



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

2022 Том 26 № 3

Специальная тема номера:
РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ФРАНЦА РОЗЕНЦВЕЙГА

Научный редактор *Х. Бен Пази*

DOI: 10.22363/2313-2302-2022-26-3

<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

ЗАМЕСТИТЕЛЬ

ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Степанянц Мариэтта

Тиграновна, ИФРАН, Москва,

Россия

E-mail:

marietta@iph.ras.ru

ОТВЕТСТВЕННЫЙ

СЕКРЕТАРЬ

Марцева Анна Владимировна,

РУДН, Москва, Россия

E-mail:

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

Билиморья Пурушоттама, Калифорнийский университет, Аспирантский богословский союз, Беркли, США; Мельбурнский университет, Викториа, Австралия; РУДН, Москва, Россия

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, Чэнду, Китай

Лю Сэньлин, Шаньдунский университет, Цзинань, Китай

Лю Ядин, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Поллок Бенджамин, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль

Псху 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

Тлостанова 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 (ежеквартально)

Языки: русский, английский, немецкий.

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

Индексируется: РИНЦ, Scopus, Google Scholar, Ulrich's Periodicals Directory, WorldCat, East View, Cyberleninka, Dimensions, DOAJ, EBSCOhost, ResearchBib, Lens, 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

Литературный редактор: *К.В. Зенкин*

Редактор англоязычных текстов: *О.В. Чистякова*

Редактор немецкоязычных текстов: *А.С. Перепечина*

Компьютерная верстка: *Н.А. Ясько*

Адрес редакции:

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

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

Почтовый адрес редакции:

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

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

Подписано в печать 15.09.2022. Выход в свет 28.09.2022. Формат 70×108/16.

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

Тираж 500 экз. Заказ № 822. 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



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2022 VOLUME 26 No. 3

Special Theme of the Issue:
RELIGIOUS PHILOSOPHY OF FRANZ ROSENZWEIG

Science editor *H. Ben Pazi*

<http://journals.rudn.ru/philosophy>
DOI: 10.22363/2313-2302-2022-26-3

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

DEPUTY EDITOR

Marietta T. Stepanyants
Institute of Philosophy Russian
Academy of Sciences, Moscow,
Russia
E-mail:
marietta@iph.ras.ru

EXECUTIVE SECRETARY

Anna V. Martseva
RUDN University, Moscow,
Russia
E-mail:
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; RUDN University, Moscow, Russia
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, Chengdu, China
Liu Senlin, Shandong University, Jinan, China
Liu Yading, Sichuan University, Chengdu, China
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 (quarterly)

Languages: Russian, English, German

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

Aims and Scope

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

Review Editor *K.V. Zenkin*

English language editor *O.V. Chistyakova*

German language editor *A.S. Perepechina*

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

Postal Address of the Editorial Board:

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

Printing run 500 copies. Open price

Peoples' Friendship University of Russia

6 Miklukho-Maklaya str., 117198, Moscow, Russia

Printed at RUDN Publishing House:

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

СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ФРАНЦА РОЗЕНЦВЕЙГА

Ben Pazi H. The Charm of Rosenzweig's Philosophy (Бен Пази Х. Очарование философии Розенцвейга).....	485
Dober H.M. Rosenzweig und Luther. Der Glaubensbegriff in der Perspektive des „neuen Denkens“ und der Bibelübersetzung (Добер Г.М. Розенцвейг и Лютер. Понятие веры в перспективе «нового мышления» и перевода Библии).....	493
Pigalev A.I. The Ban on Idolatry and the Concept of Difference in Franz Rosenzweig's Philosophy (Пигалев А.И. Запрет идолопоклонства и концепция различия в философии Франца Розенцвейга).....	509
Wiedebach H. Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig on Torah: Jewish Teaching versus Law (Видебах Х. Герман Коген, Мартин Бубер, Франц Розенцвейг о Торе: еврейское «учение» versus «закон» / <i>пер. с нем. Чистякова Д.И.</i>).....	523
Dvorkin I. Rosenzweig and Bakhtin. Hermeneutics of Language and Verbal Art in the System of the Philosophy of Dialogue (Дворкин И. Розенцвейг и Бахтин. Герменевтика языка и словесного творчества в системе философии диалога).....	537
Литвинов М.Ф. Истолкование истока у Ф. Розенцвейга и М. Хайдеггера.....	557

СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ Б. ЭПШТЕЙНА И ЕЕ СОВРЕМЕННЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Орехов А.М. Социальная онтология Б. Эпштейна.....	572
Эпштейн Б. Концептуальные рамки социальной онтологии / <i>пер. с англ. А.М. Орехова и С.В. Муссеева при участии А.З. Черняка и А.В. Антонова</i>	582
Платонова С.И. Природа социального факта в социальной онтологии Б. Эпштейна.....	599
Антоновский А.Ю., Бараш Р.Э. Как возможна социальная онтология с точки зрения эпистемологии и философии языка?.....	607

КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Судаков А.К. Старый, давно необитаемый флигель: «Критика практического разума» как порождение архитектурного классицизма.....	623
Круглов А.Н. Беллицистский взгляд Гегеля на войну. Исходное состояние и ранние произведения.....	644

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Сокулер З.А. Логика чистого познания Германа Когена как философия науки.....	658
Antonov A.V. Karl Popper and the Problem of Essentialism in Philosophy (Антонов А.В. К. Поппер и проблема эссенциализма в философии).....	672

ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО

Chistyakov D.I. Philosophy of Accelerationism: A New Way of Comprehending the Present Social Reality (in Nick Land's Context) (Чистяков Д.И. Философия акселерационизма: новый путь осмысления современной социальной реальности (в контексте идей Ника Ланда)).....	687
Гусейнов Ф.И. Фанатизм как тип ментальности в трудах Габриэля Марсея и Карен Армстронг.....	697

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Романов Д.Д. Номо Hallucinas: рецензия на монографию Ф. И. Гиренка «Введение в сингулярную философию».....	713
Катречко С.Л., Шиян А.А., Сальникова Т.В. Трансцендентальный поворот в современной философии — VII: трансцендентализм и когнитивистика (обзор).....	720

CONTENTS

RELIGIOUS PHILOSOPHY OF FRANZ ROSENZWEIG

- Ben Pazi H.** The Charm of Rosenzweig's Philosophy.....485
- Dober H.M.** Rosenzweig und Luther. Der Glaubensbegriff in der Perspektive des „neuen Denkens“ und der Bibelübersetzung (**Dober H.M.** Rosenzweig and Luther. The Concept of Faith in the Perspective of “New Thinking” and Bible’s Translation)..... 493
- Pigalev A.I.** The Ban on Idolatry and the Concept of Difference in Franz Rosenzweig’s Philosophy509
- Wiedebach H.** Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig on Torah: Jewish Teaching versus Law (*Translated from German by Chistyakov D.I.*).....523
- Dvorkin I.** Rosenzweig and Bakhtin. Hermeneutics of Language and Verbal Art in the System of the Philosophy of Dialogue.....537
- Litvinov M.F.** Interpretation of the Origin by F. Rosenzweig and M. Heidegger.....557

SOCIAL ONTOLOGY OF B. EPSTEIN AND ITS CONTEMPORARY INTERPRETATIONS

- Orekhov A.M.** B. Epstein’s Social Ontology..... 572
- Epstein B.** A Framework of Social Ontology (*Translated from English by A.M. Orekhov, S.V. Moiseev, with the help of A.Z. Chernyak and A.V. Antonov*)..... 582
- Platonova S.I.** The Nature of Social Fact in B. Epstein’s Social Ontology.....599
- Antonovsky A.Yu., Barash R.E.** How Social Ontology is Possible from the Point of View of Epistemology and Philosophy of Language? 607

CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY

- Sudakov A.K.** An Old Annex, Long since Unhabitable: The Critique of Practical Reason as an Offspring of Architectonic Classicism.....623
- Krouglov A.N.** Hegel’s Bellicis View of War. Initial State and Early Works.....644

PHILOSOPHY OF SCIENCE

- Sokuler Z.A.** Hermann Cohen’s Logic of the Pure Knowledge as a Philosophy of Science.....658
- Antonov A.V.** Karl Popper and the Problem of Essentialism in Philosophy.....672

MAN AND SOCIETY

- Chistyakov D.I.** Philosophy of Accelerationism: A New Way of Comprehending the Present Social Reality (in Nick Land’s Context).....687
- Guseynov F.I.** Fanaticism as a Type of Mentality in the Works of Gabriel Marcel and Karen Armstrong.....697

SCHOLARLY LIFE

- Romanov D.D.** Review of the Monograph «Introduction to Singular Philosophy» of F.I. Girenok.... 713
- Katrechko S.L., Shiyan A.A., Salnikova T.V.** Transcendental Turn in Contemporary Philosophy — VII: Transcendentalism and Cognitive Science.....720



Религиозная философия Франца Розенцвейга

Religious Philosophy of Franz Rosenzweig

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-485-492>

Research Article / Научная статья

The Charm of F. Rosenzweig's Philosophy

Hanoch Ben Pazi ✉

Bar Ilan University,
Ramat Gan, 5290002, Israel
✉benpazh@mail.biu.ac.il

Abstract. The philosophical works of F. Rosenzweig have particular meaning for both academic and existential inquiries and interests, as he deeply re-observes the religious life of Judaism and Christianity through the reflection of human existence. Fear of death, observation of Plato's understanding of Eros, overcoming of atheism of Goethe in the experience of faith — these key motives form a challenging discourse of Rosenzweig's theological and philosophical thought, which invites reader into a truly charming spiritual journey. The article provides an intriguing introduction to the issue of *RUDN Journal of Philosophy*, which is dedicated to F. Rosenzweig and provides a scope 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 and existentialism, «new thinking» as a philosophical system, philosophical interpretation of biblical texts, Kabbalah and mysticism.

Keywords: Rosenzweig, Plato, Goethe, religious life, fear of death, Eros, faith

Article history:

The article was submitted on 17.08.2022

The article was accepted on 15.09.2022

For citation: Ben Pazi H. The Charm of Rosenzweig's Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):485—492. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-485-492>

The First Impression of Rosenzweig's Writings

The encounter with Franz Rosenzweig's philosophy is a revealing of the field of modern Jewish theology. His writings invite the reader to rethink the meaning of traditional terminology of religion, like scripture, revelation, and redemption. His famous book, *Star of Redemption*, is demanding to renew religious life — by giving a new meaning to the religious calendar, the high holidays, the circle of Sabbaths by weekly Torah portions, and rereading of various prayer blessings.

© Ben Pazi H., 2022



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

The encounter with Franz Rosenzweig's philosophy is an extensive meeting with existential philosophical thought. His introduction to "The Star of Redemption" touches on the primary elements of existence and the most significant foundations of human life [1]. Rosenzweig writes about the individual: death, the fear of death, and the desire to live. He writes about the deep meaning of relations: the meaning of love, the dialogue between people, the family meals, communal belonging, and the experiences of the individual within society and the state. Rosenzweig's philosophy is an initiation for a new dialogue about life itself. Or we may say that it is a conversation that requires us to get back to life itself and to give real meaning to life itself.

These two descriptions of Rosenzweig's philosophy require an explanation. We, the readers, are invited by Rosenzweig to a double journey, religious and personal. Rosenzweig's writing processes concepts that are taken from the religious terminology, and specifically from the religious discourse of Judaism and Christianity. Yet, his ideas and his phenomenology are dedicated to human experiences and daily events. Formally, the title of the book is dedicated to the idea of "redemption", and the central concepts that structure the book are "creation" "revelation" and "redemption". The lexicon of this work suggests new interpretations of the expressions like "miracle", "God", "kingdom of heaven", and "prayer". A close reading and deep understanding of the book may reveal another lexicon, that is dedicated to the experiential, existential lexicon.

Perhaps this is exactly the secret of Rosenzweig's "charm", the ability to re-observe the religious life through the reflection of human existence. His thinking allows a person to observe religious ceremonies and religious writings as one who thinks about his own life. It is not an alienated discourse, but, on the contrary, it is a close and challenging discourse. The charm of Rosenzweig's writing is found in the way the reader believes in Rosenzweig's philosophical writing because he believes in the life experiences that form it.

From Death to Life — From Fear to Love

The opening paragraph of the book, "From death, from the fear of death, all knowledge of the all begins" [1. P. 3] — resonates within the reader's mind with a unique way of reading, as if he is reading and looking at foundational experiences of life. Rosenzweig describes the deep meaning of the fear of death, as an event that attacked the individual and his will to continue to live: "Let man creep like a worm into the folds of the naked earth before the fast-approaching volleys of a blind death from which there is no appeal; let him sense there, forcibly, inexorably, what he otherwise never senses: that his I would be but an It if it died; let him therefore cry his very I out, with every cry that is still in his throat against Him — from whom there is no appeal, from whom such unthinkable annihilation threatens" [1. P. 3].

"Love is strong as death", Rosenzweig quotes a verse from Song of Songs and described the similarity between the experience of love and the experience of the fear of death. For Rosenzweig, the deep meaning of love is an event of revelation.

As the beloved is attacked by the love of the other, man is surprised and attacked by the revelation of God. The attack of love is an event that is beyond oneself, in a way that the person responds to it, even though it comes to him from the outside. Personal and private life experiences of being in love with the other, or being loved by the other, resonate with the reader. In these words, I would like to argue that the great journeys to which Rosenzweig invites us, the worldwide explanations, and the descriptions of the great religions, hide the deepest story of the book — the intimate core of the entire book.

Rosenzweig opens his short book, “*Understanding the Sick and the Healthy*” [2], with two prefaces — one addressed to the experts, and the other addressed to the readers. The literary sophistication is visible. This mode of writing that asked the expert not to read the book is, of course, an invitation to read it, with a warning: do not philosophize the philosophy. Please read the book carefully, and know that I have prepared myself in advance to disregard all the professional criticism that you will send against the book, and towards me. And, as it is well known. Rosenzweig also chooses to end his book, knowing that the expert reader did not walk away from the book but was tempted to look at it. This double opening seeks to create a clear connection between the professional world and life itself. Rosenzweig creates the conscious connection between life itself and philosophy. It is possible that beyond that, the new role he seeks to assign to philosophy is a healing process of life.

To examine this claim, it is useful to look again at the frame story of the entire book: from Death to Life. I would like to look at this framework anew, with a fresh look, as if this is the first time we meet this framework. This renewed reading becomes Rosenzweig’s personal invitation to re-experience the fundamentals of human existence: the fear of death that attacks man, the surprise of the love that comes to us from our partner, the desire to hear someone call our first name in the crowd, the hope for tomorrow, To the desire to exist with a sense of certainty, and the passion for life. This renewed reading is Rosenzweig’s call to focus on existential experiences, to events that can happen and to remember that it is unnecessary that they happened.

The words in which Rosenzweig describes the anxiety of death, which attacks man, are like a description of an actual event, an experience of fear that comes to a man at a certain moment. It is as if Rosenzweig pushes the reader interested in philosophy to leave his comfort point as a learner, as a reader of texts, as a conversationalist about death in the history of religions and philosophy, and to be attentive to the difficult experience of the terror that falls on man, in the face of death. That is: not death itself is the subject of the discussion, but the living person who meets his fear of death. The words with which Rosenzweig opens the second part, about the love that attacks man, seek to be an actual description, a description of an experience, one that forces the reader to ask himself whether he knows or understands Rosenzweig’s words.

The Model of Plato: A Philosophical Invitation back to Life

Young Rosenzweig wrote in his diary, “Ich glaube an Πλάτων [Plato]” — “I believe in Plato” [3. S. 37]. And I may add that this is not just the young Rosenzweig, but the philosopher Rosenzweig as well. Plato’s presence in “The Star of Redemption” is greater than one might think by relying solely on the references found in the index. My focus is on Plato’s Symposium and the discussion therein of love and Eros. Rosenzweig’s attitude towards love and Eros as a revelatory event was shaped specifically concerning how Eros is discussed in Plato’s *Symposium*.

The process put forward in the Symposium moves from a previous tragedy to a shared discourse on love, leading to the love of wisdom — i.e., philosophy — and from there back to concrete life. The move proposed by the “Star” is from the tragic hero who confronts death, to the revelation of love, and thenceforth to fellowship and the shared meal. The place occupied by “wisdom” in the Symposium is taken by “truth” in the Star, but both leave the door wide open, at the end of the day (or the end of the night), back into life.

One of the important characteristics of the discussion of Eros in both works is that it is couched not in philosophical language but specifically in the language of literature and artistic tools. It should therefore not be surprising that part of Rosenzweig’s discussion of the significance of Eros should occur within the context of another discussion, that regarding art and aesthetics. To be more precise, does art have the power to take a man out of himself and to open him towards the “beyond?” The initial answer given by Rosenzweig, that found in Part I of “the Star”, is based on the element of Creation and is therefore negative: art is mythological, it is based upon itself and emerges from itself. “The mythical element founded the realm of the beautiful” [1. P. 80].

However, Rosenzweig admits (regarding Kierkegaard) that art has the power to prepare man for the religious stage, a stage established by openness towards love and religious revelation. The significance of this stage lies in the transition from Revelation to Redemption — by including or addressing fellowship as the common meal, or “the banquet” as it is called in the Symposium, or perhaps the Passover Seder in Jewish tradition. It ought to be noted that these transitions are not captured in words or literal contents but through their being on the order of “an event, an experience in the real world. Perhaps, for Rosenzweig at the time of writing the Star, the same question was important both for him personally and for the philosophical discussion” [4. P. 108]. Therefore, his suffering raises the question of both the status of suffering in the world of art and its meaning in the world of the symposium (or the banquet). The responses to those questions would entail attribution of the tragic dimension to Christianity and revelation to Judaism. If one may indeed suggest such a reading of the Star, one might say that the Star, like the Symposium, is none other than a book of “transition (or journey) into life” employing philosophy. Love experienced in life is stronger than any love that may be described by artistic modes or philosophical language. It thus becomes clear that the love experienced by man seeks to be shaped anew. Love’s goal is accomplished through the instruments of art, which allow one to listen to his inner, eternal element, embodying the going forth to the Divine.

The Role of the Personal within the Philosophy of Love

The *Symposium* is presented as a philosophical dialogue about love, but this dialogue cannot evade the fact that personal experience is a substantive part of the philosophical and the abstract. As a result, we cannot separate personal factors — the direct, loving contact among the members of the group, the personal relationship between Socrates and Diotima, and, of course, the intimate, loving relationship between Socrates and Alcibiades — from their philosophical referents.

We can thus see the chain of connections extending from the personal story to the public arena, to the Divine and possibly abstract significance, pulling us toward admitting that addressing the Divine does not entail addressing the abstract. This is perhaps the most important secret embodied in the *Symposium* — that which is assumed to be abstract is not abstract. Love always transcends itself to enter life. Art does not have the power to encompass love, while love is fashioned by art to go beyond it.

Rosenzweig begins his treatment of love and Eros as early as the first book, stemming from his discussion of the concept of Creation. The anchor of that discussion is his attitude towards death and man's fear of death, whose stamp is on all of life. This is just like Plato's description, in the name of Socrates, of the desire to give birth (or sire) as man's attempt to overcome his limited nature — and the fact of his death. Rosenzweig describes it through the development of the creative person's self, which makes creativity and art possible. The philosophy of love begins from the personal, the individual grappling with his mortality, and as a tragic hero standing before death and saying "I", or "Here I am".

Beyond the Zenith of Atheism

In 1914, Franz Rosenzweig published an essay titled "Atheistic Ideology" (See [5]) which examines the philosophical role of atheism in the development of theology. In this text, Rosenzweig scrutinizes the meaning of the new Protestant theology based on Christ's personality and highlights the atheistic implications of this theology, in the sense of man creating God in his image. He then considers the significance of these ideas for Judaism and Jewish thought.

In one of his letters dating from 1917 he explains that in its original version, this essay contained a fundamental statement regarding the relationship between pure philosophy and "revelation," a phenomenon that is met with a distinct sense of "reluctance" on the part of man. The deep meaning of revelation can be realized only after the achievement of the atheistic position of pure philosophy, which encompasses no element of revelation. In this context, Rosenzweig refers to two figures who posed a challenge for him in writing about revelation: Hegel and Goethe: "namely, the absolute self-consciousness of each, Hegel's as that of the last philosopher, of the last pagan brain, and Goethe's as that of [...] the first Christian, as Christ wanted him, thus of the first 'man straightforwardly' — 'the great pagan' and the decided non-Christian..." ("Urzelle" to the Star of Redemption, 1917) [5. P. 50]. What comes as somewhat unexpected in Rosenzweig's account is its depiction of the essay's major role in laying the foundation for his book "The Star

of Redemption”. According to Rosenzweig, the essay was the “*Urzelle*” (“primal cell”) in which the book took form. And so it came to pass, in a manner that may appear somewhat ironic to the reader, that the essence of atheism was defined as the foundation of revelation and, possibly, of faith itself.

It was Margarete Susman that characterizes Rosenzweig’s project as theology that has “gone beyond the zenith of atheism”. She articulates that the atheism addressed by Rosenzweig’s book is the atheism of Goethe and that the redemption that lies beyond this atheism becomes clear and gains voice only in light of the words of Mephistopheles in Goethe’s *Faust*.

How Rosenzweig moves from the logical scientific order to the world of revelation and words handed down by God — as movement from “creation” to “revelation,” from “death” to “life,” or, from a linguistic perspective, from the rational perspective from which a person experiences reality, which involves classification and interpretation, to the experience of revelation, which speaks in the language of the present. Revelational language is the language of unmediated relations between God and human beings and between individuals, or, to use Buber’s terminology, between the world of “I—It” and the dialogical relationship of a revelation: “I—Thou.”

In his close reading of the chapters of Creation in the biblical book of Genesis, Rosenzweig teaches that Genesis 1 describes the story of creation in terms of practical reality by using only the third person, “He,” to refer to God: God commanded and nature obeyed. But, in the second story of Creation presented in Genesis 2 and 3, God makes a personal appeal to Adam: “Let us make Adam.” In the second story, the relationship between God and humanity is extremely personal, and the man it involves is unique and individual. In this context, “Adam” is not representative of humanity in its entirety but a specific person, and for Rosenzweig, the most important issue is the name itself, or, to be more precise, the ability to name. For Rosenzweig, using a person’s name means revelation; it is to recognize this person as a unique human being and to reveal him as a specific individual. In Rosenzweig’s eyes, naming God comes in response to believing: “The name is not sound and smoke but word and fire. It is a matter of invoking the Name, it is this that must be confessed: I believe It.” [“Denn Name ist nicht... Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer. Den Namen gilt es zu nennen und zu bekennen.”] [6. P. 202; 7. P. 239]. According to Susman [8], these two sentences are the key to understanding “The Star of Redemption” as a whole.

It is here that Rosenzweig, in the core statement of “The Star of Redemption”, addresses Goethe’s *Faust*. Above all else, the question is one of name and naming; the most important element of Rosenzweig’s debate with Goethe’s *Faust* is about proper names and Faust’s denial of the meaning of the name of God. Although the story of Dr. Faust can be read as the inverse of the story of Job, there is also some parallel between the two: that both figures are compelled to choose between Satan and God. The deep and perhaps unanticipated meaning of Satan lies not in his identity as a demon but in his emergence from nature — the reality — in itself, and that a person’s willingness to stand by faith is, therefore, a choice against nature

and reality (the world of ‘creation’ in the first book of the Star). As already noted, Rosenzweig recognizes that the Satan of Job is aware of suffering’s meaning as a testimony to revelation.

Conclusion: An Invitation

So what is the secret of Rosenzweig’s charm? Is that the transition between the philosophical and the most personal? Is it the new dialogue that he creates with Plato, Hegel, and Goethe? Or maybe, it is the search for meaning in a world that is losing meaning?

To study Rosenzweig’s philosophy is an encounter with philosophy and theology as the most personal story. Rosenzweig’s philosophical writing touches its readers, and its researchers, in deep places, because it forces us to re-experience fear and hope, risk and love.

Following the unique movement of Franz Rosenzweig, is to move away from the most intimate experiences towards the broad worldly perspective and historical view, and go back towards the private and the intimate. This dynamic view gives a comprehensive view of the culture and the religions, the divine revelation, and the religious rituals. But at the end of this journey, we learn that all this journey was directed towards the subject, his individuality, and his real life. The theology of the “Star of Redemption” is like a curtain that covers the most personal and so private observation of the entire book.

And here I would like to point out a broader phenomenon, which concerns not only the writing of Franz Rosenzweig as a man and as a philosopher. After reading a lot of the research on Rosenzweig’s philosophy, I realized that there is a unique character in the study of and the writing about Rosenzweig. The researchers, their mode of writing, expose something unique about Rosenzweig: his philosophical charm. The researchers who are captivated by this charm are busy with a systematic study of his writings, but at the same time, seek to have a dialogue with him. Numerous times you may pause your reading and can be surprised by the closeness and intimacy that they feel in front of Rosenzweig’s complicated and complex texts. Reading “The Star of Redemption” becomes a personal journey, a spiritual journey, a journey of identity. Of course, Rosenzweig invites readers to explore his thinking and teachings, but he also invites them on a personal and spiritual journey. And they willingly accepted his invitation.

As Rosenzweig told us at the end of his book: “Where do the gate doors open to? To life”.

References

- [1] Rosenzweig F. *The Star of Redemption*. [Halle WW, translator]. New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston; 1971.
- [2] Rosenzweig F. *Understanding the Sick and the Healthy: A View of World, Man, and God*. [Glatzer NN, editor, translator; Putnam H, introduction]. Cambridge, MA: Harvard University Press; 1999.
- [3] Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk*. In: Rosenzweig F. *Gesammelte Schriften, I*. Hague: Martinus Nijhoff; 1979.

- [4] Ben Pazi H. *Love Discourse: Rosenzweig vs. Plato*. In: Turner Y, Amir Y, Brassier M, editors. *Faith, Truth and Reason — The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Freiburg im Breslau: K. Alber; 2012. pp. 105—124.
- [5] Rosenzweig F. *Philosophical and Theological Writings*. Franks PW, Morgan M, translators, editors. Indianapolis, IN: Hackett Publishing; 2000.
- [6] Rosenzweig F. *The Star of Redemption*. [Galli BE, translator]. Madison, Wisconsin: Wisconsin University Press; 2005.
- [7] Rosenzweig F. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Kauffmann Verlag; 1921.
- [8] Susman M. *Exodus from Philosophy*. In: Udoff A, Galli BE, editors, translators. *Franz Rosenzweig's The New Thinking*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1999. pp. 105—111.

About the author:

Ben Pazi Hanoch — Professor, Department of Jewish Philosophy, Chair Bar Ilan University, Ramat Gan, Israel (e-mail: benpazh@mail.biu.ac.il).

Очарование философии Ф. Розенцвейга

Х. Бен Пази ✉

Университет Бар-Илан,
Израиль, 5290002, Рамат Ган
✉benpazh@mail.biu.ac.il

Аннотация. Философские работы Ф. Розенцвейга представляют интерес и имеют особое значение как для академических исследований, так и для личных экзистенциальных поисков. В своих работах Розенцвейг глубоко переосмысливает основы иудейской и христианской религиозной жизни, связанные с самой сутью человеческого существования. Страх смерти, следование платоновскому эросу, преодоление атеизма в духе Гёте в опыте веры — эти ключевые мотивы задают сложный дискурс теологической и философской мысли Розенцвейга, приглашая читателя в поистине волшебное духовное путешествие. Статья представляет собой интригующее введение к настоящему выпуску «Вестника РУДН. Серия: Философия», который призван раскрыть различные аспекты философии одного из самых выдающихся немецко-еврейских мыслителей двадцатого века, посредством обращения к таким темам, как критика и восприятие немецкого идеализма и экзистенциализма, «новое мышление» как философского система, философская интерпретация библейских текстов, Каббалы и мистицизма.

Ключевые слова: Розенцвейг, Платон, Гёте, религиозная жизнь, страх смерти, эрос, вера

История статьи:

Статья поступила 17.08.2022

Статья принята к публикации 15.09.2022

Для цитирования: *Ben Pazi H. The Charm of Rosenzweig's Philosophy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 485—492. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-485-492>*

Сведения об авторе:

Бен Пази Ханох — профессор кафедры еврейской философии, Университет им. Бар-Илана, Рамат-Ган, Израиль (e-mail: benpazh@mail.biu.ac).

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-493-508>

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья

Rosenzweig und Luther. Der Glaubensbegriff in der Perspektive des „neuen Denkens“ und der Bibelübersetzung

Hans Martin Dober✉

Universität Tübingen,
Geschwister-Scholl-Platz, 72074, Tübingen, Germany,
✉hmdober@gmx.de

Abstract: In seinem „Stern der Erlösung“ setzt sich Franz Rosenzweig nicht nur mit der Philosophie auseinander, sondern auch mit der Theologie. Neben Augustinus und Friedrich Schleiermacher war Martin Luther der Gegenüber, vor dem er sein dialogisches „neues Denken“ entwickelte. Der Essay verfolgt die Spuren dieses Streits in Rosenzweigs Briefen, um sich hier auf seine Lektüre von Ricarda Huchs „Luthers Glauben“ zu fokussieren. Nachher wird dieses Literaturbild auf die Luthers Reformationstheologie bezogen, wie sie in der heutigen Forschung hervortritt. Im nächsten Schritt wird der „Stern“ als ein Buch betrachtet, das auf der einen Seite viel der bisherigen Lutherrezeption verdankt, auf der anderen aber das Denken des Reformators auch in einem neuen Licht erscheinen lässt. Schließlich werden die späten Schriften über die Übersetzungsprobleme in Betracht gezogen, um Rosenzweigs „Verdeutschung“ der hebräischen Bibel, die er gemeinsam mit Martin Buber mithilfe Luthers „Deutscher Bibel“ unternahm, zu rechtfertigen.

Schlagwörter: Martin Luther, Judentum, Glauben, Bibel, Übersetzung, Hermeneutik, Rosenzweig, Der Stern der Erlösung

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 8. April 2022 eingereicht

Der Artikel wurde am 5. Juni 2022 angenommen

Für Zitieren: Dober HM. Rosenzweig und Luther. Der Glaubensbegriff in der Perspektive des „neuen Denkens“ und der Bibelübersetzung. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):493—508. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-493-508>

„Romanthema“ und „Lebensthema“

Die Lektüre von Ricarda Huchs „Luthers Glaube“ (1916) im Januar 1917 muss für Rosenzweig einschlägig gewesen sein [1]. „Das ist ja ein kolossales Buch“¹, schreibt er an die Eltern; „ich bin ganz weg davon“, heißt es zwei Wochen später an Rudolf Ehrenberg [2. Band I/1, S. 340]. „Philosophie in fühlbarer

¹ Die Schriften Rosenzweigs werden zitiert nach [2], hier [1. Band I/1, S. 336].

© Dober H.M., 2022



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

Romanform“ sei das (ebd.), und nur an diese Form könne er „nach 1831“, nach Hegel also „(bzw. nach Schellings Todesjahr)“, glauben. In Romanform, genauer: in Briefen an einen imaginierten Freund habe Huch ein „Lebensthema“ entfaltet. Entsprechend habe auch seine eigene „Begegnung mit Rosenstock 1913 auf dem Boden des ‚Romanthemas‘“ stattgefunden, mit Blick auf die unterschiedlich anverwandelte Geschichte der Philosophie und Theologie also — gemeint ist das viel zitierte „Leipziger Nachtgespräch“ über das Verhältnis von Christen- und Judentum — , während der „Briefwechsel 1916 über das ‚Lebensthema‘“ ging [2. Band I/1, S. 352], wie man als Christ oder als Jude sein Leben führen kann.

Huchs Buch ist vielleicht gerade deswegen „als für die Lutherforschung vor 1920 ebenso bedeutsam gehalten [worden] wie die gleichzeitigen Luther-Aufsätze von Karl Holl“,² weil es einer zeitgeistkonformen Aktualisierung von dessen Grundgedanken bedurfte, um die sog. Luther-Renaissance einzuleiten.³ Dass hier ein „Lebensthema (‘Natur und Geist‘ weil Weib und Mann)“ mit dem „Romanthema (Luzifer und der Handelnde)“ [2. Band I/1, S. 352]⁴ verknüpft wurde, hat Huch eine Spur gelegt, der folgend man in der Nachkriegszeit Luthers Anthropologie neu entdecken konnte — als eine solche, in der die immer dominanter gewordene Frage nach der Existenz des Menschen schon eine Rolle spielt. Doch wie zeitgeistkonform Huchs durchgehend pantheistisches Deutungsmuster auch gewesen sein mag: Rosenzweig erblickt darin ein Problem, das er anderen — seiner Mutter etwa — nicht zumuten will, käme doch aus Huchs „Luther“ ohne ein Wissen um den ethischen Monotheismus der Bibel „nur ein Heidentum mit obligaten Bibelsprüchen heraus[.]“ [2. Band I/1, S. 352].

Wenn dieses Buch nun aber trotzdem „von unserer Sache“ [2. S. 341] handelt, wie es im Brief an R. Ehrenberg heißt, dann könnte gemeint sein, dass es die Einsicht, auf der der „Stern“ als „System der Philosophie“ beruht, schon vorweggenommen hat: nicht mehr gibt die Philosophie dem Philosophen die Form vor, in der er zu denken hat — so wird im „Stern der Erlösung“⁵ die Hegelsche exemplarisch beschrieben — , sondern der Philosoph ist zur „Form seiner Philosophie“ geworden [2. Band I/1, S. 485];⁶ das hat Rosenzweig exemplarisch an Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche gezeigt. Ein gutes halbes Jahr später wird er — wieder in einem Brief an R. Ehrenberg — die Grundlinien des Zusammenhangs von Gedanken skizzieren, die dann der „Stern“ entfaltet; zu Recht nennt man diesen Brief auch dessen „Urzelle“⁷.

Anders gesagt: „Wenn das ‚Ganze‘ nicht mehr *Inhalt* des Systems ist, dann muss es eben *Form* des Systems sein; oder anders gesagt: die Ganzheit des Systems

² [3. S. 440] mit Bezug auf H. Bornkamm.

³ Vgl. H. Assel [4].

⁴ Das Deutungsschema „Weib und Mann“ zieht sich in Huchs Buch durch, ebenso wie das des Luzifer als Gott entgegengesetztes, personifiziertes Prinzip, das eine eigene „Würde“ habe [1. S. 41].

⁵ Der „Stern der Erlösung“ findet sich in GS II [5]. Das dreigeteilte Werk wird im Text mit „Stern I—III“ zitiert.

