratives, or novels and reads them. In order to know what it experiences, and to reflect diffuse experiences on their human core, the *Aesthetics of pure feeling* gives orientation.

In all this, man is the subject of experience as well as responsibility, and his consciousness "not an algorithm" [7. P. 51]. But because he can get lost in the fullness of the possibilities that culture offers him and lose himself in the specializations as a whole person<sup>19</sup>, the question of the "unity of man" must be asked. [9. P. 520] Such a unity to be demanded by the human subject, but also to be brought about by itself — corresponding to the procedural character of the foundations — is conceivable, however, as a work in progress through the areas of cultural life whose theories elaborate the system parts.

This process of a constant search for unity has not yet been brought to a conclusion. In a way, it has to start again and again in the life story of an individual. Here it is important to preserve diversity and at the same time to relate the differences to each other: "the different types of laws and contents should not be extinguished in their diversity and transformed into a new type of law and contents", but the "diversity [of the cultural areas] should assert itself freely and powerfully against each other, ... [so] that nevertheless this diversity in a new, the actual unity reaches reconciliation and marriage" [Ibid.]

Without explicitly mentioning it here, the model of *correlation* of difference seems to carry this outlook, a model that could be supplemented by a mutual *resonance*, force of which logical and ethical perspectives resonate in *Aesthetics*, aesthetic and ethical already in *Logic*, and logical as well as aesthetic in *Ethics* (cf. [23]). If this were the case, the human soul would be understood — quite in accordance with the testimonies of the Hebrew Bible — as an inner resonance relationship (involving the corporeality of man), which at the same time stands with the outside world in the most diverse vibrations, which include dissonances: in a dialogue, so to speak, which cannot end. Psychology would therefore have to show how knowledge, will and feeling are to be related to each other in order to steadily tread the path to the unity of these three. Surprisingly, this first attempt at its phantom image corresponds to recent neurological insights: "We know today that it is by no means localized neural processes that underlie the activity of consciousness, but widely distributed resonant vibrations ... The brain is not a control center, but a resonant and relational organ" [7. P. 40f.].

---

<sup>19</sup> This, according to G. Simmel, is the "tragedy of culture", if one does not succeed in the challenge to bring different spheres and perspectives into conversation with each other [21]; cf. E. Cassirer, Die "Tragödie der Kultur" [22. P. 114—116].



### 3.2. The reference of ethics to psychology

#### 3.2.1. The foundation of ethics

The *Ethics of Pure Will* (1907), published five years later, also seeks to preserve its foundation from natural determinism. It does not "start from the psyche", nor is it "centered" on it, but rather makes this "ambiguous word ... a problem" [10. P. 99]. This contradicts the "naturalists of affect", who are able to "think of the moral law only as a natural law"<sup>20</sup>, but not as a law that free will gives itself autonomously. As the "*ethics of the self* makes [it] sovereign over [empirical] psychology" [10. P. 340] (*italics by H.M.D.*) by determining the concept of the will not from the "immediate facts of nature" "drive and desire", but taking into account what the will is directed at: the action [10. P. 103]. The ethical imperative of Kant *act at all times in such a way that...*, however, requires a foundation with the means of practical reason. This leads "to thinking and to judgment" [10. P. 125].<sup>21</sup>

"The morale [das Sittliche]", is not "innate" [10. P. 50]. Having become part of historical processes in which myth and religion took part<sup>22</sup>, it has to be reappropriated, even transformed, again and again through the formation of the will. In other words, the a priori foundation of ethics is the guide, the benchmark and the corrective in all aposteriori considerations that concern the historical perspective of the genealogy of morality. Not in the shadow of this perspective, but through it, the will has to purify itself in order to be able to deal with freedom [7. P. 202], to "decide and act" in the tradition of Kant. Today, however, freedom must justify itself under the "dominance of scientific and scientific thought" [7. P. 229].

Psychology cannot justify freedom. But the powers of drive and desire, with which it has to deal analytically (cf. [10. P. 103]), do not lose their supporting function for the will. The affects are sublimated (one can say interpreting) to the feeling that accompanies and carries the will. This "sense of will" remains the "motor" which "must not be lacking and must not fail" [10. P. 199, 207, 476, 480]<sup>23</sup>. It gives "the emotional impetus", but cannot replace the "motive" of the action, which is determined by its "spiritual content" [10. P. 199]. Thus, psychology retains its meaning and function for the self-assurance of the knowing, wanting, and feeling person. "From the great variety of psychic processes it has to establish the unity of consciousness, and in it the unity of the subject" [10. P. 75], in order in this way to

<sup>20</sup> Cf. [10. P. 99]. "Naturalism" and "supranaturalism" "do not do justice to the intrinsic value of moral being" [10. P. 28]. But this is not to be determined by the will alone — and be it by the will to power — but by including the "intellect". In Cohen's case, this can be seen in the way the will orients itself in accordance with the rational moral law — in the good Kantian tradition. See chapters 4—7 in the [10].

<sup>21</sup> Even "from self-consciousness" the will cannot and should not be derived, if one would then accept consciousness and self-consciousness "as existing". But this is not the case when the following applies: "even self-consciousness has to be generated by the will" [10. P. 136]; like the finding of truth, becoming aware of oneself is a process that cannot end.

<sup>22</sup> "Es ist alles Mythologie, was in der Religion nicht auf Sittlichkeit gegründet ist" [10. P. 524].

<sup>23</sup> If one compares the metaphor of the "engine" with that of the "driving force" in Kant, the changed social conditions towards the industrial age seem to be reflected in this choice.

win again and again the continuity of the individual soul life in its historicity, however discontinuous the experience may be. In the work on his unification, the subject can cultivate a lively approach to the memories accompanying his conscious activity, while at the same time keeping the future open as a space of possibilities.<sup>24</sup>

*3.2.2. The "virtue of the sense of humanity"<sup>25</sup>  
as a bridge between ethics and aesthetics*

To this continuity, however, the virtues provide orientation. All in all, they can be understood as "signposts" [10. P. 501], which, however, sometimes point in different directions. Therefore, they must be kept in conversation with each other, which counteracts directional diffusion. In this task, "truthfulness" [10. P. 498ff.] plays a key role: it "shall be the guiding principle, the rod, and the staff in every situation of life", "however eventful it may be to want and to act." [10. P. 522] In order to keep the direction as a wanderer through the area of his own life — which is yet to be opened up as a future — "his whole mind, all the forces of his mind and heart" must be involved, as Cohen puts it in response to Deuteronomy 6,4 ff. Here the "Sh'ma Israel" is tacitly referred to the "Adam", the human being in general, in order to realize the "uniformity of his being" in such a way that this "is reflected in all actions as in *one* action." [10. P. 522]

But what else is needed for the "virtue of the sense of humanity"<sup>26</sup>, into which less *Ethics* itself, rather than *Aesthetics*, first practices? At the limit of ethics, the will that aims at action now withdraws a little, in order to turn to the "uniformity of the human race [des Menschengeschlechts]", which art "represents in the aesthetic feelings." [10. P. 637] Thanks to a "restless energy and productivity of mind and spirit", the arts raise the "human level" — and therein lies a "consolation" for humanity [10. P. 636]. While in all interest- and will-guided actions the "unity of humanity" remains mostly shadowed, even if it is intended, art makes it "obvious" by the fact that it — as "real" — represents "nationality and humanity" without contradiction in "most intimate harmony" as a unity [10. P. 636]: everything particular, special, also the "great variety of psychic processes" [10. P. 75] in the light of the feeling of humanity. Thus, the "virtue of the sense of humanity" finds its mirror in the "humanity of art". For in it "a kind of realization can be discerned for the fundamental content of ethics, for moral self-consciousness" [10. P. 636].

On the threshold of *Aesthetics*, the next door is already coming into view: to represent the "macrocosm of humanity, which has become visible in art, in the microcosm of man in culture, that is the great task of psychology." [10. P. 637] With this microcosm the soul of man is addressed — quite similar to how the

---

<sup>24</sup> Cf. on openness to the future: [7. P. 230], and on the importance of memory for the integrity of an individual soul life, the above-mentioned examples from contemporary film and Mankell's life memories (see note 2 above). In fact, memory is already a topic of Platonic philosophy, but the Platonic anamnesis refers to archetypes that the soul can recognize on the basis of the images — and these archetypes are not (yet) biographically connoted.

<sup>25</sup> In German: "Tugend des Menschengefühls" [10. P. 636].

<sup>26</sup> "Der reine Wille ... [errichtet diese Tugend als] seine letzte Stütze in der Humanität" [10. P. 636].

"individual soul" came to be spoken of in Plato as a "living, rational organism acting according to concepts of purpose", which stands in interrelation with the "world soul" [13. P. 185]. The mythically dressed term from the dialogue *Timaios* appears enlightened by Cohen and transformed into the macrocosm of humanity. Thus, the narrower limits of the "macrocosm of the state", in which, according to Plato, "the soul of man, therefore his concept, his idea" is better recognized "than in the microcosm of the human *individual*" [14. P. 34]<sup>27</sup>, are expanded in a universal sense. The fact that the soul interacts with humanity can be demonstrated by the works of art.

### ***3.3. The reference of aesthetics to psychology***

#### ***3.3.1. Feeling as a supporting soul capacity***

*Logic* and *Ethics* each tended towards the unity of consciousness (as a cultural consciousness), but were only able to realize it partially: this as a unity of moral self-consciousness, that as a unity of the problem of cognition. Only *Aesthetics* (1912) gave a new meaning to the "soul power of feeling" [11. P. 98]. The feeling accompanies the thinking, be it in a Eureka experience, or in the progress of knowledge as pleasure, be it in the hard work of complex research or formalities as unwillingness. The soul's capacity for feeling absorbs the difference between pleasure and displeasure "as character and content" [11. P. 97f.]; (cf. [10. P. 195]). As the part that only *Aesthetics* has brought to full discovery, it bears "the totality of soul power", if it is then conceived as a "feeling of life" [11. P. 96].

It also accompanies the will that rejoices in the success of a project that has begun or that rejoices in the ethical decisions that others have made. "A good action has happened, which is in itself only of interests to me, by no means because of its relationship to me in its successes for me. And yet I am seized by this supposed fact as if it concerned my life. And I must rejoice in this act of human power, which increases my own worth of living, my consciousness of this worth of living, so that I am filled with joy" [15. P. 527]. In art, after all, the "feeling ... is everything. This is the ultimate meaning of art; and aesthetics has to fathom and determine it according to its depth." [10. P. 635f.]

Thus, is not aesthetics already able to produce a "closed unity of consciousness" [12. P. 426], insofar as it proves to be "the love for the nature of man, for the unity of this nature in body and soul"<sup>28</sup>, precisely "that unity which art is able to produce in the form of man"? [12. P. 416] Considering that "the soul is not evident to itself"<sup>29</sup>, the visual arts in particular gave it "form" by presenting "the soul of man in his body". Thus, "the archetype of humanity ... rises in the true work of art" [11. P. 210].

<sup>27</sup> Cf. the interpretation by Cassirer in para. 4.1. (see part II of this essay).

<sup>28</sup> "The pure feeling is the pure love for the nature of man, which is a part of the general nature ... Without this love art would not have arisen, and without it it cannot be continued. It is the primordial force of art" [11. P. 182f.]. Cf. [11. P. 199].

<sup>29</sup> "Die Seele versteht sich nicht ... von selbst" [11. P. 297].

In the constellation of the concepts of the beautiful, the sublime, and humor, pure feeling had gained its orientation, whereby "the beautiful is the foundation that can give and secure uniformity to the aesthetic task", while the sublime as a correlate of the beautiful is held in check by humor. If the validity of the ideals of the beautiful and the sublime were not maintained, man could not follow his destiny to orient himself to the higher. He would fall back to the level of the natural, where he has much in common with the animals. But if, on the other hand, he was to deny his natural, corporeal, or even one can say, his creature nature, he would also fall out of the polar tension into which the higher and lower limit of human nature binds him.

Humor helps to accept this tension and to live in it. It contributes to the fact that the beautiful person remains human, without having to be elevated to a god or goddess. Humor is also able to prevent the high ideals from leading to feelings of overstrain in those who do not correspond to them, or to contempt for those who are not as blessed by nature as others. Humor is the form of reflection of human love, which includes reality slightly lagging behind the ideals of the beautiful and the sublime.

Guided by the constellation of concepts of the beautiful, the sublime, and humor, *Aesthetics* has settled on the entire cosmos of the arts in order to prove this love in architecture, painting, music, and poetry: to the "nature of man" was added the "man of nature" — man in the world of space and time. "Pure feeling" was formed "into the pure consciousness of self-feeling" [12. P. 417] as a "fragile equilibrium", which turns once to "the side of knowledge, then to that of the will, and accordingly once in the moment of the sublime, once in that of humor. This does justice to the task of the beautiful, and subjectively to the task of the pure self" [12. P. 421], yet "the self ... is only the foundation, by no means the homogeneous increase of selfish individuality" [12. P. 419].

### 3.3.2. *The systematic limitation of aesthetics*

Thus, the sought-after unity of consciousness seems to have already been found in the aesthetic. But even here Cohen's mastery of fine distinctions proves itself. If one were to follow the illusion that an "aesthetic enthusiasm" has spread at all times — the illusion of the artistic fantasy of "exhausting and fulfilling the unity of consciousness ... because it takes in and absorbs knowledge and will, science and ethics" [12. P. 427]<sup>30</sup> — then the inherent right of the other parts of the system would be curtailed. Even "scientific" and "moral consciousness" do not claim to "make out the unity of consciousness alone". [12. P. 426f.] In order to maintain the equality of the forces of the soul in their living interplay, psychology is still needed, even after aesthetics. It had to deal with the problem "of human knowledge and world experience [as well] as philosophical systematics" [Ibid.] in the context.

---

<sup>30</sup> This would be the case, for example, if an "aesthetic education of the human race [des Menschengeschlechts]" [12. P. 430] was intended, without the same attention being paid to the formation of ethical and cognition — as if the aesthetic could absorb the others.

Consciousness is more than "only the physiological resultant of the nervous forces" [12. P. 427], but also other than the spiritualist counter-thesis to this materialistic one. Body and soul are to be thought of as a unity, as the great works of art have already made them clear, without becoming headless. In "embodied subjectivity" (Thomas Fuchs), "the body of man is the body of his soul ... and ... the soul of man is the soul of his body"<sup>31</sup>. But the "head" of this "double soul" is psychology. And it has to do with "the consciousness of culture and its unity [in science, ethics and aesthetics]. Culture, however, is a problem of history, and not only one of normality and pathology of the nervous system" [12. P. 429].

Cohen restricts the claim to take "human knowledge and world experience" as seriously as the "philosophical systematics", but now immediately again by pointing out that "only the ideal concept of culture" can generate the sought-after unity, but not "anthropology" or ethnology ("Völkerkunde", as it is called in response to Kant). Orientation for this elementary distinction gives the logical concept of Allness: "The peoples always form only *majorities*, just as the man of anthropology is only a unity of these majorities. The unity of culture is based on *the unity of the allness of man*, on the unity of the human race, as *humanity*" [12. P. 429].

Empirically, this unity is not given, but always first brought about as a "hypothesis" to be realized in action; artistic creation is also at best proleptic with regard to this goal. The *critical-idealistic* thrust of the argument takes up the human concerns that were first elaborated and handed down by the Hebrew prophets<sup>32</sup>. Cohen translates them into problems of his systematic philosophy, the form of which opens up neither "to the rigidity of the deductive model" nor to the metaphor of architectonics, but to the "musical paradigm" of polyphony as the "resonance" of difference [23. P. 169, 172, 173]. Psychology would have taken shape in the metaphors of music.

### References

- [1] Holzhey H. *Gott und Seele. Zum Verhältnis von Metaphysikkritik und Religionsphilosophie bei Hermann Cohen*. In: Moses S, Wiedebach H, editors. *Hermann Cohen's Philosophy of Religion: International Conference in Jerusalem 1996*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag; 1997. P. 85—104.
- [2] Cheng F. *Über die Schönheit der Seele. Sieben Briefe an eine wiedergefundene Freundin*. München: C.H. Beck Verlag; 2018.
- [3] Mankell H. *Treibsand. Was es heißt, ein Mensch zu sein*. dtv Verlagsgesellschaft; 2017.
- [4] McEwan I. *Saturday*. (trans. by Bernhard Robben). Zurich: Diogenes; 2005.
- [5] Dierken J. *Der Mensch und seine Seele*. In: Scheliha A, Dierken J, editors. *Der Mensch und seine Seele. Bildung — Frömmigkeit — Ästhetik. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Münster*. September 2015, Berlin, Boston: De Gruyter; 2017. P. 1—7.

<sup>31</sup> See: Cohen's *Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten* [24. P. 29].

<sup>32</sup> Cf. Cohen, *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten* (1916) [24. P. 297—335], and Cohen, *Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung* (1917) [24. P. 495—501].

- [6] Barth U. *Selbstbewusstsein und Seele*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 2004; (101):198—217.
- [7] Fuchs Th. *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp Verlag; 2020.
- [8] Fuchs Th. *Sind psychische Krankheiten Gehirnkrankheiten?* In: Voegeley K, Fuchs Th, Heinze M, editors. *Psyche zwischen Natur und Kultur*. Berlin: Pabst/ Parodos Verlag; 2008. P. 67—79.
- [9] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: B. Cassirer; 1902. = Cohen H. *Werke: in 19 Bdn*. Bd. 6 [ed. by the Hermann Cohen Archive at the Philosophical Seminar of the University of Zurich under the direction of H. Holzhey and H. Wiedebach]. Hildesheim, Zurich, New York: Georg Olms; 1977ff. [I quote the 1<sup>st</sup> edition (1902)].
- [10] Cohen H. *System der Philosophie. T. 2: Ethik des reinen Willens*. Berlin: B. Cassirer; 1904. = Cohen H. *Werke: in 19 Bdn*. Bd. 7. Hildesheim, Zurich, New York: Georg Olms; 1977ff.
- [11] Cohen H. *Ästhetik des reinen Gefühls*. Vol. 1. Berlin: B. Cassirer; 1912. = Cohen H. *Werke: in 19 Bdn*. Bd. 8.
- [12] Cohen H. *Ästhetik des reinen Gefühls*. Vol. 2. Berlin: B. Cassirer; 1912. = Cohen H. *Werke: in 19 Bdn*. Bd. 9.
- [13] Cohen H. *Platons Ideenlehre, psychologisch entwickelt*. In: Cohen H. *Werke: in 19 Bdn*. Bd. 12 [Holzhey H, Wiedebach H, editors]. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms; 2012.
- [14] Cohen H. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Gießen: Töpelmann; 1915. [Reprint publishing house Dr. Müller; 2006].
- [15] Cohen H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. 1919; Frankfurt a.m.: Kaufmann; 1929. [reprint Wiesbaden: Fourier; 1978].
- [16] Aristotle. *De Anima*. Leiden, New York: E.J. Brill; 1994.
- [17] Plato. *Phaidros*, 246a—249d. [summed up by J. Disse]. In: Disse J. *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik*. Darmstadt: Primus Verlag; 2001.
- [18] Dober HM. *Seelsorge bei Luther, Schleiermacher und nach Freud*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt; 2008.
- [19] Freud S. *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. In: Freud S. *Gesammelte Werke. Band XII. Werke aus den Jahren 1917—1920*. Frankfurt a.M.: S. Fischer; 1947. P. 3—12.
- [20] Holzhey H. *Der systematische Ort der "Religion der Vernunft" im Gesamtwerk Hermann Cohens*. In: Holzhey H., Motzkin G., Wiedebach H., editors. *"Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums". Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*. Hildesheim: Georg Olms; 2000. P. 37—59.
- [21] Simmel G. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* [1911, reprinted]. In: Konersmann R., editor. *Kulturphilosophie*. Leipzig: Reclam; 1996. P. 25—57.
- [22] Cassirer E. *Die "Tragödie der Kultur"*. In: Konersmann R., editor. *Kulturphilosophie*. Leipzig: Reclam; 1996. P. 107—139.
- [23] Fiorato P. *"In einer Schwebe zwischen Erkenntnis und Sittlichkeit". Über Hermann Cohens Polyphonie des Systems*. In: Wiedebach H., editor. *Die Denkfigur des Systems im Ausgang von Franz Rosenzweigs "Stern der Erlösung"*. Berlin: Duncker & Humblot; 2013. P. 163—174.
- [24] Cohen H. *Werke: in 19 Bdn*. Bd. 17 [Wiedebach H., editor]. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms; 2002.

**About the author:**

*Dober Hans Martin* — PhD, Professor, Pastor, Faculty of Protestant Theology, University of Tübingen, Tübingen, Germany (e-mail: hmdober@gmx.de).

## Сознание, тело и душа: набросок ненаписанной Когеном психологии

Ханс Мартин Добер✉

Тюбингенский университет,  
Germany, 72076, Tübingen, Liebermeisterstraße, 12  
✉hmdober@gmx.de

**Аннотация.** Современные подходы склонны понимать человеческое сознание как некий алгоритм, или же редуцировать человеческую субъективность либо к органически-естественным процессам, либо к социальному конструкту, обусловленному спецификой культуры. Все это становится серьезным вызовом для этического гуманизма, который, по-видимому, нуждается в новом обосновании и фундаменте. Как возможно постичь и отстоять концепцию воплощенной субъективности человека и его свободу действий? Каким образом мы можем мыслить единство мышления, воли и чувства, при этом не теряясь в различных специализированных способностях и удерживая фокус на личности как на находящейся в ясном сознании, ответственной и самодостаточной единице? Наконец, каким образом можно сохранить смысл понятия души, если это традиционное определение человеческой субъективности перестало употребляться, как будто скрывшись за горизонтом? В данном рассуждении представлена попытка найти ответы на эти вопросы с помощью Германа Когена, великого еврейского философа-неокантианца. Для этого предлагается обратиться к его психологии, о которой он неоднократно высказывался, но так никогда и не представил ее в систематическом изложении. Первая часть исследования посвящена истолкованию ранней когеновской интерпретации Платона как «первичной клетке» его психологии. Далее показано, каким образом Коген отвечал на возникшие в связи с его психологическими штудиями вопросы и затруднения в трех разделах его философской системы — логике, этике и эстетике, в связи с чем особое внимание уделяется также философии религии Когена. Самодвижение души и ее глубокая связь с человеческим телом можно понимать и объяснять из единства человеческой культуры, а также всеобщности человека.

**Ключевые слова:** сознание, душа, психология, Платон, Кант, единство человеческой культуры

**История статьи:**

Статья поступила 20.05.2021

Статья принята к публикации 11.08.2021

**Для цитирования:** *Dober H.M. Consciousness with Body and Soul: An Attempt at Cohen's Never-Written Psychology // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 420—435. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-420-435*

**Сведения об авторе:**

*Добер Ханс Мартин* — PhD, профессор, пастор, факультет протестантской теологии, Тюбингенский университет, Тюбинген, Германия (e-mail: hmdober@gmx.de).



DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-436-456

Research Article / Научная статья

## Bakhtin and Cohen: The First Stages in Building the Philosophical System

**Ilya Dvorkin**✉Hebrew University of Jerusalem,  
*Mt. Scopus, Jerusalem, 9190501, Israel*

✉idvorkin@mail.ru

**Abstract.** Although it is generally known that M.M. Bakhtin viewed himself as primarily a philosopher and not a philologist, the overwhelming majority of studies of his work belong to literary criticism. The purpose of this article, relying on the oral testimony of Bakhtin himself and his philosophical texts written in the Nevel-Vitebsk period (1919—1924), is to restore the origin of his philosophical sources and the content of his philosophical ideas of this period. The main idea is the concept of moral philosophy as a philosophical system, whose main subject is participative thinking and an answerable act as an event of being. One of the most important sources of these ideas was probably the philosophy of Neo-Kantianism represented by the teachings of H. Cohen. The article provides four examples of Bakhtin's continuity in relation to the Marburg philosopher — the idea of an answerable act concerning another person as the source of a human's self-consciousness and personal integrity, the idea of a correlative relationship between a person and his neighbor as an expression of a caring participatory being, the idea of distinguishing a moral attitude from an ethical-legal one and the idea of the philosophical system, whose subject is the process of interpersonal relations. In this case, the system consists not only in the integrity of the object but also in its openness. Revealing the continuity of Bakhtin's philosophical ideas regarding Cohen leads to a better understanding of these ideas and Bakhtin's originality of their development. It is also fruitful to compare the perception of Cohen's ideas by Bakhtin and their reception by another philosopher of dialogue, F. Rosenzweig.

**Keywords:** Bakhtin, Cohen, Rosenzweig, participative thinking, act, answerability, correlation, event of Being, system, morality, ethics, philosophy of dialogue

### Article history:

The article was submitted on 14.05.2021

The article was accepted on 03.08.2021

© Dvorkin I., 2021

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



**For citation:** Dvorkin I. Bakhtin and Cohen: The First Stages in Building the Philosophical System. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):436—456. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-436-456

## 1. Introduction. Bakhtin's Philosophical Sources: Testimonies

During the first visit of the then young Moscow literary scholars to Saransk in June 1961, Bakhtin started his conversation with his admirers by declaring: "I am not a literary scholar, but a philosopher"<sup>1</sup>. He has asserted many times under different circumstances that he is a philosopher [1. P. 476, 478]<sup>2</sup>. However, to understand any philosophical doctrine, it is necessary to discover its intellectual context, with whom the author in question is arguing, on whom he is describing, what questions he is asking. In the case of Bakhtin, this is especially important. From the time when he could freely express his philosophical beliefs, only individual passages, published already after his death, remain<sup>3</sup>.

One of the most vivid testimonies of Bakhtin's philosophical continuity is contained in two articles by S.G. Bocharov, *About One Conversation and its Context* [1. P. 472—502], and *Event of Being* [1. P. 503—520]. It is difficult to overestimate the importance of these memoirs since the author manages to convey Bakhtin's lively voice. In the first article, Bocharov writes:

Once when asked about his attitude to Russian religious philosophy, he answered (January 25, 1971): "I was fond of the Marburg school — it says it all." From remarks in conversations, we could conclude that he somehow did not appreciate the new Russian philosophy very much. It passed for him more under the category of "free thinking" than philosophy in the proper sense. He was inclined to understand philosophy as a "strict science" [1. P. 478].

As it happens, I learned about this conversation from Bocharov himself before I read the article. During our meeting in May 2005, Bocharov told me that when he was with Bakhtin at the nursing home at Grivno Station, an important conversation about Bakhtin's philosophical roots took place. The conversation, as Bocharov said, involved the French Slavist Annie Epelboin. In response to her question about Bakhtin's philosophical roots, he denied Russian philosophy's influence and said: "I am a follower of Hermann Cohen. That says it all!" I then asked Bocharov if he had published this conversation with Bakhtin. "Yes, I published it in NLO [*The New*

---

<sup>1</sup> S.G. Bocharov, V.V. Kozhinov, and G.D. Gachev participated in this trip, which determined many future events. [1. C. 482].

<sup>2</sup> D: Were you more of a philosopher than a philologist? // B: A philosopher. I am still a philosopher. I am a philosopher. I am a thinker. [2. P. 41—42].

<sup>3</sup> In this paper we rely on the first volume of the academic collection of M.M. Bakhtin's works [3]. The citation of his early works discussed in this article is based on English translations — "Art and Answerability" [4. P. 1—3], "Toward a Philosophy of the Act" [5. P. 1—100], "Author and Hero in Aesthetic Activity" [4. P. 4—256], and the article "The Problem of Content, Material, and Form in Verbal Art" [4. P. 257—325]. This article, as we know, was prepared in 1924, but was left unpublished until 1975.

*Literary Observer*] in 1993." — Bocharov replied<sup>4</sup>, — "but not in full. It should be published in more detail!"

The first foreigner to visit Bakhtin there was Annie Epelboin, a Slavist from Paris (we came with her and Leo Shubin [1. P. 473]).

Why does Bocharov suddenly talk about Epelboin here but is silent about her when Bakhtin answers her question? This seems to be a problem for the psychoanalyst. Bocharov, of course, remembers the conversation perfectly well, as can be seen in his retelling of it in June 2005. As a faithful narrator, Bocharov could not fail to mention the French Slavist at all, but some reason led him to write about her elsewhere in the article out of context.

The second strange circumstance is that, according to the text of the article, Bakhtin answers about Marburg Neo-Kantianism to "the question about the attitude to Russian religious philosophy." Finally, it is not entirely clear what Bocharov meant by "one conversation." Its importance for him is pretty apparent from the context. However, the first article refers to "one conversation" as a dialogue that took place in June 1970 and concerned Bakhtin's relationship to his book on Dostoevsky:

This conversation took place on June 9, 1970, in the nursing home at the Grivno station of the Kursk railway, where M.M. and Elena Aleksandrovna had moved in three weeks before" [1. P. 472].

Epelboin did not participate in this conversation, although Bocharov talks about her here. The conversation about philosophy in which the French Slavist participated occurred on January 25, 1971. We can also note that during the 2005 conversation, Bocharov says on behalf of Bakhtin: "I am a follower of Hermann Cohen. This says it all", while in the article, he says more vaguely, "I was fond of the Marburg school — it says it all." It is clear that in these words, there is a shift of emphasis.

In the article *Event of Being*, Bocharov also recounts this conversation. Here Epelboin is directly mentioned, but also not as the initiator of the conversation, but incidentally, as one of the participants:

In one conversation (January 25, 1971), I asked M.M. whether and to what extent a thinker is responsible for using his ideas. It was about the fashion that had emerged not only for Nietzsche but also for Kierkegaard. Kierkegaard, he said, would not be vulgarized like Nietzsche, and not only for external reasons but because of the very quality of thought. (Moreover, Hermann Cohen, he added, would never become fashionable; he is still very little known in France: Annie Epelboin, a Slavist from Paris, took part in the conversation [1. P. 515].

In this case, "one conversation" is already referred to as the conversation of January 25, 1971. Annie Epelboin is mentioned in connection with the fact that Cohen is little known in France. All these oddities forced me to begin a search, as I

---

<sup>4</sup> This article was first published in *The New Literary Observer*, 1993, № 2.

decided, for the most crucial participant in this conversation, Annie Epelboin herself. Although it took many years, the result fully rewarded the effort. Annie Epelboin turned out to be a professor at the Sorbonne, an expert on Andrei Platonov. I found her in 2015 but did not have the opportunity to record her detailed account of her meeting with Bakhtin until November 24, 2020.

In the context of this article, I cannot quote in full her fascinating story<sup>5</sup>. In describing this meeting, Epelboin says that when Bocharov and Shubin took her by train to the senior home to meet Bakhtin, she was a little skeptical about the visit, since the perception of Bakhtin as a saint, as Bocharov and Shubin saw him, was alien to her. The day before, she had discussed with her philosopher friend M. Mamardashvili Nietzsche's book "Twilight of the Idols, or, How to Philosophize with a Hammer" and her veneration of Bakhtin as a "saint" evoked a certain degree of sarcasm. Below I cite the main excerpt from our conversation with Annie Epelboin about her visit to Bakhtin:

AE. I was sitting against the wall. Sergey Bocharov and Lev Shubin were sitting next to him. A conversation began. They were telling him about publishing his texts in different places and maybe in different languages (I do not remember this). I had the impression of a pilgrimage: how he was praised and approved. He did not say anything. He listened, rather sluggishly, it seemed to me, and I got bored. I thought he was bored, too. I was not paying attention to these conversations anymore. Suddenly, I hear, "What does our French guest think?" I woke up...

I was frightened that I was thinking impolitely about something else. And I said that I was doing Platonov, but I don't think he was reading him generally at the time or was not interested. Suddenly I said: "Have you read Nietzsche's "How to Philosophize with a Hamme" because that's what I wanted. And suddenly, he was so awake and lively and said with a smile: "Of course! It's a beautiful text! And in fact, I've read Nietzsche." And I said I'd read it. And we started talking about philosophy. And I said to him: "I have the impression that your philosophical culture coincides with mine. He said: "Yes, of course! Because I'm familiar with German culture through my friend ..." Here in I cannot read my notebooks. I think I wrote down the name of his friend who was studying at Marburg. And he said he knew Marburg quite directly, that school, the university. I cannot tell you about the details right now. But I wrote down the last name!

ID. The German philosopher or his friend?

AE. That philosopher! His friend who used to study at Marburg and told him about Hermann Cohen. I remember that I wrote it down. Cohen or Kogan, I do not know. So, it turned out that we explained to each other that we had a culture not in common, of course, but close, that he was familiar with this German school of philosophy and culture in general.

---

<sup>5</sup> The full text of the interview is published in the issue of the journal *Judaica Petropolitana*, devoted to the philosophy of dialogue (see [6]).

I am quoting Annie Epelboin's speech verbatim since she is an entirely neutral witness. She is not familiar with the philosophy of Hermann Cohen and remembers his name because she has it "written down." Nevertheless, Epelboin informs us that Bakhtin is related to Cohen through his friend who "studied with him at Marburg." We are referring, of course, to Matvei Kagan. Epelboin does not remember his name, but he recalls being the link between Bakhtin and German philosophy. We know, of course, that Bakhtin read Kant and Cohen in German long before he met Kagan, but Epelboin's testimony conveys Bakhtin's mental attitude toward philosophy. At the age of 76 in a nursing home, for him, philosophy is Hermann Cohen and Matvei Kagan. From Epelboin's account, we understand Bocharov's bewilderment and his problematic attitude toward this "one conversation." This is also evident from the end of the interview:

AE. So that was our meeting in this nursing home. We drank tea. I thought it was delightful, for me and maybe for him. Then we said goodbye, got on the train, and I remember that they, my friends Bocharov and Shubin, were silent at first. And suddenly, Sergei Bocharov turned to me and said: "And how did you manage to get him to talk (in Russian "razgovorit")?" It was strange to me that I managed to get him to talk. I remember this phrase, especially since the word "razgovorit" was not yet familiar to me. I realized that it was strange for them that I started talking to him [Bakhtin] that way. And it was true, the only moment when he became a living person, very, apparently, pleased with the conversation. Here's what I can tell you.

Now we can reconstruct this "one conversation," or rather the part of it that is so important to us. Epelboin and Bakhtin were talking about philosophy. Apparently, the French slavist did not ask Bakhtin directly about the sources of his philosophy. That topic was of interest to Bocharov. Bakhtin spoke about Russian philosophy in the conversation context, he rejected it as his primary source, but this was not an important topic of conversation. Bocharov thought Bakhtin's attitude to "free thinking" was dismissive. However, Epelboin did not hear anything of the sort. In general, an evaluative attitude toward philosophy was more characteristic of Bocharov than of Bakhtin and Epelboin. Bakhtin speaks of his commitment to Cohen's philosophy. Here Epelboin confirmed the oral version of Bocharov's account rather than the written one, but as she noted, Bakhtin spoke more gently. He did so of Cohen and Kagan, Nietzsche and Kierkegaard, but not as a "fashion," but as a philosophy he loved. However, the most important lesson we can draw from this "one conversation" is that Bakhtin appeared closer in culture to an unfamiliar young Frenchwoman than to his admirers, the Moscow literary critics<sup>6</sup>.

I want to cite one more testimony, which everyone knows, but in this case, it nicely completes the picture of Bakhtin's attitude to philosophy. In his conversations with V. Duvakin, Bakhtin repeatedly mentions the influence of

---

<sup>6</sup> This is not, of course, about Bakhtin's ingratitude to his circle of saviors from oblivion. Bakhtin, of course, was well aware and very appreciative of their efforts. It is about the cultural distance that formed between Bakhtin and the Soviet intellectuals of the 1960s and 1970s.

Hermann Cohen on him. Although Duvakin had absolutely no idea who Bakhtin was talking about and was not very interested in it, Bakhtin speaks about an essential topic for himself at the first opportunity. The first time this happens is when he talks about his studies in the Odessa gymnasium, where the teacher Nikolay Nikolaevich Lange is "a fine professor" but has not read Hermann Cohen's book *Kant's Theory of Experience* [2. P. 35]. Duvakin heard about Cohen only from Boris Pasternak's *Safe Conduct*. In this connection, Bakhtin recalls Andrei Bely mentioning Cohen.

D: And I also know it [Cohen's name] only by hearsay, in connection with Pasternak.

B: That's right, that's right. Bely also has this quote: The Marburg philosopher Cohen, // Creator of dry methodologies... Well, this is, of course, an absolutely incorrect description: "Creator of dry methodologies." He was a great philosopher who had a tremendous influence, a tremendous influence on me. Well, we will talk to you later, we will come to this [2. P. 35—36].

Duvakin is not interested in Cohen but still asks about him out of politeness, to which Bakhtin gives a detailed account:

D: Mikhail Mikhailovich, so the heyday of the Marburg School was the late 1990s?

B: Yes, yes. The first works were published back in the 1980s. Hermann Cohen's. And then it was... It was his system of philosophy in three volumes. [2. P. 40].

The detail of Bakhtin's story testifies to his undisguised interest in this topic. Duvakin, sensing this, asks who was with him at the time. To which Bakhtin states:

B: Next to me was a man whom I met much later and who became one of my closest friends. He himself had studied directly in Germany, under Hermann Cohen. He has long since passed away, but his daughter comes to visit me.

D: And who is that?

B: That's Matvei Isayevich Kagan [2. P. 41].

This response reflects well on the psychological background of the conversation. Duvakin consistently interrogates Bakhtin about his biography and is in the time of his respondent's schooling in the Odessa Gymnasium in 1912. Bakhtin speaks of Matvei Kagan, who was the interlocutor of his life. Of course, Bakhtin and Kagan met many years later, but for Bakhtin, this is unimportant. As in the case of Annie Epelboin, he is talking about something more significant than some moment in life. The same picture emerges from Bakhtin's correspondence with Kagan and especially from Kagan's daughter's biographical article *People not of our Time* [7].

Does this mean that Bakhtin was a Neo-Kantian or Neo-Cohenian, that he underestimated Russian philosophy and relied exclusively on Cohen in his philosophy? Of course, such an assumption completely contradicts everything we know about Bakhtin. He was undoubtedly profoundly connected to Russian cultural

soil. However, as a philosopher, he followed his original path, turning throughout his life to Hegel and Schelling, to Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Rickert, Bergson, Husserl, Cassirer, and Scheler. All of Bakhtin's sources are unquestionable and can be seen in his texts and in his biography. However, Cohen was the central source, as confirmed by Bakhtin's testimonies throughout his life. During all these years, both early and late, Bakhtin never said he had departed from Cohen and changed his philosophical foundations. At the same time, it is clear that for Bakhtin, Cohen was only the starting point of his thinking, that he perceived Cohen critically, as a philosopher should perceive a philosopher.

As for Bakhtin's attitude to Russian thought, this is a significant topic to which a particular study should be devoted. For our work, it is sufficient to rely on Bocharov's formulation, the validity of which we see in Bakhtin's writings themselves:

"By inheriting its (Russian religious philosophy's) problematics, Bakhtin changed the language of philosophizing" [1. P. 487].

In other words, Bakhtin was a Russian Orthodox thinker by his interests, problems, cultural context, and a European philosopher by his method and the systematic nature of his thinking.

## 2. The Responsible Person as a Subject of Systematic Philosophy

Obviously, consideration of Bakhtin's philosophy should begin with his early works, in which he unequivocally states that he is going to establish a philosophical system. Bakhtin's first article, a short note entitled "Art and Answerability," published in 1919, is a kind of philosophical program. This almost homemade publication<sup>7</sup> is paramount for the researcher as a proclamation of the contours of Bakhtin's future philosophy. The development of the ideas of this note is contained in Bakhtin's works of 1919—1924, which all came out after the author's death.

To construct a philosophical system, it is first necessary to define its unified subject and a notable way of describing this subject. For philosophy, from the ancient Greeks up to Kant, the subject of universal philosophy was being, and the method was the study of the relation of thinking and being. Kant radically redefined the content of philosophy by making its main subject and method the critique of the subjective faculty concerning the objects of cognition and the will. Although Kant was undoubtedly a pivotal reference point for Bakhtin, his philosophy was obviously aimed at overcoming the concept of subjectivity formulated in the three Kant's *Critiques*. Already in his essay "Art and Answerability," Bakhtin shows that "the three domains of human culture-science, art, and life" [4. P. 1] do not form unity and integrity by themselves. Bakhtin introduces the notion of responsibility as a unifying principle — In Bakhtin's English translations — answerability. "The

---

<sup>7</sup> The article was published in the Nevel's almanac "Day of Art" for September 13, 1919 but was found among M.M. Bakhtin's papers after his death [3. P. 347].

individual must become answerable through and through" [4. P. 2]. As Bakhtin's commentators admit, this note is imbued with the spirit of Neo-Kantianism [3. P. 350, 416; 8. P. 224; 9. P. 15—33; 10. P. 75]<sup>8</sup>. Already in *Ethics of Pure Will*, Cohen states that in formulating the question of moral self-consciousness in ethics, "self-responsibility emerges as a real problem around which all questions revolve" [12. P. 350]. In *Religion of Reason*, Cohen is even more explicit about the primacy of responsibility in forming the autonomy of the human Self as a person and realizing an individual as universality [13. P. 187, 229]<sup>9</sup>.