⁶ [Brief an R. Ehrenberg v. 1.12.1917] mit Bezug auf V.v. Weizsäckers Systembegriff.

⁷ [Brief an R. Ehrenberg v. 18.11.1917].

ist nicht mehr objektiv, sondern subjektiv“ [2. Band I/1, S. 485] — eben wie in einem Roman. M.a.W. habe Huch den „ganzen“ Luther in der Form ihrer eigenen pantheistischen Weltsicht zur Darstellung gebracht [2. Band I/1, S. 341]. Rosenzweig hat im „Stern“ an die Stelle dieses Deutungsmusters seine (Schelling folgende) Philosophie der Offenbarung gesetzt — als das „Romanthema“ der biblischen Narrationen, mit Bezug auf die er sein „Lebensthema“ eines religiösen Existentialismus aus den Quellen des Judentums finden und ausführen wird.

Dass Huchs Buch „mit dem geschichtlichen Luther ...wenig zu tun haben“ mag⁸ [2. Band I/1, S. 352], ja schärfer noch an Hans Ehrenberg, den theologischen und philosophischen Lehrer, dass er „an ihren [Huchs] Luther ... gar nicht [glaube], obwohl ich ihr die Fehler nicht nachweisen könnte; ihr historisches Stilisieren ist Retuschieren einer Fotografie statt Zeichnen eines Umrisses“⁹ [2. Band I/1, S. 388], hat Rosenzweig nicht davon abgehalten, es zu loben — und der Autorin im April 1924 den „Stern“ zukommen zu lassen. Der „Dank ..., den ich Ihnen schulde“, mag sich eben auf die Entdeckung des Zusammenhangs von „Romanthema“ und „Lebensthema“ beziehen, den Rosenzweig seinerseits in seinem Hauptwerk zur Darstellung bringen wird — nur dass er nicht mehr wie Huch „den Juden seit dem Jahr Null die Rolle des schwarzen Mannes in der Weltgeschichte spielen“ lässt¹⁰ [7. S. 957], sondern von seiner Entdeckung des Judentums als Wurzel, Gesprächspartner und Korrektiv des Christentums Rechenschaft gibt: auch und gerade des protestantischen, das sich auf Luther bezieht.

Im Folgenden suche ich zu zeigen, dass sich Rosenzweig schon im „Stern“, vor allem dann aber anlässlich der Neuübersetzung der Hebräischen Bibel seinerseits mit Luther auseinandergesetzt hat — und nun auch mit Blick auf dessen eigenes Schrifttum (anhand der „Clemen-Ausgabe“ [2. Band 1, S. 341]). Dass ihm hierbei Huchs Buch immer noch wegweisend geblieben ist, lässt sich an deren Intention ablesen, „in unserer Zeit ... festzustellen, was wir uns eigentlich bei Luthers Worten denken können und sollen.“ [1. S. 10]. Luther habe die „Idee“ vom

⁸ [Brief an R. Ehrenberg v. 23.2.1917].

⁹ [Brief an H. Ehrenberg v. 12.4.1917]. Später wird er schreiben: „Vom Buch der Huch [*Der Sinn der Heiligen Schrift*, Leipzig 1919] bin ich ganz angetan, viel bedingungsloser als vom Luther. Luther tat sie doch im Grunde keine Gerechtigkeit an, aber der Bibel wird sie vollkommen gerecht“ [7. S. 629] (Brief an R. Ehrenberg v. 14.5.1919).

¹⁰ [Brief an R. Huch v. April 2024]. Rosenzweig mag an das gedacht haben, was Huch im 7. Brief über die Juden geschrieben hat, sie seien „das Volk der Dekadenz ‚kat exochen‘“, sie müssten „an Christus glauben, ihr Schicksal ist es, in der Zerstreung zu leben, in anderen Völkern aufzugehen.“ Es sei ein Irrtum, „aus einer großen Vergangenheit auf eine große Zukunft [zu] schließen“, wie schon Luther sagte: Gott sei „bei den Juden gewesen; aber hin ist hin, sie haben nun nichts.“ [1. S. 66]. Vgl. aber auch den für einen heutigen Leser seiner Volkstümelei wegen schwer erträglichen 17. Brief, in dem Huch ihren imaginierten Gesprächspartner — ihr alter ego? — einen „geborenen Antisemiten“ [1. S. 182] nennt und das Fazit zieht, „im Grunde gibt es jetzt keine Juden mehr...: was an ihnen lebendig war, ist in anderen Völkern aufgegangen“ [1. S. 189]. Es scheint, als antworte Rosenzweig eben darauf, wenn er schreibt: Der Jude sei „seit dem Jahr Null... welthistorisch unsichtbar geworden, also gewiss von außen gesehen ‚schwarz‘; aber von innen sieht es anders aus...“ [7. S. 957].

Menschen, seinen Möglichkeiten und seiner Begrenztheit, seinem Scheitern gehabt, aber vielfach hätten ihm noch die „Begriffe“ gefehlt, die die „alten, geläufigen Symbole“ einem gegenwärtigen Bewusstsein in ihrem Sinn hätten plausibel machen können (alle Zitate: S. 10). Diese Herausforderung wird Rosenzweig aufnehmen, indem er zentrale Themen Luthers im Medium seiner Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus bearbeitet, um ihnen einen neuen, dialogischen Sinn im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs zu verleihen. Zunächst aber soll dem Verständnis Luthers auf dem Hintergrund heutiger Forschung die Aufmerksamkeit gelten.

Luthers neuer Glaube: eine Skizze

Seine Neuorientierung im religiösen Selbstverständnis beruhte auf einer Entdeckung individueller Subjektivität, die im Sinn der Metaethik des „Stern“ nicht in den allgemeinen Strukturen dieser Welt aufgeht (und für den Reformator auch in den durch die damalige Kirche vorgegebenen Lebensnormen und -formen nicht): d.i. eines der Themen, die Rosenzweig aufnehmen und mit denen er sich im „Stern“ auseinandersetzen wird.¹¹ Aufgrund des nicht verrechenbaren Kerns im Menschen, den er „Selbst“ nennt, vermag das Ich überhaupt erst laut zu werden, indem es „ich aber“ sagt. Eben in diesem Sinne wird im Offenbarungskapitel der berühmte Satz zitiert, den Luther am 18.4.1521 vor dem Reichstag zu Worms ausgesprochen haben soll: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir. Amen“ [5. S. 193] („Stern II“). Die Reformation in Deutschland hob an mit diesem Lautwerden des unvertretbaren Gewissens, und stellte auf diese Weise die „universelle Allgemeinheit der Kirche“ in Frage [8. S. 436] (Der Jude in der christlichen Kultur (1917)). Rosenzweig ist aber Dialektiker genug, um es nicht bei dieser ersten Bezugnahme zu belassen. In der Einleitung zu „Stern III“ heißt es dann, nun mit einem kritischen Akzent: Das „Hier-stehe-ich“ bezeichne Luthers Standpunkt, der zwar darauf beruhe, dass die Seele von Gott erweckt sei, aber doch eine „Vereinzeltheit“ bedeute [5. S. 298] („Stern III“, Einleitung).

Möglich wurde Luthers Entdeckung individueller Subjektivität durch ein Neuverstehen von Gottes rechtfertigender Gnade und Barmherzigkeit allein aus dem Glauben (*sola fide*). Mit der schon angesprochenen Gewissenserfahrung ist sein Glaubensbegriff aufs engste verknüpft: die Kehrseite dessen, dass dieser durch „Werke“ nicht hervorzubringende Glaube sich gegen die „Heilswerke der Kirche“ richtete [8. S. 436], ist eben das neue religiöse Selbstverständnis. In diesem Sinne hat Karl Holl den auf Luther sich berufenden Protestantismus insgesamt als eine „Gewissensreligion“ bestimmt [9].

Der Glaube, auf den *allein* es nun ankommen soll, hat aber eine subjektive und eine objektive Seite: als *fides qua creditur* ist er das Vertrauen, in dem der Mensch

¹¹ Auch das in der „Metaethik“ prominent zitierte Heraklit-Wort, „sein Ethos... [sei] dem Menschen Daimon“ ([5. S. 77] vgl. [1. S. 31]) und die Unterscheidung, „das Wesen des Ich ... [sei] unendliches Wollen, das Wesen Gottes [aber] ... unendliches Können“ [1. S. 60], finden sich schon bei Huch.

sein ihm von Gott verliehenes Leben führt, ohne dass eine „Werkgerechtigkeit“ ihm hier helfen könnte, als *fides quae creditur* hält er die Gegenstände des Glaubens für wahr, wie sie im Credo zusammengefasst sind. Zu diesen Gegenständen gehört vor allem der Glaube an Christus als den geistigen bzw. geistlichen Orientierungspunkt der Versöhnung des Menschen mit Gott im christlichen Verständnis: *solus Christus*, und d.h. ausschließlich mit Blick auf ihn als die „personifizierte Idee des guten Prinzips“ [10. S. 63]. soll der Glaube seine objektive Orientierung halten. Wir werden sehen, dass und wie sich Rosenzweig auf diese beiden Seiten des Glaubensbegriffs beziehen wird.

Zu verknüpfen war dieser Glaube als „seelisch gedankliches Prinzip“ [8. S. 436] des Protestantismus mit der weiteren Einsicht, dass der Mensch *sola gratia* mit Gott versöhnt wird. So hat Luther im religiösen Verhältnis erfahren, dass erst die Umkehr aus eigener, erkannter Sünde und die Versöhnung mit Gott den Menschen eigentlich zum Individuum macht. Es ist diese (von Hermann Cohen im Spätwerk mit den Propheten erschlossene) Erfahrung, mit der Luther in seiner frühen Psalmen-Vorlesung rang, zu einer Zeit, als er „noch im Kloster [lebte] und ... von der klösterlichen Situation geprägt“ war [11. S. 73]. Hier stellte er die Frage „wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ Und hier war für Luther „die Anerkennung der eigenen Sündhaftigkeit ... [noch] mit der [zwanghaft empfundenen Forderung des] Gerechtwerdens verbunden, nicht als Voraussetzung... sondern als unablösbare Begleiterscheinung“ [11. S. 78]¹².

Sein neuer Glaube sucht seine Vergewisserung nun aber durch die Auslegung der Schrift (*sola scriptura*). Luther entwickelte eine Hermeneutik des Schriftsinns, die sich von dem überlieferten Modell auf charakteristische Weise unterscheidet [12. S. 55—58].

Der historische Wortsinn wurde auf den prophetischen bezogen, der auf Christus zuläuft, doch dieser blieb konstitutiv an den „Literalsinn“ gebunden, der unter der Leitung der traditionellen Lehre vom „vierfachen Schriftsinn“ „meist abgewertet“ worden war [11. S. 73].

Durch die Bindung an die Ursprache als Zeugnis der Geschichte blieb „der Glaube [bei Luther] ...historisch verankert“ [5. S. 108] („Stern II“, Einleitung).

So vollzog sich die Entwicklung von Luthers Theologie im Medium der Schriftauslegung, bis sich umgekehrt seine theologische Leitorientierung immer umfassender auf sein Schriftverständnis auswirkte. Im Licht der im Evangelium kondensierten Christusidee hieß Texte nach der Schrift zu verstehen, die Spannung von *Gesetz* (als Wirklichkeit des Lebens) und *Evangelium* (als befreiendes Wort aus den Zwängen der Wirklichkeit) so zu interpretieren, dass sich die Frohbotschaft als das oberste Prinzip der Auslegung durchsetzt.¹³

¹² Darin, dass die Versöhnung des Menschen mit Gott den Kern der Religion ausmacht, stimmt Cohen mit Luther überein.

¹³ Auf den Spuren des Paulus und Luthers ist der Gesetzesbegriff im Sinne von *Tora, Nomos* und *Jus* dreifach zu differenzieren. Vgl. [13. S. 11—44].

Auf diesem Weg ist im protestantischen Glauben „der Begriff Christi zum Wechselbegriffe ... für ‚das Wort Gottes‘“ geworden [8. S. 437]. Im Zusammenhang der Lehre von der dreifachen Gestalt des Gotteswortes [12. S. 47f] gewinnt das *gepredigte Wort* neben *Christus* und der *Schrift* eine so starke Position, dass es nun die Last des Prinzips der „Subjektivität mit allen ihren Zweideutigkeiten“ [8. S. 436] tragen muss: jede Predigt realisiert nun das „hier stehe ich“, auch wenn sie nicht mehr vor dem Reichstag in Worms, sondern Sonntag für Sonntag in Wittenberg gehalten wird. Ein Bild Lukas Cranachs lässt sich als Darstellung und Reflexionsmedium dieser elementaren reformatorischen Konstellation rezipieren. Auf der Predella des Wittenberger Altars ist in der Mitte der gekreuzigte Christus zu sehen. Auf ihn verweist von der rechten Seite, auf der Kanzel mit der aufgeschlagenen Bibel stehend, der predigende Luther. Und auf der linken Seite rezipiert die Gemeinde das neue Verständnis des Glaubens, der nun an das *solus Christus* gebunden ist.

Schließlich — und d.i. für Rosenzweigs Anverwandlung Luther'scher „Ideen“ (s.o.) relevant — wirkte sich der auf Cranachs Bild repräsentierte Zusammenhang auch auf die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft aus. Es kam Luther darauf an, dass der ganze in der Zeit lebende Mensch, bestehend aus Seele und Leib, sich „vor Gott“ befindet, *coram Deo*, womit er in vollem Bewusstsein der entsprechenden hebräischen Wendung „vor dem Angesicht“ mitdachte [11. S. 75]. Dem Zeugnis der Bibel folgend wird der Mensch in diesem Gegenüber von Gott angesprochen, „durch die Anrede Gottes in Gesetz und Evangelium“ aber wird Luther zufolge „das Wesen des Menschen“ konstituiert [14. S. 359]. Nimmt man dies ernst, so reicht es nicht hin, den Menschen als *animal rationale* zu bestimmen, das natürlicherweise schon mitbrächte, was erst durch die Gottesbeziehung entstehen kann.

Demgegenüber führt die Erfahrung, sich „vor Gott“ zu befinden und von seinem Wort angesprochen zu werden, zu einem „neuen Modell der Vernunft“, wie Luther es „auf den Plan geführt“ hat [14. S. 360]. Es ist eine aufgrund ihrer Bindung an die Sprache auf Kommunikation angewiesene Rationalität: Sprachvernunft, die das Sprechen und Hören nicht als „Konzession an die Mangelhaftigkeit unsrer ... Verständigungsmittel“ begreift [15. S. 387] sondern als konstitutiv für die Vernünftigkeit der Vernunft selber. Schon für Luther heißt „Vernunft denken ... die Sprache, das Gespräch denken“, um es mit Hamann zu sagen [17. S. 32].

Rosenzweigs „neues Denken“ als Deutungsrahmen für die Theologie Luthers

In die Perspektive Rosenzweigs gestellt zeigt sich Luther nun (*erstens*) als *Form seiner Theologie*. Schon er hatte seine Theologie als ein „Netz von Denk- und Glaubenserfahrungen“ konzipiert [18. S. 8], das auf seinem subjektiven Standpunkt beruht. Entsprechend kann man bei ihm eine *Standpunkt-Theologie* finden, in der Person, Denken und Werk untrennbar verbunden sind.

Die Situiertheit des Menschen in der Welt, in der er lebt, gehört aber (*zweitens*) zu den Voraussetzungen eines Sprachdenkens, das — von Rosenzweig systematisch entfaltet — sich in seinen grundlegenden Momenten schon bei Luther nachweisen lässt. Als „Sprach-Denker“ dachte, schrieb und sprach er — rhetorisch brillant — meist *für jemanden*, d.h. er übersetzte im Sinne Rosenzweigs, für den das „Dolmetschen“ immer auch ein Über-setzen zum andern hin ist.¹⁴ Ein kurzer Blick auf die Gattungen, in denen dieser Reformator sich zu Wort meldete, genügt: Predigten, Sendbriefe, Tischreden und freilich nicht zuletzt die Bibelübersetzung, kurz: gelegentliche, auf bestimmte Situationen bezogene Äußerungen bestimmen das Bild, das die Ausgaben von Luthers Schriften bieten. Die enorme Wirkung dieses Mannes beruhte aber auch darauf, dass er stets den Erschütterungen der lebensweltlichen Vertrautheiten, wie wir heute sagen würden — und daran war auch schon seine Zeit nicht arm —, mit seinem rhetorischen Vermögen zu begegnen verstand.

Drittens ist ein Denken, das sich wirkliches Sprechen und Hören voraussetzt, weder durch die scholastische Aristotelesinterpretation zu begründen, mit der Luther sich kritisch auseinandersetzt,¹⁵ noch mit den Philosophien des Deutschen Idealismus, denen Rosenzweig den Fehdehandschuh hinwirft. Klammert man diese historische Differenz ein, so ließe sich sagen: Luthers (im Übrigen leicht zu verfehlende) Vernunftkritik gewinnt mit Hilfe der Unterscheidungen Rosenzweigs an eigener Statur, wie man andererseits in Luther einen Vorläufer der Kritik der „Philosophie des All“ zu Beginn des „Stern“ sehen kann. Schon für Luther galt, dass „der theologische Inhalt ... eine neue Sprache, ein neues Denken“ braucht, weil die „neue Sprache des Glaubens“ sich „von der ratio des alten Menschen“ unterscheidet [17. S. 57]. So macht auch die von Rosenzweig dargestellte „Kommunikation Gottes mit dem Menschen“ deutlich, wie die „Gemeinschaft Gott, Mensch und Welt ursprünglich neu bestimmt werden“ kann. Denn weder „die Dinge noch erst recht der Mensch hat seine Wahrheit in sich oder durch sich, sondern allein als Momente dieser Kommunikation“ [17. S. 28].

Dass Rosenzweig (*viertens*) Luthers Konzeption der Sprachvernunft in ihrer theologischen Pointe durchaus verstanden hat, lässt sich an einem Brief an H. Ehrenberg vom 26.9.1910 zeigen: „Gottes ‚naturas contueri‘ [Naturen betrachten] überließ Luther der Spekulation, ‚beneficia eius cognoscere‘ [seine Wohltaten erkennen] nahm er für sich in Anspruch“ [2. S. 111]. Für Luther wie für Rosenzweig geht es um eine Verschiebung der Antwort auf die Frage nach der Gotteserkenntnis von der spekulativen, theoretischen Ebene auf die existentielle einer Lebensorientierung im Grundvertrauen auf Gott. So kann man das erste (Gottes ‚naturas contueri‘) auf den Gottesbegriffs beziehen, wie Rosenzweig ihn in „Stern

¹⁴ Rosenzweig hat dafür die Metapher des „Brückenschlags“ verwendet ([15. S. 386] = [16. S. 139—161, 150] [Das neue Denken]). Vgl.: [19. S. 141].

¹⁵ In der Einleitung zu „Stern II“ nimmt Rosenzweig auf Luthers Kampf „gegen ‚Aristoteles‘“ Bezug [5. S. 108]. Dessen Kritik richtet sich vor allem darauf, „dass die Vernunft des Menschen ... den Glauben des Evangeliums verfälscht hat.“ [17. S. 27].

I“ bestimmt, ohne dass sich dieser „metaphysische“ Gott schon seinerseits dem Menschen zugewandt, ihn aus sich heraus und zur Verantwortung gerufen hätte.

Das zweite (*beneficia eius cognoscere*) findet sich dann im Offenbarungskapitel von „Stern II“ durchgeführt: es kommt auf die Gottesbeziehung an, die dem biblischen Narrativ zufolge dadurch eröffnet wird, dass Gott den in sich verschlossenen Menschen wohlwollend unterbricht. Im Dialog mit Gott entsteht das menschliche Ich als ein „lautgewordenes Nein“ [5. S. 193] auf neue Weise im Du: es findet zur Bejahung seiner selbst vermittelt des Anderen. Es lernt sich als geliebte Seele zu verstehen. Diese zwischenmenschliche Erfahrung wird von Rosenzweig nun aber metaphorisch auf das Verhältnis von Gott und Mensch übertragen. Indem er den Offenbarungsdialog im Zentrum des „Stern“ zugleich als ein *Sprechen* der Liebe und als Auslegung der *Sprache* der Liebe im „Hohen Lied“ zur Darstellung bringt, gibt er seine Antwort auf Luthers Frage nach dem „gnädigen Gott“.

Es kommt darauf an, Gottes Wohltaten zu erkennen: diese Grundeinsicht Luthers lässt sich (*fünftens*) spezifizieren mit Blick auf die Frage, wie der Mensch es lernen kann, mit der „Sünde“ zu leben, die er auch dann nicht loswird, wenn er die Erfahrung der Rechtfertigung gemacht hat (um mit Luther zu sprechen), oder die, geliebt zu sein (um mit Rosenzweigs Offenbarungskapitel zu sprechen). In diesem zentralen Text seines Hauptwerks integriert er auch die Lehre *simul iustus et peccator*.¹⁶ Für Luther ist die Sünde wesentlich dadurch bestimmt, dass der Mensch in sich selbst verschlossen ist, stumm bleibt, selbstbezogen und einsam (*incurvatus in seipso*). In diesem Zustand kann er die eigene Sündhaftigkeit nicht erkennen. Das wird möglich erst durch die Erfahrung, *als Sünder* vor Gott gerechtfertigt zu sein. Folgt man der systematischen Entwicklung des Gedankens von Rosenzweig, so wird in Analogie zu diesem Grundvorgang in der Beziehung zwischen Gott und Mensch auch das metaethische *Selbst* aus „Stern I“ erst durch die Unterbrechung „von außen“ durch das Wort des Andern, sei es Gottes, sei es des anderen Menschen, zur sprechenden Seele. Wie „Stern II“ es beschreibt, wird das möglich durch eine innere Umkehr des metaethischen Selbst. Erst im Rückblick erscheint dessen Stummheit, Verschlossenheit und Selbstbezogenheit als ein sündhafter Zustand, den erst der Liebesdialog der Offenbarung als solchen sichtbar und erkennbar macht.

Wie die ihm zeitgenössische protestantische Theologie etwa Ritschls oder Herrmanns geht Rosenzweig davon aus, dass der Mensch auch *nach* der Erfahrung der Offenbarung Sünder bleibt, weil er — auch als sprechende Seele — sein Selbst nicht loswird, sich nun aber gerade so von Gott geliebt weiß. Diesen Sinn des dialektischen Deutungsmusters *simul iustus et peccator* integriert er in seine Beschreibung des Liebesdialogs [1. S. 23], ohne hierbei allerdings von „Rechtfertigung“ zu sprechen — die Terminologie der Sündenvergebung und Versöhnung entspricht vielmehr dem Wortgebrauch aus Cohens Spätwerk.

¹⁶ Vgl. dazu: Daniel Herskowitz, Franz Rosenzweig’s account of Revelation in light of its Protestant Background, erscheint 2023 in: Harvard Theological Review.

Zugleich aber korrigiert er die — noch durch augustinische Weichenstellungen geprägte — Anthropologie Luthers um ein kleines. Das Problem, dass „wir... sündigen [müssen], solange wir hier sind“ [1. S. 12], wird von Rosenzweig aufgehoben dadurch, dass er den Offenbarungsdilog als Ursprung und Anfang einer Gottesbeziehung fasst, die sich auf die gesamte Lebensführung dessen auswirkt, der eben nicht nur die Worte Jesajas sich gesagt sein lässt *Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst* (Jes 43, 1), sondern auch das in die Verantwortung rufende Wort *Wie er dich liebt, so liebe du* [5. S. 228]. In der Geschichte der Beziehung zwischen Gott und Mensch, in der Juden und Christen vor Gott „Arbeiter am gleichen Werk“ sind [5. S. 462], ist die „Erbsünde“ [1. S. 15] nicht mehr der schicksalhafte Schuldzusammenhang des Lebendigen, an den der Mensch gebunden bleibt,¹⁷ sondern dieses mythische Gestern ist die Vergangenheit, in der die Seele noch ohne Liebe war [5. S. 200]. Entsprechend ist der Wille nicht mehr „ein Lasttier, das der Satan reitet“ [22. S. 98], sondern frei geworden zur Liebestat, die Rosenzweig von der bloßen Zwecktat unterscheidet [vgl. 5. S. 240]. Das entspricht der Freiheit der Christenmenschen, die sich als „eben noch zu Herren aller Dinge Freigesprochene gleich wieder als jedermanns Knecht“ wissen...“ [5. S. 381].

Diese Freiheit kommt *sechstens* mit der subjektiven Seite von Luthers Glaubensverständnis überein, der *fides qua creditur*, die Rosenzweig sich durchweg anverwandelt hat. Das ist besonders schön ganz am Ende seines Hauptwerkes zu sehen, wo er mit Bezug auf eine Stelle im Propheten Micha [6; 8] schreibt: „Einfältig wandeln mit deinem Gott — nichts weniger wird da gefordert als ein ganz gegenwärtiges Vertrauen. Aber Vertrauen ist ein großes Wort. Es ist der Same, daraus Glaube, Hoffnung und Liebe wachsen, und die Frucht, die aus ihnen reift. Es ist das Allereinfachste und grade darum das Schwerste. Es wagt jeden Augenblick zur Wahrheit Wahrlich zu sagen. Einfältig wandeln mit deinem Gott — die Worte stehen über dem Tor“, das vom Buch „ins Leben“ führt [5. S. 472]. Dem „Romanthema“ des Buches und dem „Lebensthema“ der Alltagspraxis (s.o.) gemeinsam ist aber die Frage, wie ein um verantwortliche Lebensführung bemühter Mensch sich in der Gewissheit halten (bzw. wie er in ihr erhalten werden) kann, dass nicht alles umsonst ist, sondern dass es gut wird. Mit dem „Vertrauen“ gibt Rosenzweig am Ende des „Stern“ seine eigene Antwort.

Doch damit hat er sich nur die subjektive Seite des Luther'schen Glaubensverständnisses anverwandelt. Die objektive hat er für das Christentum zwar respektiert, musste sie aber nicht für sich selbst übernehmen. Dass er die andere, christliche Überzeugung anerkannt hat, tritt in einem Brief an Margrit Rosenstock vom 16.3.1918 prägnant hervor, wo er in der christologischen Zuspitzung von Luthers Theologie ein Analogon zum jüdischen Monotheismus erblickt: „Dem jüdischen ‚einzig‘ entspricht das ‚Christus allein‘, das ‚sola fide‘ der

¹⁷ Cohen zufolge sind Erbsünde und Freiheit unvereinbar [20. S. 287]. Es sei „das Grundübel des Mythos ..., dass die Sünde Erbsünde sei“ [21. S. 176] (Die Lyrik der Psalmen).

Reformation. Um dessentwillen ist das Christentum „Monotheismus“ [23. S. 61].¹⁸ Diese christologische Zuspitzung betrifft die *fides quae creditur*: die Gegenstände des christlichen Glaubens, wie sie durch Luthers vierfachen Einsatz des „Exklusivpartikels“ *solus* benannt werden (s.o.).¹⁹ Die problematische Dominanz dieser objektiven Seite des Glaubensverständnisses wird aber zu den Hauptmotiven für die Buber-Rosenzweigsche Bibelübersetzung zu rechnen sein: mit ihr sollte dem „Gespräch der Menschheit“ eine neue Wendung gegeben werden²⁰.

Ein *siebter* Gesichtspunkt hängt damit zusammen. Rosenzweig hat ein Problem darin erblickt, dass Luther die Rolle der Philosophie als „Schutzmacht“ für „seinen Glauben... energisch ablehnte; denn eine solche Schutzmacht ist für ihn die ‚Obrigkeit‘; sie nahm zum Wort und seinen Verkündern die gleiche Stellung ein wie die scholastische Philosophie zur sichtbaren Kirche.“ [5. S. 119] Diese Bindung an die Obrigkeit wird zum „Schicksal des Protestantismus“ zu rechnen sein wie die neu entdeckte Subjektivität [8. S. 436], die in der Vereinzelung des eigenen Standpunktes enden kann. Wie ist nun die „Brücke zwischen... taubblinder Selbsthaftigkeit und der lichten Klarheit unendlicher Objektivität“ zu schlagen [5. S. 117]?

Rosenzweig antwortet auf diese Frage im Offenbarungskapitel, in dem der Name Gottes alles andere als „Schall und Rauch“, sondern vielmehr „Wort und Feuer“ ist.²¹ Der „Glaube“, in dem er selbst das bekennt [5. S. 209], ist gewissermaßen eine „absolute Erfahrung“, in dem Sinn, in dem er zugestanden hat, man könne sein „System der Philosophie“ einen „absoluten Empirismus“ nennen [15. S. 398; 16. S. 161]. Doch auch von dieser Erfahrung lässt sich mit philosophischen Mitteln Rechenschaft geben. Die Erfahrung des Wortes Gottes, von der Luther ausgeht, und entsprechend die in der Bibel bezeugte Erfahrung der Offenbarung, von Gottes Wort angesprochen zu sein, lässt sich nicht aus apriorischen Bedingungen ableiten, sondern nur *erzählen*, wie das „Stern II“ unternimmt. Insofern diese Erzählung sich aber selbst klar wird über die Voraussetzungen, unter denen sie die leitenden Begriffe zu ihrer Darstellung gebildet hat, bedarf auch sie einer apriorischen Reflexion. Denn von Offenbarung,

¹⁸ Luther hat das „solus“ etwa im „Sendbrief vom Dolmetschen“ verteidigt. Vgl.: [24. S. 140ff].

¹⁹ In „Stern III“ setzt Rosenzweig der christlichen *fides quae creditur* als „Inhalt eines Zeugnisses“ das jüdische Glaubensverständnis entgegen: „Der Glaube des Juden... ist nicht Inhalt eines Zeugnisses, sondern Erzeugnis einer Zeugung... Er glaubt nicht an etwas, er ist selber Glauben; er ist in einer Unmittelbarkeit, die kein christlicher Dogmatiker für sich je erschwingen kann, gläubig.“ [5. S. 379f].

²⁰ Mit der Bibel habe „das Gespräch der Menschheit ... angehoben“ (Rosenzweig, Die Schrift und Luther [1926], in: [19. S. 141—166, 166] = [16. S. 749—772, 771]). Darin, dass dieses Gespräch durch Übersetzungen fortgeführt wird, besteht ihre „weltgeschichtliche Bedeutung“ [16. S. 837—840] (Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel (1929)) = [19. S. 124—127]).

²¹ Die kulturanthropologische wie theologische Bedeutung des Namens gehört zum Allgemeingut der biblischen Texte, das Huch unter Berufung auf Useners „Götternamen“ neu entdeckt [1. S. 56]. Vgl. [25].

wie auch von Schöpfung und Erlösung zu handeln setzt freilich ein Verständnis Gottes, der Welt und des Menschen voraus, wie „Stern I“ es entfaltet.

Die in „Stern II“ erzählte Erfahrung begründet nun aber auch den Ausweg aus der „Vereinzeltheit“ des subjektiven Standpunkts, dem „Nicht-anders-können“ des „Hier-stehe-ich“ Luthers, das seinerseits auf einer Erweckung der Seele durch Gott beruht. Auch ein protestantisch geprägter Glaube kann der Antwort Rosenzweigs folgen, dass das gemeinsame Einstimmen in das Gebet um das Kommen des Gottesreiches Christen und Juden auf die Objektivität des Gottesnamens ausrichte [5. S. 298f]. Doch diese Gemeinsamkeit ist bei Luther gebrochen durch die strikt christologische Perspektive auf das Alte Testament, welche sich für Rosenzweig in einem „Glaubenszwang“ auswirkt, der bei Luther „alles wirkliche Übersetzen der Schrift bis ins einzelne“ beherrscht [19. S. 163; 16. S. 768f].

Rosenzweigs Würdigung von Luthers Deutscher Bibel

Nicht nur für Luthers Religiosität hat er sich interessiert, sondern auch für die Wirksamkeit des Reformators auf die allgemeine Kultur. Das ist schon an den Stellen in den unter dem Titel „Globus“ zusammengefassten Schriften „Ökumene“ und „Thalatta“ zu sehen, die auf den Protestantismus als Faktor der politischen Entwicklung Europas zu sprechen kommen. An einer Stelle ist vom „Doppelwerk Machiavellis und Luthers“ die Rede, „die Loslösung des Staats aus der ökumenischen Katholizität der Kirche“ vollbracht zu haben [16. S. 314ff.]. An einer anderen Stelle wird die Rolle Englands hervorgehoben, durch die „das Werk Luthers ... die Wandlung ins ‚Demokratisch-Individualistische‘“ erfuhr; erst so habe „der Protestantismus aus einer inneren Glaubens- endlich doch noch zu einer weltgestaltenden Macht“ werden können [16. S. 323]. Zu diesen politischen Erwägungen treten nun nach 1917 im „Stern“ stärker auf Kultur und Religion konzentrierte Thesen (vgl. meinen Beitrag: [26. S. 345—374]).

Weil sie „in alle Sphären des Lebens ein[gegriffen]“ habe, sei die „weltgeschichtliche Wirkung“ der Bibel durch „Luthers Übersetzungstat“ befördert worden (vgl. [27. S. 124] (Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel); [16. S. 837]). Die „Weltlichkeit“ seiner Deutschen Bibel habe maßgeblich dazu beigetragen, dass „die Reformation ... das erste deutsche Ereignis“ werden konnte, „das in die Welt hinausgewirkt hat und nicht wieder aus ihr geschwunden ist“ [28. S. 205] (Nachwort zu Jehuda Halevi). In diesem Sinne kann Rosenzweig auch von einem „sprachlichen Eroberungszug[.]“ [28. S. 204] (Nachwort zu Jehuda Halevi), sprechen, den Luther mit seiner Übersetzung angetreten habe. Seine Weltlichkeit verdanke das Christentum überhaupt aber seiner Bindung an die „jüdische Bibel“ [27. S. 125f] (Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel); [16. S. 837f] — dieser *erste* Gesichtspunkt der Würdigung ist angesichts der Rosenzweig zeitgenössischen Erneuerung des Marcionismus durch Adolf von Harnack keineswegs harmlos, hatte Marcion doch die geschaffene Welt abgewertet, um ganz im Sinne der Naherwartung des Neuen Testaments allen Akzent auf die neue Schöpfung durch den Geist zu legen: „Christliche Kirche, christlicher Staat, christliche Wirtschaft,

christliche Gesellschaft — all das war und ist vom NT aus nicht zu begründen, weil dieses die Welt schlechthin in der Krise, vor das Gericht gestellt sieht; im Gegensatz zu seinen pointierten Paradoxien bot die aus der ganzen Breite eines Volkslebens und in der ganzen Breite einer Nationalliteratur erwachsende jüdische Bibel mit ihrer... tiefen Schöpfungsgläubigkeit tragfähigen Grund für ein Bauen in und an der Welt.“ [27. S. 125] (Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel); [16. S. 838]. Vor der Gefahr einer Vergeistigung und Entweltlichung vermag das Christentum also die Bindung an die jüdische Auslegung und mit ihr an das Leben der jüdischen Gemeinschaft zu bewahren: in dieser Bindung kommt es für das Christentum auf die Regulation der Gefahren an, die Rosenzweig idealtypisch beschreibt: es sind die Gefahren einer „Spiritualisierung des Gottes-, Apotheisierung des Mensch-, Pantheisierung des Weltbegriffs“ [5. S. 447].²²

Zweitens ist die Wirksamkeit von Luthers Deutscher Bibel aber dadurch begründet, dass seine „Übersetzung... auf die gesprochene Sprache des Volkes“ zurückgriff [29. S. 136] (Die Schrift und das Wort (1925)); [16. S. 777—783]. So konnte die Bibel verständlich werden aufgrund ihrer sprachlichen Gestalt, darüber hinaus aber auch durch ihre mögliche Verbreitung an jedermann [19. S. 142] (Die Schrift und Luther); [16. S. 750]. Ihr Verständnis war nicht mehr nur den des Hebräischen, Griechischen und Lateinischen kundigen Spezialisten vorbehalten, den Mönchen und Priestern, sondern allen möglich, die sich im Vollzug eigener Lektüre ihres Verstandes ohne die Leitung eines anderen bedienen wollten. So wurde die Bibelübersetzung zur materialen Grundlage, auf der der reformatorische Grundsatz eines „Priestertums aller Gläubigen“ verwirklicht werden konnte.