Thus, Bakhtin's transformation of responsibility into a shaping factor of the philosophical system continues in this respect H. Cohen's efforts. However, in his note, Bakhtin only set the problem, the solution of which he probably planned to engage in the work *Subject of Morality and Subject of Law*. It is very probable that his philosophical texts *Toward a Philosophy of the Act* and *Author and Hero in Aesthetic Activity*, published after Bakhtin's death, represent drafts written while working on this book [3. P. 671]. The book's title attests to the fact that Bakhtin proposed a revision of the very notion of subjectivity. Bakhtin enumerates types of subjects:

In different areas of culture, we meet different types of the subject: the aesthetic hero, the historical hero, the cultural hero, the subject of law, the subject of morality [3. P. 164]<sup>10</sup>.

In this fragment, we notice that the relation between the author and the hero, often regarded as Bakhtin's most vital discovery [8. P. 96], is associated with his quest for an alternative to the Kantian notion of subjectivity. As mentioned earlier, H. Cohen was also involved in reinterpreting the concept of subjectivity into the concept of personality. Plainly moving in the same direction, Bakhtin made a comprehensive study of the responsible, creative personality the main topic of his searches.

At the very beginning of *Toward a Philosophy of the Act*, Bakhtin reformulates the problem posed in *Art and Answerability* as a "fundamental split between the content or sense of a given act/activity and the historical actuality of its being" [5. P. 2]. It is clear that these two sides of the act/activity, namely, content and eventfulness (historical reality), "a two-faced Janus," are the same two sides of a person, the artistic-cognitive and the vital, of which *Art and Answerability* was concerned. Their union is the task posed by Bakhtin. However, now, it is formulated differently. We are no longer talking about the life of a person but the "event of being." What makes it actual and integral? Bakhtin gives the same answer: "An act must acquire a single unitary plane to be able to reflect itself in both directions — in its sense or meaning and in its being; it must acquire the unity of two-sided

<sup>8</sup> On Hermann Cohen's place in the philosophy of dialogue and on the continuity of Bakhtin's thinking in relation to Cohen, ref. [11].

<sup>9</sup> As A. Poma highlights, the transition from the question of individual responsibility to the issue of co-humanity is the inner core of the reversal of Cohen's system [14. P. 220—221].

<sup>10</sup> This fragment is not in the English translation, so it is quoted from the Russian original text.

answerability — both for its content (special answerability) and for its Being (moral answerability)." [5. P. 2—3]. The two-sided answerability of the event of being is a new formulation of the relation between the object (content) and the subject (being itself). Yet, without the dualism inherent in Kantian philosophy — both sides are realized in the unified act of being event. However, such a formulation is insufficient for Bakhtin. Already in the first phrases of the surviving fragment *Toward a Philosophy of the Act*, Bakhtin characterizes in a negative form the problem he explores in his work.

"Aesthetic intuition is unable to apprehend the actual event-ness of the once-occurrent event, for its images or configurations are objectified, that is, with respect to their content, they are placed outside actual once-occurrent becoming — they do not partake in it" [5. P. 1].

In this way emerges the formulation of the diagnosis of illness — non-partaking. This characteristic acts as a negative formulation of Bakhtin's central philosophical attitude. In its positive formulation — partaking or participation soon appears on the pages of the treatise as well. He is speaking about "the actual historicity of Being-as-event" [5. P. 10], describing it as follows: "But in this case we have to do with an instance of participative thinking (which seeks to overcome its own givenness for the sake of what-is-to-be-attained)" [5. P. 11]. The concept of "answerable act" introduced at the beginning of the study now leads us to the concept of "participative thinking," which becomes the main subject of the study. This formulation testifies to the connection of participative thinking, with the answerable act with the logic of Cohen, for which the relation of this "givenness" (Gegeben) and "what-is-to-be-attained" (Aufgabe) is a central theme. The latter is used in Cohen's concept of correlation (Korrelation). Although Bakhtin constructs his philosophical language, the connection of partaking with correlation is undeniable. The notion of *correlation*, which was necessary for Cohen to overcome the dualism inherent in Kantian philosophy and the paradoxical nature of the concept of the thing-in-itself,<sup>11</sup> leads to a change of reference points in philosophy, a change which Ernst Cassirer, Cohen's closest disciple, and like-minded person, called the transition from substance to function [15]. Let us consider how this notion works in the four parts of Cohen's philosophical system<sup>12</sup>. In the theory of cognition, correlation is necessary to investigate the correspondence of the subject and the thing in itself [16. P. 145]. Cohen understood correlation as the relation of thinking and the differential of the subject, or as the process of relating the finite and the infinite [16. P. 199—200]. Rosenzweig, as we know, redefines the concept of *correlation* with his notion of a *path* (Bahn). Paths unfold in the present tense, on which interpersonal relations and language operate [17. P. 119]. Suppose the

---

<sup>11</sup> On the perception of the Cohenian concept of correlation in the 1910s in Russia, ref. the comments of L. Gogotishvili [3. P. 624—625].

<sup>12</sup> As A. Poma shows, the concept of correlation not only permeates all the elements of Cohen's system, but also binds them into a coherent whole [14. P. 61—86].



procedural and correlative nature of cognition is the most crucial point in Cohen's logic of origins [16. P. 149—150], then in ethics, the procedural and correlative nature shifts to the subject itself. Cohen discovers that within subjectivity, there is a process of relating to the other. The human being is henceforth to be understood not as an individual but as an personality in correlation with the other. This I-Thou relationship that Cohen proclaims in his ethics is a relationship of responsibility [12. P. 197—202]. Based on his ideas, Cohen develops a fundamental philosophy of law, which, unlike Hegel's, is based on the dynamics of interpersonal relations. In his later works, Cohen extends this concept to aesthetics. Although the concept of responsibility is remarkable in both ethics and religion, in ethics, responsibility is realized in the concept of law, in religion in the concept of morality.

Thus, the notion of "partaking" continues the line of development of Cohen's philosophy. However, a question arises. Why does Bakhtin not explicitly refer to "partaking" as a "correlation" in *Toward a Philosophy of the Act?* The answer is in *Author and Hero in Aesthetic Activity*. Here Bakhtin provides an entirely Cohenian definition:

The correlation of the image-categories of I and the other is the form in which an actual human being is concretely experienced; this form of the I (the form in which I experience myself as the one-and-only me) is radically different from the form of the other (in which I experience all other human beings without exception). [4. P. 37—38].

To avoid misunderstandings, Bakhtin adds just below:

The point here is not the epistemological subject-object correlation, the point is the living correlation of me — the one-and-only subjectum, and the rest of the world as an object not only of my cognition and my outer senses, but also of my volition and feeling. [4. P. 38].

In other words, Bakhtin introduces the notion of *partaking* central to his philosophy. He draws on the Cohenian notion of *correlation* in all its realizations — logical, aesthetic, ethical, and religious. As we have noted, a similar situation is observed in Rosenzweig. The notion of "partaking" is more suited to Bakhtin's cultural and linguistic context and more reflective of his main philosophical task — the study of the individual participating in interpersonal relations. Thus, Bakhtin calls a participative (or partaking) responsible being of an event the subject of his philosophy. The discovery of the subject is the first step in constructing a philosophical system, but only the first step so far. What is needed to implement the other steps?

### 3. How to Elaborate a Philosophical System

Not all our contemporaries can comprehend the systematicity of dialogic philosophers like Rosenzweig and Bakhtin. For Rosenzweig, the systematicity of philosophy is expressed in the openness of the human personality, which is expressed in the concept of the Gestalt [17. P. 441]. For Bakhtin, systematicity also

implies a combination of wholeness and openness and is expressed in the idea of the "architectonics of responsible action." The term *architectonics*, as a declaration of the systemic character of philosophy, was developed by Kant. Let us recall the essential provisions of *Critique of Pure Reason* (A832/B860): "By an architectonic, I understand the Art of Systems" [18. P. 691]. Further: "I understand by a system, however, the unity of the manifold cognitions under one idea" [18. P. 691]. In the introduction to *Critique of Practical Reason*, Kant speaks again about architectonics as a way "to grasp correctly the idea of the whole" [19. P. 8]. Let us note that Kant speaks of the system in two mutually complementary senses — as a philosophical system and as the unity of the subject matter of the philosophical system, i.e., reason. Continuing this line of thought, Cohen considers the unity of reason to be the basis of the systemic character of philosophy. For him, this unity is not a given, but something to be achieved, in other words, it is open. This turns philosophy into a "system of philosophical problems" [16. P. IX], which is realized in relation to the one and only God.

As we have seen in Bakhtin's early texts, he is engaged in the formation of his own system of philosophy, which the further he goes, the more he departs from its sources (Kant and Cohen) and acquires the traits of originality. The subject of Bakhtin's philosophical quest is not the rational subject of New-European philosophy, but the moral person realized and "incorporated into the unitary and onceoccurrent event of Being through the mediation of an answerable consciousness in an actual deed" [3. P. 12—13]. Therefore, the subject of Bakhtin's philosophical system should not be the architectonics of pure reason, as in Kant's case, but the architectonics of the "responsible deed," the "participatory event of being," etc. Bakhtin himself repeatedly talks about this. For instance:

"It is this concrete architectonic of the actual world of the performed act that moral philosophy has to describe, that is, not the abstract scheme but the concrete plan or design of the world of a unitary and once-occurrent act or deed" [5. P. 54].

What abstract schema are we talking about here? Kant, in his first *Critique*, regards the architectonics of pure reason as a schematism of ideas. Cohen does not like to use the term "architectonics" at all. Apparently, in this fragment by Bakhtin, we encounter a critique of Kantian, not Cohenian, philosophy. In his philosophy, Bakhtin replaces the theoreticism of the "abstract scheme," i.e., the architectonics of the mind, with a concrete plan for the world of a single and singular act.

The systematicity of Bakhtin's philosophy is carried out not in the unity of reason, as Kant had, but in "the actual architectonic of the actually experienced world" [5. P. 58]. In other words, Bakhtin's philosophy aims at investigating not the system of the world as a subject of reason (it was engaged in this from Descartes to Kant), but at investigating the system of the world as a subject of a responsible deed.

"The highest architectonic principle of the actual world of the performed act or deed is the concrete and architectonically valid or operative contraposition of I and the *other*" [5. P. 74]. <...> "This architectonic is *something-given* as

well as *something-to-be-accomplished*, for it is the architectonic of an event. It is not given as a finished and rigidified architectonic, into which I am placed passively. It is the yet-to-be-realized plane of my orientation in Being-as-event or an architectonic that is incessantly and actively realized through my answerable deed" [5. P. 75].

These statements, imbued with the spirit of Neo-Kantianism, constitute Bakhtin's new system of philosophy. In order to better understand its essence, it is helpful to establish the affinity and distinction with its Neo-Kantian statements<sup>13</sup>. Among the studies on this subject, many prospects have been expressed, from perceiving Bakhtin as an epigone of Neo-Kantianism to denying his connection with Neo-Kantianism [21]. The historical studies of the Nevel and Vitebsk periods of the philosopher's work have prepared a sure basis for the solution of this problem. Let us especially mention the works of N.I. Nikolaev, one of which is directly related to our theme. Relying on archival materials, he confirms the assumption of the importance of Neo-Kantianism in the work of Bakhtin and his associates of this period:

the activities of the Nevel School until at least the mid-1920s took place within the framework of the problems of H. Cohen's philosophy [22. P. 224].

At the same time, Nikolaev notes the creative, active nature of the philosophical discussions of Bakhtin, Kagan, Pumpyanskiy, and their associates:

Just as H. Cohen revisited Kant, reinterpreting and excluding a number of his notions, the Nevelian Cohenians revisited Cohen" [22. P. 226].

Calling Bakhtin a "Cohenian", Nikolaev nevertheless does not engage in a detailed discussion of Cohen, nor does he analyze the specifics of his influence on Bakhtin. However, philosophical research on Bakhtin began as early as the 1980s<sup>14</sup>. In this context, let us note the works of L.A. Gogotishvili [3], the studies of V.L. Makhlin, and the philosophical reception of Bakhtin by V.S. Bibler [9]. Makhlin explores Bakhtin's philosophical problems in the most detailed and elaborate way<sup>15</sup>. He admits the connection between Bakhtin and Cohen, yet Cohen himself is presented as a model of obsolete 19<sup>th</sup>-century theoretical philosophy. In his article "*Systematic Concept*" (*Notes on the History of the Nevel School*) [10], Makhlin directly investigates the systematic character of Bakhtin's philosophy.

---

<sup>13</sup> In one of the first summary monographs on Bakhtin by Clark and Holquist, it was already stated that Bakhtin drew on the Neo-Kantianism of the Marburg School and, above all, the philosophical system of Hermann Cohen in the development of his doctrine. [20].

<sup>14</sup> Works concerning Bakhtin's philosophy, both in Russia and abroad, are innumerable. They formulate a wide variety of versions of the belonging of this philosophy from existentialism (Bonetskaya) [23], to orthodox theology (Kozhinov) [24].

<sup>15</sup> We note in particular V.L. Makhlin's attempt to consider Bakhtin's philosophy historically and systematically as part of the intellectual processes of the 20th century. Thus, in his 1997 monograph [25], he compares Bakhtin's philosophy with the philosophy of Rosenzweig, Buber and Ebner. Other works trace the connection of Bakhtin's thinking to other philosophers of the early 20th century.

The research subject is the last of Bakhtin's early works, *The Problem of Content, Material, and Form in Verbal Art* [4. P. 257—325]. Although the article is devoted to aesthetics, it raises questions of a general philosophical nature, including the problematics of the system:

"without a systematic concept of the aesthetic in its distinctness from the cognitive and the ethical as well as in its interconnectedness within the unity of culture, it is impossible even to isolate the object to be studied by poetics" [4. P. 259].

As an illustration of the connection between Bakhtin's and Cohen's ideas, Makhlin quotes the introduction to *Aesthetic of Pure Feeling*:

Just as philosophy in general can be essentially and historically justified only as a system, so every problem area of philosophy has its final foundation, its true unity, only in a system. This is why philosophical aesthetics is defined as systematic aesthetics [26. P. XI].

Note that for both philosophers, the systemic character of aesthetics signifies the expression in the aesthetic of the general philosophical content of the unity of the subject. As Makhlin notes, Bakhtin, in his understanding of the subject and the system, attempts to overcome the theorizing of New European philosophy of subjectivity<sup>16</sup>. Further on, Makhlin's article I mentioned contains a valuable formulation of the understanding of the system in Bakhtin's philosophy:

Bakhtin "postulates a new type of system <...> — a system or "whole," whose elements enter the system <...> as elements of the partake free, partake outside to its own system. In this connection, the conception of the ontology of partaking or, otherwise, the philosophy of partake freedom becomes clearer [10. P. 81].

The extent to which Bakhtin's understanding of the system relates to the philosophy of Cohen can be understood by comparing it with similar attempts by Rosenzweig. As the American scholar Benjamin Pollock shows, Rosenzweig's philosophy does not oppose the systematicity of German classical idealism but instead tries to formulate a new type of systematic philosophy that goes beyond this idealism. As Pollock points out, Rosenzweig drew on Cohen's systematic philosophy [27. P. 65. Note 121]. Rosenzweig regarded Cohen as a pioneer of a new understanding of the system. In the introduction to the academic edition of Hermann Cohen's Jewish works (1924), Rosenzweig writes:

Cohen was "the only one among his peers in these decades, to go the way to System. He does so in conscious rejection and unconscious following of the

---

<sup>16</sup> The question of what kind of theorizing Bakhtin is overcoming requires a thorough investigation, which cannot fit into the framework of this article. In particular, it seems to us that the assumption that Bakhtin's critique of theorizing is directed against Cohen is not well founded. Rather, Bakhtin, as well as philosophers of dialogue in Germany, are each trying in their own way to solve the same problem as Cohen.

great thinkers, who had, at the beginning of the century, melded together Kant's thinking and Goethe's life into the cultural power of German Idealism" [28. P. 181]<sup>17</sup>.

In other words, Rosenzweig thought that Cohen's understanding of the system contains Kantian and Goethean details. To clarify Rosenzweig's thought, Pollock cites a fragment from his famous letter to Ehrenberg on December 1, 1917:

System is not architecture, where the stones assemble the edifice and exist for the sake of the edifice but rather system means that every individual has the drive and the will to relate to all other individuals; the "whole" lies beyond its conscious circle of vision; <...> if the "whole" is no longer the content of the system, then it must be the form of the system; <...> The philosopher is the form of philosophy [29. N 460. P. 484].

Thus, both Rosenzweig in 1917—1919 and Bakhtin in 1919—1924 were engaged in building a system in their ways, based on the individual perception of Cohen's philosophical system. For all three thinkers, the system lies in the ability of the individual to realize reality as a whole in addressing another person. However, the explication of this idea is different for each of them. For Cohen, it lies in his four-part system of philosophy, which is crowned by the *Religion of Reason, which is in correlation with God*; for Rosenzweig, in *the dynamics of the relationship between God, Man and the World, which are both closed and open*; for Bakhtin, in his project of moral philosophy of partake being, fragments of which were written in 1919—1924.

#### 4. Philosophy of Moral Reality. Summing up

So, the subject and method of philosophy have been defined. The nature of the system, too. Why this doctrine is called "moral philosophy" [3. P. 416—417]. In one of his articles, Nikolaev says that discovering "moral reality" was Bakhtin's major achievement [8. P. 96]. The moral reality was much talked about during walks. Even the lake near Nevel was called "the lake of moral reality." However, this term is not so essential in Bakhtin's philosophical texts, although he uses it to describe "the reality of the act, the moral reality of the one and only event of being" [3. P. 245]. If we consider morality as a characteristic of a philosophical system, then we must understand Bakhtin's contrast between "Subject of morality" and "Subject of law."

Kant explores the ethical foundations of law in *Critique of Practical Reason* and the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cohen follows Kant's footsteps but develops his teachings substantially [30]. Already in his *Ethics*, Cohen views law in the context of *I and Thou* interpersonal relationship. Meanwhile, in his philosophy of religion, he shows a fundamental difference between ethics and morality. The ethical subject, according to Cohen, is realized in the context of a

---

<sup>17</sup> Quoted in translation by B. Pollock [27. P. 65. Note 121].

relationship with another person based on mutual responsibility and thus has a legal character. However, the *Religion of Reason* formulates a new interpersonal relationship based not on legal, ethical obligations but on love. Thus, it turns out that the morality of religion, although based on ethics, goes beyond it<sup>18</sup>. The dominant difference between the religious-moral and the ethical-legal position in Cohen's teachings lies in the understanding of man. In ethics, a human being is regarded as a representative of humanity. The relations between people are built on a legal basis [12. P. 234—236], another person is defined as a Partner or Next man (Nebenmensch) [12. P. 198]. In religion, a man acts as the exponent of humanity's wholeness. The other man is regarded as Neighbor or Fellowman (Mitmensch) [13. P. 113—115]. Thus, according to Cohen, religion, in comparison with ethics, significantly expands the concept of morality<sup>19</sup>.

To illustrate Cohen's point, here is an excerpt from *Religion of Reason*:

Humanity is the subject of universal morality. According to ethics, the individual man is able to fulfill the demands of morality only in the image of humanity and, therefore, only within ethics' own competence, namely, in *the autonomous law of its reason*. The latter is not responsible for anything that happens beyond its borders and basically, therefore, is not interested in the outward success or failure of moral duty. Yet here, too, religion objects to this fiction of indifference. It must not be a matter of indifference whether my morality and all men's morality remains dutiful striving only, sufficient in itself; rather, I have to take an interest in the question of whether the *ideal* has life and actuality. Even though this identity can only be achieved in the approximation to the ideal, the inexorable goal of the approximation is the permeation of actuality with the ideal [13. P. 20—21].

This fragment could be seen as a preface to Bakhtin's philosophy. It shows quite clearly the distinction between ethics and religious morality, according to Cohen. It is very likely that for Bakhtin, this distinction served as a prerequisite for the distinction between the subject of morality and the subject of law. Cohen speaks of unindifference and then speaks of religious love for one's neighbor. Bakhtin speaks of non-partaking. The basis of their reasoning is undoubtedly familiar. At the same time, it is evident that Bakhtin understands religious morality differently than Cohen did. He intended to devote considerable attention to this problem. At the end of the Introduction to the *Toward a Philosophy of the Act*, there is an outline of the entire philosophical system. First, Bakhtin defines its content:

"The world in which a performed act orients itself on the basis of its once-occurrent participation in Being — that is the specific subject of moral philosophy." [5. P. 53].

---

<sup>18</sup> The comparison of morality and law is descriptive not only of Cohen, but also of the entire Marburg School. In particular, Natorp's concept of ethical socialism is based on it [31].

<sup>19</sup> Worth noting that God is a necessary element both ethically and morally. But in the ethics, he acts as a guarantor, and in the moral, as a participant [13. P. 24].

Next are the sections of the system, which probably coincide with the plan of the treatise:

"The first part of our inquiry will be devoted to an examination of these fundamental moments in the architectonic of the actual world of the performed act or deed — the world actually experienced, and not the merely thinkable world. The second part will be devoted to aesthetic activity as an actually performed act or deed, both from within its product and from the standpoint of the author as answer-able participant, and [2 illegible words] to the ethics of artistic creation. The third part will be devoted to the ethics of politics, and the fourth and final part to religion." [5. P. 54].

What we have before us is a plan which coincides entirely with the elements of Cohen's philosophical system<sup>20</sup>. But the system itself, of course, was supposed to be different. Let us consider more closely the passage quoted by Cohen, as he notes that the morality of the individual coincides with the morality of humankind "only in the approximation." What is this *approximation*? The German word *Annäherung* means convergence or approximation, the same root of the word "near" (Nächste). Cohen explains this word in *Religion of Reason*. [13. P. 313] he uses the Hebrew התקרבות "proximity," which is very similar in meaning to *partaking* or *touch*. Cohen emphasizes that we are talking about internal, not external, proximity. Using the word *Nähe*, he says that nearness to God (Nähe Gottes) is different from self-nearing to God (Nähe zu Gott) [13. P. 191]<sup>21</sup>.

In Matvei Kagan's notes to *Religion of Reason*, which was very probably familiar to Bakhtin, there is the following explanation:

we meet in the Psalms the concept of "nearness" to God. It is not unity with God, but intimacy (התקרבות), approximation, which has the meaning of self-nearness as an act. The approach is not out of some foreign impulse, but out of an inner love. The love of God for man, man for God, man for man is harmonious in monotheism" [32. P. 61—62].

Thus, proximity to God, as expressed in human action, is the very participation or belonging we are discussing. It is also love. Rosenzweig in *The Star of Redemption* explains that the concept of loving one's neighbor as the realization of love for God is a common property of Judaism and Christianity [17. P. 221]. How this concept is expressed in Cohen's religious philosophy is well known. How it might be expressed in Bakhtin's religious doctrine, we can only guess. At least in the text of *Toward a Philosophy of the Act*, we find a striking statement on this subject:

"Whence it does not follow at all, of course, that the contraposition of I and the other has never been expressed and stated—this is, after all, the sense of all

<sup>20</sup> Rosenzweig, in his article *The New Thinking*, calls the same sections a holy custom in the construction of a philosophical system [33. P. 111].

<sup>21</sup> Considering in this fragment the difference between the two understandings of proximity, Cohen states: "Nacheiferung, nicht Nachahmung" (Emulation is not copying).

Christian morality. <...> But this principle of morality has still not found an adequate scientific expression, nor has it been thought through essentially and fully" [5. P. 75].

At this point, various interpretations of the notions of "proximity" or "belonging" in the religious philosophy of the Jew Cohen and the Russian Orthodox Bakhtin are possible. In the extant part of the foundations of his "first philosophy," Bakhtin sets himself the task of expressing moral philosophy precisely in a scientific way. It is quite possible that in a later text, he planned to formulate an expression of morality from the perspective of the Christian religion.

Let us summarize our study. The connection of early Bakhtin's thinking with Cohen's philosophy can be considered proven both biographically, historically, and conceptually. This does not question the originality of Bakhtin's philosophy. On the contrary, it shows its connection with the fundamental foundations of the philosophy of the early 20<sup>th</sup> century. At the same time, a study of Bakhtin's thinking can significantly enrich our understanding of Cohen's philosophy.

### References

- [1] Bocharov SG. *Plots of Russian literature*. Moscow: Yazyki russkoj kul'tury; 1999. (In Russian).
- [2] Bakhtin MM, Duvakin VD. *Conversations of V. Duvakin with M. Bakhtin*. Moscow: Progress; 1996. (In Russian).
- [3] Bakhtin MM. *Collected Works*. Vol. 1. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur; 2003. (In Russian).
- [4] Bakhtin MM. *Art and answerability: Early Philosophical Essays*. Holquist M, Liapunov V, editors. Texas: University of Texas Press; 1990.
- [5] Bakhtin MM. *Toward a philosophy of the Act*. Holquist M, Liapunov V, editors. Texas: University of Texas Press; 1999.
- [6] Epelboin A. Conversation with Bakhtin on January 25, 1971. *Judaica Petropolitana*. 2021;(13). (In print). (In Russian).
- [7] Kagan YuM. *People not of our time*. In: *M. M. Bakhtin: pro et contra. Vol. I*. St Petersburg: RHGA Publ.; 2001. P. 85—97. (In Russian)
- [8] Nikolaev NI. *M. M. Bakhtin in Nevel in the summer of 1919*. In: *Nevelskij sbornik. [Nevel's Collection]*. St. Petersburg: Acropolis. 1996;(1):96—101. (In Russian).
- [9] Bibler VS. *Mikhail Mikhailovich Bakhtin or Poetics of Culture*. Moscow: Progress, Gnosis; 1991. (In Russian).
- [10] Makhlin VL. "Systematic concept" (Notes on the history of the Nevel school). *Nevelskij sbornik. [Nevel's Collection]*. 1996(1):75—88. (In Russian).
- [11] Dvorkin I. The Place of Hermann Cohen's Ideas in the Philosophy of Dialogue. *Kantian Journal*. 2020;39(4):62—94.
- [12] Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. Berlin: Cassirer; 1904.
- [13] Cohen H. *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Kaplan S, translator. New York: F. Ungar; 1972.
- [14] Пона А. *Yearning for form and other essays on Hermann Cohen's thought*. Dordrecht: Springer; 2006.



- [15] Cassirer E. *Substance and function, and Einstein's theory of relativity*. Chicago, London: The Open Court Publishing Company; 1923.
- [16] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Cassirer; 1902.
- [17] Rosenzweig, F. *The Star of Redemption*. Galli BE, translator. Madison, WI: University of Wisconsin Press; 2005.
- [18] Kant I. *Critique of Pure Reason*. Guyer P, Wood AW, translators and editors. Cambridge: Cambridge University Press; 1998.
- [19] Kant I. *Critique of Practical Reason*. Gregor M, Reath A, translators and editors. Cambridge: Cambridge University Press; 2015.
- [20] Clark K. and Holquist M. *Mikhail Bakhtin*. Cambridge: Harvard University Press; 1984.
- [21] Belov VN. Perception of M.M. Bakhtin in the West: some general remarks. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017;21(1):93—97. (In Russian).
- [22] Nikolaev NI. *Lectures and speeches of M. M. Bakhtin 1924—1925. in the notes of L.V. Pumpyatnsky*. In: M.M. Bakhtin as a Philosopher. Moscow: Nauka; 1992. P. 221—252. (In Russian).
- [23] Bonetskaya NK. *Bakhtin through the eyes of a metaphysician*. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives; 2016. (In Russian).
- [24] Kozhinov VV. The great creator of Russian culture of the XX century. In: *The fate of Russia: yesterday, today, tomorrow*. Moscow: Voenizdat; 1997. (In Russian).
- [25] Makhlin VL. *I and the Other: Towards the History of the Dialogical Principle in the Philosophy of the Twentieth Century*. Moscow: Labirint; 1997. (In Russian).
- [26] Cohen H. *Ästhetik des reinen Gefühls*. In 2 Bdn. Berlin: Cassirer; 1912.
- [27] Pollock B. *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*. New York, Cambridge University Press; 2009.
- [28] Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd. III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Mayer R, Mayer A, editors. Dordrecht: Martinus Nijhoff; 1984.
- [29] Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd. I. Briefe und Tagebücher. 1900—1918*. Rosenzweig R, Rosenzweig-Scheinmann E, Casper B, editors. Hague: Martinus Nijhoff; 1979.
- [30] Gibbs R. *Jurisprudence is the Organon of Ethics: Kant and Cohen on Ethics, Law, and Religion*. In: Hermann Cohen's Critical idealism. Munk R, editor. Dordrecht: Springer; 2005. P. 193—230.
- [31] Natorp P. Recht und Sittlichkeit. Ein Beitrag zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie. *Kant-Studien*. (18): 1—79.
- [32] Kagan MI. *On the Course of History*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur; 2004. (In Russian).
- [33] Rosenzweig F. *The New Thinking*. In: Rosenzweig F. Philosophical and Theological Writings. Franks PW, Morgan ML, translators and editors. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing; 2000. P. 109—139.

#### **About the author:**

*Dvorkin Ilya* — Director of the Educational Programs at International Center for University Teaching of Jewish Civilization, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel (e-mail: idvorkin@mail.ru).

## Бахтин и Коген: шаги к философской системе

Илья Дворкин✉

Еврейский университет в Иерусалиме,  
*Israel, 9190501, Jerusalem, Mt. Scopus*  
✉idvorkin@mail.ru

**Аннотация.** Хотя общеизвестно, что М.М. Бахтин считал себя в первую очередь философом, а не филологом, подавляющее большинство исследований его творчества носят литературоведческий характер. Задача настоящей статьи, опираясь на устные свидетельства самого Бахтина и на его философские тексты, написанные им в невельско-витебский период (1919—1924) восстановить характер его философских источников и содержание его философских идей этого времени. В качестве такой центральной идеи рассматривается концепция нравственной философии как философской системы, главным предметом которой является участное мышление и ответственный поступок как событие бытия. Одним из важнейших источников этих идей, вероятно, являлась философия неокантианства в лице учения Г. Когена. В статье приводятся четыре примера преемственности Бахтина по отношению к марбургскому философу — идея ответственного поступка по отношению к другому человеку как истока собственного самосознания человека и целостности личности, идея коррелятивного отношения между человеком и его ближним как выражение небезразличного участного бытия, идея отличия нравственного отношения от этико-правового и идея философской системы, предметом которой является процесс межличностных отношений. При этом система состоит не только в целостности предмета, но и в его открытости. Выявление преемственности философских идей Бахтина по отношению к Когену позволяет значительно лучше понять сами эти идеи и оригинальность их разработки Бахтиным. Плодотворным оказывается также сравнение восприятия идей Когена у Бахтина и их рецепции у другого философа диалога Ф. Розенцвейга.

**Ключевые слова:** Бахтин, Коген, Розенцвейг, участное мышление, поступок, ответственность, корреляция, событие бытия, система, нравственность, этика, философия диалога

### История статьи:

Статья поступила 14.05.2021

Статья принята к публикации 03.08.2021

**Для цитирования:** *Dvorkin I. Bakhtin and Cohen: The First Stages in Building the Philosophical System // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 436—456. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-436-456*

### Список литературы

- [1] Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. М. : Языки русской культуры, 1999.
- [2] Бахтин М.М., Дувакин В.Д. Беседы В.Д. Дувакина с М.М. Бахтиным / вступ. ст. С.Г. Бочарова и В.В. Радзишевского ; закл. ст. В.В. Кожина. М. : Прогресс, 1996.
- [3] Бахтин М.М. Собр. соч. М. : Языки славянских культур, 2003. Т. 1.

- [4] *Bakhtin M.M.* Art and answerability: early philosophical; edited by Michael Holquist and Vadim Liapunov; translated and notes by Vadim Liapunov; supplement translated by Kenneth Brostrom. Texas : University of Texas Press, 1990.
- [5] *Bakhtin M.M.* Toward a philosophy of the Act. Translated and notes by Vadim Liapunov; edited by Vadim Liapunov and Michael Holquist. Texas : University of Texas Press, 1999.
- [6] *Epelboin A.* Разговор с Бахтиным 25 января 1971 г. // *Judaica Petropolitana*. 2021. № 13. (В печати).
- [7] *Каган Ю.М.* Люди не нашего времени // М.М. Бахтин: pro et contra. СПб. : РХГИ, 2001. Т. I. С. 85—97.
- [8] *Николаев Н.И.* М.М. Бахтин в Невеле летом 1919 г. // *Невельский сборник*. СПб. : Акрополь, 1996. Вып. 1. С. 96—101.
- [9] *Библер В.С.* Михаил Михайлович Бахтин или Поэтика культуры. М. : Прогресс, Гнозис, 1991.
- [10] *Махлин В.Л.* «Систематическое понятие» (Заметки к истории Невельской школы) // *Невельский сборник*. Вып. 1. СПб. : Акрополь, 1996. С. 75—88.
- [11] *Дворкин И.С.* Место идей Германа Когена в философии диалога // *Кантовский сборник*. 2020. Т. 39, № 4. С. 62—94.
- [12] *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. Berlin : Cassirer, 1904.
- [13] *Cohen H.* Religion of Reason out of the Sources of Judaism. Translated, with an introduction, by S. Kaplan. New York : F. Ungar. 1972.
- [14] *Poma A.* Yearning for form and other essays on Hermann Cohen s thought. Dordrecht : Springer, 2006.
- [15] *Cassirer E.* Substance and function, and Einstein's theory of relativity. Chicago, London : The Open Court Publishing Company, 1923.
- [16] *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. Berlin : Cassirer, 1902.
- [17] *Rosenzweig F.* The Star of Redemption. Translated by B. E. Galli. Madison, WI : University of Wisconsin Press, 2005.
- [18] *Kant I.* Critique of Pure Reason. Translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- [19] *Kant I.* Critique of Practical Reason. Translated and edited by M. Gregor and A. Reath. Cambridge : Cambridge University Press. 2015.
- [20] *Clark K., Holquist M.* Mikhail Bakhtin. Cambridge : Harvard University Press, 1984.
- [21] *Белов В. Н.* Восприятие М. М. Бахтина на Западе: несколько общих замечаний // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия «Философия». 2017. Т. 21. № 1. С. 93—97.
- [22] *Николаев Н. И.* Лекции и выступления М.М. Бахтина 1924—1925 гг. в записях Л.В. Пумпянского // М.М. Бахтин как философ. М. : Наука, 1992. С. 221—252.
- [23] *Бонецкая Н. К.* Бахтин глазами метафизика. М., СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016.
- [24] *Кожин В.В.* Великий творец русской культуры XX века // *Судьба России: вчера, сегодня, завтра*. М. : Воениздат, 1997.
- [25] *Махлин В.Л.* Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX века. М.: Лабиринт, 1997.
- [26] *Cohen H.* Ästhetik des reinen Gefühls: in 2 Bdn. Berlin: Cassirer, 1912.
- [27] *Pollock B.* Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy. New York, Cambridge University Press, 2009.
- [28] *Rosenzweig F.* Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Edited by Reinhold and Annemarie Mayer. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1984.

- [29] *Rosenzweig F.* Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. I. Briefe und Tagebücher. 1 Band 1900—1918. Edited by Rachel Rosenzweig and Edith Rosenzweig-Scheinmann with the cooperation of Bernhard Casper. Hague: Martinus Nijhoff, 1979.
- [30] *Gibbs R.* Jurisprudence is the Organon of Ethics: Kant and Cohen on Ethics, Law, and Religion // Hermann Cohen's Critical idealism. Ed. By R. Munk. Dordrecht: Springer, 2005. P. 193—230.
- [31] *Natorp P.* Recht und Sittlichkeit. Ein Beitrag zur kategorialen Begründung der praktischen Philosophie // Kant-Studien. 18. P. 1—79.
- [32] *Каган М.И.* О ходе истории. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- [33] *Rosenzweig F.* The New Thinking / Philosophical and Theological Writings. Translated and Edited, with Notes and Commentary, by Paul W. Franks and Michael L. Morgan. Indianapolis, 2000. P. 109—139.

**Сведения об авторе:**

Дворкин Илья — руководитель образовательных программ Международного центра университетского преподавания еврейской цивилизации, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль (e-mail: idvorkin@mail.ru).

# Феноменология и герменевтика

## Phenomenology and Hermeneutics

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-457-469

Научная статья / Research Article

### Историчность как принцип интерпретации аналитики человеческого бытия в философии М. Хайдеггера

И.Н. Сидоренко✉

Белорусский государственный университет,  
Республика Беларусь, 220030, Минск, пр. Независимости, 4

✉iri\_na2000@rambler.ru

**Аннотация.** Анализ состояния и возможных вариантов развития современной гуманитаристики дает основание утверждать возрастающую значимость идеи историчности в культуре и философии на протяжении XX — начала XXI вв. В этой связи актуальным становится как раскрытие концепции историчности, так и обоснование значимости принципа историчности — и для методологии историко-философского знания, и для гуманитарного знания в целом. В статье осуществляется историко-философская реконструкция исторической проблематики в философии М. Хайдеггера и раскрывается процесс преобразования идеи историчности в принцип немецкого экзистенциализма. Делается вывод о том, что сквозь призму историчности М. Хайдеггеру удалось представить собственный вариант феноменологии на экзистенциальной основе. Видя в историчности экзистенциальное свершение, М. Хайдеггер понимал под ней направленность существования к истоку, традиции, на основе этого, интенциональность сознания была раскрыта как сущностное свойство экзистенции: направленность человека как конечного существа к его истоку, что позволило немецкому философу интерпретировать историчность как традицию, экзистенциальный исток человека, и как временность человеческого существования. В статье делается вывод о том, что в философии М. Хайдеггера историчность из идеи преобразовалась в принцип, на основе которого немецкий философ раскрыл не только историчность Dasein, выстроив фундаментальную онтологию и герменевтику фактичности, но и попытался решить проблему истории бытия, выйдя за рамки экзистенциальной философии.

**Ключевые слова:** историчность, временность, фактичность, язык, принцип

#### История статьи:

Статья поступила 18.05.2021

Статья принята к публикации 03.08.2021

© Сидоренко И.Н., 2021



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

**Для цитирования:** Сидоренко И.Н. Историчность как принцип интерпретации аналитики человеческого бытия в философии М. Хайдеггера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 457—469. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-457-469

## Historicity as a Principle of Interpretation of Analytics of Human Being in Philosophy of M. Heidegger

I.N. Sidorenko✉

Belarusian State University,  
4, Nezavisimosty Av., Minsk, 220030, Belarus

✉iri\_na2000@rambler.ru

**Annotation.** Analysis of the state and possible options for the development of modern humanities gives the grounds to assert the growing importance of the idea of historicity in culture and philosophy during the 20th and early 21st centuries. In this regard, both the disclosure of the concept of historicity and the substantiation of the significance of the principle of historicity, both for the methodology of historical and philosophical knowledge and for humanitarian knowledge in general become relevant. The author of this article carries out historical and philosophical reconstruction of historical issues in the philosophy of M. Heidegger and reveals the process of converting the idea of historicity into the principle of German existentialism. It is concluded that with the help of historicity M. Heidegger was able to present his own version of phenomenology on an existential basis. Seeing an existential achievement in historicity, M. Heidegger understood by it the direction of existence to the source, tradition, on the basis of this, the intentionality of consciousness was revealed as an essential property of existence: the direction of man as a finite being to its source, which allowed the German philosopher to interpret historicity as a tradition, the existential source of man, and how the temporality of human existence. The author of this article concludes that in the philosophy of M. Heidegger historicity was transformed from an idea into a principle on the basis of which the German philosopher revealed not only the historicity of Dasein, building a fundamental ontology and hermeneutics of factuality, but also tried to solve the problem of the history of being, going beyond the existential philosophy.

**Keywords:** historicity, temporality, factuality, language, principle

### Article history:

The article was submitted on 18.05.2021

The article was accepted on 03.08.2021

**For citation:** Sidorenko I.N. Historicity as a Principle of Interpretation of Analytics of Human Being in Philosophy of M. Heidegger. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):457—469. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-457-469

После утверждения немецкого философа, представителя философии жизни, неокантианца Вильгельма Дильтея о том, что человек в обращении к истории познает только себя [1], невозможно было принять иллюзорную идею о том, что история — это объективная реальность, по отношению к которой возможно занять внешнюю позицию. Поэтому в проблемное поле

феноменологии был включен вопрос об истории как возможности ее переживания и понимания. В силу этого логичной является выстроенная последовательность задач Эдмундом Гуссерлем: сначала описываем фундаментальные структуры сознания, затем раскрываем внутреннее сознание времени и переходим к анализу историчности как основы познания истории [2]. Вместе с тем, в его работах актуализируются проблемы временности сознания и априорности времени, но игнорируется вопрос о субъективных условиях возможности познания времени, так как нет дифференциации внутреннего времени, следовательно, невозможна и история. Приведем слова российского философа В.И. Молчанов: «феноменологические данные времени, согласно Гуссерлю, — это, с одной стороны, переживания, в которых проявляется временное в объективном смысле, а с другой стороны, моменты переживаний, которые устанавливают постижение времени как такого» [3. С. 49]. Таким образом, феноменологическая редукция времени выступила у Э. Гуссерля средством исследования времени субъективной реальности, временности. В лекциях по феноменологии времени (1905) философ исследовал сознание временности, т. е. сознание, которое формирует себя во временном потоке [4]. От внутреннего времени-сознания можно было бы перейти к решению проблемы времени человеческой истории. Однако такой переход не был осуществлен Э. Гуссерлем в полной мере. Более того, сама его возможность открывала новые проблемы — например, как избежать субъективизации истории? В феноменологии решение этого вопроса предполагало бы прояснение возможности изначального времени сознания конституировать историческое время и, тем самым, раскрыть жизнь как интенциональную жизнь сознания, создающего собственное время и историю. Так, описание темпорализирующей деятельности сознания как основы истории вывело бы феноменологию на саму проблему истории. Вместо этого Э. Гуссерль в ранних работах сделал резкий поворот, озвучив его словами: «К самим вещам!», что, в итоге, привело к забвению истории, потому что только так живущий человек мог избежать давления своего прошлого.

После неокантианских и феноменологических наработок немецкий философ Мартин Хайдеггер не мог обратиться к исторической проблематике прежним способом. Необходим был не только новый метод, но и новый язык, что и привело к необходимости тематизации историчности и преобразования ее в принцип в философии немецкого экзистенциализма. Радикальное преодоление «исторического объективизма» было осуществлено в философии М. Хайдеггера. Результатом этого преодоления стало утверждение о том, что постичь смысл истории в форме предметного научного знания невозможно, так как такое знание относится к объекту вне человека, тогда как человек всегда находится внутри истории.

Экзистенциальная историчность понималась М. Хайдеггером как незавершенность истории и включенность в нее человека. Незавершенность спроецирована как в будущее, так и в прошлое. Вместе с тем история приобретает

осмысленность лишь благодаря деятельности человека. Отталкиваясь от интерпретаций историчности, времени и истории своих предшественников, М. Хайдеггер преодолел крайности как объективизма, так и субъективного произвола историчности. Так, во многом именно М. Хайдеггер заложил фундамент всестороннего и целостного рассмотрения идеи историчности, преобразуя историчность в принцип интерпретации аналитики человеческого бытия. Историчность превращается в подлинную проблему философии, предполагающую для своего анализа, как совокупность специальных методов исследования, так и соответствующий категориально-понятийный аппарат. Решение проблемы историчности М. Хайдеггер видел не только в том, чтобы уточнить и развить идею историчности, но и в том, чтобы проанализировать сам этот термин. Только иной подход к рассмотрению историчности открывал перед ним возможность развития собственной философии, которая хоть и основывалась на философии жизни и феноменологии, но представляла бы собой нечто совершенно иное. Поэтому, прежде чем задействовать историчность как принцип, М. Хайдеггер стремился проанализировать сам термин «историчность», который оставался непроясненным благодаря своей самореферентности: отсылая к реальности, историчность на самом деле приводила к интеллигибельному.

Преобразование историчности в принцип в философии М. Хайдеггера началось с проблемы интерпретации термина «историчность». Задача, стоявшая перед ним, заключалась в разработке новой версии феноменологии, которая бы включала в себя историческую проблематику. Сделав историчность основополагающим принципом своей философии, М. Хайдеггер смог обратиться к проблеме истории, жизни, традиции без копирования философии жизни. Благодаря введению этого термина и использованию принципа историчности, немецкий философ расширил проблемное поле феноменологии экзистенциальной проблематикой. Таким образом, М. Хайдеггер увидел в историчности новые возможности, а именно сквозь призму принципа историчности раскрыть бытие и экзистенцию человека.

Разработка темы историчности началась с введения в феноменологию исторического измерения через прояснение смысла термина «фактичность», под которым М. Хайдеггер понимал «бытие-в-мире», опосредованное горизонтом тотальности сущего. Заостренность фактичности на «мире Я» определялась направленностью жизни, что дало возможность мыслителю не только сблизить историю и жизнь, но и говорить об историчности самой жизни. Так, «фактичность» в философии М. Хайдеггера стала введением к теме историчности и началом пути, ведущим к «Бытию и времени» [5]. «Фактичность» выступила тем основанием, на котором мыслитель смог выстроить концепцию историчности.

В термине «фактичность» М. Хайдеггер нашел альтернативу тому, что «в философии немецкого идеализма называлось „сознанием“, „самосознанием“, или „трансцендентальным Эго“ Э. Гуссерля» [6. С. 83], в его курсе



лекций (1919—1920 гг. «Феноменология созерцания и выражения» [7], «Основные проблемы феноменологии») [8]. Именно с этого периода и начался его интерес к истории. Под влиянием идей В. Дильтея М. Хайдеггер пришел к мысли о необходимости включить в трансцендентального субъекта Э. Гуссерля временной параметр, т. е. наделить его историей. Именно в этом и заключался проект В. Дильтея: «выявление человека как внутренне историчного, т. е. человек в обращении к истории познает не что иное, как себя самого» [6. С. 29]. Поэтому в лекциях 1919—1920 гг. М. Хайдеггер попытался перейти к выявлению внутренне историчного характера фактической жизни. С этого момента он занимался построением своей философии, поставив перед собой задачу разработать новую тему феноменологии, сохраняя заложенные в ней принципы беспредпосылочности и универсальности. Создание абсолютно беспредпосылочной науки, т. е. феноменологии, по мысли Хайдеггера, было возможно и без обращения к феноменам сознания. Главным предметом его исследования стала фактичность, т. е. повседневная жизнь. Другими словами, вместо индивидуального опыта сознания акцент был сделан на индивидуальном опыте существования. Так, на место «сознания» М. Хайдеггер поставил «фактическую жизнь», так как это единственное беспредпосылочное начало, и человек сам является ею. «...Только в вещах и ни в чем ином, причем в таких вещах, которые его повседневно окружают, Dasein находит само себя. Оно находит себя искони и постоянно в вещах, поскольку в попечении о вещах, обремененное вещами, оно неким образом в вещах покоится. Каждый есть то, о чем он хлопочет и о чем печется» [8. С. 211]. Несмотря на то, что феноменология интересовала М. Хайдеггера ради нее самой, и «фактическая жизнь» являлась лишь ее основой, в то же время проблема самой жизни выступила определяющей в его философии. Жизнь рассматривалась не просто как биологический процесс, а в её связи с историей.

Опираясь на философию В. Дильтея, М. Хайдеггер стремился показать, что феноменологические проблемы необходимо раскрывать в горизонте решения вопроса о «фактической жизни»; при этом ему предстояло создать заново методику исследования, терминологию и т. п. Эту терминологию М. Хайдеггер нашел в процессе «вглядывания» в «фактичности» или в самой повседневной жизни, в банальности. Вещи, по выражению Хайдеггера, изначально естественны, самопонятны, банальны. Фактичность дала философу возможность говорить о «направленности», присущей жизни, ее самодостаточности и мировом характере (жизнь есть наш мир). Хайдеггер различал мир и окружающий мир (Umwelt). Окружающий мир для каждого некоторым образом свой, но вместе с тем мы обращаемся в общем мире. Однако это еще не раскрывает понятие «мир». «Мир, — по М. Хайдеггеру, — не есть нечто последующее, но всегда в строгом смысле слова предыдущее. Предыдущее есть то, что уже наперед, до всякого схватывания того или иного сущего в каждом экзистирующем вот-бытии выявлено и понято, предыдущее это — то, что как наперед всегда уже выявленное нам предстоит. ... Мы можем

натолкнуться на внутримирное сущее только потому, что экзистируя, мы всякий раз уже — в мире» [8. С. 219]. Мир предстает как наш исток. Таким образом, если вначале термин «фактичность» выступал у М. Хайдеггера лишь как средство для создания новой феноменологии, то теперь он тематизируется через выявление характерных моментов жизни, а именно: горизонт бытия, совместное бытие в мире, самоосуществление в мире и т. д. Вот в этих формах «фактическая жизнь» может показать себя определенным, неким выделенным способом и тем самым стать объектом исторического познания. Интерес к науке о жизни привел М. Хайдеггера к выяснению вопроса о том, в каких формах жизнь может осмыслить себя. Это автобиография и биографическое исследование, так как отчетливее всего «фактическая жизнь» может быть центрирована в «мире Я». Эта заостренность фактичности на «мире Я» выражается в том, что горизонт бытия и совместное бытие с другими конструируются и, соответственно, понимаются сквозь призму собственного самоосуществления, т. е. из «мира Я». Вместе с тем такая заостренность не есть результат специально направленного внимания человека, напротив, она определяется самой жизнью («направленностью»), ее характерным способом проникания и воплощения.

Напомним, что перед М. Хайдеггером стояла проблема связи жизни и истории. Если эту направленность жизни определять как её историчность, то тогда появляется возможность сблизить историю и жизнь, понимая «мир Я» как собственную историю. Как отмечает Жан Гронден, ординарный профессор в Монреале, по поводу более поздней работы М. Хайдеггера — «Герменевтики фактичности», — включающей в себя лекции летнего семестра 1923 г., «...ранние лекции Хайдеггера... наименованием «фактичность» охватывают дотеоретическую жизнь, конкретно данную и проживаемую. Но подлинно хайдеггеровского звучания фактичность достигает лишь с тематизацией прежде всего конкретной личной истории человека. В качестве фактичности рассматривается экзистенция как данная, т. е. экзистенция, жить и "быть" которую имеет всякий. ...Фактичность, о которой говорит Хайдеггер, есть фактичность данной экзистенции, которая может сформировать себя как неизменно собственную... В герменевтике фактичности речь идет, прежде всего, о том, чтобы указать на эту возможность всегда собственной экзистенции» [9. С. 46—47]. М. Хайдеггер говорил о том, что человек не понимает и упускает себя (в «Бытии и времени» это экзистенциально обозначается как падение — *Verfallen*), что означает склонность человека подчиняться извне направленным истолкованиям и чужим оценкам. В свою очередь, это низводит его до положения *das Man*, усредненности в модусе публичного существования, освобождающего как от ответственности, так и от чувства вины. Герменевтика фактичности раскрывает и пытается преодолеть такое самоотчуждение. Отдавая себя во власть истолкованности кем-то, *Dasein* не осознает себя в качестве сущего, которое имеет возможность быть своим собственным вот (*Da*); так устраняется диалог с самим собой, что

может быть названо самоотчуждением. Фактичность вырывает человека из опредмеченного мира, проблематизирует его существование не как неизменно данное в качестве наличного предмета, а как рискованной неустойчивости, не тождественности самому себе.

«Фактичность связана и с этическим измерением человеческого бытия, что выражается в просветлении собственного фактического бытия. Этическое понималось М. Хайдеггером как «забота» (*Sorge*), как озабоченность человека относительно собственного бытия. Поэтому задача герменевтики фактичности состояла в том, чтобы раскрыть бытийный характер *Dasein* и отгородить его от неисторического понимания бытия» [10. С. 14].

«Фактичность» в философии М. Хайдеггера обретает методологическое значение: это понятие служит для разрешения и проблема науки, по отношению к которой «фактическая жизнь» стала универсальной предпосылкой. Используя новую терминологию, а именно заменяя понятие «существование» на «значительность», М. Хайдеггер под изначальными определил не теоретические вопросы, абстрактные по отношению к жизни конкретного человека, а значимость для человека определенных событий его фактической жизни. Следовательно, опыт оказывается в фактической значимости, т.е. прежде чем переживание станет объектом науки, оно уже пережито, а значит, включено в мир.

Однако остается вопрос о том, почему М. Хайдеггер выбрал в качестве термина именно «фактичность», а, например, не «действительность», «реальность», «конкретность». Этому есть объяснение: «действительность» уже была задействована в историко-философской традиции, М. Хайдеггеру нужна была новая категория; «реальность» связана с «реализмом», «конкретное» стоит в паре с термином «абстрактное». Слово «фактичность» в немецком языке до второй половины XIX в. встречается редко и не несет на себе четко выраженного значения. Этот термин появляется у В. Дильтея в работе «Введение в науки о духе» (1883) [11], где «фактичность» понимается как живая история, временной поток жизни, которую не возможно объективировать. Т. Кизиль отмечал, что термин «фактичность» (*Faktizität*) становится популярным в конце XIX в.: он используется в противоположность надвременной логичности (*Logizität*) [12. С. 90—98, 13. Р. 3—40, 6. С. 171—174]. Фактичность имеет временной характер, следовательно, она — случайна, индивидуальна, неповторима, а значит исторична. Правомерно предположить, что знакомство с работой Карла Ясперса «Психология мировоззрений» натолкнуло М. Хайдеггера на осознание перспективности термина «фактичность». Приведем слова К. Ясперса: «Если бы наше конечное существование (*Dasein*) было бы только рассудком, а не самой жизнью, т.е. бесконечным, то наше фактическое, живое движение к бесконечному было бы невозможно» [14. С. 75]. Вместе с тем, согласно свидетельству Т. Кизилия, термин «фактичность» мог быть известен М. Хайдеггеру от Э. Ласка, представителя неокантианство, акцентировавшего иррациональный характер фактичности [15. Р. 28].

Если в курсе лекций «Основные проблемы феноменологии» задачей для М. Хайдеггера был поиск нового фундамента для феноменологии, в качестве которого выступил термин «фактичность», то, читая в летнем семестре 1920 г. курс «Феноменология созерцания и выражения», философ предметом своего анализа сделал проблему истории, вернувшись к проблеме связи истории и жизни.

Несмотря на то, что феноменологический метод (в гуссерлевском варианте) оставил вне поля своего внимания проблему исторического, для М. Хайдеггера проблема истории продолжала оставаться актуальной, что и обусловило его интерес к О. Шпенглеру и В. Дильтею. Вместе с тем М. Хайдеггер обозначил и свою критическую позицию по отношению к концепциям этих мыслителей. Так, например, он отрицательно воспринял то, что О. Шпенглер отказался от претензии философии на объективность и провозгласил в качестве методологического принципа исследования «исторически относительный характер собственных выводов, которые... являются выражением одного-единственного и только этого одного, существования» [16. С. 153]. Несмотря на это, вариант решения проблемы связи истории и жизни был ими представлен, что стало для М. Хайдеггера определенным препятствием для развития собственного, экзистенциального проекта философии истории.

Итак, акцент, сделанный М. Хайдеггером на проблеме связи жизни и истории, смещается теперь на проблему самой истории. В своем курсе лекций он рассмотрел различные случаи употребления понятия «история» [13. Р. 127—130]. Очень кратко изложим основную суть. М. Хайдеггер привел в лекциях целый ряд примеров, например, таких как: «Мой друг изучает историю», «История — это учитель жизни», «Город имеет богатую историю» и т. п., анализ которых позволил ему сделать вывод о том, что в них не выявляется подлинная изначальная история, ее сущностное значение и смысл. Более того, оперируя термином «история» мы оказываемся в весьма опасной в плане заблуждения ситуации: все эти примеры основаны на четкой субъект-объектной дихотомии, превращающей субъекта в абсолютного зрителя, утрачивающего за рассмотрением объекта (Sache) «самомирную» историчную экзистенцию. Таким образом, М. Хайдеггер пришел к выводу, что выстроить философию истории из феноменологической перспективы проблематично. Исходя из того, что такой проект был бы внутренне противоречив, философ меняет «точку глаза»: теперь его интересует не история в ее феноменальности, а ее сущностное выражение, т. е. историчность. Интерес же к истории обусловлен тем, что будучи историчным, человек не просто обладает историей, а самоосуществляется исторически. Иначе говоря, историчность человека есть условие того, что он вообще может представить себе происходящее. М. Хайдеггер отметил различия между историчностью и историей, действительностью и действительным, бытием и сущим. В таком перечислении можно увидеть связь, тождество бытия и историчности: интерес к бытию

тождественен интересу к «подлинной» истории. Целесообразно отметить, что историчность не тождественна истории, представляющей собой объективный процесс сменяющихся и связанных друг с другом событий и выступающей всегда как нечто внешнее по отношению к конкретному индивиду. В отличие от истории, историчность — это результат решительного принятия истории как основы своего бытия, предполагающее не пассивное усвоение извне навязанного смысла истории, а его активное выстраивание из горизонта собственного бытия. Таким образом, не только решительное принятие истории своего народа получает смысл, но осмысленным становится и конечность человека, его существование как бытие-к-смерти, дарующее полноту настоящего и надежду на будущее. Именно поэтому акцент с проблемы синтеза истории и жизни был смещен на смысл человеческой жизни. Проанализировав тексты В. Дильтея и графа П. Йорка фон Вартенбурга М. Хайдеггер принял поставленную ими задачу и, повторив слова П. Йорка, неслучайно написал в работе «Бытие и Время»: «общий для нас интерес, понять историчность» [5. С. 398].

Вместе с тем историчность не тождественна полностью историцизму. В подтверждение этому приведем слова Х.-Г. Гадамера: «герменевтическая феноменология Хайдеггера и анализ историчности существования были нацелены на общее возобновление вопроса о бытии, а не на теорию наук о духе или даже на преодоление апорий историцизма» [17. С. 309]. Историчность в контексте хайдеггеровской философии правомерно рассматривать лишь как модус историцизма, высвечивающий определенные ракурсы в бытии. Так, именно на основании принципа историчности М. Хайдеггер выстроил собственный вариант философии, а именно фундаментальной онтологии.

В «Пролегоменах к истории понятия времени» философ использует термин «историчность», подчеркивая, что его новизна заключается не в его интерпретации, а в том, что историчность рассматривается в качестве принципа. В качестве подтверждения приведем слова М. Хайдеггера: «...упущение вопроса о бытии как таковом ... не случайный недосмотр философов, поскольку в этих упущениях раскрывается история самого нашего вот-бытия (Dasein) — история не в смысле совокупности общественных событий, но как способ осуществления самого вот-бытия» [18. С. 139]; «...Dasein, поскольку оно есть возможное бытие, может модифицировать себя — в направлении «Некто» (Man) и обратно. Эти модификации осуществляются в форме историчности и временности...» [18. С. 160]. Итак, через историчность раскрывается динамичное бытие Dasein как возможное.

В «Бытии и времени» раскрыта историчность Dasein как его исходная, бытийная сущность и намечен второй ракурс актуализации идеи историчности, а именно: из историчности Dasein М. Хайдеггер выводил историчность языка, понимая под этим «живой» язык, т. е. акцент делается уже на историчности самого бытия. Однако в полной мере проблематика экспликация историчности из самого бытия им будет развернута в «Очерках философии» [19. С. 164—166]. Язык существует способом Dasein, и нет языка «вообще».

Историчность проявляется в «живом» языке, в постоянном изменении связей значений; такое изменение происходит всегда вместе с пониманием историчного Dasein. Язык историчен в том смысле, что в слове открытость Dasein может стать зримым для него самого таким образом, что произойдет «высвобождение» для Dasein новых бытийных возможностей. Таким модусом «вызревания и проявления» (Zeitigung) самого Dasein является, прежде всего, поэзия. Однако речи грозит опасность подпасть под двусмысленность публичной растолкованности, любопытства и молвы. Историчность языка раскрывалась у М. Хайдеггера и в мистике молчания (см.: [20. С. 63—65]). В модусе das Man, в сфере публичности молчание оказывается избыточным, оно неприемлемо, так как прерывает все ускоряющуюся болтовню и суету. Новизна события забалтывается, новое переводится в статус давно случившегося и в силу этого как бы не бывшего. Поэтому в мире das Man новое успевает устареть еще до того, как вызовет интерес, в лучшем случае это будет поверхностное любопытство фланера, скользящего глазами, но ни на чем не останавливающего взгляд. Новое, чтобы обрести бытие и стать творением, должно сбыться, свершиться, проявиться в бытии. Однако это возможно только при условии преодоления власти публичного, диктата болтовни и праздного любопытства. Только вопрошание о бытии позволит вывести бытие из забвения и свершиться событию как новому творению. В силу этого, на основе историчности язык понимался как явленность в слове Dasein для себя, что позволяло открыть его новые бытийные возможности вне рамок обезличенности.

Историчность — это направленность существования к истоку (Ursprung). Если в «Бытии и времени» «под истоком понимался опыт Dasein в его подлинном бытии, в самопроектировании «бытия-к-смерти», то после «поворота» (Kehre) (30-х гг. XX в.) под истоком понимается сокрытость-открытость бытия, т. е. его событие [21]. Если Dasein как „брошенное“ в бытии зависимым от горизонта бытия, традиции, то бытие как самопосылающее и скрывающее свой „посыл“ к отосланному снимает зависимость даже от Божества [22. Р. 24]. Поэтому конечному существу необходимы как решимость и героизм, так и вслушивание в зов бытия. Следовательно, историчность бытия показывает переход мысли М. Хайдеггера от горизонтальной неподвижности бытия сущего к динамичной игре в прятки самого бытия. Путь к своему истоку предстает как игра на местности, где события служат метками-указателями истока, с которого начинается история. Складка бытия — как „подножка“ человеку, о которую он спотыкается, чтобы остановиться» [23. С. 30] и услышать зов бытия; как посыл бытия. Вместе с тем, посыл бытия — это и самоудержание от прояснения в чередех эпох. Игра в прятки с бытием позволит снять скрывающие его завесы. Такой проект деструкции как преодоление нигилизма М. Хайдеггер осуществит в своих поздних работах, сместив акцент с историчности Dasein на вопрос об историчности бытия как истории метафизики [См.: 24]. В результате, под историчностью бытия будет пониматься историческое самосвершение бытия как события, что, в свою очередь, раскроет историчность не только языка и мышления, но и историчность истины.

Таким образом, проблема связи истории и жизни у М. Хайдеггера трансформировалась в проблему подлинного выражения историчности. Обращение к идее и концепту «историчность» открывало непосредственный подход к истории, к определенным ракурсам в бытии конкретного человека. Несмотря на то, что М. Хайдеггер не раскрыл термин «историчность», предполагая, что определенные характеристики им ранее были уже даны, правомерно отметить, что историчность в его философии предполагает как конечность, так и открытость Dasein его новым бытийным возможностям. Через историчность раскрывается динамичное бытие Dasein как возможное. Такое определение дает возможность говорить об историчности человеческого существования, предполагая под этим вовлеченность человека не просто в историю, а в конкретную личную историю. Только так история не превращается в объект познания, а человек — в субъект, что грозило бы уничтожением его историчной экзистенции.

Следовательно, в философии М. Хайдеггера историчность из идеи преобразовалась в принцип, на основе которого он раскрыл не только историчность Dasein, выстроил фундаментальную онтологию и герменевтику фактичности, но и попытался решить проблему истории бытия.

### Список литературы

- [1] *Дильтей В.* Сущность философии. М. : Интрада, 2001. 160 с.
- [2] *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск : Харвест; М. : АСТ, 2000. 752 с.
- [3] *Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М. : Высш. шк., 1988. 144 с.
- [4] *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени // Собр. соч.: в 3 т. / пер. В.И. Молчанова. М. : Гнозис, 1994. Т. 1. XIV. 162 с.
- [5] *Хайдеггер М.* Бытие и время; пер. В.В. Бибихина. М. : Ad Marginem, 1997. 452 с.
- [6] *Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М. : Прогресс-Традиция / Дом интеллектуальной книги. 284 с.
- [7] *Heidegger M.* Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung // Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919—1944, Bd. 59, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann. 1993. 202 S.
- [8] *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / пер. А.Г. Черняков. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.
- [9] *Гронден Ж.* Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера / пер. И. Инишева // Исследования по феноменологии и философской герменевтике; редкол.: Е. Борисов, И. Инишев, А. Лаврухин. Минск : ЕГУ, 2001. С. 45-54.
- [10] *Сидоренко И.Н.* Классический и неклассический проекты метафизики Декарта и Хайдеггера: компаративный анализ // Философия и социальные науки. 2008. № 3. С. 13—17.
- [11] *Дильтей В.* Введение в науки о духе // Собр. соч. в 6 т. / под ред. А.В. Михайлова, Н.С. Плотникова; пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. М. : Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. 762 с.

- [12] Kisiel Th. Das Entstehen des Begriffsfeldes, Faktizität im Frühwerk Heideggers // Dilthey — Jahrbuch. 1986/1987 (4). S. 90—98.
- [13] Kisiel Th. The Genesis of Heideggers Being and Time. California. 1993. P. 115—130.
- [14] Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Aufl. 3, unveränd. Berlin, 1925. 486 s.
- [15] Kisiel Th. The missing link in early Heidegger // Hermeneutic. Phenomenology. Waschington, 1988. P. 3—40.
- [16] Шпенглер О. Закат Европы / пер. с нем. под ред. А.А. Франковского. М. : Искусство, 1993. 304 с.
- [17] Гадамер Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М. : Прогресс, 1998. 704 с.
- [18] Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / пер. Е.В. Борисова. Томск : Издательство «Водолей», 1998. 384 с.
- [19] Хайдеггер М. Очерки философии (О событии). М. : Изд-во института Гайдара, 2020. 640 с.
- [20] Williams D. Language and Being: Heidegger's Linguistics. Bloomsbury, 2017. 218 p.
- [21] Хайдеггер М. Размышления II—IV (Черные тетради 1931—1938) / пер. с нем. А.Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. М. : Изд-во института Гайдара, 2016. 584 с.
- [22] Sommer Ch. The Perfection of Gestell and the Last God. Heidegger's Criticism of Techno-Nihilism // Contributions to Hermeneutics 8; Editor Carmine Di Martino Heidegger and Contemporary Philosophy: Technology, Living, Society and Science. Italy, Milano, 2021. P. 23—35.
- [23] Сидоренко И.Н. Игра как основной вид опыта раскрытия бытия в философии М. Хайдеггера // Философия и социальные науки. 2007. № 4. С. 29—32.
- [24] Дёмин И.В. Метафизика и постметафизическое мышление в зеркале историософии. Самара : Самар. гуманит. акад., 2016. 238 с.

### References

- [1] Dilthey V. *The essence of philosophy*. Moscow: Intrada, 2001. 160 p. (In Russian)
- [2] Husserl E. *Logical research. Cartesian reflections. The crisis of European sciences and transcendental phenomenology. The crisis of European humanity and philosophy. Philosophy as a rigorous science*. Minsk: Harvest; Moscow: AST; 2000. 752 p. (In Russian).
- [3] Molchanov VI. *Time and Consciousness. Criticism of phenomenological philosophy*. Moscow.: High school, 1988. 144 p. (In Russian).
- [4] Husserl E. *Phenomenology of the inner consciousness of time. Collected works: in 3 vols.; transl. VI. Molchanov*. Moscow: Gnosis; 1994. Vol. 1. XIV. 162 p. (In Russian).
- [5] Heidegger M. *Being and Time*; trans. VV Bibikhin. Moscow: Ad Marginem; 1997. 452 p.
- [6] Mikhailov IA. *Early Heidegger: Between Phenomenology and Philosophy of Life*. Moscow: Progress-Tradition; House of intellectual books. 284 p. (In Russian).
- [7] Heidegger M. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919—1944, Bd. 59*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann; 1993. 202 S.
- [8] Heidegger M. *Basic problems of phenomenology*; trans. AG Chernyakov. Saint Petersburg: Higher religious and philosophical school; 2001. 446 p. (In Russian).
- [9] Gronden J. Hermeneutics of Factuality as Ontological Destruction and Critique of Ideology. To the relevance of Heidegger's hermeneutics; trans. I Inishev. *Research on phenomenology and philosophical hermeneutics*; editors E Borisov, I Inishev, A Lavrukhin. Minsk: YSU; 2001. P. 45—54. (In Russian).



- [10] Sidorenko I.N. Classical and non-classical projects of metaphysics by Descartes and Heidegger: comparative analysis // *Philosophy and social sciences*. 2008;(3):13—17. (In Russian). URL: <http://elib.bsu.by/handle/123456789/9090>
- [11] Dilthey W. Introduction to the sciences of the spirit. *Collected works*: in 6 volumes; editors AV Mikhailova, NS Plotnikova; trans. VS. Malakhov. Moscow: House of Intellectual Books; 2000. Vol. 1. 762 p. (In Russian).
- [12] Kiesel Th. Das Entstehen des Begriffsfeldes, Faktizität im Frühwerk Heideggers. *Dilthey — Jahrbuch*. 1986/1987;(4):90—98.
- [13] Kiesel Th. *The Genesis of Heideggers Being and Time*. California; 1993. P. 115—130.
- [14] Jaspers K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Aufl. 3, unveränd. Berlin; 1925. 486 s.
- [15] Kiesel Th. The missing link in early Heidegger. *Hermeneutic. Phenomenology*. Washington, 1988. P. 3—40.
- [16] Spengler O. *Decline of Europe*; trans. and editor AA Frankovsky. Moscow: Art; 1993. 304 p. (In Russian).
- [17] Gadamer G. *Truth and Method: Foundations of Philosophical Hermeneutics*. Moscow: Progress; 1998. 704 p. (In Russian).
- [18] Heidegger M. *Prolegomena to the history of the concept of time*; trans. EV. Borisov. Tomsk: Publishing house «Aquarius»; 1998. 384 p. (In Russian).
- [19] Heidegger M. *Essays on Philosophy (On the Event)*. Moscow: Gaidar Institute Publishing House; 2020. 640 p. (In Russian).
- [20] Williams D. *Language and Being: Heidegger's Linguistics*. Bloomsbury; 2017. 218 p. DOI: 10.5040/9781472594433.
- [21] Heidegger M. *Reflections II-IV (Black Notebooks 1931—1938)*; trans. AB. Grigoriev; editor M. Mayatsky. Moscow: Gaidar Institute Publishing House; 2016. 580 p. (In Russian).
- [22] Sommer Ch. The Perfection of Gestell and the Last God. Heidegger's Criticism of Techno-Nihilism. *Contributions to Hermeneutics 8*; Editor Carmine Di Martino Heidegger and Contemporary Philosophy: Technology, Living, Society and Science. Italy, Milano; 2021. P. 23—35. DOI: 10.1007/9783030565664.
- [23] Sidorenko I.N. Play as the main type of experience of the disclosure of being in the philosophy of M. Heidegger // *Philosophy and Social Sciences*. 2007. No. 4. P. 29—32. (In Russian). URL: <http://elib.bsu.by/handle/123456789/8520>
- [24] Demin IV. *Metaphysics and post-metaphysical thinking in the mirror of historiosophy*. Samara: Samara Humanitarian Academy; 2016. 238 p. (In Russian).

### **Сведения об авторе:**

Сидоренко Ирина Николаевна — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и методологии науки, Белорусский государственный университет, Минск, Республика Беларусь (e-mail: [iri\\_na2000@rambler.ru](mailto:iri_na2000@rambler.ru)).

### **About the author:**

Sidorenko Irina Nikolayevna — Doctor of Science (Philosophy), Docent, Professor, Department of Philosophy and Methodology of Science, Belarusian State University, Minsk, Republic of Belarus (e-mail: [iri\\_na2000@rambler.ru](mailto:iri_na2000@rambler.ru)).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-470-482

Research Article / Научная статья

## Paul Ricoeur on the Recognition of Anxiety: Phenomenological Hermeneutics in Action

**K.I. Khan**✉

RUDN University,  
*Miklukho-Maklaya St., 6, Moscow, 117198, Russian Federation,*  
National Research University “Higher School of Economics”,  
*20, Myasnitskaya St., Moscow, 101000, Russian Federation*  
✉khan-ei@rudn.ru

**Abstract.** The philosophical concept of anxiety, which is usually associated with Kierkegaard and Heidegger's existential philosophy, seems to be an underestimated notion in Paul Ricoeur's phenomenological hermeneutics, while its role is important — anxiety appears to serve as the grounding for hope in his hermeneutics of self. The article aims to show how the anxiety is explained in Ricoeur's philosophy through attention and recognition, and how the anxiety is reflected in the narrative forms, or descriptions of *vivencia*. These descriptions may be seen as the verbal explanation of the so-called *affective niche* or *affective scaffolding*, which is a form of cultural adaptation, attempting to interpret and comprehend one's state of mind and way of the perception of the world as such in the given moment. The research and further dialogue based on these narrations may become an important source to recover from anxiety disorder, by discovering its existential meaning and, at the same time, accepting personal responsibility for it. Ricoeur's phenomenological hermeneutics made an important theoretical contribution in understanding the essential aspects of anxiety and hope; but it also developed prolific methods of interpretation, that could be practically applied in health care and psychotherapy; these can be shown on the example of the psychotherapeutic method of the usage of so-called 'anxiety protocols', which aim to arrange the hermeneutical co-research to help patient/client to recognize and overcome its anxiety disorders.

**Keywords:** Paul Ricoeur, affective niche, anxiety, attention, phenomenological hermeneutics, psychotherapy, recognition

### Article history:

The article was submitted on 20.02.2021

The article was accepted on 18.08.2021

© Khan K.I., 2021

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

**For citation:** Khan K.I. Paul Ricoeur on the Recognition of Anxiety: Phenomenological Hermeneutics in Action. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):470—482. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-470-482

I am, O Anxious One. Don't you hear my voice  
surging forth with all my earthly feelings?  
They yearn so high, that they have sprouted wings  
and whitely fly in circles round your face.  
My soul, dressed in silence, rises up  
and stands alone before you: can't you see?...

*R.M. Rilke*<sup>1</sup>

Paul Ricoeur is one of those thinkers who seems to demonstrate high resistance towards classifications, and it's practically impossible to consider him as a representative of one particular philosophical lineage or realm. While nowadays his name is commonly associated with hermeneutics, phenomenology and analytical philosophy, and so many literature was written on his ethics, social and political thought — his theoretical contribution to the understanding the issue of affectivity is still underestimated. Therefore I would like to focus on Ricoeur's notion of anxiety (*l'angoisse*), interpreted as true or false, and its relation to his hermeneutics of recognition (*reconnaissance*).

The term of anxiety has become one of the benchmarks in Heidegger's Dasein analytic; it has also been a remarkable concept in Kierkegaard's philosophy, but the historical aspect of anxiety associated with the method of the recognition of the anxiety wasn't that much thematised in terms of practical philosophy before Ricoeur. Moreover, Ricoeur's notion is distinctive due to his phenomenological and hermeneutic approach: we could expect the requirement to be distracted of one's own mood and feelings while trying to understand different perspectives and interpretations — but it is not the case of the Ricoeurienne hermeneutics of the Self. Facing the necessity to choose from equally grounded competing versions or even paradigms of interpretation makes us reflect upon our decision, which are always arbitrary and have the affective ground behind. One's *own* choice implies one's affection, the attempt to interpret one's own life through this choice, the attention and the interest towards the issue<sup>2</sup>. As long as it is impossible to grasp the whole hermeneutical project of Ricoeur in the article, I would focus on the analyses of his notions of attention and anxiety in the first section, and the recognition — in the second part, and then turn to the questions of the practical application of Ricoeur's phenomenological hermeneutics in psychotherapy.

---

<sup>1</sup> Quotation from R.M. Rilke's poem "The Book of Hours" [1. P. 116]. See original poem in German [Ibid. P. 347].

<sup>2</sup> "A purely semantic elucidation remains suspended until one shows that the understanding of multivocal or symbolic expressions is a moment of *self*-understanding; the semantic approach thus entails a *reflective* approach. But the subject that interprets himself while interpreting signs is no longer the *cogito*: rather he is a being who discovers, by the exegesis of his own life, that he is placed in being before he places and possesses himself... Reflection alone, by suppressing itself as reflection, can reach the ontological roots of understanding" [2. P. 11].

Attention in Ricoeur's approach to the understanding tends to play the same role that *Stimmung* has in Heidegger's fundamental ontology. Unlike Heidegger, Ricoeur tends to speak about the anxiety not only in its existential mode (which may lead to a more profound, authentic and responsible attitude towards life), but he also demonstrates the historical and social dimensions of the anxiety of the present time. Ricoeur pays special attention to the condition of anxiety as a social phenomenon, which is based on overestimated beliefs, the awareness of lack of meaning, the collective state of boredom, and the interconnection of anxiety with the feelings of guilt and hope. The matter of attention and recognition, which lacks the philosophical explanation, stands for the epistemological foundation for the reflection and interpretation of anxiety. And the interpretation of anxiety may lead us to its overcoming. Putting emphasis on symbolic meaning of anxiety, Ricoeur develops Heidegger's recognition of anxious mode of being-in-the-world on the bases of Aristotelian poetics: "[T]here is no self-understanding that is not mediated by signs, symbols, and texts; in the last resort understanding coincides with the interpretation given to these mediating terms... Perception is articulated, desire is articulated... and hermeneutics aims at a re-collection of meaning in its richest, its most elevated, most spiritual diversity" [3. P. 15—17].

In the last section of this paper I would like to develop the idea of recognition of the presence of anxiety in the so-called "*affective niche*", or affective scaffolding, which is a form of self-styled environment constructed in everyday life by the particular shaping of the affective tonality of our routines (by colors, music, lightning)<sup>3</sup> [4]. For this reason I would like to briefly consider two cases of implementing the phenomenological hermeneutics as sufficient approach in the research of anxiety protocols (see Simoný et al.' research of nursing protocols and interviews on the patients' lived experience, and Alberto de Castro's implementation of hermeneutic technique) [7–10].

### **Ricoeur's notion of anxiety: the source for recognition of hope**

On March 2, 1939 Paul Ricoeur participated in the conference of *Circle Philosophique de l'Oeste* in Rennes (France). The text that he sent for publication was far beyond the required length, nevertheless, the manuscript was published in full to express the support for Ricoeur, who volunteered for the front and soon was captured. This early text, which is entitled *A Phenomenological Study of Attention and Its Philosophical Connections*, is fulfilled with important intuitions that will be crucial for Ricoeur's philosophy. First of all, he describes the way in which the attention is associated with perception as such in its expression of primary temporal relation to the world, things, and oneself. Ricoeur stresses that attention is not focusing on representation.

There are at least two important aspects in the process of attention: a phenomenon of selection ("*this* object, and not *that* other one") and a phenomenon

---

<sup>3</sup> Different forms of affective scaffolding as the form of cultural adaptation are also discussed in works of Laland and Colombetti et als. [5; 6]

of clarity ("I see *better*"), which is generally summed up in a viewpoint [11. P. 28]. "When I pay attention, my landscape changes aspect, without changing meaning"; but this act itself requires preliminary notice of the perceptibility of the object, which signifies nothing [11. P. 30, 32]. An attentive search can turn out to become either questioning or anticipation. In the case of questioning, the duration of perception is experienced as passive enduring, undergoing, and in the case of anticipation, it is more likely to be perceived as active, dominant; in both cases attention requires some effort. It is important to underline that act of attention (as turning toward to/turning away...) has nothing to do with anticipations such as expecting or looking for — although while we are looking for something there is definitely an act of attention, but these acts should not be mixed up. "The true name for attention is not anticipation but surprise" [11. P. 35—36].

In fact, it is the attention that makes a human being capable of comprehending the truth, and due to the attention, the freedom of will may be observed. The attention always has its limits, that form the unity of an act. This description of attention may be the source for discovering the perspectives for the philosophical search: it appears as questioning (not anticipating), that requires an effort, that is performed through the willingness to search for the truth, and it is shaped as the responsible acting in the world. Unlike act, attention isn't a kind of process that has an end, and unlike cognition, it never results in any idea or certain knowledge; it doesn't form a representation of a thing that has been the object of attention. This notion of attention is crucial for the hermeneutical technique in Ricoeur's thought, which implies understanding as a process, that should be creative, but not productive or representative. The philosophy for him should take the path of recognition (*reconnaissance*), but not the path of cognition (*connaissance*) as acquiring specific knowledge.

The notion of anxiety becomes the central topic in one of the essays — *Vraie et fausse angoisse* (1953), which has been discussed by Ricoeur and Starobinski in Jean Amrouche's programme "*Des idées et des hommes*" (05.09.1953). That may be important to note, that Ricoeur was quite familiar with psychoanalysis, which was one of the major discourses that he discusses in the "Conflict of interpretations"; therefore, we may assume that the notion of anxiety for him also had the meaning of Freudian *Angstneurose*<sup>4</sup>. However, the context in which the question of anxiety arises is far from psychology and health science, it rather concerns social issues. Ricoeur attempts to outline a transition from fundamental ontology (he fully accepts Heidegger's claim on the ontological difference) to the interpretation of some particular historical events and texts — or, the possibility of

---

<sup>4</sup> In 1895 Freud introduces the description of *Angstneurose* in the work "On the grounds for detaching a particular syndrome from neurasthenia under the description 'Anxiety Neurosis'", whereas anxiety stands as the name for umbrella syndrome, including irritability, anxious expectations and worries, that may have a form of exaggerated scrupulousness and pedantry, and somatic ("spasms of the heart", "sweating", etc.) and psychological ("idea of imminent death", "going crazy", etc.) symptoms of anxiety attacks. [12. P. 92—96]

the hermeneutics of the traces of presence. The study of a human being should avoid treating its matter as a subject of research but move towards the reflexive understanding.