Doch nicht nur „zum Grundbuch ... einer Kirche“ und zum „Träger ihrer Sichtbarkeit“,²³ sondern auch zu dem „der nationalen Sprache selber“ ist die Deutsche Bibel geworden [19. S. 145; 16. S. 753]. D.i. ein *dritter* Gesichtspunkt. Sie ist zum „nationalen Besitz“ geworden [19. S. 152] (vgl. [7. S. 794] (Tagebucheintrag vom 16.6.1922)). Luthers Mühe, den hebräischen Text in gemeinsamer Arbeit mit Philipp Melanchthon und anderen Gelehrten in Wittenberg zu verstehen und ins Deutsche zu übertragen, wird von Rosenzweig ausdrücklich gewürdigt.²⁴ Luther wollte „der hebräischen Sprache Raum lassen“ [19. S. 143; 16. S. 751] (zit. Luther). Damit hat er den Boden dafür bereitet, dass auch das reformatorische Christentum „Synthese[n] mit der Welt“ eingehen konnte [27. S. 126; 16. S. 839]. Über die Ambivalenz dieser Synthesen, wie sie von Ernst Troeltsch meisterhaft beschrieben worden sind [25. S. 202—254], bestand für Rosenzweig allerdings kein Zweifel — außer der schon genannten Bindung an die „Obrigkeit“ ist der Versuch zu nennen, „aus der Enge und Fremdheit des AT in

²² Für die „Apotheisierung des Mensch-“ und die „Spiritualisierung des Gottes[begriffs]“ findet sich ein sprechendes Beispiel bei Huch in: [1. S. 75]. Die „Pantheisierung“ ist ein durchgängiges Deutungsmuster in diesem Buch.

²³ „Der protestantischen Kirche ist Luthers Übersetzung das geworden, was die katholische Kirche in einem reichen System von Institutionen besitzt: der Träger ihrer Sichtbarkeit“ [19. S. 150; 16. S. 757].

²⁴ Nennen lässt sich auch der „Hebraist Matthäus Aurogallus“ [30. S. 261].

philosophische Weite oder in völkische Nähe“ zu fliehen [16. S. 839].²⁵ Aber auf der Möglichkeit von Synthesen beruhen die „Kulturwirkungen des Christentums“ [27. S. 126f; 16. S. 839].

Die Begrenzung von Luthers Hermeneutik als Motiv für Rosenzweigs Übersetzung

Die „formbestimmende Kraft“ von Luthers „festumschriebenem Glaubensbegriff“ [19. S. 153], dessen objektive Seite, ist für Rosenzweig problematisch geworden. Mit Bezug auf Luthers „Sondervorrede des ‚Deutschen Psalter‘“ sei zu sehen, dass er die Stellen aufsuchte, „wo das Gesagte ganz wichtig, ganz zu uns, zu ‚unserem Gewissen‘ gesprochen ist, wo also die Schrift für ihn, den lebendigen Christen von heute, heute lebendig ansprechendes Gotteswort, lebendige Lehre, lebendiger Trost, ist.“ Diese Stellen aufzuspüren half ihm die „Analogie des Glaubens [als] die nie versagende Wünschelrute, die ihm ... [überall dort], wo das Alte Testament ‚Christus trieb‘, aufzuckte.“ Dort musste das Schriftwort „wörtlich genommen werden und also auch in ‚steifer‘ Wörtlichkeit übersetzt“. Sonst ließ „der Übersetzer ‚die hebräischen Worte fahren und spricht frei den Sinn heraus aufs beste Deutsch, so er kann““ [16. S. 752] (zit. Luther).

„Luthers Glaube bestimmte also bis ins einzelne, wie die große Mittlerarbeit geschieht“ [19. S. 144; 16. S. 752]. Die hermeneutische Legitimation dafür ist aber eine Leserichtung vom Neuen auf das Alte Testament gewesen, die von einem „Erfüllungs-, Überbietungs- und Universalisierungsanspruch“ [17. S. 116] ausging. Mit ihm hatte Rosenzweig es schon 1913 aufgenommen, als er von seinen christlichen Freunden die Anerkennung des Judentums als *anderer* Religion forderte [2. S. 132—135].²⁶ Wenn man davon ausgeht, ist die Lesehaltung Luthers zu erweitern durch die Offenheit Rosenzweigs: „Wir [wissen] nicht..., aus welchem Wort die Lehre und der Trost fließen werden“, und wir „glauben, dass die verborgenen Quellen der Lehre und des Trostes aus jedem Wort dieses Buchs einmal aufbrechen können, und uns also zu einer neuen Ehrfurcht vor dem Wort beugen“ [19. S. 154; 16. S. 761].

Mit der den hebräischen Wortsinn „verdeutschenden“, neuen Übersetzung, die er gemeinsam mit Buber unternahm, wollten beide zeigen, was auch in dieser — Luther gegenüber — anderen Leserichtung als „biblisch“ gelten kann [19. S. 149] (Die Schrift und Luther); [16. S. 756]. Dieser erneute Beitrag zum „Gespräch der Menschheit“, nun aus der Kraft der Übersetzung eines in Deutschland lebenden Judentums, kurz bevor es von dort vertrieben werden sollte, wollte allen Lesern der Bibel Orientierung geben, auch denen, die der Tradition entfremdet sind.²⁷

²⁵ Auf die Aktualität des auf Luther sich berufenden „deutschen Glaubens“ kommt Rosenzweig im Brief an Rosenstock vom 7.11.1916 zu sprechen: „Luther übersetzt sehr schön: ‚Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht‘, ‚Gläuben‘ und ‚Bleiben‘ ist eins; die Säkularisierung dieses Gedankens ist der heutige Nationalismus, der ja Imperialismus wird, um ein gutes Gewissen zu haben“ [2. S. 283].

²⁶ Brief an R. Ehrenberg v. 31.10.1913.

²⁷ „Es könnte wohl geschehen, dass die vor nun hundertfünfzig Jahren begonnene Säkularisierung der Glaubensgemeinschaften noch weiter fortschreitet und Kirche und Gesetz im alten, überlieferten

References

- [1] Huch R. *Luthers Glaube. Briefe an einen Freund*. (ohne Ort): Inselverlag; 1946.
- [2] Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften Bd. I—IV*. Den Haag: Nijhoff; 1979.
- [3] Staats R. „Kein Fürchten soll mich lähmen“. Bonhoeffer, Luther und andere gute Christen im Geschichtswerk Ricarda Huchs. *Deutsches Pfarrerblatt*. 2015;(8):1–9.
- [4] Assel H. *Cohen und die Luther-Renaissance*. In: *Cohen im Kontext*. Wiedebach H., hg. Tübingen: Mohr Siebeck; 2021. S. 71—99.
- [5] Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften Bd.II*. Den Haag: Nijhoff; 1977.
- [6] Rosenzweig F. *Urzelle*. In: *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken Verlag; 1937. S. 357—372.
- [7] Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften Bd. I/2*. Den Haag: Nijhoff; 1979.
- [8] Cohen H. *Der Jude in der christlichen Kultur*. In: *Werke Bd. 17*. Bearb. u. eingel. v. H. Wiedebach. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag; 2002. S. 417—446.
- [9] Holl K. *Luthers Auffassung der Religion; die Religion als Gewissensreligion*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. I: Luther*. Tübingen: Verlag Mohr; 1932. S. 35—107.
- [10] Kant I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburg: Meiner; 1978.
- [11] Reventlow HG. *Epochen der Bibelauslegung Bd. III: Renaissance, Reformation, Humanismus*. München: C. H. Beck; 1997.
- [12] Müller HM. *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre*. Berlin, New York: de Gruyter; 1996.
- [13] Dober HM. *Das Beispiel des Films in der Predigt des Gesetzes und des Evangeliums*. In: *Film-Predigten II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 2012. S. 11—44.
- [14] Korsch D. *Theologische Prinzipienfragen*. In: Beutel A, hg. *Luther-Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2005. S. 353—362.
- [15] Rosenzweig F. *Das neue Denken (1925)*. In: *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken Verlag; 1937. S. 373—398.
- [16] Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften Bd. III. = GS III*. Den Haag: Nijhoff; 1979.
- [17] Kleffmann T. *Grundriss der Systematischen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2013.
- [18] Wiedebach H. *Die Denkfigur des Systems im Ausgang von Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“*. Wiedebach H, hg.v. Berlin: Duncker & Humblot; 2013.
- [19] Rosenzweig F. *Die Schrift und Luther*. In: *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken Verlag; 1937. S. 141—166.
- [20] Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. Berlin: Bruno Cassirer; 1907.

Sinn nur für kleine Kerngruppen weiterbestehen, während die Allgemeinheit (die ‚Katholizität‘) der Gemeinschaft auf einen weltlichen Träger, das ‚Kirchenvolk‘ oder in unserm Fall das ‚jüdische Volk‘, übergeht. Die Bedeutung der ‚heiligen Schriften‘ würde dann nicht geringer werden, sondern sogar noch wachsen... Wenn Dogma und Gesetz nicht mehr die allumschließenden Klammern der Gemeinschaft sind..., dann muss die ‚Schrift‘ zu der einen Aufgabe aller Schrift: den Zusammenhang der Geschlechter zu stiften, noch die andre... übernehmen: den Zusammenhang von Mitte und Peripherie der Gemeinschaft zu gewährleisten.“ [27. S. 127] (Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel); [16. S. 839f].

- [21] Cohen H. *Die Lyrik der Psalmen*. In: *Werke Bd. 16*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag; 2002. S. 163—198.
- [22] Cohen H. *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange*. Leipzig: Brandstetter; 1914.
- [23] Rosenzweig F. *Die ‚Gritli‘-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*. Tübingen: Bilam Verlag; 2002.
- [24] Luther M. *Ausgewählte Schriften Bd. 5*. Frankfurt a.M.: Insel; 1982.
- [25] Troeltsch E. *Luther, der Protestantismus und die moderne Welt*. In: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. Aalen: Scientia-Verlag; 1966. S. 202—254.
- [26] Dober HM. *Von Europa als politischer Idee zu den religiösen Prägekräften Europas. Franz Rosenzweig auf dem Weg zum „Stern der Erlösung“*. In: Negel J, Pinggéra K, hg. *Urkatastrophe. Die Erfahrung des Krieges 1914—1918*. Freiburg: Herder; 2016. S. 345—374.
- [27] Rosenzweig F. *Weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel*. In: *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken Verlag; 1937. S. 124—127.
- [28] Rosenzweig F. *Nachwort zu Jehuda Halevi*. In: *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken Verlag; 1937. S. 200—219.
- [29] Rosenzweig F. *Die Schrift und das Wort*. In: *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken Verlag; 1937. S. 134—140.
- [30] Blanke H. *Bibelübersetzung*. In: Beutel A, hg. *Luther-Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2005. S. 258—265.

Über den Autor:

Dober Hans M. — Prof. Dr., Pfarrer, Universität Tübingen, Tübingen, Germany (e-mail: hmdober@gmx.de).

Розенцвейг и Лютер. Понятие веры в перспективе «нового мышления» и перевода Библии

Ганс Мартин Добер✉

Университет Тюбингена,
Германия, 72074, Тюбинген, площадь сестер Шоль
✉hmdober@gmx.de

Аннотация. В своей «Звезде избавления» Розенцвейг вступает в спор не только с философией, но и с теологией. Наряду с Августином и Фридрихом Шлейермахером Мартин Лютер был тем двойником, перед лицом которого он развивал свое диалогическое «новое мышление». Эссе носит следы этого спора в письмах, фокусируясь здесь на прочтении Розенцвейгом «Веры Лютера» Рикарды Хух. Эта литературная картина затем соотносится с теологией Реформации Лютера, как она возникает из современных исследований. На следующем этапе «Звезда» интерпретируется как книга, которая, с одной стороны, во многом обязана предыдущему восприятию Лютера, но, с другой стороны, также показывает мышление реформатора в новом свете. Наконец, поздние работы по проблеме перевода принимаются во внимание для того, чтобы оправдать «онемечивание» (*Verdeutschung*) Розенцвейгом еврейской Библии, предпринятое вместе с Бубером, с помощью «немецкой Библии» Лютера.

Ключевые слова: Мартин Лютер, иудаизм, вера, Библия, перевод, герменевтика, Розенцвейг, Звезда избавления

История статьи:

Статья поступила 08.04.2022

Статья принята к публикации 05.06.2022

Для цитирования: *Dober H.M. Rosenzweig und Luther. Der Glaubensbegriff in der Perspektive des „neuen Denkens“ und der Bibelübersetzung // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 493—508. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-493-508>*

Сведения об авторе:

Добер Ганс М. – профессор теологического факультета, пастор, Тюбингенский университет, Тюбинген, Германия (e-mail: hmdober@gmx.de).

Rosenzweig and Luther. The Concept of Faith in the Perspective of «New Thinking» and Bible Translation

Hans Martin Dober✉

University of Tübingen,
Geschwister-Scholl-Platz, 72074, Tübingen, Germany
✉hmdober@gmx.de

Abstract. In his “The Star of Redemption”, Rosenzweig engages not only in an argument with philosophy, but also with theology. Next to Augustine and Friedrich Schleiermacher Martin Luther was a counterpart in whose face he developed his dialogical “new thinking”. The essay takes up the traces of this dispute in the letters to focus here on Rosenzweig's reading of Ricarda Huch's “Luther's Faith”. This literary picture is then related in a sketch to Luther's Reformation theology as it emerges from contemporary research. In a next step, the “Star” is interpreted as a book that, on the one hand, owes much to a previous reception of Luther, but on the other hand, also shows the Reformator's thinking in a new light. Finally, the late writings on the problem of translation come into view in order to justify Rosenzweig's “Verdeutschung” of the Hebrew Bible, undertaken together with Buber, to Luther's “German Bible”.

Keywords: Martin Luther, Judaism, faith, Bible, translation, hermeneutics, Rosenzweig, The Star of Redemption

Article history:

The article was submitted on 08.04.2022

The article was accepted on 05.06.2022

For citation: *Dober H.M. Rosenzweig und Luther. Der Glaubensbegriff in der Perspektive des „neuen Denkens“ und der Bibelübersetzung. RUDN Journal of Philosophy. 2022;26(3):493—508. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-493-508>*

About the author:

Dober Hans M. – Prof. Dr., Pastor, University of Tübingen, Tübingen, Germany (e-mail: hmdober@gmx.de).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-509-522>

Research Article / Научная статья

The Ban on Idolatry and the Concept of Difference in Franz Rosenzweig's Philosophy

Alexander I. Pigalev  

Volgograd State University,
100, Universitetskij prospekt, Volgograd, 400062, Russian Federation
 pigalev@volsu.ru

Abstract. The purpose of the research is to analyze the context, the essence, and the philosophical implications of Franz Rosenzweig's reconsideration of the ban on idolatry as an implication of pure monotheism. As often as not idolatry is defined generally as the adoration of some images that, representing deity, are considered to be autonomous and hereupon become the objects of worship. The study confines itself to the analysis of the significance of the ban on idolatry in Rosenzweig's interpretation of the concept of difference that underlies his theoretical model of the Other. The consideration proceeds on the general assumption that the encounter of tradition with modernity is the factor that determines the radical change in the philosophies of societies under modernization. In this context, the ancient ban on idolatry means the rejection and prohibition of whatever representation as intricate mediation that is, in turn, the hallmark of modernity. However, according to Rosenzweig, idolatry is not the usage of images as the representations of the reputedly unrepresentable God, but the fixation on one image which would mean the arbitrary limitation of God's infinite freedom to reveal himself visually. This implies that the reconsidered ban on idolatry does not require the absolute prohibition of representation, but the latter should be construed as temporal. Such an approach prevents the identification of the representation of entity with this entity itself, the sign with the thing, and therefore prohibits self-referentiality. Rosenzweig's stance determines also his understanding of familiarity, unfamiliarity, and difference in art and translation. Rosenzweig's emphasis on the shocking influence of the defamiliarizing difference as the feature of the work of art correlates with his interpretation of the translation that should make stable shared senses unfamiliar. Thus, the reconsidered ban on idolatry underlies Rosenzweig's conception of the reconciliation between Jewish tradition and modernity.

Keywords: Franz Rosenzweig, ban on idolatry, tradition, modernity, representation, art, translation, difference, Other

Article history:

The article was submitted on 03.05.2022

The article was accepted on 05.06.2022

© Pigalev A.I., 2022



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

For citation: Pigalev AI. The Ban on Idolatry and the Concept of Difference in Franz Rosenzweig's Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):509—522. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-509-522>

Introduction

Even though the main aspects of Franz Rosenzweig's religious philosophy are scrutinized and interpreted with care, the historian of philosophy still comes across the obstacle to understanding the principles of his synthesis of philosophy and Judaism. Nevertheless, it is evident that Rosenzweig's adherence to the idea of a special synthesis of reason and revelation manifests itself just in the search for a certain balance between them. This synthesis should reconcile the yearning of the European Enlightenment as the philosophical and ideological justification for the perpetual immanent innovations of modernity with the authentic Jewish responses to the challenges of rigorous immanentism.

It should be also noticed that the tenets of Franz Rosenzweig's "new thinking" [1] and his accent on the finitude of man not only exert influence on Jewish thought but also have areas of contact with general trends in philosophy. They criticize the endeavors of philosophical reason to grasp the beings solely metaphysically as the unbroken and accessible totality and to reduce reality to some single material or ideal elements. Furthermore, these trends whether intentionally or not sought to overcome metaphysics, and hence they unite the historical development of modernity with the crisis of meaning that already manifested itself as an uncanny nihilism to come.

The following analysis is an attempt to examine Rosenzweig's construal of the encounter of Judaism with modernity in the light of his reconsideration of the ban on idolatry that, as it seems, anticipated the formation of his philosophy as a whole. There are many definitions of idolatry that widely differ from each other and thereby indicate the complexity of the phenomenon under consideration. Moshe Halbertal and Avishai Margalit in their fundamental investigation write on four interpretations of idolatry.

The first interpretation is presented by the Bible and deals with challenges to God's exclusivity as sovereign. The second interpretation of the idolatry boils down to the great metaphysical error and presupposes the worshipping a wrong concept of God so that the mistake happens in the mind and requires the absolute prohibition of representation; the third interpretation is sufficiently plainly connected with the opposition between polytheism and pure monotheism; the fourth interpretation relies on the concept of the alien worship and emphasizes not so much the falsehood of the worshipped god as just the falsehood of the worship itself [2. P. 237—243].

As often as not idolatry is defined generally as the adoration of some images (idols) which, representing spirit or deity, are considered to be autonomous and hereupon become the objects of worship. In this connection, it is hard to deny that just idolatry as the theological term, having been modified and construed also as the designation of a modern possibility that focuses on the concept of

representation, has the high heuristic potential for the study of not only religious but also secular aspects of culture. The representation, being substitution or replacement, to be idolatry, has to be the worship of the image as a false god instead of the worship of the true God as the original one which, however, may be, in addition, inaccessible both immediately and through some mediating structures.

The study confines itself to the range of problems concerning Rosenzweig's reconsideration of the ban on idolatry and its consequences for the formation of his interpretation of the concept of difference that underlies his theoretical model of the Other. It should be noticed, however, that Rosenzweig's construal of the ban on idolatry in the context of the relationship between Judaism and modernity exceeds the bounds of philosophy and theology each taken separately. It explains Rosenzweig's interest in the analysis of the worship and the changeability of tradition that was formerly regarded as the bulwark of firmness and constancy.

Jewish tradition and modernity

There are reasons for believing that just the encounter of tradition with modernity generically became the factor that determined the radical change in the philosophies of societies under modernization. To be more exact, the national schools of philosophy took shape as affected by the encounter of already established and spreading modernity with the societies and cultures that were later called the traditional or pre-modern. Thus, at the moment of encounter they have not yet been modernized, and without outside assistance or external influence, at that. The peculiarity of that encounter as compared with the cross-cultural relation before the emergence of modernity became apparent in the passage from the plurality of reciprocal influences to the tendency of unification per sample of modernity. Nevertheless, it goes without saying that the influence was not only unidirectional and presupposed complex structures of mediation [3, 4].

And yet, the asymmetry implied that in the nascent national schools of philosophy imitation and adaptation, as a rule, prevailed over denial and rejection. The latter's implications first made them felt thanks to the national forms and masks of Romanticism which time to juxtapose modernity with tradition after the triumph of Enlightenment became ripe fairly rapidly, though [5]. In any case, the encounter of traditional societies with modernity as an exemplary culture, having been, first of all, an act of acculturation, could become a cultural shock to the peoples to be "enlightened" and "modernized" and therefore it needed response which could somehow promote its absorption.

Particularly, Rosenzweig's philosophical magnum opus "The Star of Redemption" might have been characterized as an episode of Jewish Romanticism [6], although only in the context of the comparative history of ideas. In the same way, Rosenzweig's translation (together with Martin Buber) of the Hebrew Bible into modern German could be interpreted as reinventing Scripture just for Jewish modernity [7]. It is also precisely the context of the encounter of modernity with traditional societies and cultures that explains to whom the national schools of

philosophy were obliged to address. Those schools meant both their indigenous peoples in order to gain an insight into their change and reformation and the audience of their already detraditionalized cultures which, however, were not yet completely or to a considerable degree modernized.

Meanwhile, the national schools of philosophy, having been obliged to appeal to still modernizing persons as the reputedly “extraneous” ones to make them understand the roots and peculiarities of the contemptuous attitude to them of the rest of society. In other words, the intermediary and ambiguous position of culture and person in the process of modernization was inherent in a new type of national, collective, and individual identity, and, in addition, the new type of the Other that, as it soon became clear, could not be made unequivocal. In the issue, the unexpectedly intricate ambiguity of the otherness required either philosophical justification or purposeful correction according to some invented philosophical paradigm.

It should be noticed that the feature of modernity, in general, is the progressive structural differentiation, the sundering of entities that in the previous traditional cultures were closely connected and in certain cases even fused, and the emergence of complex mediating structures which, however, could unite some entities only after their differentiation. In general, the becoming of modernity results in the passage from the state of the fuzzy initial immediacy that from all appearances was inherent in medieval societies and cultures to the complex unity of distinct mediating, alienating, and alienated mediating structures. On the contrary, the romantic stances to a wide extent, whatever forms they took, for the first time and even after the reaching of the point of no return as often as not exemplified the starving for the suppression or, at least, the mollification of differentiation. In the same vein, they insisted on the restoration of the supposedly lost initial immediacy, plenitude, and diffuse wholeness, albeit some modifications of romanticism that look syncretic seem to be less radical.

The main outcome of the process of differentiation that was initiated by modernity was the construal of man as a singled-out subject whose attitude to the outer world that turned into an object was mediated by representation as a differentiating and mediating structure that substitutes one entity for another and thus just represents the latter by itself. In this connection, the touch of Jewish tradition with the culture of spreading modernity gave rise to the attendant phenomena which are allied to the consequences of the adaptation and modification of modernity by other societies. Nevertheless, Jewish culture has a feature concerning the concept of representation that could not but notice the attention of the Jewish philosophers including Rosenzweig. The fundamental peculiarity of Jewish culture is monotheism and the ban on idolatry as its implication.

Whereas every representation is mediation, the main feature of idolatry in modernity may be also characterized as a mistaking of the mediated for the immediate and thus as the misapprehension of the representation’s meaning. In other words, idolatry leads to the identification of representation as a sign of either

whatever unrepresentable entity or perceptible material thing or living person with the thing, so that the sign, being in truth dependent on the signified, is paradoxically considered to be self-sufficient. In modernity, the representation not only mediates relations between man and an object but also tends to become a structure that can be imposed on this object and eventually subordinates it to itself.

This makes it possible to construe the representation that is related only to man in the capacity of a reputedly infinite subject as the distinguishing character of modernity which had to be somehow comprehended in the context of the encounter of modernity with traditional societies and cultures. As regards the meaning of the ban on idolatry for the adaptation of the culture of modernity, the rejection, and prohibition of whatever representation opposes the main feature of modernity and its principal tendency to progress differentiation and therefore mediation. Hence, in general, the ban on idolatry means the prohibition of any representation only because it can become alienated and eventually make a semblance of self-sufficiency. In addition, one could not but pay heed to the consequences of the tendency of modernity to ignore the difference between the infinity of God and the finiteness of human beings. In general, such a critical stance on that ignoring is a protest against the deification of man, against giving the infinite significance to the finite man who thereby should be also considered as an idol.

Exemplifying justifiable representation

Rosenzweig's putting emphasis on the worship followed, first of all, Moses Mendelssohn's understanding of idolatry, which not only relied on the analysis of the worship but was also motivated by the need for the new interpretation of Judaism that could be compatible with the changes in society and culture which were triggered by modernity [8, 9]. That is why Rosenzweig's investigation of idolatry and the meaning of the ban on idolatry focused, so to speak, not on substance, but the relation or, according to Rosenzweig, on the meeting of God and human being. More specifically, the centerpiece of Rosenzweig's interpretation of idolatry is not God and his either justifiable or prohibited representations as such, but the specific relation between God and human beings.

It is the living meeting of God and man as the initial experience of revelation when God reveals himself to human beings. This experience cannot be conceptualized because of its situatedness, and thus it does not satisfy the requirements of abstract and therefore acontextual reason as it was introduced by the European Enlightenment. Meanwhile, the point of contact is also the point of immediacy, the place of immediate proximity, while representation as the substitution of one entity for another creates referentiality as a mediating structure.

Referentiality is the only way of communication that seems to be acceptable for abstractive reasoning and which is hereupon unequivocal and controllable, although it goes without saying that the transmission of meaning through the mediating structures of representation can generate errors and distortion. As regards the possibility of the representation of God, Rosenzweig discussed this problem in

his remarks, concerning the so-called “anthropomorphisms” in the Bible that are understood as endowing God with human qualities, activities, and feelings.

Rosenzweig points out that there is no way to “ascribe” to God some qualities, they are rather to be only described, but the description of God is opposed to the description of gods in the ancient Greek tradition. According to Rosenzweig, no relations between two or more “properties” of God may be established, and even if there are many descriptive elements one cannot find a way from one of them to another. There is only a way out of their multiplicity which always leads to creation and creature [10. S. 737]. Meanwhile, the “endowing” of God with some qualities rely on the idea that man created God in his image and likeness. Rosenzweig insists that the Bible turns this argument over and only thereafter takes it seriously.

Hence Rosenzweig argues the justifiability of the concept of “theological experience” which concerns neither God nor human being taken apart, but their specific unity. Rosenzweig remarks, that the so-called anthropomorphisms are in truth theomorphisms, and “<...> when we imagine God as seeing, hearing, speaking, raging, loving, we do it not because we ourselves see, hear, speak, rage, love; on the contrary, we are able to see, to hear, to speak, to rage, to love only because God sees, hears, speaks, rages, loves. It is necessary only to observe some consequences of such dogmatic proceeding from God to notice, that it is no less alien to the experience than the skeptic proceeding from man. The kinds of theological experience, as far as they are not the figments of human imagination, but the specimens of genuine experience, have that which is generic, notably, that they all are the experience of meeting; they are neither the variety of the experience of some object like the experience of the world nor the experience of two-part mix like the interpersonal attitudes” [10. S. 737].

In this connection, Rosenzweig draws attention to the peculiarity of the biblical style that, as he had already noticed, highlights the meeting of the Creator and the creature. Rosenzweig observes that in the Bible each separate utterance is at the end of a line, whereas at the end of the other line stands the frightened one who prays and sees how God comes nearer to him and delivers him from his strong enemy. Rosenzweig emphasizes the amazing poverty of imagery if it is unrelated to the meeting of Creator and creature. That is why he interprets the aspiration for knowledge of God’s “properties” or “being” as an endeavor to fix God by means of visualization, whereas the absolute trust in the unlimited power together with the trust in the instantaneousness of every creaturely entity is needed.

Moreover, where the meeting of Creator and creature does not take place, the idea of God’s property and the abstractive thinking together with its general notions come to the fore [10. S. 739]. In this connection, Rosenzweig analyzes the construal of God as spirit and comes to the paradoxical conclusion that just the biblical “anthropomorphisms” serve as a safeguard of monotheism. It should be noticed that the identification of God with spirit is of great importance to him, because, having no visible body and thus, being unrepresentable, God in the biblical tradition is considered to be “anthropomorphic” just the same.

Besides, the “anthropomorphisms” show that without the courage to believe that the real experience of God as spirit descends just from him this experience gets loose from its origin and searches for new bearers with the exception of God, at that, while from then on he was regarded as weak [10. S. 740]. Exemplifying the new bearers of spirit as the substitutes for God, Rosenzweig writes, particularly, about Philo’s Logos as the necessary equivalent of his spiritual God. In the same vein, he treats Paul’s understanding of the spiritual God as the God of rigorous and inexorable justice. Considering the controversies about the “anthromorphisms”, Rosenzweig states that “the Jewry at that time had saved itself from both extremes of Judeo-Greek spiritual God and Judeo-Christian God-man by the permission of the bold “anthropomorphisms” of the Talmudic Aggadah, i.e., again by the unshakable confidence that whatever our experience of God descends from God himself” [10. S. 740].

Hence, the problem of idolatry is for Rosenzweig, not the problem of God’s being, but God’s changeable and unpredictable relation to man and man’s ability to respond to changeability and unpredictability. Just in this context Rosenzweig, proceeding from the rejection of the omnipotence of abstractive thinking, comes, in fact, to the critique of metaphysics which aspiration for a certain kind of generality based on the procedure of abstracting opposes the emphasis on the situatedness of thinking that is inherent in Jewish tradition. He rejects the sentences concerning God which contain “having” and “being” because they, nevertheless, limit God’s freedom by “freezing” the instantaneity of the living meeting of God with man as a revelation.

At that moment God shows himself, and just owing to this “freezing” the moments are considered generalized and therefore permanent states. Meanwhile, Rosenzweig points out the Greek tradition and especially reminds the stance of Xenophanes who particularly emphasized that if horses or oxen or lions had hands horses would draw the figures of the gods as similar to horses and the oxen as similar to oxen. Rosenzweig is also convinced that “<...> here Xenophanes’ satire hits the mark of reality — and, to be sure, thereby it ceases to be satire. God speaks all languages” [10. S. 739]. In addition, Rosenzweig reminds the words of the Talmud, according to which “<...> God enjoins neither of his heralds to deliver more than one message” [10. S. 741]. Thus, to avoid the return to polytheism, it is necessary to take into account that all forms of revelation including the representation are considered to be justifiable, but on the condition that they are not considered timeless.

From unfamiliarity to difference in art

According to Rosenzweig, the sin of idolatry is not the usage of images as the representations of the reputedly unrepresentable God, but the fixation on one image which would mean the arbitrary limitation of God’s infinite freedom to reveal himself visually. Hence, representations are also admissible, whereas the “fossilization” of one image as the only true God’s representation or even his

unmediated, undistorted, and, in addition, lasting appearance is the indication of improper worship. Proper worship stems from a clear understanding of what God suggests people do, whereas improper worship implies the wrong responses to God's commandment. Rosenzweig thereby argues that it is insufficient to confine oneself to understanding idolatry as representation within the limits of thinking and to disregard the necessity of the analysis of worship [11. P. 23—25].

The immediate meetings of God with human beings in time turn them into witnesses just at these precise moments and only owing to the immediacy of every experience of revelation. This implies that the ban on idolatry does not require the absolute prohibition of representation as such that blocks one's vital relation to God, while, being construed as temporal, representation stands not for the unrepresentable God as an eternal unchangeable idea, but for a moment in the succession of the experiences of the revelation of God's truth. Every moment in this succession is an immediate experience that became the past and therefore should be somehow represented for the present and the future. Every witness is a such representation or, to be more exact, the representative of the past that is kept in a certain tradition.

Rosenzweig's attention to the issue of situatedness and generalization that is closely connected with the understanding of identity and difference resulted in his analysis of the relation to the Other and the otherness and thus to the identity and difference. Whereas that interest aroused and became apparent because of the specific purpose to translate the Hebrew Bible into modern German, it gave impetus to the analysis of general philosophical problems concerning the constitution, the transmission, and the comprehension of meaning. It is significant that those problems were considered by Rosenzweig, first of all, in connection with the interpretation of art, while just the consideration of art from the perspective of the problem of the Other introduces the ideas of familiarity, and unfamiliarity, difference, strangeness, and uncanniness.

In this context, tradition is the prerequisite for the perception of some thing, event, or situation as unfamiliar, different, and strange, but this does not mean that it should be always unchangeable. For Rosenzweig, just the Jewish tradition, despite the initial meaning of the relevant term, turns out to be changeable and witnesses the past for the sake of the present and the future of humankind as a whole. In contrast to the theories which relate the emergence of representation to the human activity that is therewith considered to be immanent, Rosenzweig related the constitution of meaning to the tradition as the keeper of the past that was, however, subject to eradication by modernity.