In *Histoire et vérité* Ricoeur introduces the topic of anxiety together with his observations on the civilization of work, where the "self-made man" has become the way, the goal, the object of admiration — and the source of anxiety, while the life seemingly has lost its simplicity [13]. The striving for this simplicity leads Ricoeur towards his ideas of the openness and capacity to act of *l'homme capable*, with her/his own personal history, who *is* as personally responsible for her/his own deeds. But this openness often leads into a pitfall of false subjectivity: the human perceives oneself as a combination of identity projects, a set of social roles, duties and statuses of a subject of legal, social and political relations. Ricoeur shows that the origin of this way of subjectivation claims to exhaust the fullness of life without any justification. He writes: "Actually, what my body shows itself to be at first is an openness onto. ... Far from being a closed shell, as Plato put it, or even less an Orphic Tomb, it is openness. And it is this is multiple ways..." [11. P. 306]. This multiplicity (plurivocité) plays pivotal role in both establishing the possibility of freedom — and shows, that the interrelation between me and my symbolic representations of myself in the memories and biographical stories that I tell can be seen as the source for changing and re-thinking. Ricoeur supports the idea of the "talking cure", but not prefers to see it from the perspective of primary fragility and vulnerability — and not necessarily the Oedipus complex. Ricoeur mentions the openness of need which "I" have, belonging to the world, the openness to suffering, that reveals my vulnerability, the openness to participating in a relationship with the Other, the openness of expression, the openness to using and improving my bodily capacities freely. Neither of them should play the major part; the openness can be specified, but the purpose is not in posing the limits of it.

Accordingly, the anxiety arises from the threat of disintegration of Self, of misalignments and mismatches in my life — for instance, due to the frustration caused by constantly making choices from the various desires, goals, projects, aspirations, opportunities and ways. Ricoeur tries to explore not the anxiety as such, but the anxiety of his time by following the maxims: "experience in order to understand", "understand in order to go beyond, or, failing to go beyond, to confront", and, finally follow "the duty to understand our time, if only to speak the language of its anxiety" [13. P. 287—288].

The language of anxiety was associated with the silent speech of Nothingness, the trembling that arises whereas "in anxiety the nothing is encountered at one with beings as a whole... there occurs a shrinking back before" [14. P. 89—90]. The mortality, the finitude of human being reveals the existential aspect of anxiety, its "truth" — but Ricoeur considers this as not sufficient for the explanation, and shows that anxiety is associated with both fear of the unknown and boredom. Production of boredom, which Ricoeur associates with the narrow specialization of labor in industrial societies turned out to be a kind of psychological pain, which causes

anxiety. Nowadays we could think of the production of anxiety by the raise of self-awareness: the more psychologists and media stress the necessity to take care of yourself, the more responsibility for one's physical and mental health is posed on the rational individual, and the more anxious and neurotized one may become. But the original "guilt" cannot be recognized without the historical and personal context, and it doesn't carry predetermined meaning — so that, for instance, this boredom could be easily replaced by fear and trembling in the face of the harsh living, plague and apocalyptic images in medieval times.

The third aspect of anxiety is a historical one, which deals with political consciousness. The historical anxiety dialectically plays with the ambivalences of expectations and risks: it may interpret the state as both protection and threat, the technical progress as the growth of capacities and as a destructive and dehumanizing power, or consider the atomic weapon as the source of potential conflicts as well as the source of the peace maintenance. Nowadays same logic of ambivalence allows to speak of the same attitude towards AI or the discussions around genetic engineering.

The source of the anxiety, according to Ricoeur, lies in the original guilt: people are responsible for their deeds due to the irreversibility of the events in time. This "natural" aspect of anxiety may be accompanied by metaphysical anxiety, which implies that neither stream of life nor the historical changes have any meaning. This anxiety is rooted in the unpredictability of the future, which is associated with the fear of God's wrath. However, wrath implies hope for mercy. Ricoeur does not want to replace anxiety with blind hope, therefore he refers to Mounier's concept of "tragic optimism" in the face of the ambiguities of history. This "optimism" in his opinion takes its origin from primordial anxiety<sup>5</sup>. The human condition may be seen as the disturbing and anxious mood of the epoch (or even the mood of human existence in the world), which is neither determined by nature nor chosen consciously. But still, a human being can respond personally to this anxious mood by holding awareness of this state of mind, by recognizing its specialty, acknowledging and reflecting it with hope.

Surprisingly, that the hermeneutical approach towards recognition of anxiety is rarely associated with Ricoeur's works. The authors of *Le Vocabulaire de Paul*

---

<sup>5</sup> "Rien n'est plus proche de l'angoisse du non-sens que la timide espérance. Et pourtant cet acte infime opère en silence et tout à la fois se cache et se montre dans sa puissance de récapituler à son tour tous les degrés de l'affirmation originaire. C'est par cette puissance récapitulatrice qu'elle affleure à la réflexion, comme dans un miroir brisé; c'est elle qui anime en sous-main cette reprise d'élan du moi profond fouetté par l'angoisse de culpabilité, et l'optimisme tragique en face de l'ambiguïté de l'histoire et finalement l'énergie psychique elle-même et le simple vouloir-vivre de l'existence quotidienne et mortelle" [Nothing is closer to the anxiety of nonsense than timid hope. And yet this tiny act operates in silence, it hides itself and shows itself at the same time — in its power to recapitulate in turn all the degrees of the original affirmation. It is through this recapitulatory power that it emerges to reflection, as if it was in a broken mirror; it is the reflection which animates this recovery of momentum of the deepest self on the sly, whipped by the anxiety of guilt, and the tragic optimism — in the face of the ambiguity of history, and, finally, the psychic energy itself and the simple willingness-to-live the daily, mortal existence] [15. P. 53].

Ricoeur prefer to speak particularly on the hope (*espérance*) or the sadness of finitude (*tristesse du fini*), but not on the issue of anxiety in particular, as it is associated more closely with Heideggerian thought [16]. Rebecca K. Huskey in *Paul Ricoeur on hope* doesn't even mention anxiety [17]; Kevin J. Vanhoozer prefers to call Ricoeur a "philosopher of hope", mentioning his "conviction of the primordial goodness of things" [18]. Marieke Maes mentions the relation between hope and anxiety, but prefers to speak on the hermeneutics of hope, referring to Kant and Jaspers as well as Christian ethics and influential sources for Ricoeur's thought [19]. Nevertheless, Ricoeur has his explanation of reflection upon anxiety. His goal is not to define the essence of anxiety by applying the method of phenomenological reduction, like Husserl, and not to discover the ontological meaning of anxiety as a phenomenon of a human being as being-present, like Heidegger — his claiming to recognize the anxiety in oneself, and discover the way it reflects and reveals itself in the form of narrative, which is the main "tool" for the hermeneutics of self. Reflection here requires the act of attention towards anxiety — but not remembrance, anticipation, or imagining the state of anxiety; that paying attention does not necessarily mean, that while experiencing anxiety one is incapable of noticing it or describing it. Therefore, reflective recognition moves in the opposite direction with the psychological defense: instead of attempts to get rid of anxiety, it is necessary to reflect upon it in the context of our life as a whole, and this would create a certain distance in the process of reflection with the help of the language as the mediator.

### Recognition of *vivencia*: Ricoeur's narrative approach

Ricoeur is discovering the interconnection between the philosophy and life experience as *vivencia*. In his posthumously published notes he stated: "What the horror lays bare is the experience that life has of itself and that the Spanish *vivencia* conveys better than does the French *vécu* and even perhaps the German *Erlebnis*. The make-believe of Death whose meaning I'm trying to exegete starting from extermination up to the *massa perdit* is so anchored in the *vivencia* that it becomes indiscernible from the 'bare anxiety of living' in its aspect of 'chance'" [20. P. 32—33]. This experience of *vivencia* becomes a source for the interpretative technique, that uses the phenomenological approach to improve the mutual understanding of "nurse/therapist — patient/client", switching their positions to "researcher/co-researcher", or even "philosopher, which initiates the maieutic of anxiety — the anxious person, which practices self-recognition to find the source for hope". This self-recognition requires the help of the other, as long as anxiety is rooted in our being with the others, and recognition implies mutuality — which, nevertheless, doesn't mean symmetry and is not confused by dissymmetry, as this relationship "I — the Other" is always dissymmetrical, but still reciprocal<sup>6</sup>.

The same logic should be applied for social and political domains — as far as people are concerned about the acceptance of contingency of historical events and

---

<sup>6</sup> See the paragraph "From Dissymmetry to Reciprocity" in: [21. P. 153—161].



the limited capacity to predict them, the anxiety of present time is overcome with the philosophical reflection upon the anxiety and freedom of acceptance and forgiveness.

In his late book *The Course of Recognition* Ricoeur revises again Rilke's descriptions of anxiety<sup>7</sup> in his inquiry on recognition as a movement towards change, which may be barely presented as following: from suffering — to the recognition of suffering — to the recognition of responsibility and taking decision for acting — to recognizing the reflexive value in the discovered ability to intervene the world. The concept of recognition (*réconnaissance*) has its historical roots in Kant's "*recognitio*", Hegel's "*Anerkennung*" and Bergsonian "*réconnaissance (dans la mémoire)*" [21. P. 17—18, 21, 110, 123]. Ricoeur's contribution to this concept may be briefly described as the shift towards overcoming the chance of misrecognition by both accepting it, integrating dissymmetry as beneficial, and impose the anticipation of mutuality of non-identical relation of '*allelon*' (one another, each other). The way it can be achieved efficiently is a narration (which tends to become a source for a dialogue, which implies the chance of misunderstanding and the multiple interpretations possible)<sup>8</sup>.

While *vivencia* may be presented in the form of a narrative, that has an open ending, according to Ricoeur, the narrative identity which arises from it appears to be the only way to hold to the aim of a "good life" [21. P. 103]. The motive of this narrative interlinks the accomplishing deeds and the recognition of them as valuable; this value can be provided by the force of authority, but Ricoeur introduces a hypothesis that this recognition transforms its communicative form from the struggle for recognition — to the experience of recognition as gratitude in the peaceful state. The struggle for recognition implies power discourse and the Hegelian "unhappy consciousness" that arises from the dialectic of such recognition, as long as the one who recognizes is never equal to the one who wants recognition. This recognition remains non-satisfying whether it is performed by oneself or by another person; the exchange is never fully equal, as no one exchanges the same for the same due to its *meaninglessness*. The gratitude appears in the case of *gift*, where the affective intention of giving is interpreted by Ricoeur as the example of generous *agape*; first of all, it requires *good intention towards the future and towards the Other*, that can be comprehended in the willingness to give promise and act accordingly.

The practical consequences definition of recognition can seem paradoxical: how the gratuitousness or altruism may be maintained if there is always a chance for misunderstanding? The case is that there is no definite guarantee, only the

<sup>7</sup> It is worth noting that Ricoeur often refers to R.M. Rilke while speaking on the issue of anxiety: he mentions Rilke in "*Vraie et fausse angoisse*", in the discussion on *l'angoisse* with Starobinsky and Amrouche, speaking about the anxiety of nonreturn in the essay "Recognition as Identification", etc.

<sup>8</sup> This thesis can be explained by following Ricoeur's commentary: "There is no narrative that does not mix together different life stories, as is well documented by literature dealing with self-awareness. The plot is the configuration that weaves together events and characters. Finally, narrating, like saying, calls for an ear, a power to hear, a reception (which stems, moreover, from an aesthetic of reception that is not at issue here)" [21. P. 253].

*chance*. And this should be kept in mind when proceeding to the practical implementation of this recognition in the case of anxiety. In any case, the capacity to have a peaceful and safe feeling or state needs some experience of a secure life, so that we could recognize this condition and seek for its maintenance. The anxiety as a term is derived from ancient Greek *ἄγχω* — 'choking, compressing throat', which signifies not only fear and constriction, but also the destiny, or the sense of life [22]. The simple example is breathing: we are usually unaware of this natural process, but as soon as one may experience any difficulty in breathing or lack of oxygen, the need for the air arises as crucial; the responsible and reflective person would take care about the air circulation in any room he would have to stay, especially for a long time. It is possible to imagine that one may prefer to live the life of a constant "diver", preferring the cycles of repetitive exhaustion — such as living in the unconscious disquietude; but at least this person should accept it as her/his own choice, considering the possibility of other options.

### **Phenomenological-hermeneutical method of anxiety recognition: anxiety protocols and health care as the care for present and future**

Now I am going to switch the perspective from the theoretical framework of anxiety recognition to the study of several cases, that show how Ricoeur's ideas may be efficient and applicable — even though his remarks on "the anxiety of the present time", associated with the political and economical realm of the mid-twentieth century, are no longer valid. Ricoeur's hermeneutics became quite an influential approach among several specialists involved in the research of medical rehabilitation, nursing, and psychotherapy; it has a potential to serve as the tool for both discovering the affective niche as the important part of the conditions for rehabilitation or anxiety recovery, and the improving of these conditions.

The group of researchers, including Simoný C., Specht K., Andersen I.C., Johansen K.K., Nielsen C., Agerskov H., Bodtger U., Birkelund R. (et al.) adopted a so-called "Ricoeur-inspired qualitative approach" to interpret patients' experience of *vivencia*; they were inspired by the Danish nursing researcher Birthe D. Pedersen, who in the 1990s took the first steps toward developing a method of interpretation of nurses' experience inspired by Ricoeur's philosophy. Another example of more or less the same technique used is described by Alberto de Castro (although the latter does not refer not to Ricoeur directly, but puts more emphasis on Giorgi's transcendental phenomenological approach, enriched by the ideas of other phenomenologists).

In all the cases mentioned above the "Ricoeur-inspired" approach may be described as following: the textual data is provided from the protocols, which are taken as interviews, together with interviewer's observations, field notes, and own reflections. The collected material "includes not only the patients' verbal expressions but also observations of the context that they are part of with bodily expressions and interactions" [7].

These texts are overviewed for the first time in the form of naïve reading of everything. Then some parts of interviews and notes are supposed to be analyzed

structurally, forming a protocol (identifying patterns and themes, level of significance and interconnected understanding); the major part of the work deals with the *critical* discussion (in de Castro's case it was important that both interviewer and the respondent participated in it). De Castro noted, that he "tries to comprehend co-researcher as being anxious-in-the-world and to understand the whole meaning of her experience" [23. P. 147]; the term "co-researcher", introduced by him, appears to be very precise and relevant in that case, as we claim to practice the *hermeneutics of self* in order to recognize Other's story of her/his *vivencia*. The interview consists of open questions that are mostly stressing the aspect of personal meaning, in the form of "please describe your experience of...". Mostly the respondents have started with their impressions and the perception of the affective cliché; it turned out that some of them became aware of getting into trouble of anxiety and cardiac problems due to the ignorance of the affective niche they were living in. Basically, the small changes in the everyday habits turned out to be the things that one is capable of changing. Realizing that such actions are relatively easy to perform as they depend entirely on the individual, she or he may see this responsibility not as a burden, but as a task — and thus take the first step towards overcoming anxiety.

What seems to be extremely important from these interviews, is that the reflections upon the rehabilitation process revealed the *raise* of existential anxiety, as well as the raise of willingness to care about the meaningful life and personal well-being:

"The most novel finding was that the patients were not only supported to cope with the medical situation and follow recommendations of lifestyle but also to find new values in their lives by focusing on their own needs and sense of well-being. The present findings illuminate how the patients received care that addressed their personal needs in ways that enhanced their ability to make decisions in their lives. Moreover, the patients developed a responsibility for their remaining span of time to be both healthier and more worthwhile with respect to their personal well-being" [24].

"When the co-researcher feels that she has not been able to preserve or affirm her concrete meaning, develop her specific projects, and reach her particular goals, the experience of being anxious is not a constructive experience, but a very painful experience. According to what I have seen here, it seems that every goal, intention, and value is affectively placed in a general project of life, and when she feels that she cannot affirm, reach or preserve those goals, intentions or values, she feels that it is her whole project and meaning as a human being that is threatened, and not only a particular and isolated goal, intention or value... she is able to understand that the experience of being anxious is very related to the way she develops and/or affirms her goals, intentions, and projects in life" [23. P. 156—158].

From these two quotations it follows that the anxious experience truly revealed the potential to be the grounding for the positive intentions towards the future. The raise of hope nevertheless required some recognition of the state of anxiety from the other person, to whom the one experiencing anxiety is *open* (and had the trust

to share this experience). The narration in the form of anxiety protocols itself already makes the huge part, initiating the personal reflection towards one's sense of existence in the world, namely, finding oneself as *l'homme capable*.

It seems that rethinking of the anxious experience, following Ricoeur's notions, may be developed in several directions. First of all, person is capable of analyzing the traces of its own self-explanations and manage to discuss, whether the anxious state was induced by personal situation or social/historical/political circumstances. Moreover, it can be seen how the structure of the desired narration affects self-perception and the emotional dynamics. We start any story about our lived experience from the beginning, then we put some intrigue, see what is going on, discover the culmination moments and somehow come to the end. To recognize yourself in a story means to be capable of making a step outside of it, for a while becoming the narrator, though still being a main character; the Other helps to discuss the variety of interpretations that may be hidden in such story. Sometimes we tend to see ourselves as being in the state of constant struggling efforts, while the *hubris* of character serves as the dramatic fuel for the inspiring storytelling — but does one's life project needs to be tragically heroic, to be seen in brilliant highlights and deep shadows? The symbolical structures of anxiety-protocols may reveal the intentional focuses of our self-cognition — and the recognition of the meaning is required to become responsible for what one can be responsible for — and not responsible for those things, which are independent from one's personal willing and acting.

That is astonishing to find that the philosophical turn to the issues of affectivity may have its impact not only as a theoretical contemplation, but as a life-giving source. It might be fair to say, that due to his phenomenological attention to the anxiety, language, self and the other, attention and recognition Paul Ricoeur should be honourably called the philosopher of hope — the hope, which arises from attentive recognition of anxiety and finding a remedy in responsibility for yourself and other people.

### References

- [1] Rilke RM. I am, O Anxious One. Don't you hear my voice... (from the Book of Hours, 1905). In *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*. Mitchell S, editor, translator. New York: Random House; 1982.
- [2] Ricoeur P. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston, IL: Northwestern University Press; 1974.
- [3] Ricoeur P. On Interpretation. In *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*. Evanston, IL: Northwestern University Press; 1991.
- [4] Krueger J, Osler L. Engineering Affect: Emotion Regulation, the Internet, and the Techno-Social Niche. *Philosophical topics*. Fall 2019;47(2):205—231. doi: 10.5840/philtopics201947223.
- [5] Laland KN, Odling-Smee J, Feldman MW. Niche Construction, Biological Evolution, and Cultural Change. *Behavioral and Brain Sciences*. 2000;23(1):131—146. doi: 10.1017/S0140525X00002417
- [6] Colombetti G, Krueger J. Scaffoldings of the Affective Mind. *Philosophical Psychology*. 2015;28(8):1—20. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/09515089.2014.976334>

- [7] Simoný Ch, Specht K, Andersen ICh, Johansen KK, Nielsen Ch, & Agerskov H. A Ricoeur-inspired approach to interpret participant observations and interviews. *Global Qualitative Nursing Research*. 2018. 5: 233339361880739. [Published online: 30.10.2018]. doi: 10.1177/2333393618807395.
- [8] Simoný Ch, Andersen ICh, Bodtger U & Birkelund R. Breathing through a troubled life — a phenomenological-hermeneutic study of chronic obstructive pulmonary disease patients' lived experiences during the course of pulmonary rehabilitation. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*. 2019;14(1). [Published online: 21.08.2019]. doi: 10.1080/17482631.2019.1647401.
- [9] Singsuriya P. Nursing researchers' modifications of Ricoeur's hermeneutic phenomenology. *Nursing Inquiry*. 2015;22:348—358. doi: 10.1111/nin.12098.
- [10] DeCastro A. *Proceso experiencial en psicoterapia existencial*. In Gomez Salas R, editor. *Relación psicoterapéutica. Enfoque fenomenológico-existencial*. Lima, Peru: Fondo Editorial de la UIGV; 2013. P. 33—58
- [11] Ricoeur P. *Philosophical anthropology*. Cambridge; Malden: Polity Press; 2016.
- [12] Freud S. *On the grounds for detaching a particular syndrome from neurasthenia under the description 'Anxiety Neurosis'* (J. Strachey, Trans.). In Strachey J, editor. *Early psychoanalytic publications*. Vol. 3. P. 87—139. London: The Hogarth Press; (1953) 1975.
- [13] Ricoeur P. *History and Truth*. Evanston, IL: Northwestern University Press; 1965.
- [14] Heidegger M. What Is Metaphysics? In *Pathmarks*. [McNeill W, editor; Krell DF, translator]. Cambridge University Press; 1998.
- [15] Ricoeur P. *Vraie et fausse angoisse*. (Conférence du 3 septembre). L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit. Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Neuchâtel, Les Éditions de la Baconnière; 1953.
- [16] Abel O, Porée J. *Le Vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris : Ellipses Édition Marketing S.A.; 2007.
- [17] Huskey R. *Paul Ricoeur on hope: expecting the good. Phenomenology and literature, vol. 6*. New York: Peter Lang Publishing Inc.; 2009.
- [18] Vanhoozer KJ. The Joy of Yes: Ricoeur: Philosopher of Hope. *The Christian Century*. August 23, 2005. URL: <https://www.christiancentury.org/article/2005-08/joy-yes>.
- [19] Maes M. *Hope, hermeneutics and eschatology. Based on the philosophy of Paul Ricœur*. [Conference paper]. Conference: Ecumenical Reception and Critique of Twentieth-Century Orthodox Theology in Exile and Diaspora. Prague; 2015.
- [20] Ricoeur P. *Living up to Death*. Translated by D. Pellauer. The University of Chicago Press; 2009.
- [21] Ricoeur P. *The Course of Recognition*. [D. Pellauer, translator]. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; 2005.
- [22] López-Ibor JJ, López-Ibor MI. Anxiety and logos: toward a linguistic analysis of the origins of human thinking. *Journal of Affective Disorders*. 2009;120(1—3):1—11. doi: 10.1016/j.jad.2009.02.026.
- [23] De Castro A. Hermeneutical understanding of an experience of being anxious. *Qualitative Research in Psychology*. 2005;2(2):141—167. doi: 10.1191/1478088705qp034oa.
- [24] Simoný Ch, Dreyer P, Pedersen BD, Birkelund R. Empowered to gain a new foothold in life—A study of the meaning of participating in cardiac rehabilitation to patients afflicted by a minor heart attack. *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being*. 2015;10 (1):28717. doi: 10.3402/qhw.v10.28717.

#### About the author:

Khan Kate Innokentievna — assistant lecturer, RUDN University, Chair of Ontology and Epistemology; PhD student, National Research University “Higher School of Economics”, School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities; Moscow, Russia (e-mail: katerina.inno@gmail.com).

## Поль Рикёр о признании тревоги: феноменологическая герменевтика в действии

Е.И. Хан✉

Российский университет дружбы народов,  
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6,  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, 20  
✉khan-ei@rudn.ru

**Аннотация.** Роль философского понятия тревоги, обычно ассоциируемого с экзистенциальной философией Кьеркегора или Хайдеггера, также играет весьма важную роль в феноменологической герменевтике Поля Рикёра, которая остается недооцененной несмотря на то, что тревога выступает в качестве основания надежды в рамках герменевтики себя. Данная статья демонстрирует, каким образом через «внимание» и «признание» в философии Рикёра понимается тревога, и каким образом она находит свое выражение в повествовательных формах, или в описании *vivencia* (живого опыта). Подобного рода дескрипции могут пониматься как словесное отражение т.н. «аффективного поля», или «аффективных лесов», которые выступают как способ культурной адаптации, попытка истолковать и понять свое состояние сознания и способ мировосприятия в указанный момент. Исследование подобных повествований, а также последующая беседа на их основе, могут стать важным источником исцеления от тревожных расстройств благодаря открытию экзистенциального смысла тревоги, а также в ходе принятия за нее личной ответственности. Феноменологическая герменевтика Рикёра вносит ценный теоретический вклад в понимание сущностных аспектов тревоги и надежды и, вместе с тем, предлагает продуктивные методы интерпретации, которые могут быть применены в медицинской и психотерапевтической практике. Предлагается анализ конкретных примеров использования в психотерапии т.н. «протоколов тревоги», представляющих собой попытку организовать совместное герменевтическое исследование, в рамках которого пациент/клиент признает и преодолевает свое тревожное расстройство.

**Ключевые слова:** Поль Рикёр, аффективное поле, тревога, внимание, феноменологическая герменевтика, психотерапия, признание

### История статьи:

Статья поступила 20.02.2021

Статья принята к публикации 18.08.2021

**Для цитирования:** *Khan K.I. Paul Ricoeur on the Recognition of Anxiety: Phenomenological Hermeneutics in Action // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 470—482. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-470-482*

### Сведения об авторе:

*Хан Екатерина Иннокентьевна* — ассистент кафедры онтологии и теории познания, Российский университет дружбы народов; аспирант Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук, Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия (e-mail: katerina.inno@gmail.com).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-483-494

Research Article / Научная статья

## The Role of Time in the Theory of Narrative Identity in the Philosophy of Paul Ricoeur

**Michał Kumorek**✉

The Pontifical University of John Paul II,

*Kanonicza 25, 31-002 Kraków, Poland*✉[michal.kumorek@gmail.com](mailto:michal.kumorek@gmail.com)

**Abstract.** Time has a very important function in considering the identity of a person. It is the factor that brings identity into question. The core of the problem is the question of whether the person is the same as he or she was at another time. The problem of personal identity was one of the most important issues in Paul Ricoeur's philosophy. He considers this problem in the context of time and notes that traditional models of identity as sameness and as selfhood have been entangled in various aporias. He, therefore, proposes two new models of identity that are related in different ways to temporality: character and promise. Character is a model that changes over time through the acquisition or loss of various traits. The promise, on the other hand, is a model that resists the pressure of time attempts to keep a given word. In this way, these two different models create the framework for Ricoeur's concept of narrative identity. In this concept, time enables the development of action in a story. It allows the action to turn around, but it also allows the human being to look at the story of his or her life. Character and promise are models that allow the human being to look at his or her life as a certain temporal entity that is constantly threatened by unforeseen accidents and events but also constantly absorbs them and, through to time, gives the possibility of retrospection leading to synthesis. This synthesis allows us to look at a single life as a whole, belonging to the same person endowed with the character and challenge of keeping a promise.

**Keywords:** Paul Ricoeur, time, identity, character, promise

### Article history:

The article was submitted on 26.02.2021

The article was accepted on 11.08.2021

---

© Kumorek M., 2021



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

**For citation:** Kumorek M. The Role of Time in the Theory of Narrative Identity in the Philosophy of Paul Ricoeur. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):483—494. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-483-494

## Introduction

The problem of a person's identity was solved by ancient and medieval philosophy based on the category of substance, which in the strong premise of the immortal soul was the core of human identity. The contesting the category of substance in modern philosophy resulted in a search for a new path. This research was forced to take into account the context of man's entire life, seeking an answer to the question of whether the old man is the same man he was as a child eighty years earlier. The question of identity, which is related to time and change, was raised again in Paul Ricoeur's philosophy. Ricoeur is a French philosopher who searches for answers to this question and indicates that time can not only weaken a person's identity but can also strengthen it.

The issue of narrative and personal identity appears in Ricoeur's considerations in the context of the experience of time. Ricoeur notes that the subjective experience of time is related to skepticism about the existence of the past and the future. This experience often contradicts the objective time described by the natural sciences. By giving time a narrative character, in which it takes the form of a story, Ricoeur tries to unite these two perspectives of experiencing time. The narrativized time is stretched between the moments of human birth and death. Time constitutes a space in which the identity of the person appears. According to Ricoeur, identity will be revealed in the triad: describe, narrate, prescribe (*décrire — raconter — prescrire*) [1]. This triad indicates the structure of the analyses that Ricoeur undertakes on the way to building a narrative identity. These are analyses about the language and its grammar that man uses to describe the world and himself. The next level of analysis is human action. Man not only describes the world but also acts in it and he is subject to the actions of others. This relationship with another human being brings a reflection on the narrative identity at an ethical level. At this level the evaluation of human actions takes place. In this context, a man can also discover and strengthen his identity.

## The puzzle of the existence of time

Paul Ricoeur reflects on time inspired by Augustine's 9th Book of Confessions. The French philosopher notes that Augustine was meditating about time in the context of eternity, which reveals many numerous aporias [2. P. 5]. Ricoeur presents Augustine's well-known argument for the non-existence of time, which indicates that the future and the past do not exist and the present does not last. On the other hand, we can talk logically and sensibly about the future and the past. We understand the way we talk about things that will be or already were. Ricoeur points to the core of Augustine's paradox that is the difference in speaking of time. We know that time is, but we can't tell how it is. The core of this puzzle is the difference



between "that" and the "how." The language in which we talk about time is Ricoeur's argument for its existence. This language of time description reveals a paradox: "How can the positive quality of the verbs 'to have taken place,' 'to occur,' 'to be,' be reconciled with the negativity of the adverbs 'no longer,' 'not yet,' 'not always'?" [2. P. 7].

Ricoeur very subtly shows the strategy of gaining the certainty of time by Augustine. The Bishop of Hippona links the past to memory and the future to expectation. In this way, he finds both the past and the future in the present. However, there are still doubts about the existence of the present, which would have to be the shortest possible moment. The French philosopher notes that Augustine, looking for a solution to this problem, constructs the concept of a threefold present. To prove the existence of the present, Augustine once again returns to the analysis of the existence of the past and the future, which he had previously denied and sought in the present. He points out that we consider things existing in the past to be true and that we expect things to exist in the future. Thus the future and the past are connected to things and actions by Augustine. In this way, our certainty of the past and the future becomes clearer. Augustine found the answer to the question of how time exists. But for Ricoeur's further deliberations, the question of where time exists will be very important.

Memory and expectation are the answer to the question posed by Augustine where the future and the past are. Prediction is possible because we have a "pre-perception" (*praesensio*) the thing that implies the possibility of their "foretell" (*praenuntio*). Ricoeur points out that Augustine presented future things in the present by analogy with past things. These things are in the picture of our future as "sign" and a "cause". In this way, the expectation is analogous to memory [2. P. 11]. Ricoeur thinks that although this solution has enabled the future to be integrated into the present, the idea is very fragile. There are three presents in this concept. The first is the present of past things, the second is the present of present things, and the third is the present of future things. However, Ricoeur stresses that this formula ignores the aporias of time. The French philosopher believes that seeing things in the past and the future is the phenomenological conclusion of Augustine's argumentation. Past things are "still" exist in our memory. Future things exist "already" in human souls as images. Ricoeur notes that the new paradox is evidenced by the words "still" and "already". Augustine denies Aristotle's concept of identifying time with movement. On the other hand, Augustine creates the concept of the distension of the mind. This distension of the mind allows things that are not distended to last [2. P. 13—16].

An example that will convince Augustine of the existence of time is the recitation of the verse "Deus creator omnium" [3. P. 119—120]. Bishop of Hippo analyzes the syllables and sounds of this verse taken from Saint Ambrose's hymn. Ricoeur points out that again memory and retrospection appear in Augustine's analyses. These are needed to compare the length of the verse's syllables. Augustine focuses on images in memory, not on sounds themselves. He concludes that even though things pass, they remain in our minds as images of memory [3. P. 18].

Ricoeur points out that the recitation draws the reciter's attention to his entire verse. The present takes on the character of intentions and is still active, not just becoming the past. "Man's attentive mind, which is present, is relegating [*traicit*] the future to the past. The past increases in proportion as the future diminish until the future is entirely absorbed and the whole becomes past" (27:36) [3. P. 19]. Ricoeur turns to three words used in Augustine's analyses: "expectation [*expectat*], attention [*adtentit*; this verb recalls the *intentio praesens*], and memory [*meminit*]" [3. P. 19]. These are functions that oscillate between passivity and activity. These functions will be seen in Ricoeur's analysis of narrative theory.

### The puzzle of the existence of identity

The problem of the passing of time provokes the question of personal identity, which Ricoeur analyzes in modern philosophy. This perspective is important for Ricoeur's further considerations. Time plays a very important role in this analysis because he constantly questions the identity of a person. Ricoeur pays special attention to the problem of identity in the thoughts of British philosophers. John Locke, David Hume, and Derek Parfit were looking for an answer to the question of identity, which is constantly struggling with the challenge of time. Therefore, the issue of time occurs with all attempts to define a personal identity.

John Locke considers identity to be the opposite of the idea of difference. He indicates that the idea of identity appears in our mind when we compare a thing with itself at another time. When we look at it for a while, we're sure it's still the same thing. This type of identity is defined as *numerical* identity. But if a longer period passes between our perceptions, we lose our confidence in the identity of the thing [4. P. 298]. Ricoeur indicates that in addition to numerical identity, there is also *qualitative identity*. This type of identity allows us to say that two numerical different things are the same because of their undifferentiated similarity [5. P. 116—117]. Locke allows for some changes despite the permanence of identity. A growing plant, a maturing animal, or a human being will retain its identity by sorting out the changes that take place. This type of identity is defined as *uninterrupted continuity* between the first and last stages of development and change of the same thing or organism. Locke distinguishes between human identity and a person's identity. The first is reduced to changes occurring in the human body. The second is associated with the awareness and thinking of a person [4. P. 305—306]. A person recognizes himself as the same. Ricoeur notes that consciousness is temporal and extends to the person's entire past. The retrospective is an inherent feature of consciousness [5. P. 125—126]. The connection between human identity and memory is also exposed to many challenges of time, as Locke himself has already noticed. These problems are highlighted much more clearly by David Hume.

For Hume, the idea of identity is created only through *belief* and *imagination*. This idea is helpful in our lives, but it does not express the truth about a person who is a bundle of changing impressions [6. P. 393—397]. Ricoeur draws attention to Hume's idea, which compared personal identity to the unity of the Commonwealth

or republic. The bonds of association continue to exist despite the changes in the republic's members. Successive generations are being replaced by those leaving, and the republic continues thanks to certain relations and laws [5. P. 127—128].

Skeptical conclusions about personal identity are brought to extremes by Derek Parfit. He was a British ethicist who wrote in the same years as Ricoeur. Parfit believed that personal identity is only "Further Fact View" [7. P. 209—210]. His theory that "personal identity is not what matters" [7. P. 282—283] is based on the analysis of the links between physical and mental events over time. He excluded the first-person experience from his analysis. In this way, he concluded that our existence is reduced to the existence of our brains and bodies, the occurrence of mental and physical events [7. P. 216—217]. Ricoeur shows that Parfit ignores the *temporal and historical* aspects of his analyses [5. P. 136]. Introducing considerations of a person's historicity and timeliness into the identity debate will allow Ricoeur to take a renewed look at the problem of a person's identity. The aspect of time that questioned a person's identity will be used by Ricoeur to build a narrative identity. In this identity, important roles have a character and a promise that are questioned by time in other ways.

### ***Character and keeping one's word in the perspective of time***

Ricoeur will search for a narrative identity by comparing his proposed models: character and keeping one's word. These models are in relation to traditional models of identity: sameness (Latin: *idem*) and selfhood (Latin: *ipse*). Sameness is a model that includes categories of numerical identity, qualitative identity, and uninterrupted continuity. In this model, an object or person is recognized as the same over time. However, the reduction of identity to this model is entangled in numerous aporias, as shown by the analysis of the identity problem in modern philosophy. The French philosopher emphasizes the importance of the selfhood model, which seems to open up a perspective to describe identity detached from substantiality. Identity as selfhood refers more to the inner relationship with oneself as opposed to sameness. Selfhood is an identification that I make by recognizing the same person as myself. This approach allows Ricoeur to reach beyond the question of "what I am?" and seek an answer to the question of "who I am?" [5. P. 115—118].

Character is a set of distinctive features that is similar to models of identity as sameness. A character owner is a person who can be recognized by others. On the other hand, a person may perceive himself as the owner of his character. Moreover, a person can shape character traits with time, in a particular place, history, family, society, or culture [8. P. 215]. Ricoeur defines character as "the set of distinctive marks which permit the reidentification of a human individual as being the same. By the descriptive features that will be given, the individual compounds numerical identity and qualitative identity, uninterrupted continuity, and permanence in time." [5. P. 119] The character is temporary. This timeliness gives the character history. This history is compared by Ricoeur to the accumulation of layers of character in the process of sedimentation. These layers are put aside over the years and make it possible to notice the relationship between a person's traits and behavior today and

in the past. New habits are accumulated like layers on the old ones, allowing for change while maintaining a certain connection. The history of these changes is open for the future, and the character itself is not complete. A person is not recognized only by the stable traits of character, but rather by the historical moments in which some traits have been acquired or lost [9. P. 135].

Ricoeur bases his concept of changing character traits on the theory of the virtues created by Aristotle. The virtue that is part of the character can be acquired by action or lost by abandoning the relevant actions. The act of a subject is linked to time and thus enters into the narrative framework. A person can be seen and identified in time as the same person who acts in a similar way, who trains in some virtue, or falls into a flaw. The character traits contain habits that have already been acquired and those that we are just acquiring. This dynamic is made possible by time and allows or even forces changes in the character traits [10. 1112a 13, 1139a 23—24, 1144b 27].

Keeping one's word is a second model of identity proposed by Ricoeur. It is based on faithfulness to the word given to someone else [5. P. 118]. A feature of keeping one's word is resistance to change despite the passage of time. Keeping one's word expresses fidelity as keeping the self despite many other changes. Keeping one's word as the model of identity is part of being selfhood, the dimension of "who?" Ricoeur also makes a distinction between the continuity of changes in character traits over time and the challenge of not changing the promise. In the first case, the French philosopher speaks of maintaining, a certain continuity of the traits of character that we have acquired. By these traits, we can be recognized as the same people. In the case of keeping one's word, Ricoeur points out the permanence of its duration. The permanence of a promise is different from the permanence of character. It is a constancy that resists the change of time, just like a faithful friendship that lasts despite the turbulence of life. In Ricoeur's philosophy, keeping one's word is a certain beginning, and faithfulness to the promise will have a character of permanence in time.

Time is fundamental to the model of keeping one's word. On the one hand, time is the perspective for making a promise. The promise includes the intention to put loyalty to self above giving in to outside desires and obstacles. In this context, Ricoeur recalls the analysis of fidelity to the promise made by Gabriel Marcel. He points to an alternative at the moment of making a commitment that presupposes either the unchangeability of feelings and desires to fulfill it or the agreement to fulfill it despite the variability of primary motivations and dispositions. Both parts of the alternative represent a reduction of fidelity, which in the first case is a lie to himself and in the second a lie to another. The answer to this paradox is a commitment to which I want to be faithful. Marcel defines fidelity as availability and disposability [11. P. 48—50]. Ricoeur stresses that the moment of intention that is a commitment presupposes some "you" as the recipient of the promise. The promise is dialogical and based on the principle of reciprocity called the Golden Rule. The person making the promise and the person accepting the promise are in an asymmetrical relationship. The addressee of the promise has the right to count on me

and expect an answer from the person making the promise [5. P. 266—268]. Time is the space that constantly puts the promise to the in which a given word can be kept or broken. Time is the dimension of the future that seems to be full of uncertainty and possible unpredictability. Ricoeur refers to Hannah Arendt, who pointed out that the promise of man gives more predictability to the future. But no promise can define all the possibilities that the future holds within it [12. P. 237, 243—244].

### The person in the narrative

The new models of personal identity proposed by Ricoeur are an element that, once introduced into theory, enables the formulation of a narrative identity conception. This concept is an attempt to respond to the paradoxes of personal identity in modern philosophy. The distance between the story and the experience of living in a concept will be crossed in the narrative identity. The French philosopher will try to show the relationship in which fiction shapes our biological life in a new conception of identity [13. P. 37]. He refers to the poetics of Aristotle in his analysis. Ricoeur agrees that the art of storytelling requires that the facts and events are properly arranged in quantitative and qualitative order [14. 1447a]. He also refers to Wilhelm Dilthey, who introduced the term *Zusammenhang des Lebens*. This term indicates the connection between the context of life and the history of that life. This story becomes coherent by organizing various events and facts. The identity of the person will be linked to the identity of the storyline. Ricoeur describes the narrative identity in dynamic terms as a result of the dispute between what is compatible and what is incompatible. Compatibility is the principle of order and sequence of events and incompatibility is the principle that exposes that compliance to danger by introducing various random events. These random events disturb the initial order but move the plot forward [5. P. 141]. The plot has the power to unite the incompatible. Ricoeur explains that incompatibility can be shown in harmony from a retrospective point of view.

The story about human life has the power to unite and explain different events, cases, and turns of action. The story is told in such a way as to explain its key elements: why is someone a hero or why has someone changed his or her mind? This is done without contradicting previous events in which the hero was involved. The story also does not contradict the person's previous beliefs, which may have changed later. The story allows all these changes and modifications because there is an opportunity to look at them from a different perspective. According to Ricoeur, the refiguration allows us to look at history and the person from history from a new perspective. This reconfiguration is a *le-lecture*, a rereading of a person's life story. Ricoeur's rereading of life compares to a man who talks to a psychoanalyst. The role of a psychoanalyst is to help a person understand difficult fragments and incomprehensible parts of life. This is done by integrating them into a coherent story. The man can then recognize his self-constancy. Ricoeur points out that Freud calls this process "working-through" (*Durcharbeitung*) [15. P. 245—246]. The French philosopher stresses the ordering function of time in the *Durcharbeitung*. Time makes it possible to understand the unexpected course of events and random

cases, which is incorporated into the story heading towards the end. Time brings the moment when we can look at our life from a different perspective and with a new understanding. This le-lecture has a constitutive dimension for the identity not only of the person but of the whole community, which builds its identity based on a constant reading of history [16. P. 88—98].

### **The practical dimension of the narrative**

The action of the person in the story is the next step in developing Ricoeur's concept of narrative identity. The theory of narrative identity is directly related to the theory of action. The person acts and at the same time is subject to the actions of others [5. P. 144—145]. The French philosopher stresses that Aristotle in *Poetics* understands action as a set of events that shape the subject in the narrative. The first groups of activities distinguished by Ricoeur are *practices*. Practices are different actions than basic activities, which are simple gestures, attitudes, and basic bodily activities that we perform because of something or someone. Examples of practices are crafts, arts, and games. Ricoeur notes that practices form a series of activities and are contained within each other. These practices interact with other people's actions. This reference to the actions of others can take various forms such as cooperation, competition, or conflict. Ricoeur complements the theory of practice by emphasizing that not acting or allowing another to act is also like a type of action and it is included in the field of practical action. An act that is subjectively understood as non-action comes into numerous interactions. Failure to act can be a consequence of the action of another. The non-action may also cause the suffering of others as well as their actions. In conclusion, Ricoeur points out that "In fact, every action has its agents and its patients" [5. P. 152—157]. Also, the activity that is refusing can imply another action.

Ricoeur also considers the relationship between storytelling and action at a higher level of the organization, which concerns a person's entire life. These holistic projects of existence were called *life plans* by the French philosopher. Life plans are in a dynamic relationship with *practices*. The French philosopher notes that there is a double movement in the practical field of action. On the one hand, life plans are created by basic practices and activities which become complex and merge into cause and effect sequences. On the other hand, life plans influence practices. Life plans allow a person to look at practices and understand them from the perspective of history [5. P. 157—158]. Life plans are not only structures that integrate the practices of a person, but also have the role of transition between those practices and the unity of life. The unity of life is Diltheyan "the connectedness of a life", on which Alasdair MacIntyre imposes narrative structures [17. P. 218—220]. This narrative unity of life is subject to both specific practices and undefined life plans, while at the same time influencing them through the person's natural desire to outline the overall project of life at its various stages. MacIntyre gives the concept of life a narrative perspective because only life that is summarized as a story provides the foundation for its ethical dimension. Ricoeur notes the similarity of his analyses with the Scottish philosopher, noting, however, that MacIntyre focuses on

everyday life and does not enter the field of life-impacting literary fiction. Meanwhile, this fiction is a fundamental issue for Ricoeur. Fiction makes it possible to combine action with a person in infinite imaginary variations. The whole perspective of the future opens up with life plans. These life plans include expectations, projects, and predictions, which include a concern for the future and allow for a narrative fusion of retrospection and prospectus.

### **The ethical dimension of the narrative**

Ricoeur's concept of narrative identity is inextricably linked above all with ethical theory. Axiology appears already at the level of language use. The grammar of even the adverbs themselves (mine, yours, ours, yours, etc.) expresses the nature of possession and indicates the value [18. P. 84]. Ricoeur answers Parfit's thesis that "personal identity is not what matters" already at the level of language analysis. The French philosopher notes that Parfit, although he postulates giving up the first-person point of view, cannot do so by formulating his theories himself [5. P. 137]. The narrative is also the space for exchanging experiences. These experiences are not only observations but also contain valuable judgments, responsibilities, actions, and related objectives. Ricoeur notes that fiction opens up new ways of giving value to the actions of characters. The moral judgments in the narrative are discovered by the reader, the narrator, and the person from the story. The actions taken in the narrative are evaluated similarly to the subject of these actions. The variety of possible actions in fiction also causes a variety of possible axiological judgments [15. P. 163—164].

The French philosopher points out that every story implies moral judgments. Even a historiographical story is not completely free from these evaluations. A historian has to choose which story he wants to research. Moreover, such a story somehow belongs to those who have lived before [19. P. 251—260]. This claim takes on a special dimension when it concerns the history of the victims. The obligation not to forget takes on a moral dimension through history such as Auschwitz [15. P. 186—188]<sup>1</sup>. At the same time, Ricoeur notes the danger of manipulating the narrative. This manipulation is particularly relevant to history and is based on collective memory. A community that has experienced a difficult and painful history is particularly vulnerable to manipulation. Ricoeur says that some facts can be suppressed, questioned, or, on the other hand, these facts can be absolutized and accentuated on many occasions. The French philosopher considers that both forms of manipulation falsify the identity of an entire community or group of people [19. P. 141—145].

Ricoeur notes that the theory of narrative identity is particularly close to the ethical theory in the model of promise. He refers to Emmanuel Lévinas, who links the preservation of self to the response of another person [22. P. 113—116]. Ricoeur

---

<sup>1</sup> More about collective memory as a duty of justice: Ricoeur P. "Critique and Conviction. Conversations with François Azouvi and Marc de Launay" [20. P. 116—127]; Duffy M. "Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon, A Narrative Theory of Memory and Forgetting" [21. P. 48—51].

believes that the character of a person also acquires an ethical character by submitting to the narrative. Depending on whether the person is striving for a good life, a character can take on virtues. However, keeping his word is crucial for finding and preserving selfhood. A promise has a dialogical dimension, so it is always made to some other person. This person may require me to keep my word. I, too, can feel bound by promises, even when, after many years, I am no longer recognized by the person I gave my word. The promise as a friendship that continues despite changes and breakups is a favorite example given by Ricoeur. On the ethical level, the model of promise provides an answer to the question "who am I?". This answer is the cry "here I am" which is also the answer to a moral obligation. This answer is related to the choice of action or life and to care for another person. In this answer, a man finds his identity as selfhood. At this level, one more misconception in Derek Parfit's argumentation is revealed. Ricoeur points out that the resignation from admitting the identity of a person does not imply a lack of it, but indicates its crisis. The appearance of another person is the moment when this crisis can be overcome and identity can be confirmed anew.

### Conclusion

The issue of time is important to Ricoeur at all stages of his consideration of narrative identity. Moreover, the idea of narrative identity has its source in reflections on the existence of time. Ricoeur refers to Augustine who considers how the experience of the past and the future acquires meaning and certainty while the verse of the psalm is recited. This recitation already takes on a certain narrative character, which grows with the reading of the whole psalm and its frequent repetition. In this way, time becomes the foundation of the narrative.

Ricoeur considers the problem of personal identity in these perspectives of time and narrative. In modern philosophy, the passage of time was a factor that questioned the existence of personal identity. Concepts of personal identity revealed many aporias when they were subjected to the time factor. These paradoxes are particularly evident in the philosophy of John Locke, David Hume, and Derek Parfit. The category of time, which seems to undermine the certainty of personal identity, is used by Ricoeur to find that certainty. Ricoeur does this by applying narrative theory. By transferring a person's life and the question of his or her identity to the narrative plane, it is possible to look at these problems from a different perspective.

The character and keeping one's word are two models of identity proposed by the French philosopher. They are linked to time in a completely different way. Character is changeable and can be shaped by man. A man's character traits change when he seeks a good life. Time allows for character changes that are arranged in some order. On the other hand, a promise is based on the passage of time and is paradoxically questioned during this time. This paradox of promise is a challenge for a man who discovers and strengthens his identity in keeping his word to another man. These models of identity are used in the theory of narrative identity by Ricoeur. A person can describe reality and himself but also acts and influences



others with his actions. In this way, the problem of identity will be transferred to the plane of action and ethical evaluation. In these dimensions, the identity of a person is revealed. This happens especially in contact with another human being, which implies a model of promise. Time is a factor that can confirm the faithfulness of a promise. Time also allows a person to view life from a different perspective. It allows a person to look at their life and reinterpret their various incidents and turns of events. Time allows for changes and enables the search for moments in which a person confirms his or her identity.

### References

- [1] Kemp P. *Narrative Ethics and Moral Law in Ricoeur*. In: Wall J, Schweiker W, Hall DW editors. *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. New York, London: Routledge; 2002. p. 32—46.
- [2] Ricoeur P. *Time and Narrative*. Vol. 1. Chicago and London: The University of Chicago Press; 1984.
- [3] Augustine. *The Confessions of Saint Augustine*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library; 1999.
- [4] Locke J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Book II. Global Grey; 2019.
- [5] Ricoeur P. *Oneself as Another*. Chicago, London: The University of Chicago Press; 1992.
- [6] Hume D. *A Treatise of Human Nature*. The Floating Press; 2009.
- [7] Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press; 1984.
- [8] Muldoon S. Mark. *Tricks of Time, Bergson, Merleau-Ponté and Ricoeur in the Search of Time, Self and Meaning*. Pittsburgh: Duquesne University Press; 2006.
- [9] Drwięga M. *Paul Ricoeur daje do myślenia*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini; 1998.
- [10] Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Oxford: Cambridge University Press; 2004.
- [11] Marcel G. *Being and Having*. Glasgow: The University Press; 1949.
- [12] Arendt H. *The Human Condition*. Chicago, London: The University of Chicago Press; 1998.
- [13] Ricoeur P. *Filozofia osoby, wykłady z filozofii współczesnej im. Ks. prof. Konstantego Michalskiego CM*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej; 1992.
- [14] Aristotle. *The Poetics*. Oxford: Clarendon Press; 1962.
- [15] Ricoeur P. *Time and Narrative*. Vol. 3. Chicago, London: The University of Chicago Press; 1988.
- [16] Pellauer D. *Ricoeur, A Guide for the Perplexed*. London: Continuum International Publishing Group; 2007.
- [17] MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press; 2007.
- [18] Kaplan M. David. *Ricoeur's Critical Theory*. Albany: State University of New York Press; 2003.
- [19] Ricoeur P. *Memory, History, Forgetting*. Chicago, London: The University of Chicago Press; 2004.
- [20] Ricoeur P. *Critique and Conviction. Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*. New York: Columbia University Press; 1998.
- [21] Duffy M. *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon, A Narrative Theory of Memory and Forgetting*. London, New York: Continuum International Publishing Group; 2009.
- [22] Levinas E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers; 1991.

**About the author:**

*Kumorek Michal* — Ph.D. student in Philosophy, The Pontifical University of John Paul II, Kraków, Poland (e-mail: [michal.kumorek@gmail.com](mailto:michal.kumorek@gmail.com)).

## Роль времени в теории нарративной идентичности в философии Поля Рикёра

Михал Куморек✉

Папский университет Иоанна Павла II,  
Польша, 31-002, Краков, ул. Канонича, 25  
✉[michal.kumorek@gmail.com](mailto:michal.kumorek@gmail.com)

**Аннотация.** В исследовании человеческой идентичности важнейшая функция отводится времени. Время — тот фактор, который ставит под сомнение идентичность. Суть проблемы заключается в вопросе о том, является ли человек тем же самым, каким он или она были в другое время. Проблема персональной идентичности была одним из важнейших вопросов в философии Поля Рикёра. Он рассматривает эту проблему в контексте времени и отмечает, что традиционные модели идентичности как тождества и как самости оказались перемешаны в различных апориях. Поэтому он предлагает две новые модели идентичности, которые по-разному связаны с временностью: это характер и обещание. Модель идентичности как характера меняется с течением времени вследствие приобретения или потери различных черт характера. Обещание же, напротив, — это та модель, которая сопротивляется натиску времени в попытке сдержать данное слово. Таким образом, у Рикёра эти две разные модели создают основу для концепции повествовательной идентичности. Согласно его концепции, время делает возможным развитие действия в истории. Оно позволяет обернуть действие иначе, а также дает человеку возможность взглянуть на историю своей жизни. Характер и обещание — это модели, позволяющие человеку увидеть свою жизнь как некую временную сущность, которой постоянно угрожают непредвиденные несчастные случаи и происшествия, но она также постоянно поглощает их и, спустя время, даёт возможность ретроспекции, ведущей к синтезу. Этот синтез позволяет нам взглянуть на одну-единственную жизнь как на целое, которое принадлежит одному и тому же человеку, наделенному характером и способностью сдерживать обещание.

**Ключевые слова:** Поль Рикёр, время, идентичность, характер, обещание

**История статьи:**

Статья поступила 26.02.2021

Статья принята к публикации 11.08.2021

**Для цитирования:** *Kumorek M.* The Role of Time in the Theory of Narrative Identity in the Philosophy of Paul Ricoeur // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 483—494. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-483-494

**Сведения об авторе:**

*Куморек Михал* — аспирант (PhD студент), Папский университет Иоанна Павла II, Краков, Польша, (e-mail: [michal.kumorek@gmail.com](mailto:michal.kumorek@gmail.com)).

# Исследования по истории русской философии

## Studies in History of Russian Philosophy

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-495-512

Научная статья / Research Article

### Вневременность К.Г. Юнга и сверхвременность Н.О. Лосского: компаративный анализ

**В.В. Балановский**✉Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта,  
Россия, 236016, Калининград, ул. А. Невского, 14

✉v.v.balanovskiy@ya.ru

**Аннотация.** В статье сопоставляются взгляды К.Г. Юнга и Н.О. Лосского на природу времени, в том числе в контексте современных им физических теорий — квантовой механики В. Паули и релятивистской физики А. Эйнштейна. В частности, указывается на сходство представлений обоих мыслителей о том, что психика не только субъективно, но также объективно релятивизирует время. Под данное утверждение Юнг и Лосский подводят сходную эмпирическую базу, например, исследования Т. Флурнуа, а также похожее теоретическое обоснование посредством постулирования фундаментального акаузального принципа связи всего сущего, который лучше подходит для описания психических и некоторых физических феноменов, чем классическое каузальное объяснение. В аналитической психологии в качестве такого принципа выступает синхронистичность, в иерархическом персонализме — гносеологическая координация. Оба понятия генетически связаны с учением Г.В. Лейбница о предустановленной гармонии, которое было переосмыслено Юнгом и Лосским, исходя из разных мировоззренческих оснований. Первый в своих рассуждениях опирался на трансцендентальный идеализм И. Канта, принцип дополнительности и открытия квантовой механики, второй — на интуитивизм, принцип субординации и на собственную интерпретацию теорий Эйнштейна. Юнг приходит к выводу о том, что психика имеет *вневременный* характер, а Лосский о том, что она имеет *сверхвременный* характер. Вневременность у Юнга указывает на трансцендентный характер психического и стремление уйти от классического каузального объяснения, сохранив его по принципу дополнительности только для рассмотрения феноменальной стороны бытия и преимущественно физических процессов. В этом его поддерживает пионер квантовой механики Паули. Сверхвременность у Лосского, в системе которого нет ничего трансцендентного, свидетельствует о стремлении найти более глубокое основание для процессов, протекающих во времени, и по принципу субординации

© Балановский В.В., 2021

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

включить время в иерархичную структуру мироздания, отдавая ему роль одной из двух ключевых характеристик психических и психо-материальных процессов, свойственных определенной ступени бытия.

**Ключевые слова:** К.Г. Юнг, Н.О. Лосский, аналитическая психология, иерархический персонализм, трансцендентализм, интуитивизм, время, пространство, релятивизм, квантовая механика

**Информация о финансировании и благодарности:** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-78-00093).

**История статьи:**

Статья поступила 17.04.2021

Статья принята к публикации 12.07.2021

**Для цитирования:** *Балановский В.В.* Вневременность К.Г. Юнга и сверхвременность Н.О. Лосского: компаративный анализ // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 495—512. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-495-512

## Timelessness of C.G. Jung and Super-Temporality of N.O. Lossky: Comparative Analysis

V.V. Balanovskiy✉

Immanuel Kant Baltic Federal University,  
14, A. Nevskogo Str., Kaliningrad, 236016, Russia

✉ v.v.balanovskiy@ya.ru

**Abstract.** The article compares views of C.G. Jung and N.O. Lossky on the nature of time, including in the context of contemporary to them physical theories — quantum mechanics by W. Pauli and relativistic physics by A. Einstein. In particular, the author points to the similarity of ideas of both thinkers that the psyche relativizes time not only subjectively, but also objectively. Jung and Lossky provide this statement with a similar empirical basis, for example, the researches of T. Flournoy, as well as similar theoretical arguments by postulating a fundamental acausal principle of the connection of all things, which is better suited for describing psychic and some physical phenomena than the classical causal explanation. In analytical psychology, such a principle is synchronicity, in hierarchical personalism — gnoseological coordination. Both concepts are genetically related to the G.W. Leibniz idea of pre-established harmony, which was reinterpreted by Jung and Lossky through different worldview foundations. Jung in his reasoning relied on the transcendental idealism of I. Kant, the principle of complementarity and the discoveries of quantum mechanics, Lossky — on intuitivism, the principle of subordination and on his own interpretation of Einstein's theories. Jung comes to the conclusion that the psyche has a *timeless* character, and Lossky comes to the conclusion that it has a super-temporal character. Jung's timelessness indicates the transcendental nature of psyche and the strive to get away from the classical causal explanation, saving it according to the principle of complementarity only to consider the phenomenal side of being and mainly physical processes. One of the pioneers of quantum mechanics Pauli was of the same opinion in general. Because of there is nothing transcendent in hierarchical

personalism, Lossky's super-temporality is of a strive to find a deeper basis for occurring in time processes, and, according to the principle of subordination, to include time in the hierarchical structure of the universe, prescribing for it a role of one of the two key forms of psychic and psycho-material processes characteristic of a certain stage of being.

**Keywords:** C.G. Jung, N.O. Lossky, analytical psychology, hierarchical personalism, transcendentalism, intuitivism, time and space, relativism, quantum mechanics

**Funding and acknowledgements:** The research is supported by the Russian Science Foundation grant, Project no. 19-78-00093.

**Article history:**

The article was submitted on 17.04.2021

The article was accepted on 12.07.2021

**For citation:** Balanovskiy V.V. Timelessness of C.G. Jung and Super-Temporality of N.O. Lossky: Comparative Analysis. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):495—512. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-495-512

## Введение

В конце XIX — начале XX веков стала очевидной недостаточность каузального подхода к объяснению психических и физических явлений. Эта тенденция затронула не только философию и психологию, но и естественные науки, что, в частности, привело к возникновению релятивистской физики и квантовой механики, которые сделали пластичными казавшиеся ранее неизблемыми понятия времени и пространства. Интеллектуальный фон эпохи стал питательной средой для поиска иных способов объяснения связи между различными явлениями. Одними из пионеров таких исканий стали К.Г. Юнг и Н.О. Лосский.

Несмотря на то, что Юнг и Лосский формируются в совершенно разных интеллектуальных традициях — первый в условиях доминирования жесткого медицинского материализма, второй — в духе русского религиозно-философского идеализма — в их идеях можно найти много общего. Это касается их представлений о структуре личности, которая не является монолитным простым образованием, о психогенезе ментальных расстройств как процессе замещения одних содержаний психики другими — менее развитыми, о подлинной связи всего сущего, которая носит принципиально акаузальный характер, а также о роли христианства в формировании современной психики и в общественном прогрессе в целом. В данном исследовании акцент будет сделан на то, какое место Юнг и Лосский отводили времени в структуре психического.

Представления Юнга о времени нашли отражение в концепции акаузального принципа связи всего сущего, который он назвал синхронистичностью. Это понятие призвано зафиксировать совпадения явлений психической и физической реальности [1. Р. 531], которые свидетельствуют о том, что для души время и пространство не являются неизменными. Поэтому Юнг

склонен полагать, что подлинная связь всего сущего носит *вневременный* и *внепространственный* характер.

Отмечу, что на акаузальный характер связи всего сущего также указывал В.Э. Паули — один из пионеров квантовой механики. Этот мыслитель не только скрупулезно пытался вникнуть в суть аналитической психологии Юнга [2. Р. 114], но и обогатить эту концепцию новыми содержаниями.

Лосский, подобно Юнгу, тоже разрабатывает концепцию акаузального принципа связи всего сущего. Он полагал, что все бытие является результатом взаимодействия так называемых «субстанциальных деятелей». Взаимодействие это осуществляется посредством принципа гносеологической координации. Как и синхроничность, гносеологическая координация свидетельствует о том, что психика может не только субъективно, но и объективно релятивизировать пространство и время, что вытекает из *сверхвременной* и *сверхпространственной* природы самих субстанциальных деятелей [3. С. 16—17].

Представления Юнга и Лосского о времени и пространстве имеют ряд общих источников. Особое место среди них занимают труды Г.В. Лейбница, с которого в Новое время началась тенденция к релятивизации времени и который считал «*пространство*, так же как и время, чем-то чисто относительным: пространство — *порядком сосуществований*, а время — *порядком последовательностей*» [4. С. 441]. Особенно сильное влияние на Юнга и Лосского оказало учение о предустановленной гармонии.

Что касается современников Юнга и Лосского, то здесь следует отметить влияние идей Т. Флурнуа, заложившего основы экспериментальной психологии в Швейцарии и ставшего пионером научного изучения парапсихических феноменов [5]. Интерес к его работам во многом предопределил выбор Юнга и Лосского в пользу акаузальности базового связующего принципа. Отмечу, что оба мыслителя были лично знакомы с Флурнуа, а Юнг даже считал его своим наставником [6. С. 378—379].

### **Вневременность у Юнга и принцип дополнительности**

Концептуализация представлений о природе времени является сравнительно поздним достижением аналитической психологии. Детальную проработку этого вопроса Юнг начал в середине 1930-х годов после знакомства с Паули. Однако уже задолго до этого время имело важное практическое значение в его психологии бессознательного. Так, фактор времени — времени ассоциативной реакции — является ключевым для знаменитого метода ассоциаций, благодаря которому Юнг аккумулировал материал, послуживший эмпирической базой многих его будущих открытий.

По воспоминаниям Юнга, впервые серьезно задуматься об относительности времени и пространства для психики его побудили открытия А. Эйнштейна. Об этом сказано в письме К. Зелигу (швейцарский писатель, биограф Эйнштейна) от 25.02.1953 г. [7. Р. 108—109]. Юнг писал, что

Эйнштейн несколько раз гостил у него вскоре после создания своей первой теории относительности. Во время таких встреч ученый объяснял основные положения своей концепции. Однако окончательно оформить идеи о том, как психика релятивизирует время и пространство, Юнг смог только после встречи с Паули. Результатом стало введение в аналитическую психологию понятия акаузального принципа связи — синхронистичности.

Впервые термин «синхронистичность» у Юнга встречается в 1930 г. в памятном адресе по случаю кончины Р. Вильгельма [8. Р. 56—57]. Понятие это употребляется в контексте разъяснения значения трактата «И цзин». Следующей вехой является небольшая статья «Душа и смерть» (1934), где говорится о том, что психика, в принципе, безразлична к смерти, как если бы душа была вечной и бессмертной [9. Р. 411—412]. Опираясь на собранные факты проявления психического, Юнг в этой статье заключает, что психика имеет «транс-временную» и «транс-пространственную» природу, она «внепространственно-вневременная» [9. Р. 413].

Вполне вероятно, что Юнг пришел к этим выводам гораздо раньше, после бесед с Эйнштейном [7. Р. 108—109]. Доказательством этому может служить тот факт, что о вневременности психики высказывалась ученица Юнга, пионер психоанализа С.Н. Шпильрейн в своих первых работах в 1911—1912 гг. В частности, в статье, написанной под научным руководством Юнга, она отмечала, что все наши сегодняшние переживания возможны постольку, поскольку их уже переживали наши предки. Поэтому все актуальное в нашей психике — это, на самом деле, вечное, а иной актуальности человеку не дано. Поэтому для психики фактор времени не имеет значения [10. S. 399—400].

К 1930 гг. относится идея Юнга использовать для объяснения парапсихических феноменов новые гипотезы о природе времени. Например, в письме к Паули от 29.10.1934 г. он спрашивает, как тот относится к тому, что ясновидение можно объяснить многомерностью времени [11. Р. 8].

Только в 1952 г. Юнг издал главный труд о синхронистичности, где эта концепция изложена систематически и сравнительно полно. Он был опубликован вместе со статьей Паули о влиянии архетипических идей на научные теории Кеплера. Этой совместной работе предшествовала интенсивная переписка между Юнгом и Паули в период с 1949 по 1951 гг. [11]. В ней уточнялись основные понятия и оттачивались аналогии между феноменами психической и физической реальности. Некоторые положения были раскрыты в лекции, прочитанной на конференции общества «Эранос» в Асконе в 1951 г. [1. Р. 520].

В совместной монографии [12] Юнг и Паули излагают новый подход, согласно которому дух и материя должны рассматриваться как единое целое, взаимосогласованное посредством акаузального типа связи — синхронистичности. Эта концепция единого мироздания позже получила название *unus mundus* [13. Р. 537—538] — термин, взятый у алхимиков, а конкретнее — у Г. Дорна [11. Р. 128—129]. В попытке выстроить холистическую картину

мира Юнг и Паули опирались на эмпирический материал, а также на трансцендентальные основания психики и фундаментальные законы физики. В основе построения лежал принцип *дополнительности* (в широком, а не физическом смысле). Своим появлением в концепции *unus mundus* этот принцип обязан, в первую очередь, Юнгу, который придерживался принципа дополнительности при рассмотрении психических феноменов уже с 1913 г., когда он начал работу над «Психологическими типами» и статьей «О психической энергии». В это время Паули был еще школьником, а до оглашения Бором принципа дополнительности в физике оставалось еще 14 лет [14. Р. 580].

В своей части монографии Юнг, подводя читателя к определению понятия синхронистичности, заявляет об эластичности времени и пространства для психики [15. Р. 435]. На эти выводы его натолкнули не метафизические рассуждения, а эмпирические данные. Он особо оговаривает этот момент, настаивая на том, что синхронистичность — «это не философское воззрение, а эмпирическое понятие, постулирующее интеллектуально необходимый принцип» [15. Р. 512]. В основу его исследования легли не только собственные наблюдения, сделанные за годы врачебной практики, но и разработки основателя экспериментальной парапсихологии Дж. Райна [16], с которым Юнг состоял в переписке [17. Р. 190]. Райн считал, что феномены экстрасенсорного восприятия могут и должны стать объектом научного познания. В своих трудах он доказал, что есть люди, способные с большей вероятностью, чем следует из математических расчетов, предугадывать будущие события. Как отмечал знаток математики и эмпирических методов Паули, эксперименты Райна были «очень хорошо обоснованы» [11. Р. 58]. Результатом обращения к исследованиям экстрасенсорного восприятия стало то, что Юнг признал способность психики делать пластичным не только время, но и пространство.

Юнг отмечает, что синхронистические феномены, как правило, сопровождаются переживанием «абсолютного знания» [15. Р. 506], которое, будучи фактически истинным, не основывается на чувственном восприятии [15. Р. 506]. На то, что переживание синхронистических феноменов не связано напрямую с органами чувств, по мнению Юнга, указывают эмпирические данные, свидетельствующие о том, что при утрате индивидом функций чувственного восприятия, например, из-за коллапса головного мозга, само восприятие и даже способность суждения иногда сохраняются [15. Р. 509]. Таким образом, можно либо предположить наличие в организме иного, чем головной мозг, центра ментальной активности, который продолжает воспринимать и выполнять сложные интеллектуальные операции в случае коллапса мозга, либо допустить возможность иного способа существования психики, отличного от функционирования на основе какого-то физиологического субстрата [15. Р. 509].

По мнению Юнга, эвристическая ценность понятия синхронистичности заключается в том, что с его помощью можно нивелировать несоизмеримость



наблюдателя и наблюдаемого [15. Р. 512], то есть психического и физического в процессе познания. Для этого необходимо добавить к классической триаде физических принципов — пространству, времени и причинности — нечто такое, что раскрывало бы природу психического, то есть следует добавить принцип акаузальной упорядоченности, который черпает свой источник в древней идее симпатии, достигшей своего наивысшего расцвета в метафизике Лейбница [15. Р. 517]. Юнг выразил эту идею в двух схемах, в которых увязываются каузальность и акаузальность, физическое и психическое. Прототипы этих схем впервые появляются в переписке с Паули.

В первой схеме Юнга *пространство* противопоставлено *времени*, а *причинность* — *синхронистичности*. Идея дополнения классической физической триады четвертым элементом, как пишет Юнг, была предложена в качестве эвристического принципа еще алхимиками, в частности, современником Кеплера Р. Флуддом, который настаивал на необходимости введения в физику принципа соответствия [15. Р. 514], своего рода предка синхронистичности.

Первую схему Юнг сконструировал самостоятельно, без опоры на идеи и возражения Паули. Читать ее можно следующим образом: для физических и психических процессов в равной степени важны все свойства, отраженные в четверице противопоставленных принципов. Однако ведущими для первых и вторых будут различные части этой схемы. Так, для физических процессов первостепенное значение имеют пространственные характеристики, через которые они даны внешнему наблюдателю, и причинно-следственные связи. Эта часть схемы отражает стабильность и предсказуемость мира. Для психических процессов более важно время, а также синхронистичность, которая раскрывает (или скрывает?) особый тип связи между психическими феноменами, отличающийся от причинно-следственного детерминизма.

Вторую схему Юнг формулировал с помощью Паули. То, что это был результат совместного творчества, видно не только из их переписки, но и прямо подчеркнуто в тексте «Синхронистичности...». В этой схеме тоже взаимоувязаны четыре фундаментальные основы *unus mundus*, но *неуничтожимая энергия* противопоставляется здесь *пространственно-временному континууму*, а *принцип постоянной связи посредством причинности* — *непостоянной связи посредством случайности, эквивалентности или символического значения* (синхронистичности) [15. Р. 514].

В этой схеме еще больше чувствуется желание авторов отразить достижения современной физики и психологии, в первую очередь, квантовой механики и аналитической психологии. Действительно, классическая картина мира с жестким причинно-следственным детерминизмом остается в той части схемы, где причинность сочетается с пространственно-временным континуумом.

В другой части схемы оказывается аналитическая психология, на которую оказали влияние энергетизм с его принципом сохранения энергии,

метафизика Лейбница с принципом предустановленной гармонии и квантовая механика Паули, являющаяся следствием энергетической картины мира, допускающей способ связи между явлениями, похожий на те, что предлагали алхимики и Лейбниц.

Эту вторую схему Юнга можно дополнить еще двумя параметрами из статьи Паули о Кеплере, согласно которой пространство-время и причинность можно отнести к *количественному* пониманию мира, а энергию и синхронистичность — к *качественному* [18. Р. 208]. В таком случае первая часть схемы больше сочетается с точным и формальным знанием, а вторая — с содержательным.

При сравнении этих двух схем *unus mundus* нетрудно заметить, что если первая предполагала время как одну из характеристик психического, то во второй схеме время как будто совсем выводится за рамки психического, становясь частью единого пространственно-временного континуума. Это вполне соответствует доказываемому Юнгом положению о том, что психика обладает вневременной и внепространственной природой. Однако в пояснении ко второй схеме можно найти противоречащее этому утверждение, согласно которому синхронистические феномены как «формы психической упорядоченности» являются «актами творения во времени» [15. Р. 517]. Встает вопрос о том, как вневременная акаузальная упорядоченность психического становится неким актом во *времени*?

Судя по всему, здесь имеет место некая недосказанность, как если бы Юнг опирался на некую неявную пресуппозицию. Эта пресуппозиция касается различного понимания времени. В одних случаях время предстает как одномерная характеристика физических процессов, с которыми имеет дело классическая наука и которую используют ученые при объяснении явлений с позиций каузального детерминизма. Во втором случае, когда речь идет о синхронистических феноменах, складывается впечатление, что Юнг говорит об особой и при этом основной форме бытия психического. В этом смысле время следует понимать как *вечность* или синтетическое единство трех временных измерений — прошлого, настоящего и будущего. В таком случае психика релятивизирует время, поскольку она обладает во времени не одной степенью свободы, как наше тело или любой материальный объект, а всеми тремя степенями свободы, между которыми она вольна самостоятельно выбирать предпочтительное местоположение или, если можно так выразиться, «времяположение».

Если так, то становится понятным, почему для описания синхронистических феноменов причинно-следственное объяснение не годится. Дело в том, что жесткий детерминизм в условиях трехмерного времени неизбежно приводит к парадоксам. Эта проблема отражена в научных и художественных попытках смоделировать последствия изобретения машины времени, например, обусловленные тем, что путешественник во времени сознательно или нечаянно нарушает порядок вещей в прошлом, и это приводит к непредсказуемым

эффектам в настоящем. Но такие парадоксы возникают только в том случае, если события связаны жесткой линейной связью — от причины к следствию, от прошлых событий к будущим. Однако если каузальный детерминизм заменить симпатической связью, связью через подобие или символ (синхронистичностью), то тогда, видимо, удастся избежать парадоксов машины времени в силу того, что наша психика уже является такой «машиной», свободно перемещающейся во всех трех временных измерениях.

Предполагаемое при этом возможное разрешение парадоксов машины времени с помощью концепции Юнга состоит в том, что в результате свободного перемещения психики во времени в случае изменения ее прошлых состояний и содержаний, автоматически, как в системе блокчейн или как в случае с квантовой телепортацией, все настоящие и будущие состояния психики и психик, связанных с данной психикой, одновременно меняются. Причем корректировке подлежат не только психические события будущего, но и прошлого. Насколько такая корректировка влияет на наше тело и физический мир, вопрос, безусловно, открытый. Хотя, если вспомнить, что синхронистичность Юнга генеалогически восходит к принципу предустановленной гармонии, то ответ на последний вопрос следует искать в метафизике Лейбница, а именно, в его концепции бесконечного множества возможных миров.

У синхронистичности, помимо ее вневременности и внепространственности, есть еще одна особенность: в отличие от упорядоченности натуральных чисел, акаузальная упорядоченность проявляется нерегулярно, спонтанно [15. Р. 517]. Юнг видел в этом определенную методологическую проблему. Он подчеркивал, что не всякое совпадение следует считать синхронистическим только потому, что это или простое совпадение или причина такого совпадения нам неизвестна [15. Р. 519]. Индикатором для различения классов совпадений должно стать символическое соответствие между совпавшими явлениями. В таком случае в качестве символического соответствия выступает некий архетип, проявляющийся в рассматриваемой ситуации. Сложно сказать, как выявить символическую соответствие на практике, но помочь в этом должны труды Юнга «Трансцендентальная функция» и «Символы и интерпретация сновидений».

### **Сверхвременность у Лосского и принцип субординации**

В системе иерархического персонализма Лосского все, включая психику человека, состоит из «субстанциальных деятелей», связанных друг с другом либо гносеологической координацией, либо более глубоким типом связи — тождеством с самим собой. Подобно синхронистичности Юнга, гносеологическая координация является акаузальным принципом взаимодействия, генеалогия которого восходит к принципу предустановленной гармонии Лейбница. Поскольку все субстанциальные деятели, а значит, и психика человека, по своей природе являются сверхвременными и сверхпространственными сущностями [3. С. 16—17], то и связь между ними будет иметь характер

сверхвременный и сверхпространственный. Таким образом, как и у Юнга, у Лосского психика релятивизирует пространство и время, более того, это — ее базовое свойство.

Вместе с тем было бы ошибкой заключать от сверхвременности субстанциальных деятелей к тому, что время вторично и не имеет значения для системы иерархического персонализма. Наоборот, оно крайне важно, поскольку только благодаря ему субстанциальные деятели могут максимально реализовать свои содержания и развить качества, которыми они не обладали изначально, поскольку, как подчеркивал Лосский, Бог сотворил их сверхкачественными [3. С. 52]. При этом в иерархическом персонализме речь ни в коем случае не идет о некоем обособленном абсолютном времени как пустомместилище всех событий [19. С. 83]. Для Лосского не мир вложен во время и пространство, а время и пространство находятся внутри мира [19. С. 83], то есть время — это, если можно так сказать, эпифеномен активности составляющих мироздание субстанциальных деятелей.

С точки зрения Лосского, время — это, наряду с пространством, одна из двух основных форм, которую субстанциальные деятели придают творимым ими процессам [19. С. 83]. В первую очередь, оно относится к процессам внутренним, к переживаниям и действиям [3. С. 14—15], от физической активности и простых восприятий до эмоций и ментальных операций. Причем то, что время относится к внутренним процессам субстанциальных деятелей, не означает, что оно субъективно и зависит от особенностей восприятия каждого индивида. Как подчеркивает Лосский, субстанциальные деятели «отчасти единосущны и основные формальные принципы их деятельности, например, принципы времени и пространства, тождественны. Поэтому свои действия они совершают в едином для всего мира времени и пространстве» [3. С. 26]. Это единое «для всех процессов всего мира» [19. С. 83] время он называет основной формой времени. Помимо основной существуют также перспективные или относительные формы, которые зависят от системы отсчета, в которой субстанциальный деятель функционирует и взаимодействует с другими деятелями [19. С. 85]. Чтобы показать, в чем разница, Лосский приводит такой пример: «Основной временной порядок двух событий, происходящих в какой-либо частной системе, напр. на Земле, един для всего мира. Но те же два события, одновременные на Земле, могут быть перспективно не одновременными в отношении к Солнцу или Сириусу» [19. С. 85]. Таким образом, в системе иерархического персонализма достигается баланс между абсолютностью времени как принципа и относительностью его воплощения в конкретных ситуациях в зависимости от системы отсчета.

Исключительная значимость времени в иерархическом персонализме объясняется тем, что без него нет пространства — второй важнейшей формы проявления творимых субстанциальными деятелями процессов и взаимодействий. Лосский подчеркивает: «пространство есть всегда пространство-время» [19. С. 83]. Такую жесткую связь этих форм можно объяснить тем, что пространственные отношения устанавливаются как результат взаимодействия

одних субстанциальных деятелей с другими. Поэтому нечто, что некоему деятелю А дано как его внутренний временной процесс, например, его желание протянуть руку для приветствия и соответствующее ему волевое и физическое усилие, деятелю Б представляется как внешний процесс в пространстве-времени: в пространстве из-за того, что тянущаяся для приветствия рука А — это внешний объект по отношению к деятелю Б, а во времени в силу того, что внешний объект входит в сознание деятеля Б и это восприятие, а также реакция на него, становится внутренним временным процессом деятеля Б. Как видно из этого примера, в иерархическом персонализме, где все состоит из действительных или потенциальных личностей, исключительно пространственные процессы невозможны, а возможны только пространственно-временные.

Исходя из такого понимания единого пространства-времени, Лосский предлагает иную по сравнению с эйнштейновской интерпретацию физических принципов и явлений. В частности, это относится к искривлению пространства-времени. Своими соображениями о природе пространства-времени Лосский поделился с Эйнштейном в письме от 20.06.1951 г. [20], к которому он приложил английский перевод своей статьи «Пространство, время и теории Эйнштейна». Эта статья легла в основу одноименного доклада на XI Международном философском конгрессе [21], состоявшемся в Брюсселе в 1953 г.. Одно из возражений Лосского против представлений Эйнштейна здесь сводится к тому, что пространство-время само по себе никак не может искривляться ни в силу внешних, ни в силу внутренних причин, поскольку оно не существует само по себе в отрыве от процессов, которые за ним стоят. Искривление есть результат взаимодействия субстанциальных деятелей [19. С. 84—85] и только от характера этого взаимодействия и творимых при этом процессов будет зависеть, отклонится ли, например, фотон от прямолинейной траектории. Искривление — это следствие волевого или квазиволевого (если речь идет о потенциальной, а не действительной личности) внутреннего акта, а не каузального воздействия неких объективных внешних факторов, например, гравитационного поля. Важно отметить, что представление о волевом характере абсолютно всех процессов возникает у Лосского довольно рано и связано оно с идеей о том, что эмоции и акты восприятия, как правило, считавшиеся пассивными процессами, на самом деле имеют волевой характер [22. С. 113—114, 117]. Позднее эти взгляды развились в концепцию принципиально целестремительной активности каждого субстанциального деятеля [3. С. 23]. Философско-психологический волюнтаризм Лосского предполагает, что даже у элементарной частицы есть, хоть и не выраженное, стремление к более совершенному состоянию, а живые существа в состоянии не только сами определять свою судьбу, но и формировать свое тело и даже (!) самостоятельно выбирать своих родителей [3. С. 81].

Учитывая то, как соотносятся время и пространство в системе иерархического персонализма, а также критику идей Эйнштейна, можно предложить несколько иную терминологию, чем та, которую использует сам Лосский.

Действительно, у него время, поскольку это базовая форма реализации психических содержаний, имеет большее значение, чем пространство. Напротив, пространство в системе иерархического персонализма вообще может быть представлено как производная от времени, как «окостеневшее» время или материализованная память о разворачивавшихся во времени процессах. Более того, у Лосского пространство возможно только как нечто внешнее. В свою очередь, внешнее может быть только непроницаемым, а непроницаемость является следствием отпадения от Бога, атрибутом психо-материального бытия или «царства вражды» [23. С. 57], что указывает на онтологическую и, что важнее, аксиологическую вторичность пространства. Таким образом, более созвучным иерархическому персонализму могло бы быть понятие временно-пространственного континуума, а не пространственно-временного. Почему Лосский оставил в своей терминологии пространство на первом месте, судить с абсолютной уверенностью сложно. Осмелюсь предположить, что он, как и Юнг, придерживался заданного Эйнштейном словоупотребления ради удобства восприятия идей. Тем не менее, это может ввести читателя в заблуждение относительно приоритетов, заложенных в метафизике Лосского.