Nevertheless, according to Rosenzweig, the past cannot be neglected and eradicated, because it determines the present, whereas modernity focuses only on the present. The witness is besides the primary representative who, as opposed to the representation that mediates through the substitution of one unchangeable entity by another, is able to mediate and thus represent the changeability of God's revelation through his or her very being. As far as idolatry, having been understood

as worship of a single or a system of representations can block the relation of man to God, within the limits of monotheism no images could be tolerated. Despite this Rosenzweig was convinced that the work of art was specified just by its unfamiliarity.

Rosenzweig wrote on the work of art that “it really is outside itself; it has neither house no home; it knows of no roof of a kind where it could seek shelter; it is there totally for itself — it is its own kind and mode; it is not related to any other thing, not even to another work of art” [12. P. 260—261]. This characteristic is significant for the understanding of Rosenzweig attitude to the problem that in the quoted translation from German is articulated as “being outside itself”. This implies that the work of art demonstrates its isolation because of the homelessness that underlies its ability to shock. Omitting the details, one could say that Rosenzweig’s study of art is amazingly congenial to Martin Heidegger’s analysis of the same subject¹.

It seems, however, that it is not a bit of similarity between two thinkers, but two various expressions of the same general trend that has become apparent in modernity and concerns the specific performativity of the work of art. Suffice it to point out that Rosenzweig, having justified the representation as the visual images in opposition to the ban on idolatry, like Heidegger associates the main feature of the work of art with its ability to make unfamiliar and even strange events and situations that previously looked familiar and, more importantly, intelligible. Moreover, those events and situations may be interpreted as unfamiliar and sometimes even uncanny, so that just the unfamiliarity becomes the key notion that designates the difference which should be taken into account.

In the original text of “The Star of Redemption” the polysemantic German word “un-heimlich” is used, and it can be interpreted to a wide extent not only as something that is literally “outside itself”, but also metaphorically as “homeless”, as it is explained in the continuation of the quotation. Homelessness in the German language is closely connected with the encounter with the uncanny as something strange and often even horrific. Thus, in German, the uncanny, being by implication metaphorically identified with being away from home, implies also the encounter

¹ Heidegger wrote on the work of art, that “from out of the poetizing essence of truth it happens that an open place is thrown open, a place in which everything is other than it was. In virtue of the projection of the unconcealedness of beings which is set into the work and casts itself toward us, everything ordinary and hitherto existing becomes an unbeing. This unbeing has lost the capacity to give and to preserve being as measure” [13. P. 44—45]. Moreover, according to Heidegger, “what poetry, as clearing projection, unfolds of unconcealment and projects into the rift within the figure is the open; poetry allows this open to happen in such a way, indeed, that now, for the first time, in the midst of beings, it brings them to shine and sound” [13. P. 45]. Thereby just poetry, i.e., the art in general, causes the “rift” or the rupture in the figure as the stable appearance and makes the familiar evidently unfamiliar, and therefore noticeable (“brings them to shine and sound”). In the issue, everything becomes “other than it was”, and the previous understanding of beings, beginning with the pre-predicative one, proves to be strange.

with the strange as the Other, and only because of its difference the uncanny affects man and requires a response from him, at that.

Rosenzweig writes: “In the spectator there has grown together the mere humanity of the originator and the content-rich, soulful uncanniness of the work. Without the spectator, the work would be mute, it would be a statement, but not from speech, since the work does not “speak” to its originator and Pygmalion seeks in vain to animate the marble that he has sculpted; the work “speaks” only to the spectator. And without the spectator, it would have no lasting influence in reality. By bringing into view painted canvases, sculpted stones, and written pages, the work does not, as a matter of fact, enter real life. “Vandals” have always only killed that which is already dead” [12. P. 261].

From unfamiliarity to difference in translation

The construal of the shocking affect of the defamiliarizing difference as the feature of the work of art explains Rosenzweig’s interpretation of the translation that in his sight should also aim at the defamiliarization of stable meanings of everydayness in translation. The translation in the same way as the work of art ought not only to come into notice but also to change and transform the basic aspects of previous understanding. That defamiliarization which makes the previously intelligible strange, being the feature of translation, could epitomize the difference between the shared senses of the past and the senses of the present that are not yet acknowledged and generalized.

For Rosenzweig to translate means to serve two masters and to speak always means to translate [14. S. 749]. So, in Rosenzweig’s philosophy, all speech is, in effect, a translation that makes possible the meaning that, however, cannot be anticipated or imposed. That is why the translation is not the abandoning of tradition, but the perpetual making of its change, albeit not entirely. It implies also that on the one hand, the Bible as the embodiment of tradition cannot be read only from one point of view. On the other hand, that does not mean at all that the previous meanings are condemned to sink into oblivion. In the issue, the reconsideration of the concept of difference as the designation of the experience of the encounter with the Other and, in general, with every otherness became urgent only in a certain period.

That is why one of the tasks of the translator is to shock the reader as the “spectator” of the translated and thus transformed text. Every translation that does not idolize the static familiarity of the text to be translated anew, i.e., is not idolatrous, is hereupon a certain relation to the past as the recognition of its difference, it is admitted that the original language takes priority of the language of translation. Just owing to this recognition, which can be even more shocking, the translation proves to be both the saving of the past and its transformation.

That is why the translation is, according to Rosenzweig’s interpretation, always dialogical, and all translations, being interpretations, are unavoidably partial. In the aftermath of such a point-of-view approach, the absolute point of

reference is needed, and Rosenzweig to the effect chooses the tradition as the embodiment of solidity and reliability. Nevertheless, the tradition itself is considered to be subject to translation and therefore transformation.

A very important point, not to be forgotten, is that “in the lives of peoples once also the moment comes when writing ceases to be a maidservant of language and becomes its mistress. This moment arrives when the content comprising the entire life of a people inundates writing, when, for the first time a book appears that “everyone must have surely read.” From then, language loses its ability to progress without embarrassment, and its path can no longer be guided exclusively by whatever it happens to come its way; in its advance it must permanently look back in order not to lose the sight of that significant event” [14. S. 753].

It is not difficult to see that in this connection the period when the isolated Jewish community and its tradition started getting in touch with the dynamic environment of the thriving modernity is of great importance. In the issue, the theoretical modeling of the new attitude to the Other eventually became the primary question. In this connection, it should be emphasized that Rosenzweig construes the tradition as the point of view that excludes the dogmatic “freezing” of meaning. From the perspective of the encounter of Jewish culture with modernity Rosenzweig abides by his intention to combine the traditional, but yet changeable shared senses with the modern aspiration for novelty.

The philosophy that goes back to the pattern of Greek metaphysics sought to model the passage from the familiar to the unfamiliar and even the uncanny in compliance with the history of the movement from the limits of home to the limits of the polis in order to make the latter habitable and thus familiar. The goal of that movement was to recreate and restructure the polis per sample of home and thereby making it intelligible. Rosenzweig proceeds from another theoretical model according to which the self-contained sphere of Jewish culture as its “home” was destroyed by the Enlightenment and the nascent modernity.

He emphasizes that before the coming of modernity the Jewish culture existed under the protection of the walls of a ghetto that made the solitary learning of Judaism possible. In this connection, Rosenzweig emphasizes that what was new owing to modernization was not so much the breakdown of the outer limitations as a possibility of learners who left the ghetto just for learning not to return at dusk. He eventually, “<...> found spiritual shelter outside the limits of the Jewish world” [15. S. 506].

Thus, according to Rosenzweig’s interpretation, the meaning of Jewish existence reveals itself only when it wrenches away from its home as a familiar and more or less isolated realm, but it by no means implies that such realm together with its traditional norms and rules should be abandoned once and for all. According to Rosenzweig’s logic, the previously isolated community should become not a nation-state as it was uniformly presupposed by the design of modernization, but a Diaspora that savors both tradition and modernity.

Conclusion

The ban on idolatry in the wide sense and the context of Jewish culture became in Rosenzweig's philosophy the starting point of the critique of modern culture and modernity as a whole, having shown the similarity to other attempts of introducing temporality into philosophical discourse and thus of overcoming metaphysics. That critique, in turn, flooded into the growing tendency of the revision of metaphysical foundations of European culture and the reconsideration of metaphysics as such with its predilection for the exclusion of temporality from the comprehension of being. The point of contact became the paradoxical feature of Jewish tradition which, despite the very meaning of the relevant term, shows the ability for continuous change over time and therefore turns out to be an uncommon embodiment of identity and the understanding of otherness and difference.

Rosenzweig, having insisted on the priority of religious performance over whatever imagery and philosophically correct ideas, emphasized the ability of Judaism to relate idolatry, not to the being of entities or the general way they are, and, in addition, similarly to the eternal ideas, but to the situational way they are used. As opposed to things, the religious performance and, generally, whatever action without the perpetual adherence to some normative interpretation as its necessary supplement cannot be preserved. The changeability of tradition depends, first of all, on the repudiation of the metaphysics idea of the eternal truth that could reputedly be understood and accepted without the required interpretations and reinterpretations through time.

Such an approach to the concept of the ban on idolatry prevents the identification of the representation of entity with this entity itself, the sign with the thing, or, in other words, prohibits self-referentiality. This implies that in Judaism no representation is unique and ultimate, so just Judaism, according to Rosenzweig, proposes a solution to the problem of idolatry, notwithstanding that the struggle against idolatry seems to be eternal. This solution makes Jewish tradition compatible with the well-known referencing of European modernity together with its immanentism and its belief in progress to the eluding moment instead of ascending to eternity as was inherent in the European medieval culture. Thus, the compatibility of Jewish tradition with modernity demonstrates how its particularism, situatedness, and the repudiation of the reified truths could become the foundation of universalism.

The evident areas of contact of Rosenzweig's philosophy with the agenda of Western philosophy indicate some common statements, problems, and stances. They, in turn, suggest the connection with the contexts that exceed the bounds of the range of problems concerning only Jewish philosophy, although its specific character in the context under consideration should surely be of particular interest. It might be supposed that the historian of philosophy deals here with a special case of the encounter of tradition with some qualitatively new cultural and mental external influences of already established modernity which, in addition, had a claim on a specific universalism. It is also known that those influences, however, triggered

a specific defense reaction that, beyond peradventure, did not keep the tradition intact, but, having relied on its primordial changeability, prevented it from the prospect of destruction.

References

- [1] Rosenzweig F. *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung"*. In: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd. 3. Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Hrsg. von R. Mayer und A. Mayer. Dordrecht, et al.: Martinus Nijhoff; 1984. s. 139—161.
- [2] Halbertal M., Margalit A. *Idolatry*. Goldblum N (tr.). Cambridge (MA), London: Harvard University Press; 1992.
- [3] Strauss LB, Brenner M, editors. *Mediating Modernity: Challenges and Trends in the Jewish Encounter with the Modern World: Essays in Honor of Michael A. Meyer*. Detroit (MI): Wayne State University Press; 2008.
- [4] Meyer MA, Myers DN, editors. *Between Jewish Tradition and Modernity: Rethinking an Old Opposition: Essays in Honor of David Ellenson*. Detroit (MI): Wayne State University Press; 2014.
- [5] Löwy M, Sayre R. *Romanticism Against the Tide of Modernity*. Porter C (tr.). Durham; London: Duke University Press; 2001.
- [6] Rubinstein E. *An Episode of Jewish Romanticism: Franz Rosenzweig's The Star of Redemption*. Albany (NY): SUNY Press; 1999.
- [7] Benjamin MH. *Rosenzweig's Bible: Reinventing Scripture for Jewish Modernity*. Cambridge (UK), et. al.: Cambridge University Press; 2009.
- [8] Akush A. *Moses Mendelssohn and the Enlightenment*. Albany (NY): SUNY Press; 1994.
- [9] Freudenthal G. *No Religion without Idolatry: Mendelssohn's Jewish Enlightenment*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press; 2012.
- [10] Rosenzweig F. *Zur Encyclopaedia Judaica. Zum zweiten Band. Mit einer Anmerkung über Antropomorphismus*. In: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd. 3. Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Hrsg. von R. Mayer und A. Mayer. Dordrecht, et al.: Martinus Nijhoff; 1984. s. 735—741.
- [11] Batnitzky L. *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*. Princeton (NJ): Princeton University Press; 2000.
- [12] Rosenzweig F. *The Star of Redemption*. Galli BE (tr.). Madison (WI): The University of Wisconsin Press; 2005.
- [13] Heidegger M. *The Origin of the Work of Art*. In: *Off the Beaten Track*. Young J and Haynes K, editors and tr. Cambridge (UK): Cambridge University Press; 2002. p. 1—56.
- [14] Rosenzweig F. *Die Schrift und Luther*. In: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd. 3. Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Hrsg. von R. Mayer und A. Mayer. Dordrecht, et al.: Martinus Nijhoff; 1984. s. 749—772.
- [15] Rosenzweig F. *Neues Lernen*. In: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Bd. 3. Zweistromland: Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Hrsg. von R. Mayer und A. Mayer. Dordrecht et al.: Martinus Nijhoff; 1984. s. 505—510.

About the author:

Pigalev Alexander I. — Doctor of philosophy, Professor, Leading Researcher, Volgograd State University, Volgograd, Russia (e-mail: pigalev@volsu.ru). ORCID: 0000-0003-4858-8862

Запрет идолопоклонства и концепция различия в философии Франца Розенцвейга

А.И. Пигалев  

Волгоградский государственный университет,
Российская Федерация, 400062, Волгоград, Университетский проспект, д. 100
 pigalev@volsu.ru

Аннотация. Целью исследования является анализ контекста, сущности и философских следствий переосмысления Францем Розенцвейгом запрета идолопоклонства в качестве следствия строгого монотеизма. Чаще всего идолопоклонство в общем смысле определяется как поклонение некоторым образам (идолам), которые, будучи почитаемыми объектами, считаются представляющими дух или божество. Исследование ограничивается анализом значения запрета идолопоклонства для интерпретации Розенцвейгом концепции различия, лежащего в основе его теоретической модели Другого. Рассмотрение исходит из общего предположения, что соприкосновение традиции с модерном является фактором, определяющим радикальные изменения в философии модернизирующихся обществ. В этом контексте древний запрет идолопоклонства означает отклонение и запрет любых репрезентаций в качестве форм сложного опосредования, которое, в свою очередь, является отличительным признаком модерна. Однако, согласно Розенцвейгу, идолопоклонство представляет собой не использование образов в качестве репрезентаций Бога, считающегося нерепрезентируемым, а фиксацию на одном образе, что означало бы произвольное ограничение бесконечной свободы Бога открывать себя визуально. Отсюда следует, что переосмысленный запрет идолопоклонства не требует полного запрета репрезентации, но она должна быть понята в качестве ограниченной во времени. Такой подход не допускает отождествления репрезентации некоторого объекта с ним самим, знака с вещью, и поэтому в его рамках запрещается самореференциальность. Позиция Розенцвейга определяет также его понимание привычности, непривычности и различия в искусстве и переводе. Акценту Розенцвейга на очень сильном воздействии различия, вызывающего чувство непривычности и чуждости и являющегося характерной чертой произведения искусства, соответствует его понимание перевода, который должен сделать устойчивые общепринятые смыслы непривычными. Таким образом, переосмысленный запрет идолопоклонства лежит в основе концепции Розенцвейга сочетания еврейской традиции и модерна.

Ключевые слова: Франц Розенцвейг, запрет идолопоклонства, традиция, модерн, репрезентация, искусство, перевод, различие, Другой

История статьи:

Статья поступила 03.05.2022

Статья принята к публикации 05.06.2022

Для цитирования: *Pigalev A.I. The Ban on Idolatry and the Concept of Difference in Franz Rosenzweig's Philosophy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 509—522. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-509-522>*

Сведения об авторе:

Пигалев Александр И. — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник кафедры философии и теории права, Волгоградский государственный университет, Волгоград, Россия (e-mail: pigalev@volsu.ru). ORCID: 0000-0003-4858-8862



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-523-536>

Research Article / Научная статья

Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig on Torah: Jewish Teaching versus Law

Hartwig Wiedebach✉

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

Translated from German by D.I. Chistyakov

Abstract. Cohen, Buber, and Rosenzweig were eminent figures in what Buber called a “Jewish renaissance.” I will limit myself to their relation to two basic Jewish concepts: *teaching*, i.e., the theoretical, theological part of the tradition, and *law*, i.e., the practical part. Historically, my focus is on those approximately 20 years between Cohen’s 1904 essay on *Ethics and Philosophy of Religion in their Interrelation*, and Rosenzweig’s 1923 essay *The Builders*, i.e., his response to Buber’s newly published *Speeches on Judaism*. Almost all of the main philosophical works of our three authors fall into this period: Cohen’s *System of Philosophy* (1902—1912), his *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism* (1919), Rosenzweig’s *Star of Redemption* (1921), and Buber’s *I and Thou* (1923). To think, to feel and to do one’s own authentically without excluding oneself from the general culture, or more strongly: to accomplish the general, even the most general at all, precisely in the realization of one’s own, is for all three philosophers the high demand of their Jewish self-interpretation. None of them has devoted his life’s work exclusively to “Jewish” issues, least of all Hermann Cohen. But each of them is under the question of how it is possible to write in German about the general human and just in this to be unambiguously Jewish.

Keywords: Aesthetics, commandment, Dasein, Ethics, God, Israel, Jewish law, Judaism, logic, Mishnah, Philosophy, prayer, Religion, Talmud

Funding and Acknowledgement of Sources. With regard to the research literature the present text, just to mention a few important names, draws primarily on the work of Yehoyada Amir, Hans-Christoph Askani, Leora Batnitzky, Luca Bertolino, Francesco P. Ciglia, Arthur A. Cohen, Hans Martin Dober, Maurice Friedman, Robert Gibbs, Nahum N. Glatzer, Heinz-Jürgen Görtz, Peter E. Gordon, Rivka Horwitz, Hans Kohn, Daniel Krochmalnik, Reinhold Mayer, Paul Mendes-Flohr, Stéphane Moses, Friedrich Niewöhner, Benjamin Pollock, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Steven P. Schwarzschild, Josef B. Soloveitchik, Joseph Turner.

Article history:

The article was submitted on 01.05.2022

The article was accepted on 15.06.2022

© Wiedebach H., 2022



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

For citation: Wiedeback H. Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig on Torah: Jewish Teaching versus Law [Chistyakov DI, translator]. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):523—536. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-523-536>

Introduction

What was called — according to Martin Buber an “expression of hope rather than reality”¹ — already at the beginning of the 20th century the “Jewish renaissance,” was tightly linked to an inquiry about whether it would be possible for the Jews, or, sometimes more specifically, the “Jewish people,” to redefine their reality. The emancipation movements of the 19th century forced the Western European Jews to replace the self-evidence with which their lives had hitherto proceeded largely apart from their surroundings with a much more consciously reflected individuality. For the first time since the Spanish-Arab Middle Ages, philosophy became increasingly important. Salomon Formstecher, Samuel Hirsch, and Salomon Ludwig Steinheim are only three of the authors who produced important works. In them, says Hermann Cohen, probably their most important heir on the threshold of the 20th century, “philosophical striving is expressed seriously and purposefully” [2. P. 115]. He adds: “The philosophy of Judaism is the essence of Judaism; and without philosophy, this essence cannot be grasped” [2. P. 115]. Martin Buber and Franz Rosenzweig follow this thesis in different ways, even without this extreme focus on philosophy. The one as a student of Wilhelm Dilthey and Georg Simmel, the other as a student of Friedrich Meinecke, Heinrich Rickert, and later Cohen himself, also belong to the history of Judaism that has become modern, and no longer seem to find valid answers without *questions*, they have learned from philosophy.

A systematic overall view of the three authors on these few pages cannot develop any depth of focus. Therefore, I will limit myself to one aspect which shows the philosophical contour of our authors condensed as in a prism, namely their relation to two basic Jewish concepts: to the *teaching*, i.e., to the theoretical, theological part of the tradition, and to the *law*, i.e., to the practical, action-oriented part. In terms of time frame as well, I limit myself to those approximately 20 decisive years, which are delimited by Cohen’s great 1904 essay on *Ethics and Philosophy of Religion in their Interrelation* (*Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange*), already quoted, and by Rosenzweig’s 1923 essay *The Builders* (*Die Bauleute*), i.e., his response to Buber’s newly published *Speeches on Judaism* (*Reden über das Judentum*). Almost all the main philosophical works of our three authors also fall into this period: Cohen’s *System of Philosophy* (*System der Philosophie*, 1902—1912), his *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism* (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1919), Rosenzweig’s *The Star of Redemption* (*Der Stern der Erlösung*, 1921), and Buber’s *I and Thou* (*Ich und Du*, 1923). To think, feel and do one’s own authentically without excluding oneself from the general culture, or more strongly: to accomplish

¹ All citations are translated from the German sources [1. P. 44].

the general, even the most general at all, precisely in the realization of one's own, is for all three philosophers the high demand of their Jewish self-interpretation. None of them has devoted his life's work exclusively to "Jewish" themes, least of all Hermann Cohen. But each of them is under the question of how it is possible to write in German about the general human, and just in this to be unambiguously Jewish.

I.

Hermann Cohen (1842—1918) is a thinker of *teaching*. He understands the *law* as the generic term — based on the double meaning of the word *Torah* — but then he does not speak of the content of individual halakhic regulations; rather he concentrates almost exclusively on the duty of "theoretical instruction" [3. P. 393]. He is primarily concerned with *formal*, methodically determined *knowledge*: "The law is intended to be valid as the foundation of the moral world. The law, therefore, is preeminently called teaching" [3. P. 393]. The view that the appropriate action of a Jewish person consists in fulfilling individually revealed statutes, the *mitzvot*, is not the starting point in any of Cohen's writings. This is related to a basic principle of his philosophizing. He takes the question of truth into the hands of his thinking. Truth, for Cohen, is never to be found directly in a *multiplicity*, be it revealed commandments. Rather, it rests on a *single ground* that is incomparable with all multiplicity, and so only if the thinker first rejects multiplicity he can tread the path to insight into this ground. In Cohen, therefore, one will not find any casuistic considerations about the observance of certain *mitzvot*. He is only interested in that one, the "origin" [4. P. 79ff] of all legality and the basic principle of all ways to truth in general, however different these ways may be in the history of humanity, of thinking, political morality, and artistic culture.

Just *one* splitting and thus apparent multiplicity becomes a problem here: the necessary distinction between knowledge of nature and ethics. The ethical will does not flow out from nature. Nature does not flow out from the will. To mix both or to turn their relationship upside down in a metaphysics of the will was, according to Cohen, a philosophical fall from grace already with Plato, but especially since Spinoza on up to Romanticism and Schopenhauer. Despite this strict distinction, truth (*Wahrheit*) remains the defiantly held "fundamental law" between the existence of nature and the historical development of human morality in "connection and harmony" [5. P. 89, 500]. Truth in this way becomes a critique of man's method of distinction demanded by the man himself. This distinction between knowledge of nature and ethics is thus only "half" of the truth, but it remains the guiding principle. Truth in the full sense is therefore in the strict sense an "ideal" and in the progress of research and action. It can only be anticipated as an idea of the future. For historical human beings, it becomes identical to truthfulness [5. P. 91]². Its inner ambivalence is a strict distinction between nature and human action on one hand, and a view to the overarching unity on the other,

² And passim.

leading to the most arduous idea in Cohen's ethics: *the idea of God*. Truth marks the dividing line between philosophical thinking and religious trust. Although a methodically clear path leads toward this idea, the succinct sentence: "this truth we call God" [5. P. 445] — and with it, therefore, the word *God* — reaches the fabric of philosophical theory only because a religious experience immediately accompanies it. Cohen, however, speaks of this in his *Ethics of Pure Will* only in a hint. Only in a late 1916 essay, the philosopher states: "If we [...] drop the methodical distinction, ethics unites with religion in the trust in God" [6. P. 349]. This trust prevents Cohen's idealism, which remains in open limbo, from slipping into cynicism. It preserves a moment of hope in thinking, without which truthfulness would lose its reason.

The religion of which Cohen speaks must, according to the philosophical question of origin, carry a point of view of uniqueness in itself. In his opinion, only Jewish monotheism fulfills this condition sufficiently, in order to be allowed to speak within the realm of philosophy without turning off the methodically pure way. To put it more pointedly: The peculiarity of the Jewish religion lies in keeping the word *God* ready for the general human thinking in hermeneutically pure rigor. Those who inherit this religion, therefore, do not follow it by starting from the canon of the 613 *mitzvot*, but by formulating an uncompromisingly precise teaching about the innermost foundation of human truthfulness in purity and keeping it alive in the consciousness of humankind: the teaching of the *uniqueness of God*.

Now it is clear: this task is not an merely theoretical one, but one of Jewish action, and therefore the *law* now also comes into consideration in the narrow sense, i.e., as a canon of *mitzvot*. Thus, Cohen distinguishes, entirely in the sense of numerous predecessors, between "principles of reason (*Sichliot*)" and "prescriptions of obedience (*Schim'iot*)" [3. P. 409]. The former include, for instance, the Decalogue, the Noachide commandments, and the commandments of loving strangers and neighbors. The "prescriptions of obedience" include the dietary laws, the laws concerning the *tallit* (prayer shawl), the *tefillin*, etc. They form a "fence around the teaching," of which already the *Mishnah* speaks, thus protecting the teaching from heterogeneous influences. And they are a means of remembrance, so that the pure idea is not lost. According to Cohen, by the commandment to look at them, the shallow threads on the *tallit*, for example, are transformed into a sign of the teaching, "thereby, seeing becomes beholding by the mind" [3. P. 398]. Thus, the approach to 'teaching' asserts itself here as well.

But are the *mitzvot* not given with the Torah and therefore removed from any relativizing consideration? Samson Raphael Hirsch, the mastermind of the German New Orthodoxy in the 19th century, held the view that all 613 *mitzvot* were directly authenticated by an overwhelmingly large number of witnesses whom he saw—in his view of the simultaneity of all generations—gathered at the Biblical mountain of revelation [7. P. 17]. For Cohen, the "gift of Torah" (*Matan Torah*) is not an "object given" that can be pinpointed by witnesses. He asks, employing a term of Wilhelm von Humboldt and his teacher Hajim Steinthal, for the "inner linguistic

form” of the Hebrew word *Matan* and concludes: “On the *communication alone* it depends [...], on the Jewish linguistic spirit”³ [8. P. 640].

This means that *Matan Torah* is a pure movement of communication, not a handed-down written sentence. Revelation is a pure act of productive receiving of knowledge under the aspect of *God*. Only the law of this communicativeness is to be obeyed absolutely. Philosophy as “grasping” the “essence” of Judaism, so Cohen’s words of 1904 quoted above, is an insight into the logical conditions for this pure communicability, the “giving of the Torah,” to occur. Cohen’s most important source for this is the negative theology of the medieval rationalists from Saadiah to Maimonides: nothing else can be recognizable of God than only the so-called “attributes of action,” a theoretical expression denoting the project to design ethics under the ideal of divine action and to provide it in this way with a “logical substructure” [9. P. 287]⁴.

The individual *mitzvot* offer no guideline for this. Cohen appreciates them as a historical and for the time being also as an indispensable way of the knowledge of God; however: only in the meaning of a symbol. The *law* has “no value of its own, but this is exactly the value of a symbol, that it can awaken the genuine value” [3. P. 430]. Thus, the law is at least indirectly connected with the truth, with the “genuine value.” For it to unfold its symbolic effect, however, it must be possible to establish a direct reference to the truth at a central point of its wealth of action. Specifically, in the law’s canon, there must be a *fundamental law*, under the light of which the totality of the *mitzvot* becomes a fully valid symbol. This innermost commandment, which “flows through” the “whole chain” of the 613 *mitzvot*, is *prayer*, without which, as Cohen pointedly says, “worship would consist only in sacrifice.” In prayer, therefore, lies the “entire content of the worship of God” [3. P. 431]. And this total content, in turn, condenses in the *Sh’ma Yisra’el* of the daily liturgy: “Hear, O Israel: the LORD our God, the LORD is one” (Dt 6:4). Speaking and hearing this teaching on God’s uniqueness during prayer is Israel’s basic duty of obedience. “Whoever calls the Shma’ is called a Jehudi” — Cohen reinterprets into positive terms the Talmudic provision “whoever denies idolatry is called a Jew” [10. P. 104].⁵ This, and only this, is his answer to the question: who is a Jew?

“He who prays his *Shema’ Yisra’el* with all the ardor of his heart, with trembling and quaking, he, and he alone, fortifies his Jewish self unshakably in spirit and soul” [11. P. 219]. Hermann Cohen writes this sentence in 1916, and he does not mean it in an edifying way at all, but as an attack contra the new movement of Zionism, which has become unmistakable. He considers it a “betrayal” [12. P. 118] of Judaism, when the communication between God and man is diverted to an interest in the realization of natural-vital national forces. He senses something

³ Italics by the author H.W.

⁴ On the “Attributen der Handlung,” cf. [3. P. 109—115].

⁵ Babylonian Talmud, Megilla 13a.

like that in certain currents of Zionism and thus comes into sharp conflict with one of its advocates.

II.

That advocate is *Martin Buber* (1878—1965) who, in his counterattack, takes up Cohen's emphatic confession to *Hear, O Israel*, ironically "confessing" for his part that he had not found many such prayers "in the places of worship of liberal Judaism" [13. P. 291]. This mocking reaction to Jewish liberalism, to which he also ascribes Hermann Cohen, is not a return to Orthodoxy, however, but a rejection of confidence in the historical power of the idea. Buber also bases his conception of Jewishness essentially on *teaching* and not on *law*. Cohen's view, however, gives him the impression that, as he notes, the "nourishing, begetting, indissoluble element of religion, the secret of its super-rationality," is reduced to abstract dogmas and moral commandments; as if Judaism here were only

a whimsical, circuitous, historically at least unavoidable detour, but now heartily superfluous to these modern philosophical topics, for instance, to the idea of God as a postulate of practical reason, or to the categorical imperative [14. P. 132].

Cohen is not named personally at this point, but it is clear: What Buber also finds inadequate in Cohen's thinking in those years, too, is the "lived and to be lived life" [14. P. 133]. He observes an "alignment with the occidental dualism" of "spirit" and "life," "with the attitude of the *contract*" [15. P. 89]. And therefore it is time "to reflect on the fact that the attitude of the contract must now be replaced by that of realization," [16] "Not" God's revealed name "*I will be alone*, but the whole life of Moses, not the *Hear, O Israel* alone, but the whole death of the martyrs" belong to the "truth of the unity of God in Judaism" [14. P. 132].

Martin Buber is one of the personalities who, against the background of the 19th-century philosophy of life, added a new direction to all previous ways of considering Judaism in the German cultural sphere. The methodical core of his presentation is a philosophizing sharing of existential experiences — be it in Buber's early years of those of mysticism, be it later — beginning around 1912, the "faith experience" of what he will call the "in-between" of dialogical existence. His great meditation on the "basic word *I-Thou*" [17. P. 79] is such a conceptual narration of experiences of encounter. His social science, up to where he juxtaposes the "socialism of Moscow" to the "socialism of Jerusalem" [18. P. 992], has its specific attraction by dint of a narrative confession. Philosophical logicality and inner freedom from contradiction are indeed necessary. But it would, according to Buber, be a mistaken claim that such philosophical claims could establish the reality of experience itself. He warns that the "faculty of thought," although "indispensable," must not sacrifice to its logical "consistency anything of that reality itself which the experience that has happened ordered to pinpoint" [19. P. 1112]. Almost all of Buber's work has a rhetorical impulse. He is concerned

with the foundation of an immediate binding force between personality and religious tradition. *Personality* here is not an ethical principle of will in the sense of Kant's *Critique of Practical Reason*, but a "conviction," an "affirmation of the whole human soul" [14. P. 136]. The Jewish sources are completely bypassed as soon as formal ethical principles are to be proven on their basis or extracted from them. The sources must rather be lived through as a path of spiritual search, as an incessant labor of historical commentary, which strives to achieve that "yes-saying" even in the face of the most brittle material of seemingly contradictory traditions. This pathway and the stages of its success are fused in the *teaching*.

To a large extent, Buber included his own biography in his accounts. Over long intervals of time, his thinking and writing are a tightrope walk between factual truthfulness and self-stylization, and have earned him substantial multiple reproach. Already early on his father responded to his confessional essay *My Way to Hasidism* (*Mein Weg zum Chassidismus*, 1917) by saying that such a stylized statement like his son's "I became aware of the calling" was a mistake: "You announce yourself there formally as Messiah"⁶. Such an almost prophetic self-confidence was not uncommon during the First World War and for some time thereafter, also in the case of other authors. This style has its justification because, on the path of existential discovery, only that knowledge can claim validity which is presented as a personal confession of one's factual life experience. In this sense, Buber's method is conclusive. It is only his great talent for linguistic aesthetics that would seem at times to play a trick on him, when the methodical seriousness of his communication, where everything depends on preserving a calm stance, falls victim to an elegant albeit too rapid procedure of finding wisdom.

The price Buber pays with this style of sharing philosophical reflection in the realm of Jewish subject is a one-sided devaluation of the *law*. True, it is said: Whoever, like Samson Raphael Hirsch, acknowledges the laws of the Torah in full "certainty of revelation" is "inviolable in the lawfulness of his life" [14. P. 136]. But they who fulfill the 613 *mitzvot* unconsciously, just nominally, their attitude has to be rejected "from the bottom up" [14. P. 136]. This is only a copy of the already prevailing "dependence of life on the disembodied gear" [14. P. 140], against which Buber takes up arms, utilizing a substantial array of elements of religious renewal. Again, in the style of those years, it is from the "youth" where he envisions "rebirth" of religion. Already, in this valuation of youth as an almost independent historical principle, there is resistance against the form of life of the *law*, which naturally attains maturity only with advancing age. Buber bets on another card so to speak. He considers the hope for renewal from the *law* as a form of "romanticism." On the other hand, "rebirth is always when the spirit summons the *elemental forces* enclosed in the formations and calls them to new creation." According to Buber, the "spirit" succeeds in this "when it finds *people [Volk]* by making *people [Volk]* fruitful"⁷ [14. P. 138]. The "primeval forces of the people"

⁶ Carl Buber to Martin Buber, probably at the end of 1917, in: [20. P. 520 f].

⁷ Italics by the author H.W.

are the myth, which should reach down under the historical phenomena of Judaism and be revealed to the Jewish youth as a source and provider of direction.