В заключение раздела отмечу, что представления Лосского о гносеологической координации, о сверхвременности и сверхпространственности субстанциальных деятелей вовсе не свидетельствуют о его стремлении избавиться от времени и от пространства-времени как от понятий, неадекватно передающих фактический характер взаимодействия субстанциальных деятелей, которые способны не только субъективно, но и вполне объективно находиться в связи с другими субстанциальными деятелями, то есть сопереживать им и переживать то же самое, что и они, даже если их разделяют время и пространство. Напротив, поскольку для Лосского ключевое значение имеет принцип достаточного основания или функциональной зависимости [24. С. 57], то с помощью понятий сверхвременности и сверхпространственности он дает онтогносеологическое обоснование понятиям времени и пространства-времени.

Это положение имеет интересные следствия для теории чувственного восприятия. Так, Лосский пишет, что в силу сверхвременности и сверхпространственности субстанциальных деятелей обычное зрительное восприятие может быть представлено как частный случай ясновидения, а слуховое — как частный случай ясновыслушивания [25. С. 138, 174—175, 184—185]. В свою очередь, ясновидение и ясновыслушивание при должном уровне развития познавательных способностей могут преодолевать и время, и пространство. Тогда, согласно Лосскому, получается, что каждому изначально даны способности экстрасенсорного восприятия, хотя применяются они преимущественно в редуцированном виде для решения простых задач адаптации в физическом мире.

Таким образом, несмотря на то, что время и пространство-время вторичны для системы иерархического персонализма, это не обесценивает их значения. Во взглядах Лосского можно усмотреть не полный отказ от подхода, описывающего явления с позиции пространственно-временных

отношений, а попытку включить старое объяснение явлений в более широкий контекст, сохранив генетическую связь между сверхвременностью и временем и задав между ними отношение онтогносеологической субординации. Как когда-то классическая механика стала частью теории относительности, так и время у Лосского — это лишь один из возможных способов проявления взаимодействия субстанциальных деятелей, которые сами по себе живут по сверхвременным законам.

### Выводы

Юнг и Лосский в своих трудах пытались дать объяснение фактам, которые свидетельствуют о том, что время для психики, в отличие от физических объектов, не является ограничивающим фактором. В своих размышлениях оба мыслителя пришли к идее акаузального принципа связи всего сущего. Действительно, если психическое имеет вневременную (сверхвременную) и внепространственную (сверхпространственную) природу, то встает вопрос о том, как психические процессы могут быть связаны между собой и с соотносящимися с ними физическими процессами? Очевидно, что понятия причины и следствия здесь не помогут. Поэтому Юнг и Лосский предлагают иной способ связи, в основе которого, как было сказано выше, лежит древняя идея симпатии. Однако, несмотря на общие источники, похожий ход мыслей и подбор эмпирических фактов, а также на многие пересечения в концепции синхронистичности Юнга и концепции гносеологической координации Лосского, в их взглядах имеются существенные различия. Выражаются они, прежде всего, в том, что эти мыслители для описания акаузального типа связи всего сущего использовали разные термины. Так, Юнг говорил о том, что психика имеет *вневременную* или *трансвременную* природу, а Лосский отмечал, что субстанциальные деятели являются *сверхвременными* сущностями. На первый взгляд, здесь нет особой разницы в словоупотреблении. Однако использование именно таких терминов не случайно и говорит о различных методологических основаниях аналитической психологии и иерархического персонализма. Это обусловлено, вероятно, тем, что Юнг в большей степени опирался на трансцендентальный идеализм, а Лосский оставался последовательным интуитивистом.

Так, Юнг стремится учесть произведенное Кантом разделение между вещами самими по себе и тем, как они нам являются. В его аналитической психологии под психическим самим по себе или трансцендентным психическим следует, судя по всему, понимать коллективное бессознательное, основное содержание которого представлено так называемым «психоидным фактором» — архетипами и инстинктами как они есть сами по себе, а не как они являются [26. Р. 213—216], [15. Р. 436, 481]. Привычному для науки опытному познанию эта область недоступна. Она также во многом остается загадкой для аналитической психологии. Поэтому Юнг не берется судить о том, насколько вообще понятия времени и пространства применимы к «трансцендентному» психическому, из-за чего при указании на него ограничивается

«катафатическими» прилагательными «вневременный» и «внепространственный». О коллективном бессознательном вообще было бы ничего неизвестно, если бы, говоря языком Канта, оно не аффицировало психику каждого конкретного индивида. Проявляется оно в архетипических образах и сюжетах, символах, озарениях, творческих порывах, синхронистических феноменах, включая те, которыми занимается парапсихология, то есть в том, что в значительной мере формирует содержание индивидуальной психики. Поскольку все перечисленные проявления в качестве основы имеют коллективное бессознательное, то они несут в себе отпечаток вневременности и внепространственности. Таким образом, согласно Юнгу психика каждого индивида одновременно связана и с данной во времени и пространстве физической реальностью, и с психической реальностью, вследствие чего детерминизм уступает место синхронистичности. При этом он настаивает, что разница между двумя этими мирами мнимая. На самом же деле в *unus mundus* все едино. Поэтому у Юнга время и пространство как факторы каузальной упорядоченности в соответствии с принципом дополнительности уравниваются синхронистичностью как фактором акаузальной упорядоченности. Между ними не возникает отношений порождения, иерархии или противоречия. Для Юнга время и вневременность — это равнозначные, но разные способы рассмотрения единого в своей сущности мироздания, в котором психическое и физическое тесно переплетены, но не слиты.

В отличие от Юнга у Лосского нет ничего трансцендентного, «*все имманентно всему*» [25. С. 149]. Он считал, что нет никаких принципиальных разрывов бытия, вроде разделения вещей самих по себе и явлений, за которое критиковал Канта. Согласно иерархическому персонализму, все должно иметь достаточное основание и находиться со всем в отношениях функциональной зависимости. Поэтому нет пропасти между сверхвременностью и временем, просто первое является основанием для второго и они находятся в отношении субординации.

В этом заключается одно из главных различий между представлениями Юнга и Лосского о природе времени. Первый аналитически отделяет время как понятие, связанное с каузальным подходом к объяснению явлений, от синхронистической вневременности, которая характеризует акаузальный способ постижения. Понимая сложность изучаемого предмета, Юнг допускал возможность существования разрывов в нашем познании, поскольку даже в физике существует масса прерывностей, с которыми приходится считаться. Лосский, напротив, подходит к проблеме синтетически. Он не хочет оставлять разрывов и непроницаемостей в мире, так как непроницаемость в его иерархическом персонализме является причиной зла и фундаментом царства вражды, психо-материального бытия, противоположащего Царству Божию [23. С. 57]. Поэтому у Лосского сверхвременность и время связаны, но не равнозначны. Они относятся к разным уровням мироздания и на своих уровнях вполне справляются с описанием творимых субстанциальными деятелями процессов.



Таким образом, если Юнг в своих представлениях оказывается ближе к пионерам квантовой механики, таким как Паули и Бор, которые возвели принцип дополнительности в ранг основополагающего, то Лосский — к Эйнштейну, физические теории которого находятся не в отношении дополнительности, а в отношении субординации друг к другу в зависимости от среза бытия, который они описывают.

В заключение отмечу, что Юнг и Лосский были солидарны в том, где лучше искать ценные идеи, проливающие свет на акаузальность, в том числе на то, как следует понимать вневременность или сверхвременность психического. Речь идет не только об алхимиках и гностиках средневековья или об античных философах. Юнг и Лосский вглядывались в самые истоки человеческой психики — в доисторические времена, когда формировалось образное мышление. Оба усматривали крайне заманчивые перспективы для науки в исследовании способа мировосприятия архаичного человека. Как подчеркивал Лосский, «у примитивных народов тип развития высокий, но степень развития очень низкая; наоборот, у просвещенного европейца очень высокая степень развития, но тип развития обеднен» [3. С. 11]. Соответственно, если человечество стремится развиваться далее, то следует начать познавать не только вглубь, но также и вширь, что было характерно для архаичного человека. Широкий взгляд нужен для того, чтобы находить новые идеи, для разработки которых сегодня есть масса эффективных технических средств, недоступных в прежние эпохи.

Юнг также полагал, что так называемые суеверия достойны всестороннего изучения с целью выработки новых подходов к старым проблемам [15. Р. 517]. Он считал, что у архаичного человека гораздо лучше, чем у современного, обстоит дело с нахождением связей между фактами [27. Р. 58—59]. Результатом этого, помимо прочего, становится снижение тревожности от неопределенности будущего и, следовательно, повышение душевного комфорта и высвобождение творческого потенциала, без чего невозможно создавать будущее.

Как ни странно, выдающийся физик и математик Паули был солидарен с Юнгом и Лосским. Важность возвращения к донаучной ступени знания Паули объясняет тем, что необходимы новые средства, которые могли бы интегрировать разрозненное миропонимание современного человека. Он пишет, что «хотя сейчас у нас есть естественные науки, у нас больше нет единой научной картины мира» [18. Р. 209]. Прежде всего с развитием квантовой механики физика перестала быть тем инструментом, с помощью которого можно описать мир как целое. Для этого необходимо найти некий философский аналог преобразований Лоренца, который позволил бы без потерь преобразовывать символы архаичного мышления в понятия современного просвещенного ума.

Как видно из анализа, несмотря на различающиеся траектории, квантовая физика Паули, теория относительности Эйнштейна, аналитическая психология Юнга и интуитивизм Лосского двигались в сходном направлении

относительно понимания пространственно-временных отношений. Интересно, что Лосский дополнил теорию относительности в этом аспекте, рассматривая пространство и время как функцию субстанциальных деятелей, а Юнг, опираясь на новые знания, сформулировал оригинальные принципы взаимоотношения индивидуальной и коллективной психики и объективной реальности.

### Список литературы

- [1] *Jung C.G.* On synchronicity // *The Collected Works of C.G. Jung. Vol. 8 / H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire (eds.), R.F.C. Hull (transl.). Princeton : Princeton University Press, 1975. P. 520—531.*
- [2] *Atmanspacher H., Primas H.* The Hidden Side of Wolfgang Pauli: An Eminent Physicist's Extraordinary Encounter with Depth Psychology // *Journal of Consciousness Studies. 1996. Vol. 3. No 2. P. 112—126.*
- [3] *Лосский Н.О.* Учение о перевоплощении // Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М. : Прогресс, 1992. С. 10—134.
- [4] *Лейбниц Г.В.* Переписка с Кларком / пер. В.И. Свидерского и Г. Кребера // *Сочинения: в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1982. С. 430—528.*
- [5] *Miller F., Flournoy T.* Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente // *Cahiers jungiens de psychanalyse. 2016. No 144. P. 29—45. DOI: 10.3917/cjung.144.0029.*
- [6] *Jung C.G.* Erinnerungen, Träume, Gedanken / Aufgezeichnet und herausgegeben von A. Jaffé. Zürich, Düsseldorf : Walter Verlag, 2003.
- [7] *Jung C.G.* Letters. Vol. 2: 1951—1961 / G. Adler, A. Jaffé (eds.), R.F.C. Hull (transl.). N.Y. : Routledge, 2011.
- [8] *Jung C.G.* Richard Wilhelm: In Memoriam // *The Collected Works of C.G. Jung. Vol. 15 / H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire (eds.), R.F.C. Hull (transl.). Princeton: Princeton University Press, 1971. P. 41—62.*
- [9] *Jung C.G.* The Soul and Death // *The Collected Works of C.G. Jung, vol. 8 / H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire (eds.), R.F.C. Hull (transl.). Princeton: Princeton University Press, 1975. P. 404—416.*
- [10] *Spielrein S.* Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie (Dementia praecox) // *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. 1911. III Band, I Hälfte. S. 329—400.*
- [11] *Jung C.G., Pauli W.* Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters, 1932—1958 / C.A. Meier (ed.), D. Roscoe (transl.). Princeton : Princeton University Press, 2001.
- [12] *Jung C.G., Pauli W.* The Interpretation of Nature and the Psyche. N.Y. : Pantheon Books Inc., 1955.
- [13] *Jung C.G.* Mysterium Coniunctionis // *The Collected Works of C.G. Jung. Vol. 14 / H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire (eds.), R.F.C. Hull (transl.). Princeton : Princeton University Press, 1977.*
- [14] *Bohr N.* The Quantum Postulate and the Recent Development of Atomic Theory // *Nature. 1928. No 121. P. 580—590.*
- [15] *Jung C.G.* Synchronicity: An Acausal Connecting Principle // *The Collected Works of C.G. Jung. Vol. 8 / H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire (eds.), R.F.C. Hull (transl.). Princeton : Princeton University Press, 1975. P. 417—519.*
- [16] *Rhine J.B.* Extrasensory Perception. Boston : G.W. Poole Printing Co., 1934.
- [17] *Jung C.G.* Letters. Vol. 1: 1906—1950 / G. Adler, A. Jaffé (eds.), R.F.C. Hull (transl.). N.Y. : Routledge, 2015.
- [18] *Pauli W.* The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler // *Jung C.G., Pauli W.* The Interpretation of Nature and the Psyche. N.Y. : Pantheon Books Inc., 1955. P. 146—212.

- [19] Лосский Н.О. Пространство, время и теории Эйнштейна // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 83—85.
- [20] Сердюкова Е.В. Материалы из архивов Н.О. Лосского и А. Эйнштейна: Дискуссия о пространстве и времени (1950-е гг.) // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 81—90.
- [21] Lossky N. Space, Time and Einstein's Theories // Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy. 1953. Vol. 6. P. 175—179.
- [22] Лосский Н.О. Недомолвки в теории Джемса // Вопросы философии и психологии. 1901. № 2 (72). С. 128—133.
- [23] Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Париж : YMCA-Press, 1931.
- [24] Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Избранное. М. : Правда, 1991. С. 335—480.
- [25] Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная, мистическая интуиция / Сост. А.П. Поляков, прим. Р.К. Медведева. М. : Республика, 1995.
- [26] Jung C.G. On the Nature of the Psyche // The Collected Works of C.G. Jung. Vol. 8 / H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire (eds.), R.F.C. Hull (transl.). Princeton : Princeton University Press, 1975. P. 159—326.
- [27] Jung C.G. Archaic Man // The Collected Works of C.G. Jung. Vol. 10 / H. Read, M. Fordham, G. Adler, W. McGuire (eds.), R.F.C. Hull (transl.). Princeton : Princeton University Press, 1978. P. 50—73.

### References

- [1] Jung CG. On synchronicity. In: *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 8. H Read, M Fordham, G Adler, W McGuire (eds.), RFC Hull (transl.). Princeton: Princeton University Press; 1975. P. 520—531.
- [2] Atmanspacher H, Primas H. The Hidden Side of Wolfgang Pauli: An Eminent Physicist's Extraordinary Encounter with Depth Psychology. *Journal of Consciousness Studies*. 1996;3(2):112—126.
- [3] Lossky NO. Uchenie o perevoploshchenii [Doctrine of Reincarnation]. In: Lossky NO. *Uchenie o perevoploshchenii. Intuitivizm* [Doctrine of Reincarnation. Intuitivism]. Moscow: Progress; 1992. P. 10—134. (In Russian).
- [4] Leibniz GW. Perepiska s Klarkom, per. VI Sviderskogo i G Krebera [Correspondence with Clarke. Transl. VI Sviderskii, G Kreber]. In: *Sochineniya v 4 t.* [Writings in 4 vol.] Vol. 1. Moscow: Mysl'; 1982. P. 430—528. (In Russian)
- [5] Miller F, Flournoy T. Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente. *Cahiers jungiens de psychanalyse*. 2016;(144):29—45. DOI: 10.3917/cjung.144.0029.
- [6] Jung CG. *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Aufgezeichnet und herausgegeben von A. Jaffé. Zürich, Düsseldorf: Walter Verlag; 2003.
- [7] Jung CG. *Letters. Vol. 2: 1951—1961*. G Adler, A Jaffé (eds.), RFC Hull (transl.). N.Y.: Routledge; 2011.
- [8] Jung C.G. Richard Wilhelm: In Memoriam. In: *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 15. H Read, M Fordham, G Adler, W McGuire (eds.), RFC Hull (transl.). Princeton: Princeton University Press; 1971. P. 41—62.
- [9] Jung CG. The Soul and Death. In: *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 8. H Read, M. Fordham, G Adler, W McGuire (eds.), RFC Hull (transl.). Princeton : Princeton University Press; 1975. P. 404—416.
- [10] Spielrein S. Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie (Dementia praecox). *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. 1911;3(Pt 1):329—400.

- [11] Jung CG, Pauli W. *Atom and Archetype: The Pauli/Jung Letters, 1932—1958*. CA Meier (ed.), D Roscoe (transl.). Princeton: Princeton University Press; 2001.
- [12] Jung CG, Pauli W. *The Interpretation of Nature and the Psyche*. N.Y.: Pantheon Books Inc.; 1955.
- [13] Jung CG. *Mysterium Coniunctionis*. In: *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 14. H Read, M Fordham, G Adler, W McGuire (eds.), RFC Hull (transl.). Princeton: Princeton University Press; 1977.
- [14] Bohr N. The Quantum Postulate and the Recent Development of Atomic Theory, *Nature*. 1928;(121):580—590.
- [15] Jung CG. Synchronicity: An Acausal Connecting Principle. In: *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 8. H Read, M Fordham, G Adler, W McGuire (eds.), RFC Hull (transl.). Princeton: Princeton University Press; 1975. P. 417—519.
- [16] Rhine JB. *Extrasensory Perception*. Boston: G.W. Poole Printing Co.; 1934.
- [17] Jung CG. *Letters. Vol. 1: 1906—1950*. G Adler, A Jaffé (eds.), RFC Hull (transl.). N.Y.: Routledge; 2015.
- [18] Pauli W. The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler. In: Jung CG, Pauli W. *The Interpretation of Nature and the Psyche*. N.Y.: Pantheon Books Inc.; 1955. P. 146—212.
- [19] Lossky NO. Prostranstvo, vremya i teorii Einshteina [Space, Time and Einstein's Theories]. *Voprosy filosofii*. 2017;(1):83—85. (In Russian).
- [20] Serdyukova EV. Materialy iz arkhivov N.O. Losskogo i A Einshteina: Diskussiya o prostranstve i vremeni (1950-e gg.) [Materials from the Archives of N.O. Lossky and A. Einstein: The Discussion of Space and Time (the 1950s)]. *Voprosy filosofii*. 2017;(1):81—90. (In Russian).
- [21] Lossky N. Space, Time and Einstein's Theories. In: *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*. 1953;(6):175—179.
- [22] Lossky NO. Nedomolvki v teorii Dzhemsa [Omissions in James' Theory]. *Voprosy filosofii i psikhologii*. 1901;72(2):128—133. (In Russian).
- [23] Lossky NO. *Tsennost' i bytie. Bog i Tsarstvo Bozhie kak osnova tsennosti* [Values and Existence. God and the Kingdom of God as the Basis for Values]. Paris: YMCA-Press; 1931. (In Russian).
- [24] Lossky NO. Mir kak organicheskoe tseloe [The World as Organic Whole], in: Losskii N.O. *Izbrannoe*. Moscow: Pravda; 1991. P. 335—480. (In Russian).
- [25] Lossky NO. *Chuvstvennaya, intellektual'naya, misticheskaya intuitsiya* [Sensuous, Intellectual and Mystical Intuition]. Moscow: Respublika; 1995. (In Russian).
- [26] Jung CG. On the Nature of the Psyche. In: *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 8. H Read, M Fordham, G Adler, W McGuire (eds.), RFC Hull (transl.). Princeton: Princeton University Press; 1975. P. 159—326.
- [27] Jung CG. Archaic Man. In: *The Collected Works of C.G. Jung*. Vol. 10. H Read, M Fordham, G Adler, W McGuire (eds.), RFC Hull (transl.). Princeton: Princeton University Press; 1978. P. 50—73.

### **Сведения об авторе:**

Балановский Валентин Валентинович — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия (e-mail: v.v.balanovskiy@ya.ru).

### **About the author:**

Balanovskiy Valentin V. — CSc in Philosophy, Leading Researcher, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia (e-mail: v.v.balanovskiy@ya.ru).

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-513-523

Научная статья / Research Article

## Индивидуальное и социальное в философии права Л.И. Петражицкого

**Л.Ю. Корнилаев**✉

Балтийский федеральный университет им. И. Канта,  
Россия, 236016, Калининград, ул. Александра Невского, 14

✉kornhist@mail.ru

**Аннотация.** Наряду с конкурирующими правовыми концепциями правового позитивизма и правового гносеологизма во второй половине XIX в. формируется направление правового психологизма, внутри которого видное место занимает психологическая теория права русского и польского правоведа Л.И. Петражицкого. Правовая теория Л.И. Петражицкого трактует право как психический феномен в сознании отдельно взятого человека. Психическая жизнь формирует внутреннее и внешнее правовое поведение. Исследование права становится возможным только через анализ особого вида эмоциональной жизни субъекта — юридический опыт. Концентрация на эмоциональном мире человека дает основания считать теорию индивидуалистической, т.е. замкнутой на психической жизни субъекта. Вместе с тем психологическое учение русского правоведа получает также объяснительный потенциал для анализа социальной жизни. Оно содержит в себе идеи, раскрывающие такие механизмы функционирования общества, как утверждение идеала любви как конечной цели правотворчества, приоритет неофициального права в жизни общества, специфическая интерпретация публичного и частного права. Система правовых эмоций осуществляется на социальном уровне и устанавливает такие ценностные ориентиры, как любовь и социальный порядок. В статье реконструируются основные положения психологической теории права Петражицкого с точки зрения взаимодействия индивидуальной и социальной ее сторон. Социальный потенциал теории русского правоведа оказывается способным дополнить и объяснить широко обсуждаемыми на рубеже XIX—XX вв. идеи социализма и соборности. Индивидуалистическое учение Петражицкого представляется в качестве гибкой концепции, способной органично вписаться в разнообразные философские и социологические контексты.

**Ключевые слова:** Л. Петражицкий, философия русского зарубежья, философия права, русская философия

**Информация о финансировании и благодарности.** Исследование выполнено при поддержке РФФИ, проект № 19-011-00927, «Концепт соборности в философии русского зарубежья: сравнительно-исторический анализ».

© Корнилаев Л.Ю., 2021



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

**История статьи:**

Статья поступила 07.04.2021

Статья принята к публикации 23.07.2021

**Для цитирования:** Корнилаев Л.Ю. Индивидуальное и социальное в философии права Л.И. Петражицкого // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 513—523. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-513-523

## Individual and Social in L.I. Petrazhitsky's Philosophy of Law

L.Yu. Kornilaev✉

Immanuel Kant Baltic Federal University,  
14, Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236016, Russian Federation  
✉ kornhist@mail.ru

**Abstract.** Along with competing legal concepts of positivism and gnoseologism in the second half of the 19th century, a direction of legal psychology was formed, within which the psychological theory of law by the Russian and Polish lawyer L.I. Petrazhitsky takes a prominent place. L.I. Petrazhitsky's legal theory interprets the law as a mental phenomenon in a person's mind. The mental life forms the internal and external legal behavior. Studying the law becomes possible only by analyzing the subject's particular kind of emotional life — legal experience. Our focus on the individual's emotional world gives us reason to think of the theory as individualistic, i.e., close to the subject's mental life. At the same time, the Russian lawyer's psychological doctrine also gains explanatory potential for scrutinizing social life. It contains ideas that reveal such mechanisms of social functioning as the affirmation of the ideal of love as the ultimate goal of law-making, the priority of unofficial law in the life of society, and a specific interpretation of public and private law. The system of legal emotions is carried out on the social niveau and establishes such values as love and social order. The article reconstructs the main provisions of Petrazhitsky's psychological theory of law from the point of view of the interaction of its individual and social sides. The social potential of the Russian lawyer's theory appears capable of supplementing and explaining the ideas of socialism and sobornost discussed widely at the turn of the 19th and 20th centuries. Petrazhitsky's individualistic doctrine appears as a flexible concept, capable of fitting organically into various philosophical and sociological contexts.

**Keywords:** L. Petrazhitsky, Russian philosophy abroad, philosophy of law, Russian philosophy

**Funding and Acknowledgement of Sources.** This study is supported by the Russian Foundation for Basic Research, Project No. 19-011-00927 «The Concept of Conciliarity in the Philosophy of the Russian Emigration: a Comparative Historical Investigation».

**Article history:**

The article was submitted on 07.04.2021

The article was accepted on 19.08.2021

**For citation:** Kornilaev L.Yu. Individual and Social in L.I. Petrazhitzky's Philosophy of Law. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):513—523. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-513-523

## Введение

Правовая мысль второй половины XIX в. характеризуется многообразием направлений, среди которых наиболее влиятельными были позиции правового позитивизма и правового гносеологизма. Правовой позитивизм (Дж. Остин, К. Бергбом и др.) ориентировался на практическую сторону жизни, отождествлял право с действующим законом, а также настаивал на том, что правовой материал должен обрабатываться по аналогии с данными в естественных науках. Правовой гносеологизм, представленный в трудах немецких неокантианцев (Р. Штаммлер, Г. Радбрух, Г. Еллинек, Г. Кельзен и др.) противопоставлял практико-ориентированному правовому позитивизму критическое исследование правовой эмпирической действительности. Противостояние правового позитивизма и правового гносеологизма находило отражение и в русской философско-правовой традиции<sup>1</sup>.

Наряду с указанными течениями в трактовке права выделяется также психологическое направление, что связано с формированием психологии как научной дисциплины и психологизма как методологии в XIX в.<sup>2</sup> Сторонники психологизма утверждали, что научные и философские задачи можно решить с помощью методов психологии. К концу XIX в. формируется правовой психологизм, трактующий право как психологическое явление. Психологическая трактовка права появляется уже у В. Вундта [5. С. 24], развивается в трудах Г. Тарда [6], Э. Цительмана [7] и др.

Отдельное место в общем ландшафте философско-правовых теорий начала XX века занимает психологическая теория права русского и польского правоведа Л.И. Петражицкого. А. Валицкий указывает на общепризнанность факта, что Петражицкий создал «первую поистине исчерпывающую, систематическую и методологически разработанную психологическую теорию права» [8. С.290]. Правовая концепция Петражицкого оказала большое влияние на учения его учеников Н.С. Тимашева, П.А. Сорокина и Г.Д. Гурвича.

В последние два десятилетия появились объемные исследования правового эмотивизма Петражицкого, среди которых стоит выделить исследования польского историка русской философии А. Валицкого [8], диссертации Л.Ю. Головиной [9] и А.В. Овчинниковой [10], книгу А.А. Мережко [11] и др.

<sup>1</sup> Подробнее об учениях русских философов права см., например, работы В.Н. Белова [1], М.Ю. Загирняка [2, 3], Е.А. Фроловой [4].

<sup>2</sup> Психологизм как методология формируется в первой половине XIX века. Термин „психологизм“ восходит к немецким философам Я. Фризу и Ф. Бенеке, у которых он обозначал противоположные гегельянству философские направления.

В своем исследовании я сосредоточусь на одном аспекте теории Петражицкого, а именно на проблеме соотношения индивидуального и социального в его теории. Внутри философско-правовой концепции Петражицкого можно обнаружить своеобразное напряжение между трактовкой права как социального явления и права как индивидуального психического феномена. Как утверждаемое главенство индивидуальной психической жизни соотносится с жизнью общества? Остается ли право в социальном измерении психическим явлением? Как соотносится общественная перспектива психологизма Петражицкого с другими социальными идеями, развиваемыми в русской философии, например, с идеями социализма и идеями соборности?

В статье я опираюсь на ключевые работы Петражицкого, в которых изложена его эмотивистская концепция: «Очерки по философии права» (1900) [12], «Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии» (1905) [13] и «Теория права и государства в связи с теорией нравственности» (1910) [14].

### **Основные положения правовой теории Л.И. Петражицкого**

Главным тезисом психологической трактовки права Петражицкого становится утверждение о том, что право является психическим феноменом и существует исключительно в сознании человека. Психическая жизнь человека через мотивацию и принуждение оказывает влияние на правовое поведение. Правовые отношения понимаются как взаимодействие человеческих сознаний.

Основной метод науки о праве Петражицкого — интроспекция, которая предполагает наблюдение за внутренним миром и внешним поведением человека [13. С. 10]. Подлинное исследование права возможно только через анализ субъективного внутреннего опыта. Юридический опыт — особый вид эмоциональной жизни. Эмоциональный опыт отличается от чувственного тем, что является формой духовного опыта. Содержанием такого опыта являются специфические психические акты — реакции индивида на человеческое поведение [12. С. 9—10].

Теория права Петражицкого не требует поиска универсальных или априорных структур, она в первую очередь предполагает дескрипцию правовых эмоций. Все представления о праве, как о чем-то навязанном природой, государством, властью, народным духом, разумом суть внешнее отражение внутреннего опыта. Петражицкий отрицал всякое «идеальное начало» в праве.

Эмоциональный опыт принципиально отличается от опыта нравственного. Нравственность, по мнению русского философа, императивна и имеет строго односторонний характер, где сознание долга и связанность воли определяется исключительно собственными личными убеждениями индивида. Юридический опыт обладает императивно-атрибутивным характером, т.е. предполагает две стороны: обязанности и притязания. Правовой опыт связывает волю одной стороны и одновременно дает право требовать другой



стороне. Например, правовая норма «не убивать», с одной стороны, обязывает человека не лишать другого человека жизни, с другой стороны, дает право всем остальным требовать у любого индивида выполнение этой нормы.

В книге «Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии» Петражицкий разрабатывает собственную теорию эмоций, которую он называет эмотивной психологией. Эмоциональная сфера разделяется на односторонние элементы, которые могут быть либо активными, либо пассивными и двусторонние, носящие одновременно пассивно-активный характер [13. С. 266]. Пассивно-активный класс психических явлений составляют собственно «эмоции» или «импульсии». «Импульсии, или эмоции играют в жизни животных и человека роль главных и руководящих психических факторов приспособления к условиям жизни; прочие односторонние элементы психической жизни играют при этом вспомогательную, подчиненную и служебную роль» [14. С. 3]. Особенностью эмотивной психологии является смещение в понимании движущей силы, воздействующей на человеческую волю. Согласно теории Петражицкого такой силой являются не цели, установленные рассудком, а эмоциональные реакции на события и поступки. Для нравственного и правового поведения не требуются дополнительных мыслительных процессов, а достаточно наличие поведения для возникновения того или иного импульса. При этом правовые эмоции у Петражицкого не имеют никакого прагматического содержания — никак не зависят от удовольствия, интереса или пользы. Сфера права и нравственности — специфический эмоциональный регион, содержащий в себе импульсивные реакции.

Свой проект науки о праве Петражицкий называет «политикой права»<sup>3</sup>. В основе данной дисциплины лежит идея прогресса и правового совершенствования. Вся правовая жизнь людей реализуется под влиянием идеала, который Петражицкий называет идеалом любви. Политика права, таким образом, должна исследовать поведение человека и, ориентируясь на идеал любви, способствовать совершенствованию права. Только благодаря такому исследованию появляется «возможность сознательно и разумно руководить правопроизводством» [15. С. 23]. Идеал любви хотя и трактуется Петражицким как высшее благо [15. С. 10], тем не менее не имеет абсолютного характера и является чисто эмоциональным моментом, направляющим движение права к совершенству. Идеал любви, а вместе с ним и понятие справедливости, формируются на уровне интуитивного права, которое Петражицкий ставит выше позитивного. Интуитивное право в отличие от позитивного

---

<sup>3</sup> Проект политики права изложен главным образом в ранних работах Петражицкого на немецком языке («Die Fruchtvertheilung beim Wechsel der Nutzungsberechtigten», «Die Lehre vom Einkommen»), позже переведенных им самим и опубликованных под заголовком «Введение в науку политики права» (1896—1897). Впоследствии Петражицкий возвращается к этому проекту в статье «К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права» (1913).

разнородно, развивается спонтанно и постоянно трансформируется в зависимости от условий, имеющих место в обществе.

Таким образом, психологическая теория права Петражицкого перенесла центр внимания науки о праве на эмоциональное содержание сознаний индивидов. Все ранее считавшиеся абсолютными и универсальными элементы права либо исключаются, либо оказываются фундированными в психике человека. Кажется, что, таким образом социальная сторона права оказывается вторичной и полностью сводится к индивидуальной стороне. Однако есть все основания считать, что теория Петражицкого не только не устраняет социальную сторону права, но, наоборот, позволяет наполнить ее новым содержанием.

### **Взаимосвязь индивидуального и социального в науке о праве**

Основные элементы науки о праве Петражицкого формируются в сфере психического и связаны с эмоциями индивидов. Однако право — это «психический фактор общественной жизни» [13. С. VII]. Русский философ вводит ряд специфических понятий, характеризующих социальную сферу права, которая оказывается, во-первых, результатом взаимодействия сознательной жизни индивидов, а во-вторых, способна оказывать влияние на эмоции индивидов.

Петражицкий утверждает, что правовая сфера обладает императивно-атрибутивным характером, это определенный «тандем» обязанностей и притязаний. Результат взаимодействия и взаимозависимости множества воли индивидов приводит к балансу общей воли, который выражается в социальном порядке. Система правовых эмоций и система предписаний предполагает существование других Я, т.е. социума. Таким образом, оказывается, что право несмотря на свой психический характер необходимо связано с социальной жизнью. Другим важным аспектом философии права Петражицкого, как отмечалось выше, является специфическое понимание конечной цели права. Русский философ вводит понятие «социального идеала», непосредственно связанного с понятием любви. Понятие любви раскрывается как социально-психический и правовой феномен. Идеал любви — наивысшая точка совершенства законодательства и предельная цель социального прогресса. Какие условия должны соблюдаться, чтобы движение в сторону конечного идеала было возможным? Во-первых, необходимо придерживаться общей тенденции прогресса, во-вторых, двигаться поэтапно без перескакивания в воспитании человечества. Важно, что необходимость прогрессивного продвижения Петражицкий не выводит из какой-либо исторической предрасположенности или действия априорной и вечной идеи. Необходимость прогресса — следствие эмпирических знаний о психике человека.

Петражицкий разделяет право на «официальное» и «неофициальное» [14. С. 484—490]. Официальное право — это право, установленное государством и часть интуитивного права, если оно принято какими-то органами

государственной власти, неофициальное — установленное внутри определенными социальными группами. Примерами внесударственных производителей права Петражицкий считает коллективные трудовые соглашения, профсоюзы, отдельные корпорации и т.д. По мнению русского философа, официальное право охватывает только малую часть всех правовых явлений. Неписанные законы, во-первых, являются не меньше законами, чем позитивное право, во-вторых, пронизывают практически все сферы жизни общества.

Признание доминирующей роли «неофициального» права привело Петражицкого к пересмотру деления права на частное и публичное [14. С. 508—588]. У Петражицкого понятия частного и публичного права получают специфическое значение и рассматриваются как два типа воздействия правового сознания на человеческое поведение, с одной стороны, и две фазы исторического прогресса, с другой стороны. Разделение на публичное и частное право у Петражицкого представляет из себя некую метатипологию, которая должна быть приложима не к законам в рамках одной системы права, а ко всем системам права вообще. Публичное и частное — два метапринципа организации системы права. Принцип частного права — принцип «лично-свободного права», утверждает право каждого члена социальной группы на основные средства существования и удовлетворение его прочих потребностей путем участия в коллективно созданной общей собственности. Принцип публичного права — «социально-служебное право» — предполагает обязанности активных членов социальной группы вносить вклад в общее благодеяние. Право социального служения понимается шире, чем публичное право. Оно может иметь общий характер, если служит общему интересу, и специальный характер, если служит частному интересу. Право социального служения порождает особенный вид власти — демократический, осуществляемый в интересах подчиненных лиц и под их контролем. Таким образом, в теории Петражицкого традиционное деление права на частное и публичное трансформируется в классификацию права на «социально-служебное» и «лично-свободное».

Последователи Петражицкого нередко упрекали его в намеренном индивидуализировании права и игнорировании его социальной природы. Так, например, Г. Гурвич утверждает, что установление императивно-атрибутивного двустороннего характера права у Петражицкого не получило должного завершения, которые выражались бы в важных социальных следствиях [16. С. 346—347]. «Бесспорна неудача Петражицкого в том, что касается определения специфической правовой действительности; и эта неудача обязана своим происхождением не только настойчивому стремлению к постижению непосредственного юридического опыта, но и неверной индивидуалистической и субъективистской интерпретации такого опыта» [16. С. 256]. Двусторонний характер права, с точки зрения Гурвича, во-первых, является тем условием, которое запускает процесс принуждения, необходимый для осуществления правовой жизни вообще. Во-вторых, он способствует

унификации права и делает право объективным порядком мира. В-третьих, императивно-атрибутивная структура права может быть реализована только при наличии множества сознаний и реальной связи между ними. С признанием этих положений до конца раскрывается социальный потенциал эмотивистской теории Петражицкого.

Почему Петражицкий не называет свою теорию социальной? По мнению Валицкого, так он хотел подчеркнуть, что «социальное» не существует «вне» или «над» личностью, что социализация, для того чтобы быть истинной и эффективной, должна занять место внутри индивидуальной души, внедряться в сущность, а не давить на человека, как внешняя сила [8. С. 310]. Социальные факторы у Петражицкого суть не нечто внешнее. Социальность как таковая есть результат культивирования индивидуальности, индивидуальной свободы и достоинства человека. У Петражицкого право — воспитательное средство, которое способно поднимать людей на более высокий уровень социализации.

Таким образом, теория Петражицкого имела заметное социальное измерение. Система правовых эмоций реализуется на уровне общества и устанавливает важные социальные элементы и ориентиры — такие как любовь и социальный порядок, приоритет неофициального права в жизни общества, специфическая трактовка публичного и частного права.

Социальный идеал Петражицкого оказывается соотносимым с распространенными в начале XX в. социальными идеями, такими как социализм и соборность. Так, несмотря на кажущуюся внешнюю несопоставимость индивидуалистической концепции Петражицкого с идеей соборности, содержательно они оказываются сопоставимыми и близкими. Концентрация на психической жизни индивида не только не противоречит идее соборности, но органично ее дополняет. Идея соборности предполагала свободное духовное единение людей в религиозной и светской жизни. В свою очередь, идеал любви, утверждаемый Петражицким, оказывается тем ядром, близким традиции христианской религии, который способен стать условием для духовного единения. Кроме того, значительным духовным объединяющим фактором, по мнению русского философа, должно было стать «право социального служения», отвечающее интересам всех членов социальной группы и общему благоденствию.

Идеи Петражицкого не кажутся противоречащими и идеям социализма. Сам Петражицкий не был противником марксизма, но отводил социализму иную роль. Принципиальным отличием в трактовке социализма у русского философа было то, что социализм не следует понимать в качестве общественного идеала. Социализм, по мнению Петражицкого, не обладает требуемой свободной правовой мотивацией, чтобы считаться идеалом, и является «централизованным строем производства» [14. С. 558]. Социализм — это только один из этапов прогресса, совершенствования законотворчества на пути к идеалу любви, приближение к которому постепенно устраняет

необходимость в принуждении и в праве как таковом. Нормы социального служения, культивируемые в обществе, должны в конечном итоге привести к освобождению от правового давления. Так, содержательное наполнение двусторонней трактовки права как совокупности индивидуальной свободы и социального служения вполне могло бы дополнить и разного рода социалистические концепции.

### Заключение

Индивидуалистическая философия права Петражицкого обнаруживает заметное социальное расширение и социальный потенциал. Оригинальный психологистический разворот к психической жизни индивида в трактовке права оказывается органичным проектом, вписывающийся в многообразие правовых концепций начала XX века. Причем органичность выражается, главным образом, в том, что концепция Петражицкого в состоянии вписаться в самые различные философско-правовые контексты, как позитивистские, так и идеалистические. Внимание Петражицкого к психическим явлениям скорее может дополнить противоборствующие правовые позиции, чем устранить какие-то из них. Психологическое прочтение права как результат коллективного психического переживания дает особый правовой разворот культивируемой в русской философии идее соборности как специфической формы социальной психологии. Психологическая концепция права Петражицкого не противоречит идее соборности, но позволяет ее объяснить изнутри, с позиции психологии отдельного индивида. Одновременно эмотивизм Петражицкого может рассматриваться в качестве подкрепления и социалистических теорий, объясняя внутренние механизмы функционирования общества с централизованным устройством производства. Индивидуалистическая и социальная тенденция внутри философско-правовой системы русского философа оказываются взаимозависимыми и взаиморегулирующими, их обоюдное действие оказывается аналогичным императивно-атрибутивной модели права, что способствует обеспечению прогрессивного развития общества.

### Список литературы

- [1] Белов В.Н. Неокантианство П.И. Новгородцева: к полемике Новгородцева и Савальского // *LEX RUSSICA* (Русский закон). 2019. № 2 (147). С. 151—162. DOI: 10.17803/1729-5920.2019.147.2.151-162.
- [2] Загирняк М.Ю. Аксиологические аспекты философии права Г.Д. Гурвича // *Вопросы философии*. 2016. № 9. С. 54—62.
- [3] Загирняк М.Ю. Солидарность как инструмент институционализации свободы в философии С.И. Гессена // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2019. № 47. С. 121—128. DOI: 10.17223/1998863X/47/13.
- [4] Фролова Е.А. Философия права в России: неокантианство (вторая половина XIX — первая половина XX века). М. : Проспект, 2019.
- [5] Вундт В. Проблемы психологии народов. М. : Космос, 1912.

- [6] Tard G. Социальная логика. СПб.: Социально-психологический центр, 1996.
- [7] Zitelmann E. Gewohnheitsrecht und Ittrum // Archiv für die civilistische Praxis. 1883. Bd. 66. S. 323—468.
- [8] Валицкий А. Философия права русского либерализма. М. : Мысль, 2012.
- [9] Головина Л.Ю. Теория понимания права Л.И. Петражицкого: история и современность: автореф. дис. ... канд. юр. наук. М., 2007.
- [10] Овчинникова А.В. Проблемы правогенеза и онтологии права в психологической теории Л. И. Петражицкого: автореф. дис. ... канд. юр. наук. СПб., 2006.
- [11] Мережко А.А. Психологическая школа права Л.И. Петражицкого. Истоки, содержание, влияние. Одесса : Фенікс, 2016.
- [12] Петражицкий Л.И. Очерки философии права. Вып. 1. Основы психологической теории права. Обзор и критика современных воззрений на существо права. СПб. : Типография Ю.Н. Эрлих, 1900.
- [13] Петражицкий Л.И. Введение в изучение права и нравственности: Эмоциональная психология. СПб. : Типография Ю.Н. Эрлих, 1905.
- [14] Петражицкий Л.И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб. : Лань, 2000.
- [15] Петражицкий Л.И. Введение в науку политики права // Петражицкий Л.И. Теория и политика права. Избранные труды. СПб. : Университетский издательский консорциум «Юридическая книга», 2010.
- [16] Гурвич Г. Философия и социология права: Избранные сочинения. СПб. : Издательский Дом С.-Петербур. гос. ун-та, Издательство юридического факультета С.-Петербур. гос. ун-та, 2004.

### References

- [1] Belov VN. Neokantianstvo P. I. Novgorodceva: k polemike Novgorodceva i Saval'skogo [P.I. Novgorodtsev's Neo-Kantianism: Novgorodtsev and Savalskiy Debate]. *LEX RUSSICA (Russkij zakon)*. 2019;147(2):151—162. DOI: 10.17803/1729-5920.2019.147.2.151-162 (In Russian).
- [2] Zagirnyak MYu. Aksiologicheskie aspekty filosofii prava G.D. Gurvicha [Axiological Aspects of the Georges Gurvitch's Legal Philosophy]. *Voprosy Filosofii*. 2016;(9): 54—62. (In Russian).
- [3] Zagirnyak MYu. Solidarnost' kak instrument institucionalizatsii svobody v filosofii Sergeya Gessena [Solidarity as an Instrument of the Institutionalization of Freedom in Sergius Hessen's Philosophy]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya — Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2019;(47):121—128. DOI: 10.17223/1998863X/47/13 (In Russian).
- [4] Frolova EA. *Filosofiya prava v Rossii: neokantianstvo (vtoraya polovina 19 — pervaya polovina 20 veka)* [Philosophy of Right in Russia: Neo-Kantianism (the Second Part of 19<sup>th</sup> and the First Part of 20<sup>th</sup> Centuries)]. Moscow: Prospect; 2019. (In Russian).
- [5] Wundt W. *Problemy psikhologii narodov* [Problems in Cultural Psychology]. Transl. by N Samsonov. Moscow; Cosmos; 1912. (In Russian).
- [6] Tard G. *Sotsial'naya logika*. [Social Logik]. Transl. by M Tseitlin. Saint Petersburg; 1996. (In Russian).
- [7] Zitelmann E. Gewohnheitsrecht und Ittrum. *Archiv für die civilistische Praxis*. 1883;66:323—468.
- [8] Walicki A. *Filosofiya prava russkogo liberalizma* [Legal Philosophies of Russian Liberalism]. Moscow: Mysl'; 2012. (In Russian).

- [9] Golovina LYu. L.I. Petrazhitsky's Theory of Understanding of Law: History and Contemporaneity: [dissertation]. Moscow; 2007. (In Russian).
- [10] Ovchinnikova AV. Problems of Legal Genesis and Ontology of Law in L.I. Petrazhitsky's psychological theory: [dissertation]. Saint Petersburg; 2006. (In Russian).
- [11] Merezhko AA. *Psikhologicheskaya shkola prava L.I. Petrazhitskogo. Istoki, sodержanie, vliyaniye*. [Psychological School of Law of L. I. Petrazhitsky. The Origins, Content, Influence]. Odessa; 2016. (In Russian).
- [12] Petrazhitskii LI. *Ocherki filosofii prava. Vyp. 1. Osnovy psikhologicheskoi teorii prava. Obzor i kritika sovremennykh vozzrenii na sushchestvo prava*. [Essays on Philosophy of Law. Issue 1. Foundations of Psychological Theory of Law. Review and Criticism of Contemporary Views on the Essence of Law]. Saint Petersburg; 1900 (In Russian).
- [13] Petrazhitskii LI. *Vvedenie v izuchenie prava i npravstvennosti: Emotsional'naya psikhologiya* [Introduction to the Study of Law and Morality: Emotional Psychology]. Saint Petersburg; 1905. (In Russian).
- [14] Petrazhitskii LI. *Teoriya prava i gosudarstva v svyazi s teoriei npravstvennosti* [Theory of Law and State in Connection with the Theory of Morality]. Saint Petersburg; 2000. (In Russian).
- [15] Petrazhitskii LI. *Vvedenie v nauku politiki prava* [Introduction to the Science of Politics and Law]. In: LI Petrazhitskii, *Teoriya i politika prava. Izbrannye trudy* [Theory and Politics of Law. Selected Works]. Saint Petersburg; 2010. (In Russian).
- [16] Gurvitch G. *Filosofiya i sotsiologiya prava: Izbrannye sochineniya*. [Philosophy and Sociology of Law: Selected Works]. Saint Petersburg; 2004. (In Russian).

**Сведения об авторе:**

*Корнилаев Леонид Юрьевич* — кандидат философских наук, научный сотрудник Академии Кантианы, Балтийский федеральный университет имени И. Канта, Калининград, Россия (e-mail: kornhist@mail.ru).

**About the author:**

*Kornilaev Leonid Yu.* — PhD (philosophy), Research Fellow, Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia (e-mail: kornhist@mail.ru).

## Публикации и переводы

### Publications and translations

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-524-532

Научная статья / Research Article

### Тело и время в философии культуры Сеземана: предисловие к публикации рукописи Василия Сеземана «Спорт и современная культура»

Далюс Йонкус✉

Университет Витаутас Магнус,  
*Lithuania, 44248, LT-44243, Kaunas, K. Donelaičio, 58*  
✉phenolt@yahoo.com

**Аннотация.** Данная публикация представляет рукопись известного русско-литовского философа Василия Сеземана (1884—1963). Рукопись «Спорт и современная культура» — это текст из рукописного фонда Сеземана, который находится в Вильнюсском университете (F122-79). Эта рукопись — подготовительные заметки к статье Сеземана «Время, культура и тело. К познанию культурных задач современности», которая впервые увидела свет в 1931 г. в печатном издании евразийцев «Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Книга VII» (с. 147—190) под псевдонимом «В. Чухнин», а в 1935 г. опубликована на литовском языке под собственным именем. В исследовании «Время, культура и тело» Сеземан размышляет о таком объективирующем отношении к времени и телу, которое отчуждает их от самого человека. Сеземан утверждает, что время воспринимается как смысловое единство только тогда, когда оно рассматривается как рабочее время. Работа является такой целеполагающей деятельностью, которая ориентирована на достижение объективного результата в будущем. Погоня за целью помогает избежать ощущения пустоты времени, но одновременно отчуждает настоящее время. Погружаясь в деятельность, субъект преодолевает свою ограниченность и становится частью объективной культуры. Человек как бы прячется за объективированными результатами своей деятельности, чтобы избежать прямого столкновения со временем, так как это может привести к разрыву смысловых связей и к всеохватывающей скуке. Наряду с объективированным временем Сеземан исследует и феномен объективированного тела. Дело в том, что примитивный человек своему телу мог доверять больше, чем инструментам. В современной культуре тело постепенно теряет свое значение, так как его заменяют инструменты, машины и даже целые институты. Так центр культуры переносится в неподвластный субъекту мир вещей, в котором тело играет только вспомогательную роль. Преодоление отчуждения времени и тела возможно через самопознание и самообладание. Сеземан самообладание описывает как практическое умение и

© Йонкус Д., 2021



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



настрой, который он называет «присутствием духа». Человек в таком состоянии умеет находить себя, мобилизовать все силы, поддерживать внутреннее хладнокровие, спокойствие и равновесие духа.

**Ключевые слова:** Сеземан, рукописи, тело, время, установка, культура, спорт

**Информация о финансировании и благодарности.** Работа выполнена в рамках проекта «Публикация и исследование рукописного наследия Василия Сеземана», поддержанного грантом Фонда науки Литвы Nr. P-LIP-18-95.

**История статьи:**

Статья поступила 02.05.2021

Статья принята к публикации 27.08.2021

**Для цитирования:** *Йонкус Д.* Тело и время в философии культуры Сеземана: предисловие к публикации рукописи Василия Сеземана «Спорт и современная культура» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 524—532. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-524-532

## Body and Time in Sesemann's Philosophy of Culture: Preface to the Publication of the Vasily Sesemann's Manuscript "Sport and Contemporary Culture"

Dalius Jonkus✉

Vytautas Magnus University,  
58, K. Donelaičio, 44248, LT-44243, Kaunas, Lithuania  
✉phenolt@yahoo.com

**Abstract.** This publication presents manuscript of the famous Russian-Lithuanian philosopher Vasily Seseman (1884—1963) accompanied by a preface. The manuscript "Sport and Contemporary Culture" is the text of Seseman's manuscript collection, which is located in Vilnius University (F122-79). Manuscript is a preparatory text for the article "Time, Culture and Body" (first published in 1931 under the pen name "V. Chukhnin", and then in 1935 under his real name). In "Time, Culture and Body" Sesemann develops his ideas concerning the objectifying attitude, which leads to human's alienation towards body and time. Sesemann claims that the time is perceived as a meaningful entirety only when the time is contemplated from the point of view of work. Work is a purpose—attaining activity where subjective creativity is oriented towards an objective result in future. Working in pursuit of one's goals helps to avoid facing the emptiness of time, but at the same time it alienates the present. Work helps the subject to overcome his individual limitations and to become a part of the objective culture. By hiding behind the results of an objective activity people avoid direct contact with the time because it may appear as an interruption of meaningful relations and as a boredom. The tendency to objectify time is accompanied by the process of objectification of body. Previously, a primitive person could trust his body more than tools. In the modern culture body is gradually downgraded because tools, machinery and even separate institutions take over its functions. In this way the centre of culture is moved to the world of objects which is beyond a subject's control and body plays a merely auxiliary part. A person can overcome his alienation towards time and body only by being wakeful — here and now, by self-knowledge and self-

control. Sesemann describes the self-control as the practical ability and mood, which he called "presence of mind". In this state of mind person is able to find oneself, concentrate and mobilise all his strength to his utmost, maintain inner composure, calmness and balance of spirit.

**Keywords:** Sesemann, manuscript, body, time, attitude, culture, sport

**Funding and Acknowledgement of Sources.** This work is supported by the LMT (Lietuvos Mokslo Fondas) research grant Nr. P-LIP-18-95.

**Article history:**

The article was submitted on 02.05.2021

The article was accepted on 27.08.2021

**For citation:** Jonkus D. Body and Time in Sesemann's Philosophy of Culture: Preface to the Publication of the Vasily Sesemann's Manuscript "Sport and Contemporary Culture". *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):524—532. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-524-532

В наследии русско-литовского философа Василия Сеземана (1884—1963) выделяются несколько работ, посвященных философии культуры. Философия для Сеземана — это не столько теоретическое познание мира, сколько практика самопознания. Философию он понимает как саморефлексию жизни и вырастающей из нее культуры. Проблема культуры в философии взаимосвязана с осмыслением кризиса культуры. Сеземан объясняет кризис культуры как следствие преобладающего позитивизма, который понимает жизнь упрощенно, как исчисляемый материальный процесс. Другой причиной кризиса является то обстоятельство, что культура рождается как объективация самой жизни и при этом жизнь отчуждается сама от себя.

Сеземан утверждал, что философия — это не только возможность ориентироваться в мире, но и забота о собственной душе. В этом смысле философия хотя и не совпадает с философией, но и не опровергает ее. В религию включаются моменты философской практики. В статьях «Сократ и проблема самопознания» (1925) [1], «Платонизм, Плотин и современность» (1925) [2] Сеземан размышляет о кризисе культуры и возможных выходах из нее. Этот анализ он продолжает и в своем труде «Время, культура и тело. К познанию культурных задач современности» [3]. Это важное исследование впервые увидело свет в 1931 году в печатном издании евразийцев «Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Книга VII» под псевдонимом «В. Чухнин», а позднее 1935 году опубликовано на литовском языке под собственным именем отдельной книжкой [4].

Литовский вариант этой работы был несколько сокращен. В нем Сеземан отказался от последнего XVI раздела, в котором размышляет о коллективистском строе и физической культуре в России-Евразии. Рукопись Сеземана «Спорт и современная культура», очевидно, является подготовительным материалом для упомянутого труда. Исследуя феномен спорта в современной культуре, Сеземан раскрывает сущностные изменения восприятия тела и времени. Философ не только описывает возрастающую роль спорта, но и

показывает, как изменяется репрезентация тела в театре, живописи, музыке, религии, моде. Увеличивающаяся механизация культуры приводит к тому, что роль тела уменьшается, и оно становится чуждым для самого человека. Сеземан развивает интересную критику культурного рабства, когда ради абстракций интеллигент отвергает полноценную телесную жизнь. Сам Сеземан всю жизнь занимался спортивной гимнастикой. Тело он понимал не как материальный предмет, а как осанку воплощенного духа. Забота о теле является неотъемлемой частью духовных практик. Сеземан обратил внимание на особую форму временности, которая проявляется в виде духовно-телесной концентрации, собранности. Человек тренируется для того, чтобы в нужный момент достичь требуемого состояния. Время нужно понимать не как растянутое время работы, а как концентрированное время прорыва, кульминации. Поэтому так необходимо умение самообладания, сосредоточения, присутствия в настоящем, умение радоваться настоящим, а не жертвовать им во имя достижений в прошлом или в будущем. В философии времени Сеземана пересекаются бергсонизм, феноменология и античная традиция заботы о душе.

По мнению Сеземана, причиной кризиса культуры является натуралистическое познание, которое объективирует все живое. Объективирующее познание отчуждает человека от самого себя и не позволяет понять субъективность. Самопознание возможно только тогда, когда преодолевается противопоставление субъекта и объекта. Сознание непосредственно дано самому себе в самосознании. Субъект непосредственно участвует в собственных переживаниях. Объективирующее самосознание, которое превращает в объект собственные переживания, возможно только на основе непосредственного нерелексивного самосознания. Дуализм объективирующего и необъективирующего самосознания выражает двуликость самой жизни. С одной стороны, самосознанию присуще стремление стать самим собой, с другой стороны, самосознание проявляется как отчуждение от самого себя. Отчуждение Сеземан понимает как форму объективирующего познания. Науки о природе успешно руководствуются подобным познанием, которое все сущее превращает в безжизненные объекты, однако натуралистический позитивизм пытается эту форму познания расширить и применить к области духовной жизни. Но как только моральное бытие приравнивается к объектам естествознания, оно теряет свое своеобразие [1. С. 250].

Сеземан утверждает, что объективирующая установка присуща не только естествознанию, но и внедряется в повседневное практическое мышление. В повседневности преобладает натуралистическая установка, при которой человек объективирует все сущее. Непригодность натурализма особенно ярко проявляется в процессе самопознания и при столкновении с религиозными, этическими и эстетическими ценностями. Поэтому Сеземан отдает предпочтение необъективирующему способу познания. Такая философская позиция Сеземана созвучна с феноменологией, философией жизни и бергсонизмом. Их объединяет идея о том, что данные сознания непосредственно доступны самому сознающему субъекту на уровне дорефлективного опыта. Но как нам

дан опыт времени и тела? В исследовании «Время, культура и тело» Сеземан критически анализирует объективирующее отношение к времени и телу. Он утверждает, что объективация отчуждает время и тело от самого человека. Объективированные результаты человеческой деятельности не позволяют пребывать в настоящем: человек убегает от него в прошлое или будущее. Основа объективированного понимания времени есть прошлое, на итогах которого вычисляется будущее:

«Готовность к делу означает для современного человека — не столько напряженность и сосредоточенность воли и интеллекта, сколько внешнюю готовность, т. е. возможность актуализовать силы прошлого, накопленные в вещной культуре, и при помощи этого прошлого предопределить будущее. Поэтому и жизнь культурного труженика, — а таким и является по преимуществу современный человек — никогда не сосредоточена в каком-нибудь определенном моменте; она необходимо размещается и растекается во времени, в последовательности обуславливающих друг друга моментов. Менее всего она пребывает в настоящем; она в будущем или в прошлом *для* будущего. Настоящее для нее означает лишь актуальность или непосредственную реальность непрерывной связи между прошлым и будущим» [3. С. 163].

Сеземан утверждает, что человек объективирует не только время, но и свое собственное тело. Философ делает различие между переживаемым телом и телом объектом. Феноменология тела Сеземана во многом опирается на антропологические исследования Макса Шелера и Хельмута Плеснера. Сеземан критически рассматривает преобладающее в современной культуре понимание тела как объекта. В то время примитивный человек, по утверждению философа, своему телу мог доверять больше, чем инструментам. Тело и его навыки для такого человека существовали как пригодный для применения арсенал. В современной культуре тело заменяется инструментами и машинами. Неподвластный субъекту мир вещей приобретает особое значение, а тело, наоборот, теряет свое значение и выполняет только вспомогательную роль. Тело обслуживает процесс производства, но не определяет его. Наряду с процессом овеществления времени происходит процесс десубъективизации тела, разрыв тела и духа. Постепенно тело превращается в периферию духовной деятельности. Тело перестает быть объектом человеческой заботы, а медицина и физиология интересуется им как частью природы:

«Весьма знаменательно также, что тело как культурная сила не составляет актуальной проблемы для современного европейского научного и философского сознания, по крайней мере — не составляло таковой до последнего времени. Оно довольствовалось теорией психо-физического параллелизма, теорией, которая, по существу или совсем не дает решения проблемы взаимоотношения души и тела или же преподносит в прикрытом виде самую наивную материалистическую метафизику. Да и в самой культурной жизни — тела обычно не замечают, т. е. замечают только тогда, когда оно является источником страданий и заболеванием нарушает нормальное течение жизни и культурного труда» [3. С. 161].

Тело как материальная вещь теряет взаимосвязь с субъектом. Оно становится объектом манипуляции и перестает быть непосредственным переживанием. Можно сказать, что человек, по мнению Сеземана, отчужден от того, что ему наиболее близко — от настоящего времени и своего тела. Интимная связь с одним и другим переживается только тогда, когда рушатся нацеленные на будущее планы или тело недомогает.

На сеземановский анализ объективированного времени и тела, по всей вероятности, повлияла более общая критика объективированной культуры, которую развивал Георг Зиммель (1858—1918). Этот мыслитель в начале XX в. сформулировал широко известную концепцию о трагической сущности культуры. Зиммель утверждал, что жизнь может себя реализовать, только приобретая форму. Такую форму для жизни предоставляет культура. С одной стороны, культура является творением жизни, с другой — она приобретает объективную независимость и начинает преобладать над жизнью, вступает с ней в перманентный конфликт. Так что жизнь реализуется, приобретая форму, но при этом застывшая форма ограничивает и даже отрицает ценность самой жизни. Зиммель понимал культуру, как объективированную форму жизни, которая прокладывает путь от себя к самому себе. Конфликт жизни с современной культурой, которая приобретает относительную независимость, является неизбежным. Он заложен в самом основании человеческой жизни и без него невозможна личностная самореализация человека. Поэтому Зиммель не предлагал никаких рецептов для преодоления этого противоречия.

Позиция Сеземана несколько другая. Он, как и Зиммель, признавал необходимость объективированных форм культуры для дальнейшего творчества, но одновременно критиковал преобладающий в то время позитивизм. В этом смысле изменение ситуации возможно только через самопознание и личностную трансформацию жизненных установок. В статье «Платонизм, Плотин и современность» Сеземан, по сути, следует за Зиммелем, когда кризис культуры характеризует как увеличивающуюся специализацию, приводящую к конфликту субъективной и объективной культуры:

«Каждый работник ценится прежде всего как специалист. При этом специализация не останавливается на главных областях культурного творчества (наука, общественность, искусство и т. д.), а ограничивает каждого скромными пределами какой-нибудь узкой специальности. И чем дальше, тем прочнее становится это прикрепление культурного работника к определенной специальности. Вместе с тем продолжается, однако, так же непрерывно рост и накопление объективных культурных благ. Выходя из рук человека, они отрываются от своего творца и начинают вести самостоятельное существование. Между тем, всякая объективная культура может служить основой для дальнейшего творчества только в том случае, если она не застынет в своем объективном бытии, а снова приобщится к стихии субъективности и будет ею претворена в подлинную духовную жизнь» [2. С. 105—106].

Как уже было упомянуто выше, Сеземан не только подтвердил существование трагического противоречия между развитием субъективной и

объективной культуры, но и искал выход из ситуации кризиса культуры. По его мнению, такой выход указан в платоническом методе самопознания. Такое самопознание, во-первых, должно быть необъективирующим и, во-вторых, оно должно быть лично преобразующим. Другими словами, самопознание связано с этическим самосовершенствованием. Этику философ понимает в широком смысле как практику, включающую в себя аскетику — тренировку души и тела. Человек должен учиться сосредотачиваться, присутствовать в настоящем. Сложнее всего уметь присутствовать не во время работы, а во время отдыха, когда мы ничем не заняты:

«Обычно говорят, правда, что скучает только тот, кто не умеет заниматься, не способен к труду. Но этот взгляд на скуку не улавливает ее существа, ее внутренней связи с дурной временностью. Не по умению работать, а лишь по умению быть досужим можно судить о том, способен ли человек справиться со скукой. Скуке подвластен не только бездельник, убивающий время, но и труженик, весь смысл жизни которого сосредоточен в его работе. Стоит ему лишиться возможности труда, и жизнь сразу становится для него пустой, бессодержательной. Досуг его тяготит, ему нужен недосуг. Но настоящее искусство жизни обнаруживается только в способности к досугу. Понимание этой истины, близкой античному мышлению и мудрости Востока, почти утрачено современной буржуазно-демократической культурой» [3. С. 169—170].

По мнению Сеземана, культурный труд в своей ориентации на достижения прошлого не может избавить нас от дурной временности. Однако настоящее, взятое как отдельный момент в оторванности от прошлого и будущего, тоже теряет свою подлинную реальность. Исключительная направленность на настоящий момент разрушает единство жизни, обесценивает ее, «разменивает ее на мелочи текущей минуты» [3. С. 171]. Готовность к вызовам настоящего зависит от самообладания человека. Самообладание — это особый телесно-душевный настрой, который приобретает как особое искусство. Обладающий собой не рассеян во времени, он не зависит от длительности времени и собран в каждом отдельном моменте. Это мобилизованность в настоящем, решимость и готовность встретиться с любой ситуацией. Для Сеземана самообладание — это прежде всего практическое умение и настрой, который он называет «присутствием духа». Человек вырабатывает такие состояния, в которых он умеет находить себя, мобилизовать все силы, поддерживать спокойствие и равновесие духа. Человек должен сосредотачиваться, проявлять находчивость — умение находить выход из любой критической ситуации. Философ приводит пример спортсмена, который побеждает в соревнованиях не только из-за своих физических данных, но преимущественно в силу умения мобилизовать все свои силы в нужное время. Для спортсмена очень важен синтез телесных и духовных сил и их сосредоточенность в настоящем. Сеземан обращает внимание на то, как переживается такое кульминационное время, которое он называет апогеем. Последнее неподвластно установившемуся порядку жизни, и даже его

нарушает. Духовная бдительность стремится к предельным моментам, предельному напряжению, меняя весь строй жизни. Жизнь осуществляется не в совокупности всех моментов, а в вершинном моменте, в апогее. Здесь опять можно вспомнить, что Сеземан отрицательно оценивает объективированное прошедшее время, которое как бы определяет настоящее. Привычка опираться на застывшее бывшее время лишает нас возможности адекватно воспринимать неожиданное:

«Когда настоящее переживается исключительно под знаком прошлого, даже самое новое и неожиданное кажется старым и бывалым. Самые потрясающие события, в корне меняющие весь внешний уклад жизни, проходят без заметного влияния на духовное бытие, как бы скользя по самой его поверхности; все укладывается без остатка в установленные прошлым опытом рамки. Но бывает и иначе. Иногда события взрывают и обнажают самые глубокие слои духовного бытия. Настоящее освобождается из-под гнета прошлого: оно не только осознает свое особое самостоятельное значение, но и озаряет прошлое новым смыслом» [2. С. 51—52].

Сеземан стремится высвободить настоящее время. Только настоящее время есть настоящее, действительное. Прошедшее не может определять настоящее, потому что только в нем обретает свой смысл. Время может быть более или менее интенсивным. Время не является равномерным превращением настоящего в прошлое. Прошлое не завершенный факт, а заново актуализированный смысл. Подобные мысли о времени философ высказывает в своей написанной на немецком языке работе «Законы логики и бытие» (*Die logischen Gesetze und das Sein*, 1932) где он показывает невозможность описать время, используя логические законы [5]. Сеземаном выполнен анализ времени во многом напоминает феноменологическое описание времени, которое мы находим у Гуссерля и Хайдеггера. В. Сеземан исследует опыт времени и критикует объективированное понимание времени. Эта критика во многом также совпадает с бергсоновской критикой растворения времени в пространстве. Качественный и живой поток времени не может измеряться застывшей протяженностью пространства. Пространственная статичность времени предполагает завершенность, а время — это стремительный поток. Течение времени возможно осознать, лишь присутствуя в настоящем. Течение является настоящим, только когда оно происходит в актуальном свершении. В этом суть временной событийности. Она постигается изнутри. Сеземан настаивает на том, что наблюдатель со стороны может фиксировать необратимость времени, продолжительность, переход одной точки в другую, но актуальная динамика времени для него останется недоступной. Живую текучесть времени можно испытать только двигаясь вместе с ним. [5. С. 134—135]. Такое описание времени изнутри выявляет не только сознание, но и самосознание времени. Движение вместе с временем подчеркивает релятивность точки отсчета, так как живое настоящее каждый раз меняется. С другой стороны, прошлое и будущее всегда соотносится с ним, как с постоянной точкой отчета. Сознание времени соотносится с самосознанием,

подобно тому, как понимание временного течения соотносится с осознанием своего присутствия в нем.

Обобщая, можно утверждать, что причиной кризиса культуры Сеземан считал натуралистические тенденции в науке, культуре и в повседневности жизни. Кризис касается каждого человека и заключается в потере интимной связи с настоящим временем и собственным телом. Выход из него Сеземан предлагал искать в самопознании и в совершенствовании телесного и духовного самообладания. Прообраз духовной бдительности он находил в античных школах философии. По этому случаю можно вспомнить описанный французским философом Пьером Адо призыв древних греков бдительно присутствовать в настоящем — о котором он написал в своей книге с выразительным названием «*В одном лишь настоящем есть наше счастье*» [6].

### Список литературы

- [1] Сеземан В. Сократ и проблема самопознания // Евразийский временник. Книга четвертая. Берлин, 1925. С. 224—267.
- [2] Сеземан В. Платонизм, Плотин и современность // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Кн. 1. Прага : Книгоиздательство «Пламя», 1925. С. 51—107.
- [3] Сеземан В. [Чухнин, В.] Время, культура и тело. К познанию культурных задач современности // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Книга VII. 1931. С. 147—190.
- [4] Sezemanas V. Laikas, kultūra ir kūnas: Šių dienų kultūros uždaviniams pažinti. Kaunas : Spaudos fondas, 1935.
- [5] Sesemann W. Die logischen Gesetze und das Sein // Eranus. Kaunas. 1932. S. 60—230.
- [6] Hadot P. *The Present Alone is Our Happiness: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*. Stanford University Press, 2008.

### References

- [1] Sesemann W. Sokrat i problema samopoznania. *Evrazijskij vremennik*. Berlin; 1925;(4): 224—267. (In Russian).
- [2] Sesemann W. Platonism, Plotin i sovremennost. *Logos. Mezhdunarodnij ezhegodnik po filosofii kultury*. Prague; 1925;(1):51—107. (In Russian).
- [3] Sesemann W. [V. Chuhnin] Vremia, kultura i telo. K poznaiju kulturnyh zadach sovremennosti. *Tridcatye gody. Utverzhenie evraziycev*. 1931;(VII):147—190. (In Russian).
- [4] Sezemanas V. *Laikas, kultūra ir kūnas: Šių dienų kultūros uždaviniams pažinti*. Kaunas: Spaudos fondas; 1935.
- [5] Sesemann W. Die logischen Gesetze und das Sein. *Eranus*. Kaunas; 1932; (2):59—230.
- [6] Hadot P. *The Present Alone is Our Happiness: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*. Stanford University Press; 2008.

### Сведения об авторе:

Йонкус Далюс — доктор философских наук, профессор кафедры философии, Университет Витаутас Магнус, Каунас, Литва (e-mail: phenolt@yahoo.com).

### About the author:

Jonkus Dalius — PhD, Professor, Department of Philosophy, Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania (e-mail: phenolt@yahoo.com).





DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-533-539

Рукопись / Manuscript

## Спорт и современная культура<sup>1</sup>

**В. Сеземан**

Подготовил к публикации *Д. Йонкус*✉

Университет Витаутас Магнус,  
*Lithuania, 44248, LT-44243, Kaunas, K. Donelaičio, 58*  
✉phenolt@yahoo.com

**Информация о финансировании и благодарности.** Работа выполнена в рамках проекта «Публикация и исследование рукописного наследия Василия Сеземана», поддержанного грантом Фонда науки Литвы Nr. P-LIP-18-95.

### История статьи:

Статья поступила 02.05.2021

Статья принята к публикации 27.08.2021

**Для цитирования:** Сеземан В. Спорт и современная культура / подг. к публ. Д. Йонкус // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 533—539. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-533-539

## Sport and Contemporary Culture<sup>1</sup>

**Vasily Sesemann**

Ed. by *Dalius Jonkus*✉

Vytautas Magnus University,  
*58, K. Donelaičio, 44248, LT-44243, Kaunas, Lithuania*  
✉phenolt@yahoo.com

**Funding and Acknowledgement of Sources.** This work is supported by the LMT (Lietuvos Mokslo Fondas) research grant Nr. P-LIP-18-95.

<sup>1</sup> Рукопись «Спорт и современная культура» – это текст из рукописного фонда Сеземана Вильнюсского университета (F122-79).

The manuscript "Sport and Contemporary Culture" is the text of Seseman's manuscript collection, Vilnius University (F122-79).

© Йонкус Д., подготовка текста, 2021



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

**Article history:**

The article was submitted on 02.05.2021

The article was accepted on 27.08.2021

**For citation:** Sesemann V. Sport and Contemporary Culture. Jonkus D, ed. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):533—539. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-533-539

К пояснению темы: речь не о просто о спорте, пользе спорта для здоровья (нерзб.) и не доказательство положения *mens sana in corpora sano*. Такое положение стало общим местом; если оно и истинно, от повторения превращается в пустой звук или же обернется в ложь.

Речь о спорте, как о знамении, характерном признаке современной культуры. Это вне сомнения его всенародный характер (Европа, Америка, Россия, Азия). Всеобщее увлечение (во всех классах). Явление это разно оценивается.

1. Положительно: американцы (как законодатели мод) — возрождение античной культуры (каллокогатии), гармония тела и духа.

2. Отрицательно: сильный кулак, мышцы, быстрые ноги выше ценится чем художественные и научные дарования. Обычно герой дня: боксеры, пловцы, бегуны и прочие.

Сокрушенно говорят о варваризме современной культуры, падении ее: повсюду сказывается оправдание политики насилия, презрение к праву и гуманности и мода безнравственности (нерзб.)

Вопрос: насколько правомерны и обоснованы эти суждения? Необходимость (обязанность) отдать себе ясный отчет. Нельзя отмахнуться от этих вопросов. Интеллигентский смешок, симуляция превосходства, а на самом деле скрывает за собой *ignoratio*.

Начну с указания более общего признака: Руководящее значение движения во всех областях культуры. Динамизм. Не говоря уже о технике. Самодовлеющее значение: в смысле того явления, в котором полнее и ярче всего выражается содержание современной культуры и особенности ее духа.

1. В искусстве:

а) Театр: новые течения — введение движения, пляски, акробатики. (Экспрессионизм). Кризис слова, отступление на второй план.

б) В живописи: новые способы изображения движения (плакаты), триумф кинематографа: слова нет, чистое движение, новый вид искусства нарождается.

в) Музыка: динамика ритма, четкость и строгость его (не импрессионизм).

2. Религия: новые оценки: культ обряда, действия (и в протестантизме).

3. мода: короткие юбки, танцы, их рапространение.

4. Наконец и спорт (как движение, подвижность тела).

Все это свидетельствует о новом отношении к человеческому телу, которое особенно ярко сказывается в спорте: а с этим связан особый

душевный-духовный строй человека; сдвиг в его внутреннем укладе. Для того, чтобы это понять и учесть нравы дня, необходимо представить себе отличительные особенности современной культуры, нового времени в широком смысле, культуры XIX века и посмотреть, какие тут происходит сдвиг — если сравнить эту культуру до войны и революции и после:

Краткая характеристика:

Сложность и дифференцированность этой культуры (по сравнению с предшествующими эпохами) во всех областях не только количественный рост, но и качественное осложнение. (Техника, наука, экономика, социальные и политические отношения, право). Разделение каждой отрасли на множество специальных тем. Объять всю культуру одному человеку — невозможно, не говоря уже о творческом участии в ней. Это значит: объективная (предметная) культура перерастает субъективную (личности). (Гибель индивида, народа несущественна для нее). Ибо развитие культуры — накопление ее благ отрываются от своего создателя, продолжают жить своей собственной жизнью. (Пример: художественное произведение, техническое изобретение, научная теория). Обладать ей может лишь тот, кто вновь воскрешает этот застывший в них разум (живая традиция ее значения). Вещи — это прошлое совершившего их духа; как таковое оно мертво для него. Чем они нам ближе, тем менее ощущается вложенная в них разумность. Отсюда: субъективная культура ориентируется на объективную. Обратное отношение — объективная культура давит отдельную личность, все больше ее себе подчиняет, лишает самостоятельности, самодовления. Рабство культурного человека.

а) Узкий профессионализм, специализированность своей профессии. Профессия обуславливает его положение в обществе. Его жизненный строй, привычки, вкусы, интересы, вид. (Пример: профессор, адвокат). Обезличение профессиональной оболочкой. Служение культуры, этим измеряется ценность личности. Культурный труд. Это характерная особенность буржуазной культуры, а потом уже трудового народа (кто не работает, да не ест).

б) Рост зависимости от других людей и окружающей среды и обстановки. Специалист не может обойтись без помощи других специалистов.

в) Психофизическое разгрузивание собственного организма. Заряжает этим вещи [неразб.] Отсюда иное положение живого организма, тела в культуре. Роль тела, его выносливости, силы и ловкости в борьбе за существование первобытного человека больше, чем вещей (орудий). Тело его — основа объективной культуры. Поэтому здесь нет отрыва объективной культуры от ее носителя — субъекта.

Также как материальная и духовная [культура] живет в живом предании (навыках, культе, языке), естественно каждым усвояемом. Вся культура в пределах того, что возможно для человеческого организма. Культура в его власти, он ее хозяин. В каждый момент он довлеет себе. Он может ее актуализовать. С ростом и дифференциацией культуры роль и значение тела суживается, доводится до минимума. Первоначально рука вооружается;

потом приводит в действие машину. И такова же участь отдельных органов тела — в общении с внешним миром. Тоже с психической деятельностью: память — письменность, фотография, граммофон. К тому же ведет и разделение труда: ср. работу ремесленника, первобытного человека и современного интеллигента, нефизического работника. Не орудия приспособляются к телу, а тело к самодовлеющей машине. Иное отношение между телом и интеллектом: Ум тела у первобытного человека. Умный глаз, руки у ремесленника. Умная голова, мозг у интеллигента. И ум в вещах, машинах, работающих на него. Овеществление культуры — развеществление ума.

Многозначные последствия.

Отсюда: отчужденность от тела, телесная беспомощность современного культурного человека. Не замечает его. Только в случае страданий [тело становится объектом внимания]. Расцвет медицины, гигиена (профилактические меры) — но не было физической культуры в настоящем смысле (как в древности, на востоке). Тело лишь материальная вещь, сложный механизм. Мало понятно (Питание, половые инстинкты — более интимная его чувственность). Культ болезней — подход с отрицательной стороны — болезнь — особое занятие, заполняющее жизнь. Независимость от тела и его органических возможностей — полная зависимость от вещей. Телесная беспомощность. А эта зависимость — есть и полная подвластность времени. Служение культурному труду. Осуществление его — длится. Работа настоящего продолжается и предполагает прошлое (уже отложившуюся часть труда) и направлена на будущее завершение. Непрерывный переход от прошлого к будущему; настоящее опирается на прошлое и живет предварением будущего. Это целое, в котором объединяются все три моменты времени. Настоящее никогда не довлеет себе (впряженность его в иерархию жизненных целей, индивидуальное и сверхиндивидуальное служение прогрессу. Не настоящему. Индивид подчинен сверхличному процессу во времени.) Поэтому и мобилизация культурных сил для работы не мгновенна как у первобытного человека, а требует времени. Не: *omnia mea tecum porto*. Быть готовым: не только напряжение воли и интеллекта, но сделать необходимые приготовления, чтобы актуализовать все то, что потенциально.

Менее всего он в настоящем, расчет на будущее. Эта погруженность во временность труда — создает особый склад ума: Ум обнаженный, ум расчетливый, ум задний, исходящий из прошлого. Не останавливается на настоящем. Поэтому его беспомощность перед настоящим — не переход от прошлого к будущему, а вот теперь. Растерянность. (лишь объясняет, и предупреждает по мере возможности). Там, где это невозможно, предпочитает закрывать глаза: отношение к смерти, в чем тут дело? Неожиданность и тайная тревога, его мучает страх. Завещание, обеспечение будущего, [нерзб.], омоложение, не предельная ситуация. Этому не противоречит и *time is money* — использование времени. Все это ради культуры труда, настоящее на службе будущего. И завершение труда не удовлетворяет — а что дальше?

Глубокая недовольство современного человека. Тяготится рабством культуры. Заколдованный круг (из пламени в полымя). Стремление к освобождению. Он не только культурный труженик. Ирреальность жизни, обесценение настоящего. Стремление перенести центр жизни из вещей, объективной культуры, в самый субъект, его творца. Ненависть к культуре. Призывы к ее уничтожению, упразднению (Руссо, Шиллер, Толстой, Гершензон). Разные предложения — исправить зло. Но они романтичны; культура эта не уничтожима. Ее органичный стихийный рост; невозможность этому противиться. Другой путь: выйти из беспомощного положения слуги культуры. Найти средоточие в себе: овладеть настоящим, его реальностью. Скука, дурная временность, пустота — развлечение, работа. Настоящее искусство жизни в способности не к труду, а к досугу (античность, современная демократическая культура). Какой это путь? Восстановление настоящего в своих правах, его исключительной реальности и жизненности, не только служение будущему. Значит ли это «лови момент»? Отдаться настоящему? Случайному капризу желанию данного момента? Это не решение. Человек — игральное случая. Дробление жизни, бессвязность ее. Настоящее, оторванное от прошлого и будущего. Самоотвлечение. Уничтожение единства, реальности самой личности. (Развитие античного гедонизма). Искусство жизни — искомое евдомонии. Существенно не удовольствие, а мое отношение к нему. Суверенность, внутренняя свобода. Умение обойтись и без него. Значит дело самообладания, как основе гармонии. Особый телесно-духовный строй. Его особенность. Независимость от временной длительности, не рассеенность во времени. Сосредоточенность, собранность в одном моменте. Мобилизованность в настоящем. Отсюда решимость, готовность встретится с любой ситуацией, овладеть ею, проявить свои силы, возможности. Это присутствие духа (прирожденное или результат дисциплины).

Характеристика присутствия духа: не может быть застигнутым врасплох неожиданной ситуацией (опасностью).

1. Он не теряется (сознание беспомощности, страх).
2. Хладнокровие, бесстрашие (лишь отрицательные условия).
3. Надо «найтись», найти выход, находчивость, проявление ее в разных более или менее важных случаях жизни. (в обществе, политик, биржевик, полководец).

Атлет в состязании. Решает не только сила и гибкость, но присутствие духа, мобилизованность в решающий момент. Максимальные достижения, полное владение своим телом. Это другая сосредоточенность чем в культурном труде. Там устойчивость, длительность, здесь мгновенный порыв. К этому может быть вкус, предрасположение или наоборот. Авантюризм, не только любопытство, влечение к опасностям, критическим ситуациям. Требуется высшего напряжения, особая стихия жизни. Значение его на войне, любовь к войне. Опыт великой войны.