Nietzsche's thought of a life force pressing for expression, which was also taken up in Judaism in many variations, also shapes Buber's idea of Jewish "realization." However, he does not go as far as some of the other Jewish authors, who sometimes completely detach themselves from religion. For Buber, everything Jewish remains constitutively bound to a "religious life" [14. P. 128]. The realization of being Jewish is also a "realization of God"⁸. However, everything depends on the fact that "between living and dead forces, between symbols that are strong in sense and those that are weak in sense [...] a distinction can be made"; that is, "a *choice* can be made"⁹ [14. P. 141]. And a complex of legal orders merely taken over and accepted stands in direct contradiction to this.

In all this, Buber maintains the strict obligation between himself as a Jew and the Torah. One could almost speak of an excessive direct commitment. For he binds the feeling of his Jewishness in parts so closely to the ductus of the Biblical wording that every fluctuation in its evaluations and nuances of expression, be it positive or negative, in recognition or with skepticism, immediately brings his whole existence into flux. One recognizes here the source of his so-called "metanomism" [22. P. 22], for the cause of the unrest is the Torah as *law*, not as *teaching*. An example: According to Buber, for an authentic Jewish person, it must be unquestionably established that there is no other God but the Only One. The Decalogue, with its first address to Israel, sets the groundwork for everything that follows: "I am the Lord thy God." This is unquestionably certain for a true Jew. The instruction follows immediately: "Thou shalt have no other gods before me!" Buber translates the Hebrew wording: "No other deity be thee" (*Nicht sei dir andere Gottheit*)¹⁰. So, to whom does it apply? Obviously, to someone, according to Buber's perspective, who must be admonished and therefore does not belong completely and in truth to the people of Israel. And just this, namely that Moses, the teacher of the people,

could not avoid saying this to them and to me, this is just the fact, from which—exactly because this is said to me rightly— I rightly demand redemption. And from this, I must not accept *the statutes and legal decrees* [the "law"], but must ask and question each one: Is this said to me, rightly to me? So that I can count myself once to *Israel*, which is addressed, and another time, many other times. not.¹¹

For Buber, not being a Jew in this questioning is a "No!" It is a negation directed at his existence as a Jew, an exclusion from Israel. However, precisely this would be impossible without a strong awareness of his positive belonging to Israel.

⁸ Cf. Buber's preface to the republication of his first "Reden über das Judentum" 1923: [21. P. 7f].

⁹ Italics by the author H.W.

¹⁰ Ex 20,3; Translations according to Buber's letter, June 5, 1924, cf. the following note.

¹¹ Buber, letter to Rosenzweig, June 5, 1924, in: [20. P. 199f].

And so the *law* incessantly inflicts inner divisions on him instead of creating coherence as a power of order. Therefore, Buber, the thinker of autobiographical experience, places a “dividing line” [20. P. 199f] between the affirmative “I am” of the only God, i.e., the constituting characteristic of Israel, and the defensive “No other deity be thee,” i.e., the implicit exclusion from Israel.

“Israel” is for Buber the name for an ideal of pure worship. However, *the ideal* is not understood as an abstract idea but as an intrinsic power, a judicial power over the life of the individual. The ideal *Israel* has power over the life of Buber the Jew; it acknowledges and denies, includes and excludes. But the whole burden of this judicial process rests upon man. Because for God, that instance which could lead beyond this immanent court procedure between man and Torah, thereby relieving both Israel and the individual, recedes altogether. Buber emphasizes: “God is not a lawgiver to me, only man is a lawgiver” [20. P. 200]. But from this it follows, using Buber’s phraseology “*eclipse of God*” (*Gottesfinsternis*) that through a life *under the law* there can be no reconciliation of totality and the individual man. For the *law* “does not apply to me universally,” he continues, “only personally, namely only that of him which I must recognize as said to me.” Buber’s self presentation as situated within a conflict would have to be described as classical tragedy, and, analogous to ancient Greece, where philosophy stood next to tragedy, in Buber the *teaching* stands next to the *law*. Studying them in tracing their development is the lifeline for that longed-for “yes-saying of the whole human soul” which always remains threatened by the *law*. Seen in this way, the myth of the “elemental forces,” whose path a Jew has to follow inwardly in order to form his Jewishness [14. P. 141], possesses an emancipatory quality.

III.

Franz Rosenzweig (1886—1929) tries to preserve the unity of soul and *law* despite an experience that comes close to Buber’s split. He had already struggled against the Jewish folk-myth earlier on [23. P. 284ff]. And also his famous answer to Buber’s statement on the law — the essay *The Builders* (*Die Bauleute*) — places the crack that the existential consciousness of the 20th century drives into the unity of the law somewhere else than Buber.

Buber had divided between commandment and prohibition, between affirmation and negation. Rosenzweig distinguishes between *law* and *commandment*, between that which must be known and recognized as a canon of legal action in many ways, and that which only reveals itself in the moment of action as a currently valid command. The *law* is tradition and inheritance from the past; therefore, it must become anew a “commandment,”

which immediately, at the moment it is heard, is translated into action [...].
It must regain the modernity that all great Jewish times have felt as the only proof of its eternity [24. P. 116].

This transformation of *law* into *commandment*—according to Rosenzweig’s reference to a Talmudic play on words—makes “children” (Hebrew *banim*), who take up the inheritance of the fathers by learning, into “builders” (Hebrew *bonim*) of the future peace.¹²

When in October 1913, already on the way to baptism, Rosenzweig decides otherwise: “I remain a Jew,”¹³ he finds himself on a path of discovery that also forces him to question the individual regarding an “I” that works “in the name of all Israel,” an Israel “to whom the law was given and who was created by the law” [25. P. 457]. For Buber, the *law* remains a sting that incessantly forces the question of an activity “in the name of all Israel,” but fails to resolve it. Rosenzweig’s *law* is both a question and an answer, rift and redemption at the same time. If it succeeds in giving it the “presence” of the *commandment*, the wholeness of a creative deed emerges at that moment, and that means the unity of an individual and Israel. This likewise demands choice and freedom over the weaving of tradition. And whether a person “can” do this without breaking the law is always in question; only “the possibility of being able is given to all of us. This we know”¹⁴ [24. P. 120].

The *logic of trust* in this redemptive “being able” leads to Rosenzweig’s main work, *The Star of Redemption (Der Stern der Erlösung)*. Its intellectual path unfolds the problem of a fundamental split and its redemption. There the “being created” of Israel by the “law” gets an all-embracing meaning, because it closes the whole exposition. In the beginning, Rosenzweig places three facts that, in his view, no one can evade with consciousness, namely God, the world, and man. Each asserts itself — as language, man’s most important form of expression, reveals it — inevitably in human life and thought. But they stand initially, as mere facts, unrelated and uninterconnected. This is not a specifically Jewish but a thoroughly general human problem. Rosenzweig, therefore, did not want to have written a “Jewish book” according to the usual understanding. Rather he aspired to writing nothing more or less than a “system of philosophy” [26. P. 374]. His question is whether it remains with the isolation of those three facts, which would confirm man’s profound fear of his isolated separation — for instance in death — or whether it uncovers an inner dynamic, which brings God, the world, and man into a correlation with each other.

The *first step*, in the initial part of *The Star*, is to uncover in all three facts an analogous structure of polar duality: a primordial moment of affirmation, i.e., the positing of a being in general — God, the world, man — and a primordial moment of negation, i.e., the first approach of the particular determination of this being by confrontation to something else. Both moments create living but still isolated

¹² An interpretation of Isaiah 54:13, quoted in the Sabbath evening prayer and used by Rosenzweig as the motto of his essay, “All your children [*banaych*] shall be taught by the Lord, and great shall be the peace of your children (Isa 54:13) — read not *banaych* (your children), but *bonaych*: your builders,” BT Berachot 64a. et passim; [24. P. 106].

¹³ Letter to Rudolf Ehrenberg. October 31, 1913.

¹⁴ Italics by the author H.W.

formative units of the being of God, of the being of the world, and of the being of man. This is, according to Rosenzweig, the stage of “paganism.” The *second* step is found in the transition from the first to the second part of *The Star*. Here, the isolated facts lead to a reversal of their inner polarity. The affirmation of the original essence becomes the negation and delimiting specification. As a determination by the counterpart, the negation becomes the affirmation and a new determination of essence in terms of three particularities. The essence of God is now his creative power; the essence of the world is its continuously renewed existence; the essence of man is his active self.

This reversal of essence also sets in motion a reversal of the initial isolation of God, world, and man, i.e., a tendency towards interconnection. Central in the second part is a theory of human language. According to Rosenzweig, grammar reveals the essential logic of conversion, which also means that it becomes — in the specific speech of human beings — at the same time a factor of human historical experience. In the third part of *The Star*, this revelation, which creates a connection, i.e., which redeems from isolation, is illuminated under the light of conclusive truth. Here, forms of human interaction with revelation are presented, in which *historical* activity is connected with the value of *eternity*. They are forms of divine service. Through their interpretation, Rosenzweig wants to authenticate the overall path of his philosophical system toward the end. Similarly, as at the beginning, where those three facts appeared as polar dualities, the philosopher also places at the end a structural duality, namely of Judaism and Christianity. They form an opposition of mutual complementation, in which each of the two sides realizes an original and necessary form of religiosity.

Judaism remains the always preceding, older side in this correlation of revelation. For in the fenced-in “narrowness” of Jewish “*Dasein*” (*existence*), the unity of the consciousness of the creation of the world, of the revelation to man, and of the redemption as a vision of divine truth, is protected from fragmentation by means of manifold radiation into the world. This fragmentation is what Rosenzweig considers the main danger of Christianity. Therefore, the unity of experience, which is real in Jewish *Dasein*, remains for Christians the always visible antipole, vis-à-vis to which they can lead their consciousness back to unity. But Jewish *Dasein* must practically be realized. And this requires that “the Jew enter himself into memory internally [*sich in sein Inneres hinein er-innert*] only for the sake of his highest, for God’s sake” [25. P. 454]. He must comprehend Israel’s being created in the *law*, and thus must obey it. The individual law-abiding Jew is — as Rosenzweig interprets the mysticism of the exile of the divine *Shechina* — the eternal “remnant of Israel,” which gives himself, against his tendency to immanent separating from God, the reverse direction towards the “unification” [25. P. 455]. The becoming into direction of unity is placed upon man’s soul and into his hands. The Jewish man and the Jewish law—between these two is played out no less than the process of redemption that is inclusive of God, world, and man [25. P. 456f].

This interpretation of the law, which leads Rosenzweig to include the psychology of the individual in his considerations even far more than the great traditional models, leads him to seek proximity to mysticism. But he insists on formulating this using the means of philosophical rationality. His existential interest brings him, as already noted, into a kinship with Martin Buber; but an even closer relationship binds him to Hermann Cohen. Despite the enormous difference in the style of philosophizing, Rosenzweig finds the logical foundation for the analysis of those three facts at the beginning of *The Star* in Cohen's analysis of infinitesimal mathematics, which in the latter's *Logic of Pure Knowledge* had been extended to a comprehensive theory of *scrutinizing origins* (*Ursprungsdenken*). But also the determination of Jewish existence as a life independent of the historical striving of the *world's peoples*, which concludes *The Star*, leads back to Hermann Cohen. The latter, as Rosenzweig reports from recollection, had exclaimed at the end of his great lecture on *The Social Ideal in Plato and the Prophets* (*Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten*): "But we — are eternal!"¹⁵ And in allusion to this statement, Rosenzweig concludes: the Jewish "community" cannot utter the "we of its unity [...] without internally hearing the complementary *are eternal*" [25. P. 331].

References

- [1] Buber M. *Die Erneuerung des Judentums*. In: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, mit einer Einleitung von Robert Weltsch*. Köln: Melzer; 1963. p. 28—46.
- [2] Cohen H. *Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange*. In: *Jüdische Schriften*. Vol. 2. Berlin: C. A. Schwetschke & Sohn; 1924. p. 108—125.
- [3] Cohen H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. 2nd ed. Frankfurt a.M.: Kauffmann; 1929.
- [4] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. 2nd ed. Berlin: B. Cassirer; 1914.
- [5] Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. 2nd ed. Berlin: B. Cassirer; 1907.
- [6] Cohen H. *Gottvertrauen*. In: *Werke*. Vol. 17. Holzhey H., editor. Textbände, und Ergänzungen, Hildesheim: Olms; 1977. p. 345—352.
- [7] Hirsch SR. *Choreb. Versuche über Jissroels Pflichten in der Zerstreuung*. 5th ed. Frankfurt a. M.: Kaufmann; 1921.
- [8] Cohen H. *Einheit und Einzigkeit Gottes III: Die Offenbarung*. In: *Werke*. Holzhey H., editor. Textbände, und Ergänzungen, Hildesheim: Olms; 1977. p. 637—644.
- [9] Cohen H. *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*. In: *Jüdische Schriften*. Vol. 1. Berlin: Mayer & Müller; 1910. p. 284—305.
- [10] Cohen H. *Die Bedeutung unseres Ordens für die Harmonisierung der religiösen, sozialen und internationalen Gegensätze*. In: *Werke*. Vol. 16. Hildesheim; Zürich; New York: G. Olms; 1997. p. 99—109.
- [11] Cohen H. *Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens* [1916]. In: *Werke*. Vol. 17. Holzhey H., editor. Textbände, und Ergänzungen, Hildesheim: Olms; 1977. p. 209—221.
- [12] Cohen H. *Antwort an Herrn Justizrat Fränkel*. In: *Werke*. Vol. 16. Hildesheim; Zürich; New York: G. Olms; 1997. p. 111—120.

¹⁵ On January 7, 1918 in Berlin, cf. Rosenzweig, Introduction to H. Cohen's "Jüdische Schriften," p. LXII [27. P. 348]. Cohen had published the lecture without these words (cf. [28. P. 297—335]).

- [13] Buber M. *Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen*. In: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, mit einer Einleitung von Robert Weltsch*. Köln: Melzer; 1963. p. 280—293.
- [14] Buber M. *Cheruth. Eine Rede über Jugend und Religion*. In: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, mit einer Einleitung von Robert Weltsch*. Köln: Melzer; 1963. p. 122—143.
- [15] Buber M. *Der heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker, dem Freunde Gustav Landauer aufs Grab*. In: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, mit einer Einleitung von Robert Weltsch*. Köln: Melzer; 1963. p. 89—122.
- [16] Buber M. *Völker/Staaten und Zion. Ein Brief an Hermann Cohen und Bemerkungen zu seiner Antwort*. Berlin: Löwit'; 1917.
- [17] Buber M. *Ich und Du*. In: *Werke*. Vol. 1. New York: Scribner; 1970. p. 77—170.
- [18] Buber M. *Pfade in Utopia*. In: *Werke*. Vol. 1. New York: Scribner; 1970. p. 833—1002.
- [19] Buber M. *Aus einer philosophischen Rechenschaft*. In: *Werke*. Vol. 1. New York: Scribner; 1970. p. 1109—1122.
- [20] Buber M. *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Schaefer G., editor. 3 vols. Heidelberg: Lambert-Schneider. 1972—1975.
- [21] Buber M. *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, mit einer Einleitung von Robert Weltsch*. Köln: Melzer; 1963.
- [22] Glatzer NN. *Introduction to F. Rosenzweig: On Jewish Learning*. New York: Schocken; 1955.
- [23] Rosenzweig F. *Atheistische Theologie*. In: *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken; 1937. p. 278—290.
- [24] Rosenzweig F. *Die Bauleute. Über das Gesetz*. In: *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken; 1937. p. 106—121.
- [25] Rosenzweig F. *Der Stern der Erlösung*. 4th ed. The Hague: Martinus Nijhoff; 1976.
- [26] Rosenzweig F. *Das neue Denken*. In: *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken; 1937. p. 373—398.
- [27] Rosenzweig F. *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken; 1937.
- [28] Cohen H. *Werke*. Vol. 17. Holzhey H., editor. Textbände, und Ergänzungen, Hildesheim: Olms; 1977.

About the author:

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

Герман Коген, Мартин Бубер, Франц Розенцвейг о Торе: еврейское «учение» versus «закон»

Хартвиг Видебах✉

Независимый исследователь,
Германия, 73033, Гёппинген, Георг-Бёрингер-Путь, 37
✉wiedebach@posteo.de

Перевод с немецкого Д.И. Чистякова

Аннотация. Г. Коген, М. Бубер и Ф. Розенцвейг были выдающимися фигурами «Еврейского ренессанса», как его называл сам Бубер. Данное рассмотрение ограничивается их позициями по отношению к двум базовым еврейским понятиям: учение, т.е. теоретическая теологическая часть традиции, и закон, т.е. практическая часть.

В историческом плане автор сосредоточится на периоде, который охватывает приблизительно двадцать лет: от эссе Когена «Об этике и философии религии в их взаимосвязи» (1904) до эссе Розенцвейга «Строители», которое представляет собой ответ на недавно опубликованные Бубером «Речам об иудаизме». Этот период включает в себя практически все основные философские труды рассматриваемых авторов: это и «Система философии» Когена (1902—1912), и его же «Религия разума из истоков иудаизма» (1919), «Звезда избавления» Розенцвейга (1921), а также «Я и Ты» Бубера (1923). Мыслить, чувствовать и предаваться своему подлинному делу, не вынося себя за общекультурные рамки, или, ещё более категорично: достигать общего, самого всеобщего как такового именно в том, что является собственным — таким образом все трое философов видят призвание своего еврейского самоопределения. Ни один из них не посвятил всю свою жизнь сугубо «еврейским» вопросам, в наименьшей степени ими занимался Герман Коген. Однако в отношении каждого из этих авторов может быть поставлен вопрос о том, как возможно писать на немецком языке об общечеловеческом так, чтобы при этом совершенно недвусмысленно быть евреем.

Ключевые слова: эстетика, заповедь, Dasein, этика, Бог, Израиль, еврейский Закон, иудаизм, логика, Мишна, философия, молитва, религия, Талмуд

Информация о финансировании и благодарности. Следует упомянуть несколько важных имен, поскольку данный текст в первую очередь основан на работах Иехояды Амира, Ханса-Кристофа Аскани, Леоры Батницки, Луки Бертолино, Франческо П. Чильи, Артура А. Козна, Ханса Мартина Добера, Мориса Фридмана, Роберта Гиббса, Наума Н. Глатцера, Артура А. Козна, Хайнца-Юргена Герца, Питера Э. Гордона, Ривки Хорвица, Ханса Кона, Даниэля Крохмальника, Рейнхольда Майера, Пола Мендес-Флора, Стефана Мозеса, Фридриха Нивенера, Бенджамина Поллока, Вольфдитриха Шмид-Коварзика, Стивена П. Шварцшильда, Йозефа Б. Соловейчика, Джозефа Тернера.

История статьи:

Статья поступила 01.05.2022

Статья принята к публикации 15.06.2022

Для цитирования: *Wiedebach H.* Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig on Torah: Jewish Teaching versus Law / пер. с нем. Чистякова Д.И. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 523—536. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-523-536>

Сведения об авторе:

Видебах Хартвиг — доктор философии (Dr. phil. habil.), независимый исследователь, Гёппинген, Германия (e-mail: wiedebach@posteo.de).



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-537-556>

Research Article / Научная статья

Rosenzweig and Bakhtin. Hermeneutics of Language and Verbal Art in the System of the Philosophy of Dialogue

Ilya Dvorkin  

Hebrew University of Jerusalem,
Mt. Scopus, Jerusalem, 9190501, Israel
idvorkin@mail.ru

Abstract. For all the differences in the teachings and fate of Franz Rosenzweig and Mikhail Bakhtin, comparing them with one another is extremely instructive and reveals important and often lost meanings of 20th-century philosophy. Bakhtin made his debut in 1929 as the author of *Problems of Dostoevsky's Creative Art*, but then went into exile for sufficient years and emerged from oblivion only in the 1960s. Rosenzweig died in 1929 and was almost forgotten for many years. Now, almost a century later, we see in Bakhtin's philosophy, especially in his early works, and in Rosenzweig's philosophy very much in common. Both sought to create a new philosophical system that radically rethinks the subject of philosophy. Both went beyond the traditional New European ontology, both recognized the fundamentality of language and language arts in the philosophy of the future, and, finally, both became the creators of the philosophy of dialogue as an important trend in 20th-century thought. For all that, there were many cultural, religious, and intellectual differences between Bakhtin and Rosenzweig. However, consideration of both the commonalities and differences in their philosophical systems is extremely fruitful not only for the cultural history of the 20th century but also for philosophical studies of the future.

Keywords: Bakhtin, Rosenzweig, philosophy of dialogue, philosophical system, ontology, grammatical organon, verbal art

Article history:

The article was submitted on 15.05.2022

The article was accepted on 15.06.2022

For citation: Dvorkin I. Rosenzweig and Bakhtin. Hermeneutics of Language and Verbal Art in the System of the Philosophy of Dialogue. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):537—556. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-537-556>

1. Rosenzweig's and Bakhtin's Philosophy of Dialogue

Although the simultaneous emergence of the philosophy of dialogue in Russia and Germany has been noted numerous times, the ideas and teachings of Buber and Bakhtin are usually compared [1; 2]. That should be of no surprise as these two

© Dvorkin I., 2022



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

names are forefront in minds when considering dialogue. Meanwhile, the comparison of Bakhtin's and Rosenzweig's ideas is not less but more meaningful and productive¹. In the teachings of these two thinkers, there are sufficient overlaps and similarities. There are important differences, the study of which is fruitful for the development of philosophy. However, before examining them, it is worth asking whether the two authors knew each other. As for Rosenzweig, it is hard to suppose that he had ever heard Bakhtin's name, for he had been ill since 1922, and his social circle was severely limited. Until the 1929 publication of *Problems of Dostoevsky's Creative Art*, only a narrow circle of his friends knew of Bakhtin. As for Rosenzweig's prominence in Bakhtin's circle, the situation is quite different. The first Russian reactions to *The Star of Redemption* appeared immediately after its publication². We can assume that Bakhtin's circle heard about Rosenzweig and his book in the 1920s. It should be noted that Bakhtin's closest friend, M.I. Kagan, who was a close student of H. Cohen during the years 1912—1918, could not help but cross paths with Rosenzweig, who saw himself as an authentic continuator of Cohen's philosophy in his Berlin period. Despite these circumstances, we do not find Rosenzweig's direct influence on Bakhtin's work. Even more interesting are the numerous cross-references between their ideas. The comparison of the teachings of Bakhtin and Rosenzweig is not because of the possibility of their mutual influence but to the extreme closeness of their interests, the common fate, and the significant similarity in their very teachings. The most important reason for such a comparison is that both thinkers were ardent followers of Hermann Cohen and independent philosophers who created their multi-faceted systematic doctrine. Both Bakhtin [6. P. 224—226; 7. P. 437—442] and Rosenzweig [8. P. 27—29; 9. P. 85—86] have kept many enthusiastic references to Cohen, yet both authors insisted on opposing their teachings to Cohen and on their originality³. From this, a comparison of the teachings of Bakhtin and Rosenzweig requires, on the one hand, a comparison with Cohen's doctrine, and, on the other hand, a study of their other sources and their original ways of constructing their philosophy.

Besides the relationship with Cohen, one cannot ignore the proximity of Bakhtin and Rosenzweig to other sources. First of all, we are discussing the German intellectual tradition — Goethe, Kant, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Schopenhauer, and others. The names of these authors do not just frequently appear in the works of Rosenzweig and Bakhtin but are fundamental to their perception of

¹ One of the first studies comparing Bakhtin's dialogical philosophy not only with Buber but also with Rosenzweig was carried out by V.L. Makhlin [3].

² As V.N. Belov notes, the first review of Rosenzweig's book was published in *Mysl'* [Thought] journal in 1922 in the *Criticism and Bibliography* section. In 1926, S.L. Frank published an article *Rosenzweig's Mystical Philosophy* [4], which later became widely known [5].

³ Regarding the correlation between Bakhtin's and Cohen's philosophical systems ref. [10. P. 4—6; 11. S. 29—50; 7. P. 436—456] On Rosenzweig's attitude to the philosophy of Cohen [12].

culture. It is also important to note that the authors listed above not only influenced our two philosophers but also evoked a close reaction from them⁴.

Along with the common range of sources, Bakhtin and Rosenzweig have significant differences. Rosenzweig relies on German mysticism and even more on classical Jewish texts. Bakhtin turns much more often to Russian and French literature. For all his reverence for Russian literature, Rosenzweig was not familiar with it⁵.

Of course, all the above is rather a background for comparing the works of Bakhtin and Rosenzweig. The main topic of our study is the striking proximity of their philosophical systems. Let us list a few points of such proximity: the orientation towards the creation of a new philosophical system, the construction of an alternative ontology, and the centrality of language and verbalism in philosophy. We can also note significant differences in the authors' teachings. They address the aesthetics of religious and artistic text in quite different ways and plan differently the philosophy of dialogue and the nature of interpersonal relations. Let us consider in more detail the similarities and differences between the philosophies of Bakhtin and Rosenzweig.

The Systematic Principle in the Philosophical Systems of Rosenzweig and Bakhtin

Already in his first work *Art and Answerability* [13. P. 1—3] Bakhtin outlines a philosophical system. Later on, in the unfinished fragment entitled *Toward a Philosophy of the Act*, he states repeatedly that he is developing a new “first philosophy” [14. P. 19—21, 27—28]. This philosophy, similarly to Aristotelian metaphysics, should become the foundation of Bakhtin's philosophical system. The main task here is to determine the central subject, which, from the author's point of view, should be responsible action.

Rosenzweig in *The Star of Redemption* deals rigorously with the notion of a philosophical system, primarily in connection with Hegel, but says nothing about his system. However, in his 1925 article *The New Thinking*, which is a kind of post factum preface to *The Star of Redemption*, he emphasizes his book is a statement of a philosophical system:

“[My book] nor does it claim to be a philosophy of religion. How could it do this, given that the word “religion” does not even occur in it. Rather it is merely a system of philosophy”. [15. P. 110]

Of course, Bakhtin's and Rosenzweig's focus on the philosophical system did not pass the researchers by. As they point out, for both our authors the foundations of the systematic principle lay in Cohen's philosophy but differed significantly, firstly, in the very order in which the system is presented, and secondly, in its

⁴ For instance, Bakhtin and Rosenzweig both criticize Hegel from similar positions, both prefer Schelling, and both contrast him with Nietzsche and Kierkegaard.

⁵ His treatment of Dostoevsky is extremely interesting but not at all in the same way as Bakhtin's [8].

subject matter [7. P. 442—445]. Bakhtin considers as his subject the partaking or participative being of an event. As V.L. Makhlin puts it, “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” [16. P. 81]. Unfolding his system in a different way from Bakhtin’s, Rosenzweig arrives at a close result — his philosophical system, as well as the subject matter it examines, are both closed and open. In his remarkable book on Rosenzweig’s philosophy, B. Pollock sums up Rosenzweig’s attitude to the philosophical system: “a human being who stands in the midst of all things, in the middle of the system” [17. P. 314]. This position of standing amid all things is not self-contained and closed, rather, according to Rosenzweig, is directed into the future. As a result, “Everyone must itself be taken responsibility <...> This responsibility occurs in the everyday [Alltag] of life” [17. P. 312]. Here the expression *everyday* (*Alltag* literally means *everyday*) becomes a key since it is, according to Rosenzweig, the day which contains the All. The system is the singular and singular man himself in the integrity of his inner world and external behavior. As we can see, the similarities between Rosenzweig’s position and Bakhtin’s concerning the philosophical system are striking. But their differences are also quite significant, especially in their attitude to ontology.

Relation to Ontology

Rosenzweig specifies that ontological “philosophy from Parmenides to Hegel” belongs to the past and that the new philosophy goes beyond the relationship of thinking and being [8. P. 20—21]. For Rosenzweig, this statement denotes a critique of ontology as such. The philosopher sees in ontology the impossibility of solving the problem of death and the imprisonment of thinking in the closed circle of being. He finds a way out of this in the idea of speech thinking, which is open in nature. In doing so, Rosenzweig constructs his theory of Dasein, which he defined long before Heidegger as “here being” (Da-Sein). Rosenzweig describes open-ended actual being by the biblical term “creation” [8. P. 131].

Bakhtin, like Rosenzweig and — later — Heidegger, repels from the idea of being as the existence and designs his concept of actual being as event being. According to his ideas, in the act of doing, being does not manifest itself as a present given, but as a process, an answerable act, an event. Both original conceptions of being, meta-ontological by nature, lead to an entirely new ontology in which language is not a means of expressing being, but an actual creative force.

The Place of Language and Literature

Both of our philosophers are distinguished from various others as they produced a real revolution in the understanding of speech and language. Rosenzweig proclaims a grammatical organon, which turns out to be a kind of logical tool for the realization of inter-elemental dynamics [18]. In the second part of his book, Rosenzweig derives a grammar of language. He consistently unfolds

the language of creation, the language of revelation, and the language of deliverance, which together can be seen as the foundations for a new linguistic philosophy. Characteristically, this philosophy appears not in the first but rather in the second part of the book. The first and third parts, by the author's intention, are in a world of silence.

We find something similar in Bakhtin's philosophy. Language becomes a significant foundation of his teaching already at the stage of maturity. Initially, Bakhtin builds concepts of an answerable act, moral philosophy, participative being of the event, etc. And only when these philosophical foundations become clear, does it turn out that the way to express them is through verbal art. In his later works, Bakhtin immerses in literary studies. This transition from philosophy to the study of literature is caused not only by the impossibility of practicing philosophy in the Soviet Union but also by the author's inner motivations for thinking.

The Philosophy of Dialogue

Both of our authors are considered classics of the philosophy of dialogue. Yet neither Bakhtin nor Rosenzweig are in a hurry to declare their philosophy dialogic. Bakhtin mentions dialogue in his early philosophical works but calls his philosophy "moral philosophy," "participatory thinking," and "aesthetics of verbal art," but not a philosophy of dialogue. Dialogue is one of the central themes in Bakhtin's *Problems of Dostoevsky's Creative Art* (1929) as well as in his later works. Yet even there he does not discuss the philosophy of dialogue. Makhlin suggests using the term "ontology of partaking" [19. P. 268] in relation to Bakhtin's philosophy, and warns against reducing it to dialogism. The same is true of Rosenzweig. Although there is a chapter in *The Star of Redemption* entitled *Dialogic Form* [8. P. 181], *dialogue* is more of a passing theme in this book than a central one. Rosenzweig prefers to call his philosophy "New Thinking" or "narrative philosophy" [15. P. 121]. This gives the impression that falling into the category of *philosophy of dialogue* is not the result of the authors' intentional aspiration but rather turned out to be a consequence of the historical-philosophical process. A line of thought that includes the works of such different philosophers as Cohen, Ebner, Rosenzweig, Buber, Rosenstock-Huessy, Marcel, Levinas, Bibler, and others turned out to be united by the common denominator of the philosophy of dialogue⁶. Considering that each of the above authors had their original philosophy, the study of their place in the philosophy of dialogue consists not so much in examining their formulation of that philosophy, but in considering the contribution of their ideas and concepts to a general philosophical direction, which can be defined as the philosophy of dialogue.

⁶ Casper's work examining the teachings of Rosenzweig, Buber [20], and Ebner from a unified dialogical standpoint was published in 1967 [21]. Thus it is possible to speak of the philosophy of dialogue as a well-known direction starting from the 1950s and 1960s.

Research Method

From the aforementioned list of similarities and differences in the philosophical systems of Bakhtin and Rosenzweig, it is clear that they worked on similar problems, but found completely different ways of solving them.

We should not forget that Rosenzweig displayed his philosophy in a masterpiece treatise, while Bakhtin, for historical reasons, did not set out his philosophy at all, and we are left with only scraps and drafts, which came out posthumously. Bakhtin developed his ideas throughout his long life in numerous literary works, in which his philosophical system is quite traceable. A look at Rosenzweig's and Bakhtin's philosophy from the inside, but with an eye to each other, will help us see more clearly the problems and solutions they address and to chart the way forward.

2. The Place of Dialogue and Speech Thinking in F. Rosenzweig's Philosophical System

The Philosophical System

As I noted, both Rosenzweig's and Bakhtin's philosophy is emphatically systematic, meaning, it produces a single principle for everything that is subject to our thinking, speaking, and acting. But such a unified principle presupposes a closed and complete system. However, it is this closure and completeness that is the main object of both Bakhtin's and Rosenzweig's criticism. How can integrity and consistency be combined with openness and dynamism? Rosenzweig tackles the answer to this question in the first part of *The Star of Redemption*. The main topic and the subject of the most thoughtful criticism here is Hegel's philosophy. According to Rosenzweig, Hegelian philosophy is the completion of the Western philosophical tradition:

“This happened when Hegel enclosed the history of philosophy in the system. It seems that thinking cannot go any further than to present itself visibly, that is to say the innermost reality that is known to it, as a part of the systematic edifice, and naturally as the part that finishes it off” [8. P. 12].

Including the history of philosophy in the philosophical system, according to Rosenzweig, signifies indeed its completion, for now, all philosophical achievements of the past and, potentially, of the future become part of the said system. But it is precisely at this point, according to Rosenzweig, that the philosophical system breaks up and self-discovers itself. After all, history is not an abstraction but a specific individual. And are particular singular people part of philosophy? For instance, by completing philosophy, did Hegel himself become part of it? According to Rosenzweig, the negative answer to this question is given by Schopenhauer, who, while criticizing Hegel, was not prepared to consider a philosophical system unless it was his philosophy. Each unique single individual philosopher is here above the system, or rather, he is the beginning of the end of the system:

“At any rate, this was already an unheard-of thing in philosophy, that a human type and not a concept closed the arch of the system, really closed it as its keystone, and did not complete it as an ethical ornament or trifling appendage. <...> here there was a man at the beginning of the system” [8. P. 14].

Rosenzweig thus retains the systematic character of philosophy but makes it open by virtue of the fact that it always has the singular individual at its base. Hegelian dialectics and universality remain in place but philosophy becomes quite different:

“If one more step from this height is to be taken without falling into the abyss, the foundations must be shifted; a different concept of philosophy must come to light” [8. P. 114].

Of course, the content of *The Star of Redemption* is not in such declarations but a specific philosophical movement. How does Rosenzweig intend to respond to the challenge of Hegelian wholeness and totality? In the first and second parts of the book, Rosenzweig gives different answers to this question. In the first part, he formulates his metalogics, metaethics, and metaphysics in which the whole is compared not with Nothing as in Hegel, but with Nothing that does not fit into the framework of the whole and requires singularity. Rosenzweig defines the whole as an element and finds that philosophy investigates three such elements — the world, God, and man. Classical ontological philosophy “from Parmenides to Hegel” considered these elements as a whole, as a system. Now, however, these elements are three, and each, being closed and complete to itself, is open to the others.

In the second part of the book, Rosenzweig, drawing on the logic of Cohen’s origins, describes paths, i.e., the processes that occur among these elements. Being transcendent to the elements themselves, paths are the sphere of an actual unique being, the sphere of the singular, which is characteristic of creation, revelation, and redemption. Rosenzweig’s philosophical system thus combines completeness and openness.

The Relation to Ontology

If within the elements the concept of being keeps its classical outlines within the limits of ontology “from Parmenides to Hegel,” it is necessary to follow the paths to go beyond these limits and rethink the very nature of being.

every ethics ended by emerging again in a doctrine of the community that forms a part of being. It did not sufficiently offer guarantees against such an emergence when one was content to emphasize the particularity of acting in relation to being; one more step back was indispensable to anchor action in the principle, where being is real, of a “character” nevertheless detached from all being; it is only thus that it could have been guaranteed as its world facing the world. [8. P. 16].

These words of Rosenzweig are undoubtedly close to Bakhtin. For both thinkers, it seems, the task was not only to go beyond the concept of being but to

find a new content for this concept. Rosenzweig addresses this in the second part of his book. Being in the perspective of the processes of creation, revelation, and redemption, being as the only, unique one, is no longer at all like the known being of the ontological tradition.

If the first part of *The Star of Redemption* is concerned with a world that exists in itself, as Rosenzweig describes it as *pre-world* (Vorwelt), the second part considers the world as constantly being created and renewed. As created, each thing is singular and unique, Rosenzweig characterizes it:

“when we understand existence as being-there (Da-sein), already-being-there (Schon-da-sein), no longer as a simple universal being, but as being which gathers all the singular in itself” [8. P. 143].

It is worth noting the important similarity and the important difference between Rosenzweig’s Da-sein (being-there) and Heidegger’s Da-sein. What they have in common is openness. For both philosophers, being is not a self-contained static reality that we can characterize as something that exists. But while for Heidegger the actual being of Dasein represents the goal and the limit of aspiration, for Rosenzweig it is the starting point of movement. This distinction is very clear in their attitude to death. For Heidegger, death is the inevitable companion of being as finite; for Rosenzweig, death represents the challenge that leads to overcoming the finitude of being that is contained in the concept of life. Therefore, Heidegger’s philosophy can be called a fundamental ontology, and Rosenzweig’s philosophy a super-ontology or meta-ontology.

The Place of Language and Literature

The critique of ontology in the second part of *The Star of Redemption* demands that Rosenzweig radically change the method of philosophy. If the unity of thought and being, characteristic of the ontological tradition, is insufficient for a new philosophy, it requires a new methodological organon. In this guise, for Rosenzweig, his philosophical grammar acts. If the completed world of the first part is described mathematically as existing in a continuing past, then the renewing world of the second part is always carried out in the present tense. Language, as Rosenzweig understands it, is at the same time speech, not only a potentially inherent ability but the very actuality of the present. According to Rosenzweig’s thought, language is described according to its three unfolding paths: the grammar of creation, the grammar of revelation, and the grammar of redemption. Rosenzweig’s awareness of the fundamentality of language unites Rosenzweig with Bakhtin but he constructs his linguistic philosophy quite differently.

The grammar of creation describes the object level of language, but, unlike Aristotle’s concept of language, it is not about language as a way of denoting existing objects. For Rosenzweig, objects do not exist, but are created and born in the very process of language. However, this does not mean that things result from arbitrary human activity. The world is created — states Rosenzweig: “What we learn here is that the world is there before everything” [8. P. 142—143]. The task

of man is not to discover the pre-existing objects and not to create new objects, but to participate in the creation's process of the created world. Hence, Rosenzweig draws a linguistically important conclusion that the basis of grammar of creation is the world of pronouns, or, as Rosenzweig states, "the form of the predicate is the specific configuration of the adjective" [8. P. 138], that begets the entire system of language. It is important to note that Rosenzweig does not consider personal pronouns at this stage. They appear in his next stage of language, in which the primary role passes to the relationship between God and man on the paths of redemption. At this stage, language becomes the medium of dialogue. For Rosenzweig, the language of creation and the language of revelation are not the same, for in revelation, the most important thing is human freedom. Thus, for Rosenzweig, there is an inner opposition between the different levels of language. It must be resolved on the third level of language in the grammar of redemption. However, Rosenzweig does not elaborate on this grammar in any detail. The future-oriented grammar of redemption is realized in prayer, and its purest expression is joint choral singing, as Rosenzweig calls it, "the dialogical song, the song for several voices" [8. P. 249]. The third level of language, which Rosenzweig interprets as a verbal compatibility of the human collective, is not developed by him at the level of grammar but becomes the basis of the closing part of philosophy, devoted to Judaism and Christianity. Thus, it turns out that the grammar of redemption is no longer realized on the grammatical paths but on the supremacist level of the gestalt. In this concept of dialogic or polyphonic song, Rosenzweig approaches the problem of language with which Bakhtin begins his study of dialogue.

The Philosophy of Dialogue

As we have noted, neither Bakhtin nor Rosenzweig ever created a special philosophy of dialogue, but their contribution to this philosophical direction is undeniable. In the second book of the second part of *The Star of Redemption*, Rosenzweig explores dialogic speech, which expresses the relationship of the persons I, You, Him, etc. to each other [8. P. 187—202]. Rosenzweig's dialogical principle is not reduced to these relations, however, but touches upon almost all of his philosophy. Let's enumerate the most striking ideas which express Rosenzweig's contribution to the philosophy of dialogue:

- Taking dialogic philosophy beyond ontology through an exploration of the inter-elemental transcendent dynamics of universals.
- Philosophy appeals to the unique and the singular in all its manifestations. Introducing the unique human person at the center of philosophy.
- Exploring the relationship of persons — I, You, Him, It, Her, Us.
- A new concept of man as an interpersonal being.
- Construction of a new dialogical concept of time.
- Reorientation of philosophy from pure thought to language and speech, creating a grammatical organon.
- A new dialogic view of religion and myth.

Rosenzweig as Philosopher of the Future

Already a list of Rosenzweig's most fundamental dialogical ideas testifies to him as a great philosopher. Rosenzweig's late discovery and the growing number of studies of his philosophy indicate that his main potential has not yet been revealed. A comparison of his ideas with Bakhtin's philosophy allows us to outline new ways of studying Rosenzweig's philosophical system.

3. The Place of Dialogue and Literature in Bakhtin's Philosophical System *Philosophical System*

While Rosenzweig, in constructing his philosophical system, draws most from Hegel, which is not surprising for a professional researcher of this author, Bakhtin is more focused on the systematic notion of Kant's philosophy. As for Kant, for Bakhtin, the method of unfolding the system is the study of the architectonic, but whereas for Kant it is architectonic of reason, for Bakhtin it is architectonic of answerable act⁷.

Like Kant's [23. P. 691], the most important feature of Bakhtin's architectonic is the unity of philosophy as an integral form and its subject as content. Bakhtin fully borrows here the Kantian method but criticizes the idea of the subject of philosophy. Already in *Art and Answerability*, Bakhtin declares that neither cognition nor artistic creation are originally united with the integral personality [13. P. 1—3]. Thus, according to Bakhtin, the subject of the first and third Kantian critiques does not constitute the real subject of the first philosophy he seeks. It is to be an answerable act. This moves the center of the philosophical search into the sphere of ethics. And indeed, the first major work on which Bakhtin worked in the early 1920s was to be called *Subject of Morality and Subject of Law* [24. P. 343, 415—416, 504]. The stated problems of this work follow from Cohen's thesis that morality is not reducible to ethics, which expresses just the legal relations between people [25. P. 20—21]. Bakhtin's probably preserved text published under the title *Toward a Philosophy of the Act* was precisely a fragment of this work. Already at the beginning of the text, Bakhtin repeats the most important idea of *Art and Answerability* that in describing the subject

“all these activities establish a fundamental split between the content or sense of a given act/activity and the historical actuality of its being, the actual and once-occurrent experiencing of it. And it is in consequence of this that the given act loses its valuableness and the unity of its actual becoming and self-determination” [14. P. 2].

⁷ In *A Few Unpretentious Recommendations for Readers of Bakhtin* Vadim Lyapunov gives a detailed and very fruitful list of the meanings of the word “architectonic” [22. P. 195—199]. As I see it, these explanations are important for understanding Bakhtin's literary and cultural studies works, but somewhat detract from the main Kantian meaning of “architectonic” necessary for the formation of a philosophical system. Also ref. [7. P. 445—446; 10. P. 146—178].

This rift cannot be bridged by either epistemology or aesthetics:

“Thus, neither theoretical cognition nor aesthetic intuition can provide an approach to the once-occurrent real Being of an event” [14. P. 18].

Meanwhile, in the mentioned fragments, Bakhtin does not consider the ethical subject, the subject of the second Kantian critique. This is, of course, not accidental, because it is the concept of the answerable act, which is largely based on Cohen’s ethics, that is the key to Bakhtin’s entire construction [7. P. 442—443]. This forces him to dwell thoroughly on the ethical problem:

When we spoke of the theoretical world and opposed it to the answerable act, we said nothing about contemporary ethical constructions, which have to do, after all, precisely with the answerable act [14. P. 21].

According to Bakhtin, ethics is also characterized by “fatal theoreticism (the abstracting from my unique self)” [14. P. 27]. Bakhtin builds his moral philosophy based on ethics but understands it more broadly.

It is another matter when ethics seeks to become the logic of social sciences. <...> a moral philosophy of this kind can be and should be created, but one can and should also create another kind of moral philosophy, which deserves this name even more, if not exclusively [14. P. 27].

What is the descriptive feature of moral philosophy that distinguishes it from theoretical ethics?

A first philosophy can orient itself only with respect to that actually performed act [14. P. 28].

Thus, it is not the ethical subject taken as a theoretical concept that should become the subject of the new first philosophy, but “the actually performed act-not from the aspect of its content, but in its very performance” [14. P. 28]. As M. Soboleva shows, the moral act, as understood by Bakhtin, fills the gap between the content of the act and its fulfillment, arising because of the autonomy of oughtness in relation to being [11. S. 14]. The unique singular act combines in itself the closedness of the content and the openness of the fulfillment. For this very reason, according to Bakhtin, it should become the basis of the new first philosophy. One cannot ignore here how close Bakhtin’s thought is to Rosenzweig’s philosophical teaching, yet the methods of unfolding their systems are essentially different.

Bakhtin rejects the interpretation of an act in terms of the philosophy of life, psychologism, historical materialism, theosophy, and other doctrines. All of them view an act from outside as a possibility of action, which according to Bakhtin has its merits [14. P. 13—21] or from inside in terms of content, which gives rise to “fatal theoreticism.” As an alternative to these truncated versions, the subject of philosophy, according to Bakhtin, is participative thinking.

“*Participative* thinking predominates in all great systems of philosophy” [14. P. 8].

Although according to Bakhtin's position, participative thinking is a characteristic feature of philosophy as such, it appears in its purest form in Plato's philosophy. "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) sustained in a penitent tone; this participative thinking, however, proceeds within that architectonic of Being-as-event which is affirmed and founded by us" [14. P. 11].

Describing Platonism in a pronounced neo-Kantian interpretation, Bakhtin restores the line of philosophical continuity as Cohen understood it — from Plato to Kant and back to Plato again [26. P. 34].

As Makhlin stresses, it is precisely participative thinking that Bakhtin turns into the main subject of his first philosophy [19. P. 280—287]. This allows Bakhtin, by analogy with Kant's architectonic of pure reason, to formulate an architectonic representing responsible action both outside and inside.

"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, the basic concrete moments of its construction and their mutual disposition" [14. P. 59].

Bakhtin's conception of partaking extends Cohen's doctrine of proximity and partaking [7. P. 451], but it also has many distinctive qualities. Cohen builds his religion of mind from the sources of Judaism and, in his study, relies on the biblical concept of intimacy with God in a Judaist interpretation. Rosenzweig follows a similar path. Bakhtin speaks of partaking using the Christian concept of communion and proclaims that moral philosophy is essentially an expression of the idea of "Christian morality" [14. P. 75]. All three thinkers see their task as a philosophical rather than a theological definition of their subject. In all of them, the notion of man is at the center of consideration. However, for Cohen and Rosenzweig, man is considered within the framework of the dynamic relation of I and Thou, while for Bakhtin the duality and openness of man are expressed in his concept of the author and the hero. What Bakhtin and Rosenzweig have in common is their discovery of the centrality of language in interpersonal dynamics. This leads Bakhtin to hermeneutics of verbal art, and Rosenzweig to its grammatical organon. Taking different paths, Bakhtin and Rosenzweig arrive at close and complementary results.

The Relation to Ontology

Before turning to Bakhtin's philosophical hermeneutics, we should scrutinize his ontology. Bakhtin's attitude to being has much in common with Rosenzweig's position, but it also has differences. Like Rosenzweig, Bakhtin rejects the classical Aristotelian notion of being as existence. He also criticizes the Kantian concept of being, which he calls "lightweight":

“Historically actual once-occurrent Being is greater and heavier than the unitary Being of theoretical science” [14. P. 8].

Bakhtin’s concept of ontology is based on the concept of the event of being.

“But that once-occurrent event of Being is no longer something that is thought of, but something that is, something that is being actually and inescapably accomplished through me and others (accomplished, inter alia, also in my deed of cognizing); it is actually experienced, affirmed in an emotional-volitional manner” [14. P. 13].

The event of being is more than just being. It is a participative or partaking responsible being that is involved, a being that transcends internal content, but is not limited to external factuality. The word “*event*” [*sobytie*] in Russian means “*being with*” [*so-bytie*], that is, participatory being, being together. Bakhtin was well aware of the wordplay with the particle “so” (Mit) characteristic of Cohen’s philosophy⁸. Heidegger finds a similar use to “Mit” specifically concerning the concept of being — Mitsein (Being with)⁹. The event understood as *being with*, i.e., the act of being together or belonging turns out to be something more powerful than being as a concept of ontology. There is a tendency among Bakhtin’s researchers to consider his teaching as a kind of existentialist philosophy [29. P. 36; 11. S. 24]. V.L. Makhlin encourages utilising the term “ontology of being — being with” regarding Bakhtin’s philosophy [19. P. 268]. Makhlin suggests using the said term [19. P. 268], and also Theunissen’s [30] concept of “social ontology” [19. P. 274] for describing the “being in-between”. This puts Bakhtin on a par with philosophers who are defined by him as “philosophy from below” (Philosophie von unten) [19. P. 276]. Bakhtin’s philosophy from this point of view is defined as a special type of ontology. It seems to me that any ontological treatment of Bakhtin’s philosophy requires serious reservations. At the basis of the ontological approach, however one understands it, lies the idea of the unity of the content of being (i.e., mind, thinking, logos) and being itself. Yet, the necessity of the new first philosophy, according to Bakhtin’s thought, arises precisely because of the gap between the content of being and its actuality. This rupture cannot be bridged from within — neither from the meaning of being nor from the action itself. The free moral act is a radically new level that is not reducible to the syntheses known to ontology. Act transforms being, not follows from it.

“It is only from within the actually performed act, which is once-occurrent, integral, and unitary in its answerability, that we can find an approach to unitary and once-occurrent Being in its concrete actuality. A first philosophy can orient itself only with respect to that actually performed act” [14. P. 28].

⁸ In particular, the concept of co-humanity outlined in the synopsis of *Religion of Reason* discussed in Nevel [27. P. 59].

⁹ Heidegger, however, refuses to consider participation as going beyond the concept of being, which distinguishes him from philosophers of dialogue [28. S. 114].

Here being appears as one of the moments of an answerable act, not as its equivalent. The center of Bakhtin's philosophy is precisely an act in its duality.

“Everything in me — every movement, gesture, lived-experience, thought, feeling — everything must be such an act or deed; it is only on this condition that I actually live, that I do not sever myself from the ontological roots of actual Being” [14. P. 44].

In these statements, Bakhtin does not say that being is the source or purpose and content of human life — an approach descriptive of Heidegger and existentialist philosophers, but quite alien to Bakhtin. The moral act includes being but is not limited to it. The mention of being is necessary here because we are discussing the construction of the first philosophy, which, since the time of Aristotle, is considered a science of being. Bakhtin, however, stresses that the answerable act is a reality above being itself, a reality that is super-ontological. Being itself cedes a central role in the philosophical system to the moral act. This approach, like Rosenzweig's, is an undeniable step forward from the ontological tradition. It can be characterized as meta-ontology, but neither Bakhtin nor Rosenzweig use such terms, preferring to speak of the event of being, participatory thinking, narrative philosophy, dialogue, etc.

Considering the mentioned points, one cannot but admit that the problem of being concerns Bakhtin, just as it troubles Rosenzweig. In particular, Bakhtin contemplates the link between being and death that has been characteristic of the European ontological tradition since Plato's time. Considering the architectonic of Dante's *Divine Comedy*, the philosopher says that its “action is also set into immediate proximity to the ultimate bounds of Being” [14. P. 54]. Thus, the finitude of being and its connection with the problem of death turns out to be the most important moment in the unfolding of Bakhtin's philosophy. But, as with Rosenzweig, death does not prove to be self-sufficient but appears solely to sharpen the question of the centrality of the concepts of life and love.

The Place of Language and Literature in Bakhtin's Philosophy

First, we need to understand the relation of Bakhtin's ideas of the answerable act and the participatory event of being to his doctrine of the aesthetics of verbal art. As we have noted, Bakhtin's idea of participation or partaking leads to the splitting of subjectivity. The wholeness of the one and only being of the event is no longer expressed in the self-consciousness of the detached subject, but in the interpersonal process. For Bakhtin, the relation of the individual to the other is expressed in the concept of the author and the hero, and the realization of this relationship is expressed in verbal art. This course of Bakhtin's thought is similar to Rosenzweig's one. However, Bakhtin comes to the problem of language and speech more directly than Rosenzweig.

Bakhtin moves to the aesthetics of verbal art in two ways. On the one hand, in *Toward a Philosophy of the Act*, he considers Pushkin's lyrical poem *Parting* as a

way of expressing the interpersonal relationship as an “author-hero” relationship [14. P. 66]. As a result, it is the literary text, not thinking, that becomes the subject of his philosophical study. Then, in his work *The Problem of Content, Material, and Form in Verbal Art* [13. P. 257—325], he writes of the philosophical aspects of the text. Bakhtin queries the very nature of the aesthetic. He writes:

“We observe in the history of philosophy a constantly recurring tendency toward a substitution of the yet-to-be-achieved unity of cognition and action by the concrete intuitive, and as it were given, present-on-hand unity of aesthetic vision” [13. P. 280].

Here Bakhtin moves in the footsteps of Kantian and Cohenian aesthetics, which act as a synthesizing basis for the formation of the philosophical system. For Kant, the feeling is the connecting element between reason and the will. But now it is no longer simply a question of reason and will but of the unity of cognition and action. In this way, he approaches the problem of the aesthetics of verbal art from the architectonic of a philosophical system.

Bakhtin’s expression of the complicity of being an event in the aesthetics of the verbal art leads to an understanding of language and the literary text in general. Whereas Rosenzweig moves from the individual elements of language to literature within the processes of creation, revelation, and deliverance, for Bakhtin the literary text appears immediately as a whole as an expression of the participatory event of being. Thus, Bakhtin’s verbal art is a synthetic rather than an analytical concept. Such a movement is, in various ways, the opposite of Rosenzweig’s.

Meanwhile, the method of considering verbal art as an environment of interpersonal interaction, which alone makes human reality integral, turns out to be an effective method of literary research. Literature itself, its forms, and genres become a subject of theory.

Bakhtin’s notions of the author and hero arising at the end of *Toward a Philosophy of the Act* and making it into the spotlight in *Author and Hero in Aesthetic Activity* is the result of a fundamental philosophical inquiry. Equally fundamental is Bakhtin’s move from Kantian transcendental aesthetics to an exploration of the spatial and temporal form of the hero. The next step is the study of categories, which are now seen not as categories of the detached subject, but as categories of interpersonal relations. Inquiries regarding appearance, corporeality, and causality appear by themselves.

At the next stage in the novel’s study, Bakhtin is confronted with the splitting of the hero himself. The famous Bakhtinian polyphony emerges¹⁰.

It is well known that Bakhtin said many times that he was not a literary scholar, but a philosopher. For his followers and students, these insistent statements were an oddity. Meanwhile, it is clear from what we have said above that Bakhtin’s reference to literature as an expression of interpersonal relations was part of his

¹⁰ Worth noting that the idea of the polyphonic novel is not the result of researching Dostoevsky but the original premise and emerges in the very first pages of the book [31. P. 11—12].

philosophy. At a more mature stage, however, Bakhtin moved on to a broader consideration of culture as an environment of interpersonal communication. And here the results obtained in the study of literature work effectively. It turns out that the concepts of *polyphony*, *chronotope*, and *carnival* developed at the previous stage work not only in the analysis of an artistic text but also in the study of culture as a whole.

The Philosophy of Dialogue

As in Rosenzweig's case, the philosophy of dialogue results from Bakhtin's thinking rather than its original goal. In developing his philosophical system, Bakhtin eventually arrived at a dialogical approach. If we compare *Author and Hero in Aesthetic Activity*, *Problems of Dostoevsky's Creative Art*, and *Discourse in the Novel*, we see how the ideas of dialogic philosophy are gradually strengthened in him. However, if we consider Bakhtin's philosophical and literary studies, it is intelligible that dialogism was not an accidental result of his work but was its backbone [11. S. 124]. Almost all of Bakhtin's fundamental ideas are, in one way or another, connected with the philosophy of dialogue. Let us plan some of Bakhtin's main themes concerning the latter:

- Rethinking the concept of being and the transition from the isolated being of the New European subject to the idea of the participatory being of the event.
- Philosophy's return to the singular, unique being of the individual.
- Interpretation of subjectivity as a creative relationship between the author and the hero.
- Establishing a fundamental connection between ethics and aesthetics through the study of the architectonic of the answerable act.
- A new interpretation of the problems of space, time, and categories by replacing the concept of the transcendental subject with a concept of the world of the event of being. Introducing the doctrine of chronotope, corporeality, carnivality, etc.
- Turning the aesthetics of verbal art into the conceptual center of philosophy, creating the concept of polyphony, the inner dialogue of the creative text.
- Creation of dialogic literary criticism and dialogic cultural studies.

Bakhtin as Philosopher of the Future

Significantly, Bakhtin became known to the public only in the second half of the 20th century, and his philosophy is still not very well researched. As one of the most popular authors of the 20th century, he is also one of the most controversial and ambivalent figures. A comparison of Bakhtin's ideas with Rosenzweig's philosophy allows us to see the inner coherence of his teachings and many new, original ideas. This permits concluding that the study of Bakhtin's philosophy as a systematic whole is just beginning, and important discoveries await us along the way.

4. Rosenzweig and Bakhtin: Differences and Analogies

The Philosophical System

Both Rosenzweig's and Bakhtin's understanding of the philosophical system marks a steep turn in the history of systematic philosophy. On the one hand, all philosophy should no longer be seen as a single system that historically absorbs all phases of the development of past philosophy. Diversity and dialogue of systems become the norm of thinking. However, this does not denote a postmodern relativism of truth and cultural positions. By abandoning the study of "eternal truths," philosophy does not abandon truth as such, but, on the contrary, finds deeper dialogical grounds for it. The possibility for a systemic dialog of philosophical systems stems from the same state of culture as postmodernism but overcomes its amorphousness and relativism.

Attitude to Ontology

As we have noted, the departure from traditional ontology in the philosophical teachings of Rosenzweig and Bakhtin does not imply a rejection of the problem of being. From the basis of philosophy, as it has been since Parmenides, being is transformed into the subject of research. Overall, the critique of ontology within the philosophy of dialog can be seen as a transition from static to dynamics. The word dialogue has the same root as ontology. Dialog denotes the transition or movement of thought-language activity. Instead of binding the logos to being, dialogue involves its dynamic transformation. This dynamism of the logos is explored variously by different philosophers. Rosenzweig considers it from more general universal positions and composes it in the concept's framework of dynamic gestalt. In Bakhtin, being is understood as a joint interpersonal process. In both philosophers, the linguistic verbal dynamics seem to hover above being. The criticism of Rosenzweig's ontology is taken up by Levinas, who adds important points to the understanding of interpersonal dynamics and brings a new ethical dimension to philosophy [32].

The Place of Language and Verbal Art

When speaking of the linguistic turn in 20th-century philosophy, one primarily refers to analytic philosophy. Meanwhile, the turn to language and literature in the philosophy of Rosenzweig and Bakhtin is much more fundamental and profound. For these authors, it is not simply a question of a change in the orientation of cognition and its focus on the clarification of language, but a radical transformation of the entire system of thought, a change in the philosophical paradigm that affects all areas of culture. While Rosenzweig and Bakhtin understand the centrality of language and verbalism in the philosophical system, there is a significant difference in their positions. Rosenzweig focuses on a radical revision of the philosophy of language, as expressed in his concept of the grammatical organon. Bakhtin is

concerned with the study of literature as a holistic phenomenon, which leads him to an entirely new theory of literature. Given the intrinsic kinship of these two approaches, they exhibit a surprising mutual complementarity. Rosenzweig's linguistics and Bakhtin's literary studies combine well and provide excellent preconditions for the development of a philosophy of dialogue.

Rosenzweig and Bakhtin in Philosophy of the Dialogue in the Future

We have already noted that the term *philosophy of the dialogue* is less appropriate for the teachings of Rosenzweig and Bakhtin than for, say, Buber's philosophy. It is these authors who have contributed fundamental and profound ideas to the philosophy of dialogue. They approach this field from different angles and the correlation of their approaches is extremely fruitful for philosophical research. For all these reasons, Rosenzweig and Bakhtin can be seen as crucial sources for the philosophy of dialogue of the future.

References

- [1] Perlina N. Bakhtin and Buber: Problems of Dialogic Imagination. *Studies in 20th Century Literature*. 1984;9(1):13—28. <https://doi.org/10.4148/2334-4415.1149>
- [2] Friedman M. *Martin Buber and Mikhail Bakhtin: The Dialogue of Voices and the Word that is Spoken*. In: *Dialogue as a Means of Collective Communication*. Banathy B and Jenlink PM, editors. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers; 2005. p. 29—40.
- [3] 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).
- [4] Frank SL. Mystical Philosophy of Rosenzweig. *Put`*. 1926;(2):139—148. (In Russian).
- [5] Belov VN. Review on the book: Franz Rosenzweig. *The Star of Redemption*. *Voprosy filosofii*. 2018;(7):218—220. (In Russian).
- [6] Nikolaev NI. *Lectures and speeches of M. M. Bakhtin 1924-1925, in the notes of Pumpyatnsky LV*. In: *Bakhtin MM as a Philosopher*. Moscow: Nauka; 1992. p. 221—252. (In Russian).
- [7] Dvorkin I. Bakhtin and Cohen: The First Stages in Building the Philosophical System. *RUDN Journal of Philosophy*. 2021;25(3):436-456. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2021-25-3-436-456>
- [8] Rosenzweig F. *The Star of Redemption*. Galli BE (tr.). Madison, WI: University of Wisconsin Press; 2005.
- [9] Dvorkin I. The Place of Hermann Cohen's Ideas in the Philosophy of Dialogue. *Kantian Journal*. 2020;39(4):62—94. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2020-4-3>
- [10] Holquist M. *Dialogism Bakhtin and his World*. London and New York: Routledge; 2002.
- [11] Soboleva M. *Die Philosophie Michail Bachtins. Von der existenziellen Ontologie zur dialogischen Vernunft*. Hildesheim: Georg Olms Verlag; 2010.
- [12] Bienenstock M. *Cohen face à Rosenzweig: Débat sur la pensée allemande*. Paris: Vrin; 2009.
- [13] Bakhtin MM. *Art and answerability: Early Philosophical Essays*. Holquist M and Liapunov V, editors. Liapunov V (tr.). Texas: University of Texas Press; 1990.
- [14] Bakhtin MM. *Toward a philosophy of the Act*. Holquist M and Liapunov V, editors. Liapunov V (tr.). Texas: University of Texas Press; 1999.

- [15] Rosenzweig F. *The New Thinking*. In: *Philosophical and Theological Writings*. Franks PW and Morgan ML, editors and tr. Indianapolis: Hackett; 2000. p. 109—139.
- [16] Makhlin VL. “Systematic concept” (Notes on the history of the Nevelskoy school). *Nevel’skiy sbornik*. 1996;(1):75—88. (In Russian).
- [17] Pollock B. *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*. New York: Cambridge University Press; 2009.
- [18] Dvorkin I. The Concept of Grammatical Organon in the Star of Redemption by Rosenzweig. *Religions*. 2021;12(945):1—13. <https://doi.org/10.3390/rel12110945>
- [19] Makhlin VL. “Participatory thinking”. Philosophical project of M.M. Bakhtin in the context of the ontological turn of the 20th century. *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik*. 2018;33:267-292. (In Russian). <https://doi.org/10.21267/AQUILO.2018.33.21039>.
- [20] Buber M. *The History of the Dialogical Principle*. In: *Between Man and Man*. Gregor-Smith R (tr.). London and New York: Routledge; 2002. p. 249—264.
- [21] Casper B. *Das dialogische Denken: Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*. Freiburg, Basel & Wien: Herder; 1967.
- [22] Lyapunov V. A few unpretentious recommendations for readers of Bakhtin. *Bakhtinskiy sbornik*. 2004;5:195—209. (In Russian).
- [23] Kant I. *Critique of Pure Reason*. Guyer P and Wood AW (tr.). Cambridge: Cambridge University Press; 1998.
- [24] Bakhtin MM. *Collected Works. Vol. 1*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur; 2003. (In Russian).
- [25] Cohen H. *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Kaplan S (tr.). New York: F. Ungar; 1972.
- [26] Poma A. *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Denton J (tr.). Albany: SUNY Press; 1997.
- [27] Kagan MI. *On the Course of History*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur; 2004. (In Russian).
- [28] Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag; 1967.
- [29] Bonetskaya NK. *Bakhtin through the eyes of a metaphysician*. Moscow — St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives; 2016. (In Russian).
- [30] Theunissen M. *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber*. Cambridge: MIT Press; 1986.
- [31] Bakhtin MM. *Collected Works. Vol. 2*. Moscow: Russkie slovari; 2000. (In Russian).
- [32] 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.

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). ORCID: 0000-0002-3431-8071

Розенцвейг и Бахтин. Герменевтика языка и словесного творчества в системе философии диалога

Илья Дворкин  

Еврейский университет в Иерусалиме,
Израиль, 9190501, Иерусалим, Скопус
 idvorkin@mail.ru

Аннотация. При всем различии учений и судьбы Франца Розенцвейга и Михаила Бахтина их сопоставление друг с другом чрезвычайно поучительно и раскрывает важные и часто потерянные смыслы философии XX века. Бахтин в 1929 году дебютировал как автор «Проблем творчества Достоевского», но после этого отправился в многолетнюю ссылку и вышел из забвения только в 60-е годы, Розенцвейг в 1929 году умер и на долгие годы был почти забыт. Сейчас, почти сто лет спустя мы видим в философии Бахтина, особенно в его ранних работах, и в философии Розенцвейга очень много общего. Оба стремились создать новую философскую систему, радикально переосмысливающую сам предмет философии. Оба вышли за пределы традиционной новоевропейской онтологии, оба осознали фундаментальность языка и словесности в философии будущего, наконец, оба стали создателями философии диалога как важного направления в мысли XX века. При всем, при том, между Бахтиным и Розенцвейгом было немало различий культурного, религиозного и интеллектуального характера. Однако рассмотрение как общих черт, так и различий в философии Бахтина и Розенцвейга чрезвычайно плодотворно не только для истории культуры 20-го века, но и для философских исследований будущего.

Ключевые слова: Бахтин, Розенцвейг, философия диалога, философская система, онтология, грамматический органон, словесное творчество

История статьи:

Статья поступила 15.05.2022

Статья принята к публикации 15.06.2022

Для цитирования: *Dvorkin I. Rosenzweig and Bakhtin. Hermeneutics of Language and Verbal Art in the System of the Philosophy of Dialogue // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 537—556. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-537-556>*

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). ORCID: 0000-0002-3431-8071

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-557-571>

Научная статья / Research Article

Истолкование истока у Ф. Розенцвейга и М. Хайдеггера

М.Ф. Литвинов  

Воронежский государственный университет,
Российская Федерация, 394018, Воронеж, Университетская пл., 1
 litvinov@phipsy.vsu.ru

Аннотация. Исследуется проблема истолкования такого предельного для философской мысли концепта, как исток, фундирующего экзистенциально ориентированные построения Франца Розенцвейга и Мартина Хайдеггера. При всех пересечениях и совпадениях, сближающих диалогическое и бытийно-историческое мышление, аргументируется принципиальное различие интерпретаций, сообщаемых истоку в «Звезде избавления» и в «Бытии и времени». Такое дифференцирование позиций определено необходимостью как нейтрализовать романтические коннотации, выставляющие исток (*Ursprung*) в качестве бездны (*Abgrund*), так и методологически прояснить возможность не столько помыслить, сколько практически утвердить ограниченное и не замкнутое на самом себе интегральное бытие, включающее в себя измерения сущего и должного. Истоку забвения и возобновления, навязываемого хайдеггеровской герменевтикой фактичности, противопоставляется розенцвейговский исток «вечного сверхмира», реконструируемого с оглядкой на религиозно-философские интуиции Германа Когена и его анализ бесконечно малой величины как принципа реальности. Позицию Розенцвейга, нацеливающую на коррелятивное рассмотрение чисто логического содержания инфинитезимальной величины (почти-Ничто) и экзистенциального переживания конечности всего сущего, выгодно отличает отсутствие односторонней направленности на припоминание, где заступление хоть и декларируется, но тут же сдерживается бытием-к-смерти. Как следствие, розенцвейговский диалогизм оказывается свободен от переоценивания того, что в трактовке Хайдеггера называется решимостью, на деле мало чем отличающейся от оцепенения в просвете бытия. Актуализация в собственном учении когеновской проблемы реализации бесконечной задачи позволяют Розенцвейгу пойти дальше бытия-к-смерти в сочленении траекторий исходных элементов в истинный гештальт.