Но значение самообладания (присутствия духа) не ограничено средой внешней жизни, политической, общественной, захватывает и внутреннюю жизнь, духовную (нравственно-религиозную). И она исторична; неповторимые моменты, решающие (не шахматная игра, не математическая задача). И здесь критические ситуации (искушения и опасность, независящие от сознания и воли).

Особая установка, иная временность

Свидетельства людей религиозных. Обращение, религиозный экстаз, метафизическая интуиция, художественное прозрение, жертвенный [нерзб.]любви. Здесь это — духовная бдительность. Здесь настоящее не включено в процесс временности, а заключает в себе в своей напряженности и прошлое и будущее. Исключительная полнота и напряженность жизни. Это апогей жизни (вершинные точки). Ориентация на них всей жизни. Сознание его исключительной реальности, непризрачности. Важно: что здесь перемещается центр из объективной культуры в сферу самой личности (субъективной). Что не означает, однако, пренебрежения к объективной культуре, это значит лишь, что главное и решающее не в ней. Примеры такой установки и предрасположения. [нерзб.] Раскольников у Достоевского. Суть дела не в желании быть Наполеоном (сверхчеловеком), не мания величия, а желание испытать себя, свои предельные возможности (выдержку, не выдержку. Присутствие духа). Не был на высоте положения. Его удрученность. Достоевский хорошо понимал историчность внутренней жизни.

Но если высшая ступень самообладания — духовная бдительность, — то, как будто она освобождает и от телесной связанности, не имеет отношения к телу. (Выше телесной жизни). Ошибочность этого мнения (ложный спиритуализм). Дух действительно проявляется лишь через тело, поэтому и духовная бдительность не безразлична к телу и не может быть таковой. В действенной сосредоточенности участие тела необходимо. Телесная готовность и собранность. Иначе тело [нерзб.]. Духовная бдительность, внутреннее самообладание не возможно без телесной дисциплины. Оценка этим не предрешается (положительная или отрицательная). И там, и тут отношение активное. Подтверждение — история человеческого духа: Идеалы человеческой личности в разные эпохи, в которые входит момент самообладания. Напр. аскетизм: положительная, а не отрицательная инстанция. Орфизм — внутреннее очищение. Идеал христианского монаха подвижника. Отшельник буддист. Повсюду телесная практика и дисциплина. Воздержание, пост, лишения, ночные бдения, тоже у буддизма. Растворение тела в динамике духа. Полная противоположность этому — античный идеал каллокогатии. Положительная оценка телесности. Как можно полнее выразить дух в телесной стихии (нераздельное единство, гармония, эвритмия). В практическом осуществлении решающую роль играл агбп — состязание. Не только честолюбие — мотив, исключительная ситуация, требующая предельного сосредоточения сил, вершинный момент жизни напряжения. Это лишь самые яркие примеры: но и

другие идеалы связаны с телесной дисциплинированностью. Благородство аристократа выражается в умении владеть собой. Человек нового времени в значительной степени утратил понимание этого. Тип буржуа, культурный работник — его центр культурный труд. Отчуждение от телесного начала (поклонение отвлеченному разуму). Непонимание телесной культуры и аскезы. Равнодушие к внешней форме. (Ср. протестантская религиозность нового времени — исчезновение аскезы, отмирание культурных форм; современный мужской костюм). Погруженность в объективную культуру. Поэтому утрачено и искусство самообладания (присутствия духа) внутренней и внешней дисциплинированности.

Конечно, не совсем исчезло: кое где сохранилось еще, хотя и в пониженной степени.

1. У журналистов, коммерсантов, политиков.
2. У военных. Военный дух, его достоинства.
3. У женщин больше, чем у мужчин.

Культура мужская. Меньшая погруженность в нее, меньшая зависимость. Большая внутренняя свобода. Опыт революции — примеры присутствия духа, непонимание ими этой ценности. С этим связано: отсутствие определенного идеала личности в новой культуре. Прежде это было иначе (их жизненная конкретность и наглядность рыцарь, гуманист, поэт романтик). Чем это объясняется? Не неприглядностью этого идеала, а погруженностью в объективную культуру. Есть идеал культурной жизни, но не личности. Безличность новой культуры. Но вот ответ в современной культуре: как будто опять начинают понимать, что такое культура тела, вспомнили о нем, понимать, что тело не только в культурном труде, но в каком-то особом душевно-телесном строе человека, независимом от предметной культуры.



## Научная жизнь Scholarly Life

DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-540-544

Научная рецензия / Book review

### К 65-летию Курта Вальтера Цайдлера: рецензия на сборник «Окончательное логическое обоснование»

**В.Б. Петров**✉, **Т.В. Сальникова**

Российский университет дружбы народов,  
Россия, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6  
✉petrov-vb@rudn.ru

**Информация о финансировании и благодарности.** Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

#### История статьи:

Статья поступила 16.04.2021

Статья принята к публикации 07.07.2021

**Для цитирования:** *Петров В.Б., Сальникова Т.В. К 65-летию Курта Вальтера Цайдлера: рецензия на сборник «Окончательное логическое обоснование» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 540—544. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-540-544*

### To the 65th Anniversary of Kurt Walter Zeidler: Review of the collection "The Final logical justification"

**V.B. Petrov**✉, **T.V. Salnikova**

RUDN University,  
6, Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russia  
✉petrov-vb@rudn.ru

**Funding and Acknowledgement of Sources.** This paper has been supported by the RUDN University Strategic Academic Leadership Program.

© Петров В.Б., Сальникова Т.В., 2021



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



**Article history:**

The article was submitted on 16.04.2021

The article was accepted on 07.07.2021

**For citation:** Petrov V.B., Salnikova T.V. To the 65th Anniversary of Kurt Walter Zeidler: Review of the collection "The Final logical justification". *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):540—544. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-540-544

Профессор Венского университета Курт Вальтер Цайдлер является продолжателем классической европейской философской традиции, которая через системы Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и вплоть до неокантианцев утвердила себя как трансцендентальная философия. Проф. К. Цайдлера можно рассматривать как представителя постнеокантианства, философского направления, отстаивающего способность и право человеческого разума гарантировать теоретические и практические основы человеческого достоинства и целостности его существования.

В довольно объемном томе<sup>1</sup> собраны статьи коллег и учеников юбиляра, в которых они стремились выделить наиболее значимые, с их точки зрения, философские достижения венского профессора. Отдельного внимания заслуживает послесловие проф. Цайдлера, в котором он произвел анализ статей и смог ответить на прозвучавшую у некоторых авторов критику его позиции или открытые вопросы, таким образом, сделав заявку на продолжение дискуссии по темам его философского творчества.

Можно выделить несколько тематических линий, по которым развиваются основные рассуждения авторов сборника, связанных с презентацией творчества юбиляра. Прежде всего, это историко-философская линия, представляющая философов и философские направления, которые повлияли на формирование философской позиции профессора Курта Цайдлера.

В частности, в развернутой статье *Лоуиса Марии Рендла (Lois Marie Rendl)* «Трансцендентальность как отношение всех отношений и конкретизация любого конкретного. К развитию проблемы окончательного логического обоснования Цайдлера, исходя из Пирса, Гегеля и Шеллинга» указано на серьезное влияние Шеллинга на становление философских взглядов Курта Цайдлера «Следовательно, — утверждает в ней Рендл, — философия Шеллинга является программной путеводной нитью, на основе которой Цайдлер, исходя из понятийно-реалистической и окончательно-логической и тем самым диалектической интерпретации первоначально-синтетического единства апперцепции, перенятой Пирсом и Гегелем, приходит к тому, чтобы реконструировать трансцендентальную аналитику Канта» (S. 76—77).

По мнению другого автора сборника *Вольфдитриха Шмид-Коваржика (Wolfdietrich Schmied-Kowarzik)*, философия проф. Курта Вальтера Цайдлера разрабатывается в «традиции австрийского кантианства — Алоиза Рия,

---

<sup>1</sup> Schlusslogische Letztbegründung. Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag. Lois Marie Rendl/Robert König (Hrsg.). Peter Lang GmbH, 2020. 644 s.

Рихарда Хёнигсвальда, Роберта Райнингера» и стремится вновь к «рационально-теоретическому укрощению непокорного единства мышления и бытия» (S. 113).

В своей статье «Ценностно-ноэматическое или ценностно-парализующее учение об окончательном обосновании» Вернер Флах (*Werner Flach*) полагает, что Цайдлеру близок подход Ганса Вагнера, поскольку первый понимает человека через его ценностно-функциональный статус и субъектные компетенции, тем самым полагая знания человека ценностно-теоретические феноменом (см.: S. 159).

Другая интересная тематическая линия сборника связана с анализом философских размышлений юбиляра. Она приобретает дискуссионный характер, поскольку сам Цайдлер далее отвечает на критику его позиции.

Так, в упомянутой статье Рендла дается подробный разбор эволюции взглядов Цайдлера, начиная с его магистерской работы. В итоге автор статьи приходит к выводу о том, что самым сложным пунктом философской концепции венского профессора, а именно окончательного логического обоснования, является понимание диалектической взаимосвязи «аналитического и синтетического единства апперцепции, что означает понимание первоначальных синтетических действий в качестве условий возможности опыта к спонтанному использованию рассудка или же конститутивных и регулятивных принципов, что Цайдлер определяет как реализацию опыта или рефлексивную самопрезентацию разума» (S. 105).

Комментируя оценку своей позиции со стороны Вольфдитриха Шмид-Коваржика, Курт Цайдлер замечает, что тот неверно трактует его критику кантовского учения о примате практического разума и дуализм теоретического и практического разума как призыв к девальвации практического разума в пользу теоретического. На это Курт Цайдлер заявляет: «Это не входит в мои намерения, скорее я выступаю за единство обоих и объясняю, что Кант, по сути, уже нашел искомое единство практического и теоретического разума, что он должен был бы окончательно логически связать в формулировке категорического императива объединенные моменты безусловного, всеобщего и законосообразного с этими же моментами трех идей разума для того, чтобы представить само- и окончательно обосновывающий принцип всех принципов и завершить теорию разума» (S. 581)

Интересную деталь отмечает Курт Цайдлер и в своей полемике с Вернером Флахом, одним из самых известных современных представителей постнеокантианства. Он полагает, что Флах в своих рассуждениях ведет речь о взаимосвязи суждения и заключения, которой в силу принципов гомогенности, спецификации и непрерывности присуща саморегуляция, предполагающая в том числе самопроверку знания, поскольку эти принципы касаются как внутренних, так и внешних отношений суждения. Тем самым Флах почти повторяет рассуждения самого Цайдлера относительно окончательного логического обоснования. Однако Флах этого не замечает (или предпочитает не

замечать), и заявляет о том, что «возводимая в самодетерминации процессуальная, прогрессивная, дифференциационная и интеграционная структура знания... вообще не фигурирует в учении о заключении Цайдлера» (S. 159). Сам венский профессор объясняет критику Флахом своего концепта окончательного логического обоснования следующим образом: «...поскольку дискуссии вокруг проблемы развития систематической философии на основе альтернативы либо теории ценности, либо ценностно-релевантной теории субъекта стали для него более острыми и ожесточенными, он интерпретирует мою критику теории ценности одновременно как призыв к теории сознания или к лишенной ценностей онтологии субъекта» (S. 591).

В своей статье «К вопросу о единстве разума. Альтернатива Курта Вальтера Цайдлера Канту и Когену» известный исследователь творчества Германа Когена *Геерт Эдель (Geert Edel)* задает юбиляру два принципиальных систематических вопроса: 1. «Должно ли и круговое окончательное обоснование в одном (определенном) месте встраиваться в поток мыслей ... В каком?» (S. 202). Свой второй вопрос Эдель адресует специфическому виду окончательного логического обоснования Цайдлера: «Должен ли разум в силу того, что он назван и провозглашен в качестве последнего принципа с последующим описанием и разбором того, что это за последний принцип..., в качестве этого последнего принципа не только провозглашаться, но и обосновываться?» (S. 203). На это Цайдлер отвечает следующее: 1. «...окончательное обоснование начинается с каждой определенной мысли, поскольку произвольность начала и переплетение проблем — это только две стороны проблемы окончательного обоснования, потому что каждая идентификация чего-то как случая правила eodem act [на самом деле — лат.] иллюстрирует правило и приводит в действие тривиальную логику установления правил, что объясняется окончательным логическим обоснованием». 2. «... окончательное логическое обоснование понимается не как теория отражения, теория сознания или самосознания, а как учение о логических базовых действиях (первоначальных синтетических результатах понятия) и их окончательно-логической связи, которые лежат в основе любого понимания себя и мира» (S. 598).

Наконец, еще одну тематическую линию составляет рефлексия юбиляра в ответ на оценки его философского творчества в заключительной статье сборника. Так, замечание *Стейнара Матисена (Steinar Mathisen)* о том, что преодоление номинализма<sup>2</sup>, которым Курт Вальтер Цайдлер занимался в течении своей творческой жизни, не может не иметь теологических корней, поскольку обращается к проблеме Бога и мира, инициируют рассуждения Цайдлера относительно связи идеализма с теологией, в результате которых он приходит к выводу, что «всю свою жизнь писал теологические трактаты».

<sup>2</sup> В целом, Цайдлер считает номиналистический предрассудок чрезвычайно живучим в истории философии, преодолеть который удавалось немногим философам. В числе таковых он называет Гегеля, Пирса и Когена.

Это объясняется тем, что «три идеи чистого разума, душа, мир и Бог для нас не просто идеи, а три исходные функции синтеза понятия, которые открывают самопонимание и понимание мира» (S. 574).

Замечание другого участника сборника *Томаса Кноппе (Thomas Knoppe)* о близости концепции окончательного логического обоснования сократической иронии, предоставляет для Курта Цайдлера хорошую возможность порассуждать о связи своей философской позиции с характером сократического метода. «Ибо, — на чем основывает иронию Сократ?» — задается вопросом венский профессор и тут же отвечает: «Она основана на напряжении между любопытством Сократа и осознанием своего собственного невежества, а также на простом самонадеянном знании его собеседников. Она не поддается ни догматизму самонадеянного знания, ни скептицизму, который заигрывает со своим собственным и чужим невежеством. Неутомимые поиски истины, философский эрос защищают Сократа от ограниченности догматиков, а также от легкомыслия скептиков. Его ирония способна устоять перед обоими соблазнами. Вот почему Сократ — бессмертный архетип философа и эталон, который показывает Платону путь к идеализму» (S. 594).

Сравнение *Кристианом Крайненом (Christian Krijnen)* учения об окончательном логическом обосновании Курта Вальтера Цайдлера с гегелевским идеализмом на основе того, что Цайдлер, по мнению Крайнена, полагает это свое учение совершенно абстрактно и чисто формально, предоставляет юбиляру хорошую возможность прояснить свое отношение к идеализму. Он уточняет, что его идеализм — «критический, а не спекулятивный (в смысле Гегеля), спекулятивное прежде всего касается методической, а не тематической определенности философии, которой философия обладает в качестве теории идей или идеализма» (S. 616). Именно поэтому проф. К. Цайдлер полагает свой идеализм скорее кантовским, чем гегелевским.

#### **Сведения об авторах:**

*Петров Василий Борисович* — кандидат философских наук, доцент, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: petrov-vb@rudn.ru).

*Сальникова Татьяна Викторовна* — старший преподаватель, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: salnikova-tv@rudn.ru).

#### **About the authors:**

*Petrov Vasily B.* — CSc in Philosophy, Associate Professor, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: petrov-vb@rudn.ru).

*Salnikova Tatyana V.* — Senior Lecturer, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: salnikova-tv@rudn.ru).



DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-545-553

Научная статья / Research Article

## Ландшафтная философия применительно к описанию современного общества и среды

**А.О. Милых**✉

ФГБОУ ВПО «МГУ имени М.В. Ломоносова»

*Российская Федерация, 119991, Москва, Ломоносовский проспект, 27*

✉books-93@mail.ru

**Аннотация.** В статье обсуждаются особенности ландшафтной философии, а также перспективность ее практического применения для анализа кризисов современного общества, связанных с научно-технической революцией, глобализацией и массовизацией культуры. Понятие «ландшафтность» приобретает особое значение в связи с урбанистическим поворотом в философии. Приведенный нами в данной статье анализ показал, что ландшафтная философия объясняет негативные характеристики колониального познания. Рассмотрена интерпретация понятия пространство в ландшафтной философии. Вслед за С. Горайновым мы рассматриваем ландшафтную философию как философию кризиса. Проведенный нами анализ показал, что ландшафтная философия способствует апробации моделей решения кризиса языка и мышления. Ландшафтная философия и философская антропология раскрывают экзистенциальную проблематику. В данном контексте проанализированы работы М. де Унамуно, М. Шелера, М. Фуко и В. Подороги. Раскрыто значение философии Унамуно для анализа роли индивидуального творческого пространства в современном мире. Выявлена применимость понятия М. Шелера «дух» для анализа проблематики ландшафтной философии. Обосновано, что в рамках ландшафтной философии В. Подороги решена проблема соотношения политики и политического. С помощью концептов утопия, атопия, гетеротопия исследованы различные аспекты кризиса современного человека, связанные с трансформацией идентичности субъекта, фрагментацией смыслов и значений. Таким образом, работы Подороги ценны для кризисной философии тем, что в них проанализированы как пространственные, так и политические аспекты кризиса современного общества. Работы Подороги дают возможность отразить противоречия современного общества, что обеспечивает перспективность их применения для анализа изменений современного социального пространства.

**Ключевые слова:** кризисная философия, Шелер, Унамуно, Подорога, Горайнов, утопия, атопия, гетеротопия, политика, политическое, личное знание

© Милых А.О., 2021

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

**История статьи:**

Статья поступила 15.10.2020

Статья принята к публикации 09.08.2021

**Для цитирования:** Милых А.О. Ландшафтная философия применительно к описанию современного общества и среды // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2021. Т. 25. № 3. С. 545—553. DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-545-553

## Landscape Philosophy in Relation to the Description of Contemporary Society and its Environment

A.O. Milykh✉

Lomonosov Moscow State University,  
27, Lomonosovsky prospect, Moscow, 119991, Russian Federation  
✉books-93@mail.ru

**Abstract.** The article discusses the features of landscape philosophy, as well as the prospects of its practical application to analyze the crises of modern society associated with the scientific and technological revolution, globalization and the massification of culture. The concept of landscape becomes particularly important in connection with the urban turn in philosophy. The analysis given in this article has shown that landscape philosophy explains the negative characteristics of colonial cognition. The interpretation of the concept of space in landscape philosophy is considered. Following S. Goryainov, we consider landscape philosophy as a philosophy of crisis. Our analysis has shown that landscape philosophy contributes to the approbation of models for solving the crisis of language and mind. Landscape philosophy and philosophical anthropology reveal existential problems. The works of M. de Unamuno, M. Scheler, M. Foucault and V. Podoroga were analyzed in this context. The significance of Unamuno's philosophy for the analysis of the role of individual creative space in the contemporary world is revealed. The applicability of Scheler's concept of spirit for the analysis of the problems of landscape philosophy is revealed. It is proved that within the framework of Podoroga's landscape philosophy, the problem of the correlation of politics and political. Using the concepts of utopia, atopia, and heterotopia, various aspects of the crisis of contemporary man associated with the transformation of the subject's identity, the fragmentation of meanings and significance are studied. Thus, Podoroga's works are valuable for crisis philosophy because they analyze both spatial and political aspects of the crisis of contemporary society. Podoroga's works make it possible to reflect the contradictions of contemporary society, which ensures the prospects of their application for the analysis of changes in the contemporary social space.

**Keywords:** crisis philosophy, Sheler, Unamuno, Podoroga, Goryainov, utopia, atopy, heterotopia, politics, the political, personal knowledge

**Article history:**

The article was submitted on 15.10.2020

The article was accepted on 09.08.2021

**For citation:** Milykh A.O. Landscape Philosophy in Relation to the Description of Contemporary Society and its Environment. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):545—553. (In Russian). DOI: 10.22363/2313-2302-2021-25-3-545-553

## Введение

Ландшафтный подход в настоящее время становится особенно актуальным, поскольку он дает возможность адекватно анализировать проблему соотношения порядка и хаоса в современном социальном пространстве. Ландшафтность — это, прежде всего, пространственные подходы к обществу и социальной среде обитания человека, в котором за географическими метафорами раскрываются значения понятий, которые применимы для анализа актуальных проблем современного общества посредством рассуждения в пространственных терминах. Поэтому в терминах ландшафтности рассуждают о месте знания и познания, личного и публичного знания, мысли в современном социальном пространстве. Развитие философии ландшафта связана с изменениями в познании, языке и культуре в условиях научно-технической революции XX—XXI вв.

Сжатое философское определение понятию пространства дал Эдуард Вайнштейн: «потенциальный континуум однопорядковых элементов» [1. С. 70]. «Место — это часть пространства, центр соотношения физических тел» [2]. «Мысль сорождается вместе с ландшафтом» [3. С. 248]. Мыслимое приходит к нам посредством поставляемых СМИ сообщений. Событие удваивается, поскольку копия неотличима от оригинала, симулякры существуют наравне с реальными вещами. Такая доминанта в ощущении не могла не сказаться и на образе мысли. Ландшафтная философия является частью проекта Модерна, поскольку основана на критике рациональности, связанной с научным подходом к анализу пространства.

Цель настоящей статьи — показать эффективность ландшафтной философии в решении кризисов человека, мышления, дискурса, культуры, вызванных достижениями научно-технической революции XX—XXI вв. и глобализацией.

## Ландшафтная философия и философия кризиса

Предметом ландшафтного анализа в данном контексте является кризис — ситуация, при которой «существующие средства (механизмы) достижения целей становятся неадекватными» [4] из-за противоречия существующим реалиям. В настоящее время наблюдается существенная трансформация отношений «человек — окружающая среда», поскольку происходит интенсивное внедрение достижений научно-технической революции (прежде всего цифровых и биотехнологий) во все сферы жизни общества. Целью ландшафтной философии является осмысление кризиса современного общества, поиск путей стабилизации современного общества.

Идея С. Горяйнова [5] о концептуальном сходстве ландшафтной философии и кризисной философии релевантна современному состоянию

философии, общественно-политической жизни и культуры в целом. «Кризис современного общества связан с тем, что ландшафт организован <...> по фрактально-хаотичным складчатым рельефам». [6]. Изменения в ландшафте являются причиной кризиса современного человека. Кризис ментальности связан с тем, что человек является хаотичной частью социального пространства. Кризисность ландшафта связана с его временным измерением. Причиной кризиса управления является кризис духа.

Применимость ландшафтной философии в данном контексте следует из сближения понятийного аппарата философии ландшафта и философии кризиса, концептов *ландшафт* и *кризис*. Эти концепты используются для описания связи состояния, при котором существующие средства (механизмы) достижения целей становятся неадекватными. Данные концепты также применимы для анализа способов преодоления кризиса, рассматриваемых в ракурсе взаимосвязи состояния кризиса и страха перед будущим. Но для их развития нужны новые модели мышления и действия.

### Философия ландшафта и антропология

Согласно точке зрения С. Горяйнова «философия ландшафта — это антропология» [6]. Ландшафтный анализ значим в данном контексте, поскольку пространство всегда господствует над человеком и поэтому вызывает чувство страха. Актуальность антропологической проблематики растет, поскольку существенно изменяются взаимоотношения человека и природы в условиях техногенной цивилизации, роста вероятности техногенной и экологической катастроф.

Начало современного этапа развития эстетики ландшафта как эстетики экзистенциального пространства часто связывают с творчеством Мигеля де Унамуно, а именно с эссе «Вглубь», опубликованным в 1900 г. Среди прочего эта работа становится призывом к индивидуализации сознания и ее обоснованием: «Так не иди же по тропам, которые начертаны ими; прокладывай себе свою» [7. С. 230]. В данной цитате отражается экзистенциальный аспект проблемы ландшафта. Индивидуальность является значимой чертой гетеротопии социального пространства в экзистенциальном контексте. Унамуно призывает нас к созданию собственного ландшафта, чтобы предотвратить омассовление сознания и дискурса. Необходимо противостоять мнению других, чтобы сохранить собственное индивидуальное пространство. Современное гетеротопное пространство сшивается из множества индивидуальных пространств. Создается разноцветное полотно из дорог конкретных индивидов. Индивидуальное пространство эффективно за счет прироста личного знания. Личное знание и творчество особенно значимы для гетеротопного пространства, являющегося неопределенным в современных условиях. Для преодоления кризиса современной культуры, связанного с идеологизацией дискурса и медиатизацией политики, в современном социальном пространстве необходимо создать творческое индивидуальное пространство.



М. Шелер понимал человека как духовное существо [8]. Таким образом, подход М. Шелера к проблеме человека ценен для философии ландшафта тем, что развитое Шелером понятие *дух* применяется для обоснования феномена гетеротопности современного пространства, необходимости его автономии от государственной власти, СМИ и ТНК для полноценного развития творческой деятельности и общества в целом. Следовательно, ландшафт является оживотворением духа, как того, что существует вне рамок предметности, поскольку является местом мысли [8]. Согласно Шелеру, оживотворение духа ведет к преодолению предела конечного бытия [8]. В контексте ландшафтной философии преодоление предела конечного бытия является неотъемлемой характеристикой гетеротопного пространства. Индивидуальное пространство присуще человеку как духовной личности. Противоположность духа и жизни связана с тем, что, согласно Шелеру, экзистенциальный ландшафт богаче социального ландшафта [8].

Отсутствие предела по Шелеру говорит о свободной мотивации жизнедеятельности духа [8]. Возвышение человека над собственным существованием необходимо для гетеротопности социального пространства. Человек возвышается над самим собой посредством иронии и юмора, возвышаясь также и над собственным экзистенциальным ландшафтом. Свободное осуществление актов необходимо для сохранения автономии политического. Самососредоточение значимо для возвращения субъекта к самому себе. Позитивная цель бытия — житнетворение духа в контексте ландшафтной философии, что значит создание и сохранение индивидуального творческого пространства как необходимого условия развития современного социального пространства. Тоталитарная пауза связана с пропуском из-за отсутствия индивидуального творческого ландшафта. Творческий ландшафт возникает через личную самоотдачу. Понятие гетеротопии описывает способ интеграции общества на основе творческого культурного ландшафта. Это значимо для борьбы с фрагментацией культурного пространства.

Противоположность жизни и духа воплощается в ландшафте как противоположность хаоса и порядка. Поиск индивидуального творческого пути в социальном пространстве необходим, поскольку дух проявляется только в конкретной личности, то есть частично. Поэтому для функционирования социального пространства необходимы точка поворота и возвращение к самому себе. Построение индивидуального ландшафта необходимо для сохранения свободы воли. Свободная мотивация жизнедеятельности духа значима для создания индивидуального творческого пространства. С другой стороны, развитие экзистенциального пространства может привести к потере ориентации индивида в современных условиях. Мировая основа постигает себя через человека, погруженного в конкретный культурный ландшафт.

Кризис современного общества связан с тем, что влечение довлеет над духом в условиях общества потребления. Получается, что в современном мире идеал аскезы духа и его творческой сублимации заменяется пропагандой идеалов «общества потребления».

### Утопии, атопии, гетеротопии

Серия работ В.А. Подороги, вышедшая в свет в 1990-е гг. инициировала существенный рост интереса к ландшафтной философии в российском философском дискурсе. В книге «Выражение и смысл» (1995) анализируется возможность использования ландшафтного подхода для решения актуальных проблем современной философии на основе работ С. Кьеркегора, Ф. Ницше, М. Хайдеггера, М. Пруста, Ф. Кафки.

На основе базовых понятий из статьи М. Фуко [9. С. 191—204], В. Подорога разработал связную концепцию «места встреч». В качестве мест (встреч) внешнего и внутреннего Подорога приводит: утопии (место-нигде), атопии (не-место) и гетеротопии (место-езде). «Места», поскольку постулируется возможность разносторонней интерпретацией понятия «место» между этими онтологическими состояниями; «встреч», поскольку здесь происходит связь внутреннего, человеческого и внешнего, природного, что ведет к сакрализации пространства.

«Собственно, гетеротопия — это базовая функция любого жизненного пространства» [10. С. 187]. Социальные изменения объясняются гетеротопностью любого пространства, в особенности пространства мегаполиса. Таким образом, гетеротопия современного социального пространства может привести к обострению кризиса современного общества и современного социального пространства.

В работах В. Подороги была дана, подробная и всесторонняя характеристика гетеротопного пространства. Характеристика гетеротопного пространства в работах В. Подороги связана с анализом актуальной проблемой соотношения политики и политического в современных условиях. Интерпретация пространства у В. Подороги сходна концептуально с определением пространства у Э. Вайнштейна. В данном контексте различие утопии, атопии, гетеротопии предстает как осуществляемая с тем или иным шансом вероятность, отличная от единичной, которая должна быть принята за реальность физическую. Утопия — несуществующее, но возможное, описывает окрестности этой единицы, ускользает от осуществления; атопия — символизирует нулевую вероятность. О ней можно говорить как о тени того, чего нет, Элизиуме. Гетеротопия — вероятность, осуществленная во всех возможных мирах и вне их; а также при всех возможных условиях.

Поэтому можно сделать вывод о том, что утопии, атопии, гетеротопии как пространства личной свободы и свободы творчества основаны на независимости политики и политического друг от друга

Несмотря на это, гетеротопность пространства несет в себе риски смешения политики и политического при некоторых интерпретациях современного гетеротопного пространства или при смешении друга и врага, исчезновении автономии личного знания из-за его присвоения государством.

«Если эта пауза тоталитарная, то именно с ее помощью удерживается нужный режим умолчания о том, что происходит, и ему не стать событием

политическим» [11. С. 130]. Тоталитарная пауза — это умолчание о происходящем, ведущее к отставанию от развитых стран в уровне культурного развития. Примером такой паузы является железный занавес в советский период, который приводил к замкнутому функционированию времени в рамках тоталитарной системы, основанной на осуществлении идеологически мотивированных репрессий в массовом масштабе и признании марксизма единственно верным (и разрешенным) учением. Следовательно, эта пауза препятствует развитию гетеротопии и личного знания. В данном контексте умолчание тождественно ускользанию, исчезновению из ментального ландшафта. Тоталитарная пауза препятствует развитию гетеротопии, поскольку место мысли является всеобъемлющим.

### Колониализм и познание

Социальное познание в условиях Мир-системы основано на колониальном присвоении самосознания и духовной культуры автохтонных народов Африки и Азии, Австралии и Океании, Южной Америки. Данное присвоение осуществляется посредством навешивания европоцентристских ярлыков, нередко связанных с европоцентристским мышлением («цивилизованный», «туземный», Модерн, до-Модерн, архаика, первобытность). Посредством этого осуществляется переструктурирование социального пространства развитыми странами. Функционирование европоцентристских ярлыков основано на существовании метанарративов («нация», «государство»). При многополярности современного мира присвоение самосознания и духовной культуры стран периферии ведет к хаосу. Следовательно, политика колониализма приводит к истощению социального капитала в странах периферии и его утечке в страны центра. Современное состояние познания (как эксплуатации) взаимосвязано с кризисом Мир-системы. Несмотря на это, всеобщая экспансия мысли препятствует возникновению тоталитарных режимов. Многообразие философии связано с гетеротопностью пространства. Гетеротопное пространство хорошо описывает кризис современной культуры, связанный с фиксацией смыслов и значений. Понятие *атопия* актуально для описания кризисов современного общества, поскольку в условиях фрагментарности современного культурного пространства обостряется проблема отсутствия взаимопонимания между представителями различных культур.

Упрощение и сокращение гуманитарного образования происходят для упрощения мышления современного человека с целью сократить его экзистенциальные и духовные потребности. Нивелирование духа в современных условиях выгодно держателям человеческого капитала «людиардерам», поскольку позволяет эксплуатировать человеческий капитал посредством культивирования негативных характеристик человеческой популяции в целях развития цифровой экономики и креативной экономики. Основопологающим идеалом общества потребления является сакрализация бренда.

Узкопрофильная подготовка человека «одной кнопки» выгодна для эксплуатации человеческих ресурсов при реализации развитыми странами колониальной экономической политики.

### Заключение

Таким образом, проведенный анализ показал, что ландшафтная философия эффективна для описания и анализа кризиса современного человека, выражающегося в трансформации идентичности субъекта, омассовлении мышления и дискурса, фрагментации смыслов и значений.

На основе интерпретации ландшафтной философии в работах В. Подороги выявлено, что политической причиной кризисов современного общества является включение персонального знания в оборот государства и крупных корпораций. Это приводит к идеологизации массмедиа, медиатизации политики и кризису государственности как состояния общества Модерна, усугублению проблемы отсутствия взаимопонимания между представителями различных культур. В то же время проблема соотношения политики и политического требует дальнейшего анализа, поскольку их противопоставление в проанализированных работах В. Подороги достаточно далеко от общественной практики.

### Список литературы

- [1] *Вайнштейн Э.* Стержень спирали. Опыт неформальной философии. М. : Ключ, 1994.
- [2] Огурцов А.П. Место // Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01a2e36eb7712afccbbe65a2?p.s=TextQuery>. Дата обращения: 05.07.2021.
- [3] *Подорога В.А.* Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: Киркегор, Ницше, Хайдеггер, Пруст, Кафка. Москва : Ad Marginem, 1995.
- [4] Социология культуры. Краткий словарь. Киев : В.Л. Николаенко, Л.Г. Николаенко, 2011. 577 с.
- [5] *Горайнов С.А.* Философия ландшафта. Прологомены к философии XXI века. Дата обращения: 11.03.2020. Режим доступа: <http://philosophystorm.org/filosofiya-landshafta-filosofiya-kak-geografiya-bytiya>.
- [6] *Горайнов С.А.* Ландшафтная парадигма (стойки и досократики). Режим доступа: 14.07.2021. Режим доступа: <https://psycheforum.ru/topic/106563-landshaftnaya-paradigma-iz-filosofii-landshafta/>.
- [7] *Унамуно М. де.* Избранное в двух томах. Л. : Худож. лит., 1981. Т. 2.
- [8] *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М. : Прогресс, 1988. С. 31—95.
- [9] *Фуко М.* Другие пространства // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М. : Праксис, 2006. Ч. 3. С. 191—204.
- [10] *Подорога В.А.* Апология политического. М. : Изд. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2010.
- [11] *Графский В.Г.* О своеобразии советской правовой культуры // Труды Института государства и права Российской академии наук. 2011. № 4. С. 130—152.

### References

- [1] Weinstein E. *The core of the spiral. The experience of informal philosophy*. Moscow; 1994. (In Russian).
- [2] Ogurcov AP. Place. *The New Philosophical Encyclopedia*. Available from: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01a2e36eb7712afccbbe65a2?p.s=TextQuery> (In Russian).
- [3] Podoroga VA. *Expression and meaning. Landscape worlds of philosophy: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Proust, Kafka*. Moscow: Ad Marginem; 1995. (In Russian).
- [4] Nikolaenko VL, Nikolaenko LG. *The sociology of culture. The short dictionary*. Kiev; 2011. 577 p. (In Russian).
- [5] Goryajnov SA. The philosophy of landscape. Prolegomena to the philosophy of the XXI century. Available from: <http://philosophystorm.org/filosofiya-landshafta-filosofiya-kak-geografiya-bytiya> (In Russian).
- [6] Goryajnov SA. Landscape paradigm. Available from: <https://psycheforum.ru/topic/106563-landshaftnaya-paradigma-iz-filosofii-landshafta/> (In Russian).
- [7] Unamuno M de. *Selected works in two volumes*. Vol. 2. Leningrad: 1981. (In Russian).
- [8] Sheler M. *The position of man in space. In the problem of man in Western philosophy*. Moscow: Progress; 1988. P. 31—95.
- [9] Foucault M. *Different spaces. Intellectuals and the authorities selected political articles, speeches and interviews*. Moscow: Praxis; 2006. Part 3. P. 191—204.
- [10] Podoroga VA. The apology of the political. M.: Publishing house of the State University of the Higher School of Economics, 2010. (In Russian).
- [11] Grafsky VG. About the peculiarity of the Soviet legal culture. *Works of the Institute of State and Law of the Russian Academy of Sciences*. 2011; (4):130—152. (In Russian).

### Сведения об авторе:

*Милых Александр Олегович* — аспирант кафедры социальной философии и философии истории, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия (e-mail: [books-93@mail.ru](mailto:books-93@mail.ru)).

### About the author:

*Milykh Alexander O.* — Postgraduate student at the Department of social philosophy and philosophy of history, philosophy department, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia (e-mail: [books-93@mail.ru](mailto:books-93@mail.ru)).

## ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПОРТФЕЛЬ ЖУРНАЛА НА 2022 ГОД

## CALL FOR PAPER 2022

Том 26, № 1 (2022)	
Тема спецрубрики	<b>Философия русского зарубежья</b> Мы приглашаем Вас к публикации научных статей для данного номера, приуроченного к 100-летию со времени принудительной высылки русской интеллигенции из Советской России в 1922–1923 гг. В рамках выпуска планируется историко-философская рубрика и рубрика, посвященная рецепции наследия философии русского зарубежья в постсоветский период. Выпускающий редактор номера — сотрудник Международного центра изучения русской философии СПбГУ и профессор Туринского университета <b>Д. Стэйла</b> .
Special theme of the section	<b>Philosophy of Russian Abroad</b> This issue will be dedicated to the commemoration of the 100th anniversary of the expulsion of the Russian intellectuals from Soviet Russia in 1922–1923. The issue is supposed to have several thematic sections: history of the Russian Abroad' philosophy and reception of the heritage of the Russian Abroad in the post-Soviet period. Prof. <b>D. Steila</b> (Turin University, International Center for the Study of Russian Philosophy in Saint Petersburg State University) has agreed to be the guest editor of this special issue.
Том 26, № 2 (2022)	
Тема спецрубрики	<b>Индийский философский дискурс: от классики к современности</b> Мы приглашаем Вас к публикации научных статей, посвященных анализу специфических особенностей классического и современного индийского философского дискурса. Выпускающие редакторы номера — проф. <b>Пурушоттама Билимория</b> (университет Мельбурна, Австралия, Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама») и проф. <b>Рузана Пеху</b> (РУДН, Россия, Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама»).
Special theme of the section	<b>Indian philosophical discourse: from classics to the modern time</b> We invite you to publish scientific articles devoted to the analysis of the specific features of the classical and contemporary Indian philosophical discourse. The guest editors of this special issue are prof. <b>Purushottama Bilimoria</b> (The University of Melbourne Parkville, Australia, Purushottama Research Center for Philosophy and Culture of India) and prof. <b>Ruzana Pskhu</b> (RUDN, Russia, Purushottama Research Center for Philosophy and Culture of India).

**Том 26, № 3 (2022)**

**Тема спецрубрики**

**Религиозная философия Франца Розенцвейга**

Мы приглашаем Вас к публикации научных статей для данного номера, посвященных различным аспектам философии одного из самых выдающихся немецко-еврейского мыслителей XX в., включая такие темы, как критика и рецепция немецкого идеализма, «новое мышление» как философская система, обновление еврейского образования и воспитания, философская интерпретация библейских текстов, отношение к Каббале и мистицизму, разработка политической теологии, место Розенцвейга в философии диалога, Розенцвейг в контексте русской культуры. Выпускающий редактор номера — профессор Бар-Иланского университета (Израиль) **Ханох Бен Пазн**.

**Special theme of the section**

**The Religious Philosophy of Franz Rosenzweig**

We invite you to publish scientific articles for this issue devoted to various aspects of the philosophy of one of the most prominent German-Jewish thinkers of the twentieth century, including topics such as criticism and reception of German idealism, «new thinking» as a philosophical system, renewal of Jewish education and upbringing, philosophical interpretation of biblical texts, attitude to Kabbalah and mysticism, development of political theology, Rosenzweig's place in the philosophy of dialogue, Rosenzweig in the context of Russian culture. The issue's editor-in-chief is professor at Bar-Ilan University (Israel) **Hanoch Ben Pazi**.

**Том 26, № 4 (2022)**

**Тема спецрубрики**

**Современные вопросы философии сознания**

Мы приглашаем Вас к публикации научных статей для данного номера, освещающих современные тенденции в области исследований сознания и его онтологического статуса, объединяющих как философские подходы, сложившиеся в рамках различных интеллектуальных традиций (аналитическая философия сознания, феноменология, психоанализ и др.), так и современные научные и междисциплинарные подходы (нейробиологические, лингвистические, вычислительные, когнитивно-психологические и др.). Выпускающий редактор номера — профессор **Вадим Васильев** (Московский государственный университет).

**Special theme of the section**

**Modern Issues in the Philosophy of Mind**

We invite you to submit scientific articles for this issue covering current trends in the field of research of mind and consciousness and its ontological status, combining approaches that have developed within various intellectual traditions (such as analytical philosophy of mind, phenomenology, psychoanalysis, etc.) and modern scientific and interdisciplinary approaches (neurobiological, linguistic, computational, cognitive-psychological, etc.). **Prof. V. Vasilyev** (Moscow State University) has agreed to be guest editor of this special issue.