Ключевые слова: исток, бесконечно малая величина, экзистенция, метафизика, металогика, метаэтика, элементы, решимость, актуализация, диалог, бытие-к-смерти, гештальт

История статьи:

Статья поступила 11.05.2022

Статья принята к публикации 10.07.2022

© Литвинов М.Ф., 2022



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

Для цитирования: Литвинов М.Ф. Истолкование истока у Розенцвейга и Хайдеггера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 557—571. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-557-571>

Interpretation of the Origin by F. Rosenzweig and M. Heidegger

M.F. Litvinov  

Voronezh State University,
1, University square, 394018, Voronezh, Russian Federation
litvinov@phipsy.vsu.ru

Abstract. The research focuses on the problem of interpretation of such a concept as the origin, which is ultimate for philosophical thought and bases existentially oriented constructions of Franz Rosenzweig and Martin Heidegger. It is argued in this paper the fundamental difference between the interpretations of the origin in “The Star of Redemption» and in «Being and Time», despite all points of intersection and coincidences that bring closer together dialogical and existential-historical thinking. Such differentiation of positions is determined by the necessity both to neutralize romantic connotations, which expose the origin (*Ursprung*) as abyss (*Abgrund*), and to methodologically clarify the possibility not so much to think as to practically assert a limited and unclosed within itself integral being, including ontological and ethical dimensions. The origin of oblivion and renewal, imposed by Heidegger’s hermeneutics of facticity, is contrasted with Rosenzweig’s origin of the “eternal overworld”, reconstructed on the basis of Herman Cohen’s religio-philosophical intuitions and his analysis of the infinitesimal as a principle of reality. Rosenzweig’s position, which aims at a correlative consideration of the purely logical content of the infinitesimal quantity (almost-Nothing) and the existential experience of the finiteness of everything, is favorably distinguished by the absence of a one-sided focus on recalling, where fore-running although is declared, but it is immediately restrained by being-towards-death. As a result, Rosenzweig’s dialogism turns out to be free from overestimating what Heidegger’s interpretation calls resoluteness, which in fact is not much different from paralysis in the clearance of being. Cohen’s problem of an infinite task’s realization, being actualized in Rosenzweig’s conception, allows to go beyond being-towards-death in juxtaposing the trajectories of initial elements into a true gestalt.

Key words: origin, infinitesimal, existence, metaphysics, metalogics, metaethics, element, decisiveness, actualization, dialogue, being-towards-death, gestalt

Article history:

The article was submitted on 11.05.2022

The article was accepted on 10.07.2022

For citation: Litvinov MF. Interpretation of the Origin by F. Rosenzweig and M. Heidegger. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):557—571. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-557-571>

Мысль об истоке, если подходить к делу формально-логически и исторически, знаменует поворот от традиционной метафизики к экзистенциальному вопрошанию. Исток не есть субстанция, вбирающая всё в свою орбиту,

окаймляющая Всё туманом Ничто. Исток, строго говоря, не есть что-то, что могло бы в качестве причины привести к отличному от него нечему, произвести безразличный по отношению к нему эффект. Исток не есть реальное основание, с опорой на которое то или иное здание, та или иная конструкция могли бы выстоять, выдержать натиск всевозможных пертурбаций существования. К истоку возвращаются и припадают, стремясь вновь обрести жизненные силы. В истоке освящается повторение, размывающее почву под казалось бы надежно стоящими постройками и устойчивыми установлениями. Исток является предельным концептом. Именно в этом и заключена его притягательность для Франца Розенцвейга, не доверяющего академическому философскому мышлению, что возводит стену мёртвой абстракции перед живой действительностью. Однако неопределенность и многозначность этого понятия, помимо оживления дискурса, тащит за собой ворох тёмных, легко поддающихся романтической обработке коннотаций, среди которых *Ursprung* (нем. «исток») с присущей ему утвердительностью теряется и становится практически неотличим от *Abgrund* (нем. «бездна»). Та естественность, с которой в интеллектуальной немецкой культуре двадцатых годов XX века обозначился переход от истока к экзистенциальной бездне, ставит перед нами задачу, во-первых, осмыслить специфику диалогической трактовки этого основополагающего для Розенцвейга понятия, а во-вторых, соотнести её с фундаментально-онтологическим видением бытийного начала всего сущего у Хайдеггера.

На пути к Новому мышлению

Новое мышление, возвещаемое Розенцвейгом, немислимо вне обращения к переживанию, доступ к философскому прояснению которого открывает Дильтей на пороге XX века. И всё же не одному Дильтею обязан Розенцвейг. По крайней мере, если и обязан, то не так, как Хайдеггер.

Обновление мышления, в любом случае предполагая синтез, может идти либо от содержания переживания, несоответствующего сформированной картине мира, либо от мышления, ставящего критический для себя вопрос об обоснованности производимого им знания. Программа обновления мышления формулируется Розенцвейгом в связи с продвижением сразу по двум данным направлениям. Так, с одной стороны, вплоть до сакрального события осенью 1913 года, доминирующее настроение Розенцвейга можно было бы обозначить как нейтральное, что и используется Розенштоком-Хюсси как довод, подбадривающий друга сделать наконец выбор в пользу христианства. Такая эстетическая нейтральность характерна для юного Розенцвейга неогегельянца, терзаемого жадной всепоглощающего знания о самых разнообразных исторических и культурных, но, по его же собственным свидетельствам, мёртвых формах. Нейтральность жажды знать находит своё разрешение в переживании близости Бога в связи с празднованием Йом-Кипур, что предотвращает его обращение в христианство и становится своего рода отправным

пунктом *на его собственном пути* к Избавлению [1—2]. С другой же стороны, включаясь в работу по изучению иудаики под началом Германа Когена, он усваивает трансцендентально-диалектический метод в части истолкования истока. Неокантианский методологический принцип истины, одним и тем же способом применяемый в автономных по отношению друг к другу областях теоретического познания, практического произволения и эстетического созерцания, позволил Когену, не заимствуя при обосновании знания ничего извне, открыть фрактальное движение внутри чисто логического содержания, которым в научном идеализме предстаёт инфинитезимальная реальность. Диалогист Розенцвейг, отталкиваясь от неокантианской трактовки бесконечно малой величины, с первых страниц «Звезды Избавления» связывает новое мышление со строгостью математического описания того, что разнообразно в своей фактичности. Если Коген ориентирован на математику, то Розенцвейг — на своеобразную физику, которую можно было бы назвать экзистенциальной или диалогической. «Именно Коген открыл, что математика — это органон мышления именно потому, что выводит свои элементы не из пустого Ничто, единого и общего нуля, а из специфического, дифференциального Ничто, настраивающегося на каждый искомый элемент. Дифференциал сочетает в себе свойства Ничто и Нечто: это Ничто, которое указывает на соответствующее ему Нечто, и одновременно Нечто, еще дремлющее в утробе Ничто» [3. С. 51—52]. Как раз строгость математического описания, будучи сочлененной с критикой «философии Всего», которая на уровне начала и цели не может не упираться в Ничто, ведёт мысль Розенцвейга к той утвердительности по отношению к жизни, что становится основным мотивом в развитии им неокантианского понятия истока. Экзистенциальный момент переживания в таком случае предстаёт уже не в качестве всего лишь сопутствующего деятельности Первомышления, производящего знание о мире. Он становится важной составляющей интегральной архитектоники бытия, в которой сфера чистого познания составляет только одну из множества содержательно автономных сфер. Так когеновская проблема реализации идеала¹, исполнения бесконечной задачи находит своё продолжение и завершение в философском проекте Розенцвейга. Поэтому большим преувеличением было бы считать, что Розенцвейг начисто порывает с научным идеализмом своего учителя, или же, как это ему самому представляется, научный идеализм отбрасывает уже сам Коген в собственной философии религии. Конечно, утвердительность истока, его нацеленность на претворение в Нечто выводят мысль Розенцвейга за рамки интернализма когеновской школы, отменяя принципиальную непреодолимость границы между внутренним и внешним. Однако, и для Когена этот интернализм никогда не был самоцелью, но только методологией критического исследования, на которой он и сосредотачивает всё свое внимание, подготавливая выход к интегральной целостности бытия, объемлющего и

¹ Под идеалом для марбургской школы неокантианства имеется в виду, прежде всего, истина познания, «нереализуемое целое опыта», а далее — благо и красота.

сущее, и должное. Что касается Розенцвейга, на базе критического идеализма он реализует уже не столько переход от дифференциального почти-Ничто к Нечто, сколько переход от замкнутости исходных элементов формирующейся системы к их коррелятивному сосуществованию, связывая религиозно-философскую установку своего учителя с фактичностью существования, но главное, венчая её Избавлением. Переживание, врывающееся извне, и строгость обоснования, идущая изнутри, соединяются у Розенцвейга в единый жест экзистенциально-ориентированного философствования, не пренебрегающего логикой сочленения исходных элементов в жизнеспособную реальность продолжающегося, возобновляющегося и, подчеркнём, истинного гештальта.

Розенцвейг, замышляя выйти к христианству через усвоение веры своих предков, встаёт на тот же путь, что и Гегель в своей «Феноменологии духа». Это путь, ведущий к истине действительного гештальта. Но получается так, что намеченное в качестве цели христианство приводит его к отправной точке, к иудаизму. Здесь феноменология духа как выражение, описывающее направление философствования, остаётся полностью релевантным, но теперь им обозначается и «спуск к матерям», а не однонаправленное прогрессивное восхождение от абстрактного к конкретному. Своеобразие розенцвейговской феноменологии духа заключается, таким образом, в диалогизме, связывающем вечный путь (христианина) и вечную жизнь (иудея), также предполагающую специфический итинерарий своего пресуществования из бессмысленной в неувыдающую. «Только возвращаясь назад, она изменяется, двигаясь вперёд, она остаётся той же самой»². В этом направлении повторения, открытого Константином Констанциусом, следовали Климакус с Анти-Климакусом³, таким путём вечного возвращения шёл Заратустра⁴, спускаясь с горы, а затем поднимаясь в гору. И опыт философствования Кьеркегора с Ницше является здесь не просто веянием времени, отправным для следующей за ним мысли Розенцвейга. Он существенен, поскольку, не порывая с античным логосом, приобщает к неисчерпаемости жизни: припоминание (обозначим эту позицию именем Сократа) не отбрасывается, но децентрируется обновляющим повторением (эту позицию условно обозначим именем ап. Павла⁵); ограниченность жизненных форм в большом круге возвращения

² *Cohen H.* «Charakteristik der Ethik Maimunis», цит. по [4. С. 232].

³ Константин Констанциус, Йоханнес Климакус с Анти-Климакусом — творческие псевдонимы Кьеркегора, его виртуальные спутники, по движению которых распознается глубина удерживающей их экзистенции. Первый, отталкиваясь только от возможности возобновления отношений Кьеркегора с Региной Ольсен, как раз и вводит в философскую литературу чисто христианский сюжет *чудесного* повторения. Второй и третий, будучи опосредованными стоящей за ними фигурой, символизируют на методологическом уровне комплементарность прыжка веры через бездну греха и сомнения, поступательно продвигающегося, как по ступеням лестницы, к ускользающей истине.

⁴ О влиянии Ницше и Кьеркегора на мысль Розенцвейга см. Bielik-Robson A. *Franz Rosenzweig: How to Philosophize with the Star* [5].

⁵ В проповеди ап. Павла спасение связывается с необходимостью жить в особом мессианическом времени, отнюдь не отменяющем времени истории. Так в Послании к Римлянам,

размыкается в обновляющую космос бесконечность тех же самых жизненных форм, но живых уже иначе. Этот мотив корреляции эстетического и логического, вкупе с недоверием к постулативной метафизике, мотив, соотносящий переживание с трезвой и свободной мыслью, не столько сочетается в концепции Розенцвейга с когеновским пониманием принципа истины как истока, сколько уже обнаруживается в нём без каких-либо лишних уточнений и ухищрений. *Ursprung* как исполняет сущее, так и подтачивает становящиеся ригидными формы этого сущего; движется как от дифференциального Ничто к Нечто, так и в обратном направлении.

Что касается Хайдеггера, он действует более односторонне, однозначно предполагая начало своего предпосылочного философствования в эстетизме, а не в логосе, указывая тем самым на несостоятельность неокантианства с его обращенностью к методологической проблеме обоснования знания, в первую очередь естественно-научного, математического естествознания. Очищая дильтеевский момент переживания от всевозможных искажающих его напластований, будучи вынужденным двигаться в этом плане назад к истоку, к исходной эстетической настроенности, Хайдеггер закрывает для себя возможность центростремительно двигаться вперед, застревая на аутентичном, но аутентичном способе существования, определенном к самости бытием-к-смерти. Порывая с беспредпосылочностью своего учителя Гуссерля и ориентируясь на дильтеевский вариант философии жизни, Хайдеггер замыкает существующего в клетке психологизма, безусловно расширенной благодаря онтологической дифференциации и бытийному зазору, но все такой же сковывающей бытие человека небытием.

Экзистенциальная составляющая концепции истока

Фундаментальным переживанием, требующим философского прояснения, и в этом Розенцвейг с Хайдеггером далеко не новаторы, является переживание смерти. Как для одного, так и для другого, обращение к теме смерти определено не столько её злободневным характером, сколько присущим ей качеством условия, инициирующего неспранный философский акт. Смерть ближнего потрясает; принятие конечности своего собственного бытия освобождает.

Экзистенциальная трактовка смерти предполагает интуицию истока. Стремящийся к тому, чтобы совпасть с нулём, исток ничем не отличается от

«соизмеряя» преимущества жизни по закону и по благодати, Павел отмечает необходимость и праведность того закона, что оживляет грех, без смерти в котором невозможно воскреснуть (Рим. 7:7—12). Эллинское «припоминание», таким образом, сохраняет свои права в зарождающемся христианском дискурсе, априорным статусом истинного знания участвуя в нейтрализации беззакония, подводя к благовости заповедного. Существенно то, что теперь это припоминание используется не для того, чтобы замкнуться в законе, но с целью действительного исполнения закона посредством любви (Рим. 13:10). Отсюда важный для Кьеркегора образ отсечённой ветви, которую Бог в состоянии привить к жизни вновь (Рим. 11:23).

предела экзистирования, с которого начинается существование сущего и к которому это сущее вынуждено в итоге вернуться. Благодаря дифференциальному исчислению мысль получает возможность подойти ещё ближе к прояснению того, что исключает всякое мышление, доподлинно знающее и несомненно любящее своё существование. Логика платоновского диалога «Федон» (см. [6]), хотя и с большим трагическим накалом, продолжает себя в философии начала XX века, увязывая с истоком ту позитивную беспредметность, которая, несмотря на весь порождаемый ею ужас, обещает новое рождение. Такого рода утвердительность мышления о смерти характерна и для Розенцвейга, и для Хайдеггера. Впрочем, она присуща преимущественно всей философской культуре того времени, изживающей нигилизм и метафизику абсолютного Ничто. Розенцвейг следует данной интуиции, физически не располагая возможностью отмахнуться от смерти, будучи вовлеченным в жестокий театр военных действий первой мировой. Опыт войны перерастает у него в предьявляемое философской мысли требование не отворачиваться от прискорбного события умирания в стремлении достичь точки зрения вечности. Так смерть для него претворяется в Нечто. «Мы не хотим философии, которая присоединится к свите смерти и будет обманчиво утверждать нас в вечности своего господства, забывая нам уши всеединой музыкой своей пляски. Мы вообще не хотим обмана. Если смерть есть Нечто, никакая философия не должна заставлять нас отворачиваться от этого, утверждая, что она делает своей предпосылкой Ничто» [3. С. 35]. Розенцвейг, вспоминая раввинистическую традицию, доходит вплоть до того, чтобы смерть охарактеризовать библейским «Весьма хорошо!». Хайдеггер, в свою очередь, в принципе выстраивает всю свою аналитику *конечного* присутствияразмерного сущего вокруг непредметности зияющего бытия, как ему представляется, утверждающей к подлинному и самостийному существованию. Смерть, согласно Хайдеггеру, есть наиболее своя, собственная для каждого из нас возможность, уклонение от реализации которой ведёт к безликости. Поэтому нет ничего удивительного в том, что именно Хайдеггер, а вовсе не Кассирер, предстал Розенцвейгу в качестве полноправного преемника когеновской философии истока. Его замечание о том, что эрос — предел, с которого существование начинается, но ещё сильнее танатос — предел, которым существование заканчивается, являют неискоренимое стремление метаэтической самости к утверждению её собственного содержания могло послужить основанием для такой оценки. Эти переключки между новым мышлением и обновлённой метафизикой обнаруживают родство этих концепций, хотя бы на уровне исходных мировоззренческих позиций, общей экзистенциальной тематики (см. [7]).

Ко всему прочему, Розенцвейга с Хайдеггером объединяет темпоралистическое видение проблемы единства экзистенции. Аналитика *Dasein* показывает, что отлаженная механика временных экстазов, одновременно расходящихся и сходящихся в точке настоящего того специфического сущего, коим является человек, находит целостность его экзистенции не в сумме отдельных частей, по крайней мере одной из которых всегда будет недоставать

при таком механистическом подходе, но в самом истоке временения и бытия. Учение Хайдеггера о времени вполне созвучно попытке Розенцвейга придать значимость исторической целостности человеческого существования, в силу различных обстоятельств оказавшейся к началу XX столетия разъятой в угоду прогрессистского образа будущего. Трактовка чуда, которую мы находим в «Звезде Избавления», возвращает смысл прошлому, без чего, согласно Розенцвейгу, нет и не может быть будущности. Чудо как знак и сбывшееся пророчество, эстетически поддерживая интегральность экзистенции, сближает экзистенциализм с диалогизмом, однако вместе с тем заявляет о существенном расхождении между ними. В первом темпоральная целостность существования санкционирована бытием-к-смерти, тогда как во втором речь идёт именно о чуде, правда лишённом всякого мистического подтекста. Различие определяется тем, что в своём возвращении к истоку *Dasein* не может не впасть в оцепенение от столкновения с небытием. Здесь решимость как способность взвалить на себя своё бытие и выстоять в его просвете, ничего не прибавляя к осознанию конечности существования, ещё лишена какой-либо силы выйти из этого оцепенения, нуждаясь для этого в онтическом за-бытании. Между тем как чудо, связывая прошлое с будущим в конкретном моменте настоящего, отдавая должное смерти, но вовсе не заикливаясь на ней, указывает в сторону свершения (вечной) жизни, причастность к которой поддерживается институционально в переживании сакрального смысла (религиозных) празднеств⁶ сообществом (верующих).

Несущий избавление исток и дегенерация

Розенцвейг связывает узами корреляции чистоту истока (утвердительность того, что будучи бесконечно малым несводимо к нулю) и фундаментальность переживания человеком конечности всего сущего. Это означает только то, что с одной стороны, природа инфинитезимальной реальности не может быть рассмотрена как причина претерпевания сущим смерти; с другой стороны, переживание конечности сущего не может быть представлено причиной выхода к тому чисто логическому содержанию мышления, что позволяет осуществить процедуру обоснования знания. Следуя этой установке, Розенцвейг избегает и отвлечённого панметодизма, в котором обычно обвиняется неокантианец Пауль Наторп, и укоренённого в бытии психологизма, из соответствующей настроенности претерпевания ужаса извлекающего свою онтологическую фундаментальность. В этом плане «Звезда избавления», несмотря на подчёркнуто религиозную тематику, по своему содержанию действительно является текстом скорее для философов и культурологов, нежели для верующих, поскольку привычная для теологии схема рассуждения от трансцендентного в нём не используется. В тексте отсутствует ориентация на запредельное и утешающее Всё. «Страх земного должен быть снят с человека только самим земным. Но пока человек живет на земле, он должен пребывать

⁶О связи времени и литургии в концепции Розенцвейга см. [8—9].

в страхе земного. Философия, однако, обманом лишает его этого должностояния, растилая вокруг земного лживый туман своей идеи Всего» [3. С. 34]. В этой цитате на себя обращает внимание момент соизмерения должного и того сущего, которому всегда далеко до соответствия идеалу. Принятие своей природы как конечной, согласно Розенцвейгу, есть нравственный акт, утверждающий в сущем нечто от бесконечной задачи в качестве реализуемой. Конечность всего сущего, будучи признанной в качестве фундаментальной проблемы и осмысленной в рамках концепции истока — «Весьма хорошо», сдвигает с мёртвой точки замкнутое на самом себе бытие мира, человека и, конечно же, Бога.

Обозначенный примат практического в диалогизме Розенцвейга, воспринявшем многие методологические установки Когена, вовсе не означает поглощения практическим разумом содержания теоретической его ипостаси. Романтизм субстанциалистского истолкования неприемлем равно как для Когена, сторонника концепции религии в пределах разума, так и для Розенцвейга, старательно устраняющего малейшую мистическую подоплёку из таких, казалось бы, пронизанных сверхъестественным реальностей, как творение, чудо, откровение, любовь Бога к человеку, благодать, спасение. Примат практического подразумевает в данном случае не выведение сущего из должного, но корреляцию сущего с истиной в качестве идеала. Без этого соотношения познавательный процесс попросту лишён движущей силы. Одних только регулятивов для него ещё недостаточно, необходимо нравственное побуждение к тому, чтобы, ориентируясь на эти регулятивы, продвигаться в познании вперёд, деконструируя становящийся привычным мир знания. Примат практического в диалогизме Когена и Розенцвейга не означает сведения бытия к становящемуся духу, практически определяющемуся своим собственным законом. Для первого критицизм ограничен сферой знания о мире и не посягает на его автономное существование, для второго смерть неискоренима. И несмотря на эту трагическую мудрость философии, новое мышление прокладывает путь далее того предела, который естественным образом установлен сущему.

С помощью корреляции неокантианского принципа реальности и экзистенциального переживания пограничной ситуации Розенцвейг извлекает сферу сущего из отношения противопоставления должному. Сущее учреждается в качестве поля актуализации должного. Можно было бы даже высказать предположение о соотношении, с одной стороны, такого рода преддолжного, которое играет роль аттрактора для металогического сущего ($B=A$); с другой стороны, того вырывающегося из глубин человеческой самости ($B=B$) пред-должного, что приводит через этос непротивления смерти к вечной жизни⁷, или к проявляющемуся в этой корреляции всё более и более

⁷ Формула $B=B$ описывает ту отправную точку для перехода к творению, откровению и прибавлению, в которой, поскольку она формально тождественна формуле метафизического Бога ($A=A$), человек оказывается восприимчив к воззванию, пересекаясь при этом с металогики контингентного сущего, выражаемого формулой $B=A$. См. [10].

интенсивно духу Святости, как его определял Коген. «...Только принятие своего этического наследия и дара делает человека полностью человеком. И в случае с миром лишь полнота, разветвленность и непрерывность его гештальта, а не только тот факт, что его можно помыслить с помощью присутствующего миру логоса, делает мир миром сотворённым. Так и Бог не приобретает жизнь только потому, что он имеет собственную природу. [Чтобы домыслить Бога,] необходима ещё божественная свобода» [3. С. 49]. Добавим, необходима ещё божественная свобода, претворяемая в деятельное участие по отношению к сотворяемому им таким образом бытию. Иными словами, элементов и природ этих элементов недостаточно для философской реконструкции живого универсума. Отсюда тот самый метауровень по отношению к этическому в человеке, логическому в мире, физическому в Боге как индикатор не только того, что учреждает себя вне и помимо, соответственно, этики, логики, физики, являя абсурдность замкнутого на себя бытия человека, мира и Бога, но и того, что обещает последующую *чудесную* связь исходящих от первоэлементов траекторий. «Мета-» по-волюнтаристски указывает на решимость, произволение, напор, которые сами по себе способствовали бы разве что беспределу, хаотической дезорганизации всего сущего в нравственном отношении. Однако, пересекаясь, будучи траекториями свободных и естественных движений элементов, они образуют общую фигуру, творящую должное и вписывающую его в сущее. Решимость и напор, но главное, произволение, сменяющееся участием⁸, представляя, соответственно, ряды человеческого, мирского и божественного, сталкиваясь со смертью как преградой, в соотношении друг с другом учреждают новое измерение у мира, становящегося сотворённым. «Вспомнив Когена, можно будет, как нам представляется, сказать: произошло осознание того, что имеет смысл думать не только о том, что есть, но и о том, что должно быть. Решимся утверждать, что Творение означает у Розенцвейга возникновение у Мира измерения должного» [12. С. 178].

Примат практического в концепции Розенцвейга вкупе с чистотой логики истока является эффектом последовательного разворачивания критического метода исследования⁹, позволяющего перейти от автаркичности поначалу несвязанных элементов к творению, а далее, к откровению и избавлению, принципиально ничего не прибавляющих к исходным природам элементов: решимость не перестаёт быть решимостью самости в *сострадании* и *томлении*; напор не утрачивает своей силы в *порождении* всё новых и новых индивидов; своеволие не прерывается в *любви* к сотворённому. Так через Когена Розенцвейг в своей системе проясняет рациональную интенцию Маймонида принять аргументацию по поводу существования Бога, даже если исходным пунктом её является допущение о равноисходной Богу вечности мира.

⁸ О трактовке откровения и о взаимоотношении Бога и человека в концепции Розенцвейга см. [11].

⁹ См. [13].

У Хайдеггера если и есть момент долженствования, то он связан с необходимостью быть подлинно, предписанной *заведомо* состоявшимся онтологическим отношением. Этот момент долженствования сам по себе ещё не вносит ничего нового, безусловно, соблазняя разомкнутостью, однако упирающейся всегда в одну и ту же ситуацию падения конечного присутствиеразмерного сущего в безликость, из которой зов совести вынужден его постоянно вызывать. Кроме метаэтического требования «быть подлинно» (В=В) в хайдеггерианском проекте отсутствует то, что могло бы действительно оживить фактично существующее и потенцировать его к [вечной] жизни, вырвав из оков интравертивного аутентичного бытия. Траектории метаэтической природы *Dasein* не с чем пересечься: она сама себе и мир, и Бог. Присутствиеразмерному сущему фундаментально чуждо сопереживание тому, что сосуществует с ним на равных или наравне в мире. Кроме онтологически выверенной нравственности долга заботиться о своем собственном бытии, экзистенциальная аналитика упускает из виду то, что могло бы поставить акцент «не на достоверность внутреннего опыта, а на открытое вовне существование в своей религиозной общине» [12. С. 172]. Безусловно, внутренний опыт, о котором можно было бы здесь говорить, исходно разомкнут связью с бытием, как это проясняет Хайдеггер. Однако, бытийная открытость расстилает мир подручного вокруг специфического сущего. Не доверяя в онтологическом смысле слова естественнонаучному знанию и тому, что методологически перманентно должно его обосновывать, Хайдеггер как критик неокантианской программы начинает выстраивать свою онтологию с эстезиса, то есть с той образности *подручного* сущего, что высвечена онтологическим зазором, с которым уже как-то соотнесла себя экзистенция. Для мира живого и неживого сущего, окружающего понимающее присутствие, это означает быть отданным на откуп, а единственным способом ускользнуть от этого становится околевание и поломка. Животное околеваает, инструмент ломается и в этом естественном ходе событий нет ничего, что могло бы потрясти метаэтическую идентичность человеческой самости и вывести её из замкнутости. Наоборот, согласно Хайдеггеру, всё это подводит к иллюзии исходности *наличного* сущего, определяющей верховенство естественно-научного подхода. Если самости что-то и угрожает с нравственной точки зрения, то только падение, вполне соответствующее фундаментальной устроенности специфического сущего. В отношении Другого и того, что обозначается понятием «*Mitsein*», Хайдеггер ограничивается в целом верными замечаниями об уважении препорученной каждому из нас задачи заботиться о своем собственном бытии. Но эти замечания остаются бессодержательными и мало что добавляющими к аналитике одинокого *Dasein*.

Отсутствие в фундаментальной онтологии измерения должного, которое могло бы обновить этот мир и указать путь к спасению, обусловлено односторонней ориентацией Хайдеггера на противодействие забвению. Отсюда — чисто эллинистический жест припоминания, возвращающий к истоку

досократического философствования. Следуя герменевтике фактичности, его можно подхватить, но не продолжить. Решимость, эта позаимствованная у Кьеркегора экзистенциальная категория, не должна нас обольщать: вне перспективы повторения, открыто противопоставленного припоминанию, она лишена силы и пуста.

Конечно, «проблема Хайдеггера не в том, чтобы вернуться назад — и всё же в критике [Хайдеггером эпохи онтоотеологии, ответственной за забвение — М.Л.] имеется нечто уничижительное: напоминание об упущенных возможностях, напоминание о недосказанном и непродуманном этой эпохи, по отношению к которой утверждается тот сорт бессилия, что снова оставляет шанс: возможность воссоединиться, но на этот раз зрелым образом, с недосказанным и непродуманным» [14. С. 138]. Так, Хайдеггер больше сосредоточен на проблеме припоминания и возвращения к истоку, хоть и предполагая перспективу будущности, однако ограниченную пределом, в который упирается бытие-к-смерти. А на этом пути экзистенцию ожидает лишь оторопь, выдаваемая Хайдеггером за решимость. Он заявляет: «Решимость как судьба есть свобода для возможно требуемого ситуацией отказа от определённого решения» [15. С. 437]. Однако ясно, что диктуемая ситуацией свобода есть оцепенение. Бытия-к-смерти однозначно недостаточно для *возобновления* и *заступания*, способных в мгновение ока, во-первых, *перешагнуть* через возможность воссоединения с недосказанным и непродуманным, осуществив её, и, во-вторых, *исполнить* исток. Перешагнуть здесь необходимо само бытие-к-смерти, а такая возможность им самим не предусмотрена. Отсюда — замкнутый круг классического трансцендентализма, вынужденного в переходе к онтологическому гипостазировать формы, обосновывающие онтическое. Хайдеггер продолжает эту традицию трансцендентализма. Мало того, что заступание и возобновление заданы им по типу стадий Зенона, что свидетельствует об идеалистической подоплёке такого подхода к темпоральной экстатике; существеннее то, что аутентичные модусы временности понимания, в котором исходно расположено присутствие, а именно решимость, возобновление и заступание, *необходимы* для неаутентичных, то есть для актуализации, забывания и ожидания, соответственно. Так, актуализация — а по отношению к ней Хайдеггер одновременно снисходителен и брезглив — связана с истоком неподлинным образом. Она соблазняет тем, что образует пену дней того настоящего, в котором перелицованное под его запросы прошлое оборачивается бесплодным ожиданием. Именно такая логика (её можно было бы назвать платонической) превращает актуализацию из самодостаточного процесса творческого прочерчивания путей для чего-то нового в привативный модус того, что её фундирует и ограничивает, лишает творческого потенциала, выступая под видом решимости-оцепенения¹⁰. Трансцендентальный платонизм проявляется у Хайдеггера в пренебрежении

¹⁰ Ср. со значением, которое придаёт актуализации Ж. Делёз, анализируя творчество А. Бергсона [16. С. 306—307].

к несамодостаточному онтическому уровню бытия, с которым основательная мысль вынуждена лишь мириться, обозначая выход к нему с помощью интуиции падения. Конечно, падение, согласно Хайдеггеру, не является грехопадением, и в этом смысле оно свободно от религиозных коннотаций, предполагающих принципиальное различие между творческим и тварным, простотой бытия и составным характером сущего. И тем не менее, онтологический уровень вновь оказывается задан со своей стороны через разрыв с тем, чему он предпослан. Падение в этой логике возвращения к истоку, так же как и платоническое понятие копии, ориентирует на возвышение (которым, кстати, Деррида переводит гегелевское «снятие») и восполнение тем, чего онтическое лишено, привативный характер которого в принципе не позволяет говорить о возможности быть освящённым и спасённым. «Онтологический исток бытия присутствия не «меньше» того, что из него возникает, но заранее превосходит его по мощности, и всякое «возникновение» в онтологической области есть дегенерация» [15. С. 375]. В рамках хайдеггеровской онтологии дегенерация указывает на то, что онтическое нуждается в поддерживающих его аутентичных формах, но что касается последних, они, будучи гипертрофированными, полагаются догматическим путём трансцендирования переживания в направлении того, что его фундаментально якобы поддерживает и таким образом помогает нейтрализовать. Вновь зацикленность на конечности сущего упирается в возрождающийся метафизический абсолют. Умение выстоять в просвете бытия, таким образом, по-философски оборачивается снятием ужаса, в котором совпадают перед-чем и за-что фундаментальной оторопи.

Заключение

Экзистенциальное обрамление истока ещё не гарантирует присутствия в нём жизни. Хайдеггеровская темпоральная экстатика, упирающаяся в предел, положенный бытием-к-смерти, тому подтверждение. Вечное возвращение, как бы того ни хотелось Хайдеггеру с его недоверием должному, оказалось более созвучным диалогическому истолкованию истока в системе Розенцвейга. Ницше с Розенцвейгом в этом плане объединяет трезвое принятие границ, а также сопутствующее этому принятию опьянение (Дионис опьянён также, как и жених из Песни песней) от свободного прочерчивания траекторий, заданных определённой перспективой. Розенцвейгу, так же как и Заратустре, известна тайна жизни, размыкающей индивидуальное существование в бесконечность. Совпасть с гением Ницше Розенцвейгу помогает следование двум методологическим установкам: неокантианскому принципу истины, с одной стороны, и экзистенциальному принципу, с другой. Корреляция истока, представленного бесконечно малой величиной, и экзистенциального переживания конечности всего сущего размыкает горизонт, в котором перспектива бытия-к-смерти задана как превосходящая. А в однонаправленности фундаментальной онтологии «Бытия и времени», поднимающей

с онтического уровня к онтологическому, с которого можно только падать, фигурирует лишь нескончаемое умирание. В нём, как в апориях Зенона, событие смерти бесконечно отсрочено только потому, что присутствие находится всегда *в середине мира*, и нет ничего, что можно было бы этой бесконечности эстезиса противопоставить.

Список литературы

- [1] Дворкин И.С. Огонь и лучи. Философия иудаизма и христианства в «Звезде избавления» Ф. Розенцвейга // *Judaica Petropolitana*. 2016. № 6 (1). С. 17—38.
- [2] Macina M.R. Le «judéo-christianisme» de Franz Rosenzweig // *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*. 1986. № 4 (66). P. 429—450.
- [3] Розенцвейг Ф. Звезда избавления. М. : Мосты культуры/Гешарим, 2017.
- [4] Пома А. Критическая философия Германа Когена. М. : Академический проект, 2012.
- [5] Bielik-Robson A. Franz Rosenzweig: How to Philosophize with the Star // *Religion and European Philosophy. Key Thinkers from Kant to Zizek*. Goodchild P., Phelps H., editors. London : Routledge, 2017. P. 184—195.
- [6] Степанищев С.А. Диалог Платона «Федон» и новейшая континентальная мысль // Вестник Московского университета им. С.Ю. Витте. Серия 2 : Юридические науки. 2014. № 1 (4). С. 22—25.
- [7] Погорельская С.В. «Загадочные параллели». Хайдеггер и Розенцвейг в современном хайдеггероведении (о книгах С. Мёбусс «Тень звезды» и «Следы»). Философский путь позднего Мартина Хайдеггера // *Человек. Образ и сущность*. 2021. № 4 (48). С. 122—128. <https://doi.org/10.31249/chel/2021.04.09>
- [8] Zizic I. La priere et le temps chez Franz Rosenzweig // *Communio*. 2017. № 3—4 (251—252). P. 180—186. <https://doi.org/10.3917/commun.251.0180>
- [9] Резвых Т.Н. Время и культ в книге «Звезда спасения» Франца Розенцвейга // Вестник РГГУ. Серия : Философия. Социология. Искусствоведение. 2016. № 3 (5). С. 74—87.
- [10] Бертолино Л. Человек — «гражданин двух миров»: развитие Розенцвейгом кантовских тем // *Кантовский сборник*. 2014. № 4 (50). С. 82—97.
- [11] Кострова Е.А. Откровение как диалог : Бог и человек в «Звезде спасения» Ф. Розенцвейга // *Философские науки*. 2011. № 7. С. 115—127.
- [12] Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М. : Прогресс-Традиция, 2008.
- [13] Бертолино Л. Инфинитиземальный метод у Германа Когена, Франца Розенцвейга и Жюль Делёза // *Вопросы философии*. 2018. № 3. С. 75—88.
- [14] Levinas E. Dieu et l'onto-théo-logie // *Dieu, la mort et le temps*. Saint-Amand-Montrond (Cher) : Grasset, 1993. P. 135—279.
- [15] Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков : Фолио, 2003.
- [16] Делез Ж. Бергсонизм // *Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях*. Бергсонизм. Спиноза. М. : ПЕР СЭ, 2001. С. 227—322.

References

- [1] Dvorkin I. The fire and the rays. The philosophy of judaism and christianity in Franz Rosenzweig's Star of Redemption. *Judaica Petropolitana*. 2016;6(1):17—38. (In Russian).
- [2] Macina MR. Le «judéo-christianisme» de Franz Rosenzweig. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*. 1986;4(66):429—450.

- [3] Rosenzweig F. *Star of Redemption*. Moscow: Mosty kultury/Gesharim; 2017. (In Russian).
- [4] Poma A. *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Moscow: Akademicheskij proekt; 2012. (In Russian).
- [5] Bielik-Robson A. Franz Rosenzweig: How to Philosophize with the Star. In: Goodchild P., Phelps H., editors. *Religion and European Philosophy. Key Thinkers from Kant to Zizek*. London: Routledge; 2017. P. 184—195.
- [6] Stepanishchev SA. Plato's Phaedo and up-to-date continental thought. *Vestnik Moskovskogo universiteta im. S.YU. Vitte. Seriya 2: Yuridicheskie nauki*. 2014;1(4):22—25. (In Russian).
- [7] Pogorelskaja SW. «Enigmatic parallels». Heidegger and Rosenzweig in contemporary Heideggerian studies. About the books «Shadow of a Star» and «Traces. The Philosophical Path of Martin Heidegger» by S. Möbuß. *Chelovek. Obraz i sushchnost'*. 2021;4(48):122—128. (In Russ). <https://doi.org/10.31249/chel/2021.04.09>
- [8] Zizic I. La priere et le temps chez Franz Rosenzweig. *Communio*. 2017;3—4(251—252): 180—186. <https://doi.org/10.3917/commun.251.0180>
- [9] Rezvikh TN. The time and cult in the book «The Star of Redemption» by Franz Rosenzweig. *Vestnik RGTU. Seriya: Filosofiya. Sociologiya. Iskustvovedenie*. 2016;3(5):74—87. (In Russian).
- [10] Bertolino L. A man as a «citizen of two worlds»: The development of Kantian themes by Rosenzweig. *Kantovskij sbornik*. 2014;4(50):82—97. (In Russian).
- [11] Kostrova EA. Revelation as Dialogue: God and Self in the «Star of Redemption» by F. Rosenzweig. *Russian Journal of Philosophical Sciences*. 2011;(7):115—127. (In Russian).
- [12] Sokuler ZA. *Hermann Cohen and Philosophy of Dialogue*. Moscow: Progress-Traditsiya Publ.; 2008. (In Russian).
- [13] Bertolino L. Infinitizemal'nyj metod u Germana Kogena, Franca Rozencvejga i Zhilya Delyoza [The infinitesimal method by Hermann Cohen, Franz Rosenzweig and Gilles Deleuze]. *Voprosy filosofii*. 2018;(3):75—88. (In Russian).
- [14] Levinas E. *Dieu et l'onto-théo-logie*. In: *Dieu, la mort et le temps*. Saint-Amand-Montrond (Cher): Grasset; 1993. P. 135—279.
- [15] Heidegger M. *Being and Time*. Kharkiv: «Folio»; 2003. (In Russian).
- [16] Deleuze G. *Bergsonism*. In: *Empiricism and Subjectivity. Kant's Critical Philosophy. Bergsonism. Spinoza*. Moscow: PER SE; 2001. P. 227—322. (In Russian).

Сведения об авторе:

Литвинов Максим Федорович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии и культуры факультета философии и психологии Воронежского государственного университета, Воронеж, Россия (e-mail: litvinov@phipsy.vsu.ru). ORCID: 0000-0003-0161-9254

About the author:

Litvinov Maksim F. — Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of History of Philosophy and Culture, Voronezh State University, Voronezh, Russia (e-mail: litvinov@phipsy.vsu.ru). ORCID: 0000-0003-0161-9254



Социальная онтология Б. Эпштейна и ее современные интерпретации

Social Ontology of B. Epstein and its Contemporary Interpretations

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-572-581>

Научная статья / Research Article

Социальная онтология Б. Эпштейна

А.М. Орехов  

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
 orekhovandrey@yandex.ru

Аннотация. В статье проводится анализ социальной онтологии американского философа Б. Эпштейна. Социальная онтология — это учение о базовых принципах устройства социальной реальности, основанное на междисциплинарных и трансдисциплинарных стратегиях исследования социального мира. В современной социальной онтологии существует пять основных программ: СИФ-программа Дж. Сёрля, «Кембриджская программа» Т. Лоусона, «Тафтская программа» Б. Эпштейна, «критический реализм» и «другой институционализм». Б. Эпштейн предлагает свою модель переконцептуализации структурного поля социальной онтологии; начиная исследования в социальной онтологии, нам необходимо сделать выбор в пользу тех социальных объектов, которые там будут успешно работать, и при помощи которых мы можем сфокусировать наше внимание на исследовании социального мира. Социальная онтология продвигается вперед, если она выясняет и уточняет контексты следующих пунктов: групповые интенции, законы, «корпорации» как объединения людей, собственность, институты, социальные группы. В программе Б. Эпштейна ведущую роль играют два понятия — «обоснование» и «фиксация»; согласно Б. Эпштейну, «фиксация» и «обоснование» дают нам два фундаментальных аспекта в конструировании социального мира. Соответственно, социальная онтология включает в себя два различных проекта. «Проект обоснования» есть исследование условий, которые позволяют устанавливать те или иные социальные факты. Ставится вопрос о том, какие известные нам факты иного рода способны метафизически фундированно обосновать нужные нам социальные факты. «Проект фиксации» есть исследование того, что порождает данные «условия». Другими словами, какова природа «условий обоснования» для данных социальных фактов, — чтобы они стали такими, как мы их видим. Последняя работа Б. Эпштейна «Муравьиная ловушка: переосмысление

© Орехов А.М., 2022



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

оснований социальных наук» посвящена критике онтологического индивидуализма в философском анализе социального знания.

Ключевые слова: онтология, социальная онтология, социальная метафизика, Б. Эпштейн, фиксация, обоснование

Информация о финансировании и благодарности. Работа выполнена при поддержке РФФИ (грант № 19-511-44003).

История статьи:

Статья поступила 22.10.2021

Статья принята к публикации 26.04.2022

Для цитирования: *Орехов А.М.* Социальная онтология Б. Эпштейна // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 572—581. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-572-581>

B. Epstein's Social Ontology

Andrey M. Orekhov  

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation
orekhovandrey@yandex.ru

Abstract. The article realizes the analysis of B. Epstein's social ontology. Social ontology is teaching on basic principles of constructing of social reality, founded on interdisciplinary and transdisciplinary strategies of investigations of the social world. There are five leading programs in contemporary social ontology: "CIIF-program" of J. Searle, "Cambridge program" of T. Lawson, "Tufts program" of B. Epstein, "critical realism" and "the other institutionalism". "Tufts program" is one from them. Social ontology tries to make progress on clarifying all of these in the context of specific topics: group intentions, laws, corporations, property, institutions, social groups. To begin an inquiry in social ontology, we need to choose which entities to work out the ontology of, that is, where to focus our attention in analyzing the social world. B. Epstein supposes his own model of re-conceptualization of framework of social ontology: two concepts play here a leading role, — "grounding" and "anchoring". "Anchoring" and "grounding": these are two fundamental aspects to the building of the social world. Correspondingly, social ontology consists of two distinct projects. The grounding project is the inquiry into the conditions for the social facts to obtain. There are facts in the world are metaphysically sufficient reasons, — that is, grounds, — but it is more exact social facts of some kind. The anchoring project is the inquiry into what puts those conditions in place. Also it should be realized research concerning the grounding conditions for social facts. The last work of B. Epstein "The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of Social Sciences" is devoted to criticism of ontological individualism in philosophical analysis of social knowledge.

Key words: ontology, social ontology, social metaphysics, B. Epstein, fixing, grounding

Funding and Acknowledgement of Sources. The work has been supported by the Russian Foundation for the Basic Research (RFBR) (grant № 19-511-44003).

Article history:

The article was submitted on 22.10.2021

The article was accepted on 26.04.2022

For citation: Orekhov AM. B. Epstein's social ontology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):572—581. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-572-581>

Введение

Брайан Эпштейн (Brian Epstein) — американский философ, профессор Университета Тафта (город Мэдфорд, штат Массачусетс). Свое образование получал в Принстонском университете, также учился в Оксфорде, а степень PhD была присвоена в Стэнфордском университете в 2004 году за диссертацию «Простые концепты и сложные объекты: социальные виды и конструирование референции» (Simple Words and Subtle Things: Social Kinds and the Making of Reference).

Начинал Б. Эпштейн с исследований в области социальной эпистемологии, однако примерно с 2005 года у него обнаружился интерес к социальной онтологии, по проблемам которой он опубликовал ряд статей и рецензий в журналах “Philosophy of Social Sciences”, “Journal of Social Ontology”, “Analysis” и др.

В последние годы своеобразной вершиной социально-онтологических исканий Б. Эпштейна стали его следующие работы:

- 1) «Социальная онтология» (Стэнфордская энциклопедия философии) [1];
- 2) «Социальная онтология» (Рутледжский путеводитель по социальным наукам) [2];
- 3) статья «Структурное поле современной социальной онтологии» [3];
- 4) монография «Муравьиная ловушка: переосмысление оснований социальных наук», опубликованная в 2015 году в Оксфорде [4].

Брайан Эпштейн также является действующим президентом ISOS (International Sociology Ontology Society) — Международного общества социальной онтологии¹.

Предмет социальной онтологии и основные программы современной социальной онтологии

В своем первом приближении социальная онтология — это философское учение о предельных, самых глубоких основаниях общества. Только понимать это можно по-разному. Например, в российской социальной философии одно из наиболее фундированных определений социальной онтологии принадлежит Ю.М. Резнику:

¹ В этом номере журнала «Вестник РУДН» (серия «Философия») читателям предлагается сокращенный перевод статьи «Структурное поле социальной онтологии». Автор статьи благодарит Брайана Эпштейна и журнал “Philosophy of Social Sciences” за разрешение на публикацию данного перевода.

«Социальная онтология включает в себя три взаимосвязанных раздела: 1) теория модусов и уровней социального существования людей (*общая социальная онтология*); 2) теория форм социальной реальности (*социальная морфология*); 3) теория современности и самопрограммируемого социума» [5. С. 149].

Можно также привести еще два определения социальной онтологии, принадлежащих зарубежным исследователям — Т. Лойеру и Т. Лоусону: «Социальная онтология нацелена на то, чтобы понять, как устроен социальный мир, и на то, какие философские методы (пусть даже отчасти спекулятивного характера) следует использовать для того, чтобы получить о нем правильные представления» [6. Р. 171—172].

«[Социальная онтология изучает] основополагающую природу и структуру социальной реальности. Под «социальной реальностью» или «социальным миром» я подразумеваю все феномены, чье существование необходимо связано с людьми и их взаимодействиями» [7. Р. 3].

Но для того, чтобы уточнить определение социальной онтологии, как предполагает автор статьи, необходимо идти еще дальше, и, в частности, пытаться отделить *социальную онтологию* от *гуманитарной онтологии* (социальная онтология изучает предельные основания общества в его наиболее универсальных принципах, а гуманитарная онтология акцентирует свои векторы на человеке в обществе), отдифференцировать социальную онтологию от проблемы «социального» (тенденция отождествлять первое со вторым была характерна, например, для работ П.К. Гречко [8; 9]), отклонить претензии социологов на «монопольное» владение социальной онтологией (такую претензию могут высказать и представители других дисциплин — экономисты, культурологи и т.п.). В итоге, как полагает автор, определение социальной онтологии может выглядеть примерно следующим образом: *социальная онтология — это учение о базовых принципах устройства социальной реальности, основанное на междисциплинарных и трансдисциплинарных стратегиях исследования социального мира.*

В современной социальной онтологии можно выделить пять программ.

(1) СИИФ-программа² Дж. Сёрля.

(2) «Кембриджская программа»³ Т. Лоусона.

(3) «Критический реализм»⁴: программа М. Арчер.

(4) «Другой институционализм» (Дж. Сёрль⁵, А. Грейф, Ф. Гуала).

²Аббревиатура СИИФ означает «collective intentionality + institutional facts» («коллективная интенциональность + институциональные факты») — два основных понятия социальной онтологии Дж. Сёрля.

³ По имени Кембриджского университета (Великобритания), где работает Тони Лоусон.

⁴ По самоназванию самой школы и названию журнала «Journal of Critical Realism» («Журнал критического реализма»), где ведущим представителем является британский философ Маргарет Арчер.

⁵ Джон Сёрль - «двуликий Янус» в современной социальной онтологии: с одной стороны, у него есть своя СИИФ-программа, а с другой (вследствие его пристального внимания к институтам), его можно считать одним из представителей «другого институционализма».

(5) «Тафтская программа» Б. Эпштейна.

Брайан Эпштейн является главным действующим лицом «Тафтской школы» социальной онтологии, — названной так в честь университета Тафтса, где работает Б. Эпштейн.

К «Тафтской» школе социальной онтологии можно также отнести некоторых других исследователей, — сторонников Б. Эпштейна- таких, как Салли Хасланджер (Sally Haslanger), Фрэнк Хиндрикс (Frank Hindriks), Харальд Кинкэйд (Harold Kincaid) и некоторых других.

Различия между программами (или, даже можно сказать, научными школами) социальной онтологии можно резюмировать следующим образом.

(1) СИФ-программа Дж. Сёрля. Эта программа базируется на двух ключевых понятиях — «институциональный факт» и «коллективная интенциональность». Согласно точке зрения Дж. Сёрля, под определение «социальных фактов» следует подводить лишь те факты, что совмещают в себе «институты» и «коллективную интенциональность»: эти факты также следует обозначать как «институциональные факты». Коллективная интенциональность — это совокупность коллективных намерений или коллективных желаний: она трансформирует *объективное социальное* в *субъективное социальное*, или, говоря иначе, она трансформирует так называемую *объективную онтологию* в *субъективную онтологию* субъективных чувств и мнений.

(2) «Кембриджская программа» Т. Лоусона.

Т. Лоусон различает два типа онтологии — «социофилософскую» и «соционаучную». Конечная цель его исследований (можно предполагать, и в целом программы «Кембриджской школы») — конструирование так называемой «переориентированной социальной теории», но для перехода от онтологии к теории и методам реализации последней необходимы дополнительные эмпирические проверки и допущения; например, такая программа была предложена Т. Лоусоном для экономической науки [10].

(3) «Критический реализм»: программа М. Арчер, но основоположником здесь является британский философ Рой Бхаскар (1930—2017).

Эта программа нацелена на создание так называемой «глубинной социальной онтологии», и в качестве исходной науки здесь выступает социология. В «критическом реализме» утверждается так называемый «аналитический дуализм»: первичность «структуры» и вторичность «действий» относительно «структуры», а также «эмержентность» как *главный объяснительный принцип* в появлении новых институтов и форм, а на первый план в этой программе выводится анализ «отношений» между людьми и провозглашается цель конструирования «реляционной социальной онтологии» [11].

(4) «Другой институционализм» (Дж. Сёрль, Ф. Гуала, А. Грейф).

Эта программа в социальной онтологии, которая пытается совместить онтологическую новизну с методологически инновационным анализом социальных институтов. Центральной для всех представителей «другого институционализма» является «проблема унификации» — проблема подведения

определения социального института под единую объяснительную схему — т.е. *единый экспландум*. Причем каждый из трех указанных авторов в рамках этого подхода занимает здесь свою «индивидуальную», «особенную» позицию: Ф. Гуала разрабатывает «равновесную модель» институтов; Дж. Сёрль — интенционально-языковую модель, а А. Грейф — историко-эмпирическую модель, основанную на особенностях локальных исторических институтов. В итоге все три исследователя каждый по-своему концептуализуют проблему гомогенности (однородности) социальных институтов и каждый из них уникальным, особенным образом истолковывает их природу, цели и задачи.

Что же касается социальной онтологии «Тафтской программы» (5) и самого Б. Эпштейна, то о ней речь пойдет ниже.

Б. Эпштейн: структурное поле (концептуальные рамки) социальной онтологии

Под «структурным полем» современной социальной онтологии Б. Эпштейн подразумевает *совокупность проблем*, которые современная социальная онтология исследует и анализирует⁶. В Стэнфордской философской энциклопедии им дается следующий перечень:

- 1) «социальные группы»;
- 2) «групповые намерения, коллективная интенциональность и групповые совместные действия»;
- 3) «институты и организации»;
- 4) «раса, гендер и инвалидность (disability)»;
- 5) «артефакты и деятельность по их созданию»;
- 6) «деньги»;
- 7) «закон и право»;
- 8) «язык и лингвистические объекты» [1].

Таким образом, согласно Б. Эпштейну, структурное поле современной социальной онтологии является весьма широким по своему содержанию, оно обнимает широкий класс объектов, ставя проблему их *существования* и даже *предсуществования* в социальном мире: как существуют социальные группы? Как намерения индивидов отражаются в их совместных социальных действиях? Как существуют и проявляют себя социальные институты? Что такое собственность, деньги, семья (и т.п.) в их онтологическом измерении? Как от (онтологических) фактов мы приходим к нашим концепциям? Что есть вообще «социальное» и «социальный объект» в его предельном, глубинном смысле?

Согласно Б. Эпштейну, социальная онтология исследует широкий класс социальных объектов, категоризуя и типологизируя их по различным группам, анализируя формы их «существования» и «складывания» в более широкие классы объектов, рассматривает вопрос о взаимодействии этих

⁶ Российские исследователи в таком случае наверняка говорили бы о «предметном поле» социальной онтологии.

объектов между собой в конкретных типах обществах, — но при этом проблема «формы» этого взаимодействия остается во многом дискуссионной.

Как полагает Б. Эпштейн, «онтологическое» в целом шире «каузального», и может не только включать в себя «каузальное», но даже и отличаться от него. Иначе говоря, социальная онтология — это онтология не только каузальных, но и *функциональных связей и зависимостей, и даже, возможно чего-то еще, что находится за пределами каузальности и функциональности.*

«Муравьиная ловушка» социальной онтологии

Одна из последних работ Б. Эпштейна, — его монография «Муравьиная ловушка: переосмысление оснований социальных наук» [4], — посвящена проблеме *верифицируемости социального знания* в аспекте *возможной способности* социальных наук давать объяснения социальным изменениям и предсказывать будущие социальные события. Негативно оценивая эту способность, Б. Эпштейн указывает, что «объяснительные» и «предсказательные» неудачи социальных наук связаны, в первую очередь, с *ненадежностью и аморфностью их онтологических оснований* (это есть так называемая «муравьиная ловушка» социального знания). Необходимы «перестройка», «переосмысление» (rebuilding) этих оснований. Для этого необходимо отказаться, к примеру, от чрезвычайно востребованной в социальных науках *анalogии между «социальным» и «естественнонаучным»*: такая аналогия построена на принципе, что объекты социального знания основаны на поступках отдельных индивидов, — подобно тому, как *поведение муравьиной колонии якобы должно складываться из суммы инстинктов отдельных муравьев*:

«Мы во многих случаях осмысливаем социальные факты как сумму действий отдельных людей. Такие факты для нас — это суммирование поступков, намерений, верований и привычек конкретных индивидов. Но это не совсем так. Цель моей книги как раз и заключается в том, чтобы показать, что философы и социальные ученые излишне *антропроцентрируют* социальный мир. Но последний никак не должен рассматриваться в таком ракурсе» [4. Р. 7].

Однако «Муравьиная ловушка» решает и более глобальные задачи. Это, согласно Б. Эпштейну:

«(1) Прояснить различные проекты социальной онтологии, которые в совокупности выглядят анархичными и запутанными. В частности, необходимо обсудить все разнообразие форм индивидуализма, что есть в различных социальных теориях, отдельные блоки самих теорий, из которых складывается наше представление о социальном мире, не забыть различные иные подходы: теории конвенций, коллективную интенциональность и т. п.

(2) Унифицировать саму модель, переосмысливающую само наше понимание социального мира и одновременно — понимание структурного поля социальной онтологии, — т. е. модель «обоснования — фиксации».

(3) Показать, как должно строиться исследование оснований социальных фактов. Здесь у нас в фокусе будет находиться «социальная группа», как

можно формулировать в целом социальные факты, относящиеся к социальным группам, и от чего они зависят?

(4) Развить новое понимание групповых действий и групповых интенций (которое обычно обозначают как «разделенная интенция» или «коллективная интенция»). Здесь я также буду обсуждать предыдущие теории, где групповые интенции детерминируются позициями членов группы, и попытаюсь заместить их более универсальным и менее традиционным подходом.

(5) Подвергнуть критике индивидуализм в социальной онтологии и показать, что предыдущие концепции страдали излишне «антропоцентричным» взглядом на социальный мир.

(6) Произвести своеобразную «улучшение» инструментов социальной онтологии и социальной метафизики. В дополнение к «обоснованию» и «фиксации» у меня будут рассматриваться социальные факты, социальные фреймы, социальная зависимость, онтологический индивидуализм, конституирование, критерии идентичности и т. п.» [4. Р. 126].

В результате своих рассуждений Б. Эпштейн приходит к следующему выводу: основания социального знания не могут быть построены на принципах «онтологического индивидуализма». Внимание социальной онтологии должно быть *перефокусировано* в направлении исследования поведения *социальных групп и различных социальных объединений*; эффективная реализация подобных стратегий исследования и позволят в дальнейшем социальным наукам сделать их «объяснительный» и «предсказательный» экспландум более прочным и фундированным.

Но, ознакомившись с «Муравьиной ловушкой», многие исследователи в сфере социальной онтологии категорически не согласились с Б. Эпштейном как в его излишне жесткой критике онтологического индивидуализма, так и в целом в тех исходных основаниях, на которых «муравьиная ловушка» построена.

Например, Р. Сагден [12] критикует эту работу за отсутствие в ней анализа проблемы онтологического индивидуализма в экономической науке («экономическая теория игр представлена лишь одним примечанием, а теория общественного выбора — краткими цитатами» [12. Р. 1378]; Н. Руиз применяет онтологический анализ Б. Эпштейна к микроэкономике и приходит к выводу, что он не дает полноценного ответа на понимание той роли, что играют индивиды в экономике и как осуществлять переход от микроэкономике к макроэкономике [13. Р. 188].

ДиЛорио [14] идет дальше и выстраивает критику этой работы с двух направлений.

Во-первых, согласно ДиЛорио, у Эпштейна нет твердого бэкграунда, на почве которого он мог бы в принципе критиковать весь процесс моделирования в социальных науках:

«Нам кажется, что Эпштейн хотя и критикует сам этот процесс, — например, в аспекте рассмотрения финансового кризиса как *онтологического социального факта* в рамках финансового рынка, — но далеко не так глубоко, как этого бы хотелось; здесь мы нуждаемся в более солидном обосновании того,

почему мы должны вдруг отказаться от самого процесса социального моделирования. ...Одна единственная неудачная модель — это вовсе не повод для отказа от моделирования социальных явлений *в принципе*» [14. Р. 121—122].

Во-вторых, вся концепция Эпштейна — это попытка предложить «новую не-антропоцентричную метафизику социальных явлений» [14. Р. 122]. Но такая метафизика, как полагает ДиЛорио, сама нуждается в серьезном обосновании, и в частности, Б. Эпштейн пренебрегает тем важным пунктом, что основания «онтологического индивидуализма» неизбежно поддерживаются «методологическим индивидуализмом», который Б. Эпштейн признает и с чьими положениями соглашается. По мнению ДиЛорио, существуют, к примеру, редукционистские версии методологического индивидуализма (экономическая наука: теории социального контракта и т.п.) и его нередукционистские версии, — почему их Эпштейн не разводит в разные стороны? Неизбежно ли из каждой из этих версий вытекает онтологический индивидуализм? И здесь очевидно, что Б. Эпштейн проявляет так называемую «историческую неаккуратность» (*historical inaccuracy*) [14. Р. 123].

Заключение

Таким образом, следует заключить, что, несмотря на критику со стороны своих оппонентов, американскому философу удалось в своих последних исследованиях разработать достаточно эффективную научную программу (и в лице своих последователей — «школу») социальной онтологии. «Тафтская» социально-онтологическая программа стала весьма влиятельной (учитываем и руководящее положение ее автора как президента ISOS) и составляет серьезную конкуренцию другим школам и программам социальной онтологии. Ссылки на работы Б. Эпштейна стали своего рода признаком «солидности» и «фундированности» любых научных работ в этой области, а сам он стал признанным авторитетом в современной социальной онтологии.

Список литературы

- [1] *Epstein B. Social Ontology* // Стэнфордская энциклопедия философии. Режим доступа: <http://plato.stanford.edu/entries/social-ontology> (дата обращения: 12.06.2021).
- [2] *Epstein B. Social Ontology* // *The Routledge Companion to Philosophy of Social Sciences*, New York. George Allen & Unwin Ltd. 2017. P. 220—224.
- [3] *Epstein B. A Framework of Social Ontology* // *Philosophy of Social Sciences*. 2016. Vol. 46. № 2. P. 147—167. <https://doi.org/10.1177/0048393115613494>
- [4] *Epstein B. The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of Social Sciences*. Oxford : Oxford University Press, 2015.
- [5] *Резник Ю.М. Введение в социальную теорию. Социальная онтология*. М. : «Наука», 1999.
- [6] *Lauer R. Is Social Ontology Prior to Social Scientific Methodology?* // *Philosophy of Social Sciences*. 2016. Vol. 49. № 3. P. 171—172. <https://doi.org/10.1177/0048393119840328>
- [7] *Lawson T. The Nature of Social Reality: Issues in Social Ontology*. Abingdon : Routledge, 2019.
- [8] *Гречко П.К. Социальная онтология*. М. : РУДН, 2013.
- [9] *Гречко П.К. Онтометодологический дискурс современности: Историческая продвигнутость и ее вызовы*. М. : Ленанд, 2015.

- [10] Lawson T. *Reorienting Economics*. London : Routledge, 2003.
- [11] Донати П. Реляционная теория общества: Социальная жизнь с точки зрения критического реализма. М. : ПСТГУ, 2019.
- [12] Sugden R. Ontology, Methodological Individualism, and the Foundations of Social Sciences // *Journal of Economic Literature*. 2016. Vol. 54. № 4. P. 1377—1389. <https://doi.org/10.1257/jel.20151372>
- [13] Ruiz N. Social Ontology and Model-Building. A Response to Epstein // *Philosophy of Social Sciences*. 2021. Vol. 51. № 2. P. 176—192. <https://doi.org/10.1177/0048393121991728>
- [14] DiLorio F. Review: “Epstein B. The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of Social Sciences” // *Philosophy of Social Sciences*. 2018. Vol. 48. № 1. P. 105—137.

References

- [1] Epstein B. Social Ontology. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: <http://plato.stanford.edu/entries/social-ontology> (accessed: 12.06.2021).
- [2] Epstein B. Social Ontology. In: *The Routledge Companion to Philosophy of Social Sciences*, New York: George Allen & Unwin Ltd; 2017. P. 220—224.
- [3] Epstein B. A Framework of Social Ontology. *Philosophy of Social Sciences*. 2016;46(2):147—167. <https://doi.org/10.1177/0048393115613494>
- [4] Epstein B. *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press; 2015.
- [5] Reznik Y. *Introduction to Social Theory: Social Ontology*. Moscow: Nauka Publ.; 1999. (In Russian).
- [6] Lauer R. Is Social Ontology Prior to Social Scientific Methodology? *Philosophy of Social Sciences*. 2016;49(3):171—172. <https://doi.org/10.1177/0048393119840328>
- [7] Lawson T. *The Nature of Social Reality: Issues in Social Ontology*. Abingdon: Routledge; 2019.
- [8] Grechko PK. *Social Ontology*. Moscow: RUDN Publ.; 2013. (in Russian)
- [9] Grechko PK. *Ontological Discourse of Contemporary Times: Historical Advance and its Challenges*. Moscow: Lenand; 2015. (in Russian)
- [10] Lawson T. *Reorienting Economics*. London: Routledge; 2003.
- [11] Donati P. *Relational Theory of Society: Social Life from the Point of Critical Realism*. Moscow: PSGTU Publ.; 2019. (in Russian)
- [12] Sugden R. Ontology, Methodological Individualism, and the Foundations of Social Sciences. *Journal of Economic Literature*. 2016;54(4):1377—1389. <https://doi.org/10.1257/jel.20151372>
- [13] Ruiz N. Social Ontology and Model-Building. A Response to Epstein. *Philosophy of Social Sciences*. 2021;51(2):176192. <https://doi.org/10.1177/0048393121991728>
- [14] DiLorio F. Review: “Epstein B. The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of Social Sciences”. *Philosophy of Social Sciences*. 2018;48(1):105—137. <https://doi.org/10.1177/0048393117724757>

Сведения об авторе:

Орехов Андрей Михайлович — доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (e-mail: orekhovandrey@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-7025-3244

About the author:

Orekhov Andrey Mikhailovich — Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Department of Social Philosophy, RUDN University (e-mail: orekhovandrey@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-7025-3244



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-582-598>

Переводная статья / Translated Article

Концептуальные рамки социальной онтологии*

Б. Эпштейн✉

Университет Тафтса,
США, MA02155, Мэдфорд, Минер Холл, 14
✉brian.epstein@tufts.edu

*Перевод с английского А.М. Орехова^{ID} и С.В. Моисеева,
при участии А.З. Черняка и А.В. Антонова^{ID}*

Аннотация. Предлагается рассмотреть вопросы конструирования структурного поля социальной онтологии, и соответственно с этим, в исследовании социального мира. Социальная онтология также получает новые векторы влияния и в традиционных философских дискуссиях. Предмет и предметное поле социальной онтологии постепенно проясняются и уточняются; особенно в отношении различия между причинными отношениями и в целом экспландумом социальных феноменов. Для всякого социального факта мы можем сформулировать два различных вопроса: что вызвало этот факт и почему этот факт таков, как он есть. Определяются и объясняются два вида исследования: во-первых, исследование посредством «обоснования» социальных фактов, и, во-вторых, то, как социальные категории «фиксируют» данный факт. Различие между этими двумя типами исследований традиционно используется для прояснения значений различных программ в социальной теории, особенно теории «практики» и теории «онтологического индивидуализма». «Фиксация» и «основание» дают нам два фундаментальных вектора в конструировании социального мира. Соответственно, социальная онтология включает в себя два различных проекта — «проект основания» и «проект фиксации».

Ключевые слова: онтология, социальная онтология, социальная метафизика, Б. Эпштейн, «фиксация», «основание»

История статьи:

Статья поступила 22.10.2021

Статья принята к публикации 22.04.2022

Оригинальный текст: Epstein B. A Framework of Social Ontology // Philosophy of Social Sciences, Vol. 46 (2), 2016, P. 147—167. Публикуется с сокращениями / пер. с англ. А. М. Орехова и С. В. Моисеева при участии А. З. Черняка и А. В. Антонова.

© Орехов А.М., 2016

© Орехов А.М., Моисеев С.В., Черняк А.З., Антонова А.В., пер. на русский, 2022.



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

Для цитирования: Эпштейн Б. Структурное поле социальной онтологии / пер. с англ. А. М. Орехова и С. В. Моисеева, при участии А. З. Черняка и А. В. Антонова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 582—598. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-582-598>

A Framework of Social Ontology*

B. Epstein✉

Tufts University,
Miner Hall, 14, 6, Medford, MA02155, USA
✉brian.epstein@tufts.edu

*Translated from English by A.M. Orekhov^{ID} and S.V. Moiseev,
with the assistance of A.Z. Chernyak and A.V. Antonov^{ID}*

Abstract. The research sets out an organizing framework for the field of social ontology, the study of the nature of the social world. Social ontology is also gaining prominence in traditional philosophical discussions. The subject matter of social ontology is clarified, in particular the difference between it and the study of causal relations and the explanation of social phenomena. For any social fact, there are two distinct ontological questions: what is the ground for that fact, why is that fact grounded just the way. Two different inquiries are defined and explained: the study of how social categories are “anchored” or “grounded”. The distinction between these inquiries is used to clarify prominent programs in social theory, particularly theories of practice and varieties of ontological individualism. Anchoring and grounding are two fundamental aspects to the building of the social world. Correspondingly, social ontology consists of two distinct projects — “project of grounding” and “project of anchoring”.

Key words: ontology, social ontology, social metaphysics, B.Epstein, fixing, grounding

Article history:

The article was submitted on 22.10.2021

The article was accepted on 22.04.2022

For citation: Epstein B. A Framework of Social Ontology [Orekhov AM, Moiseev SV, Chernyak AZ, Antonov AV, translators.]. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):582—598. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-582-598>

Последние несколько лет в социальных науках усилился интерес к социальной онтологии, находящейся на стыке метафизики и философии социальных наук и изучающей природу социального мира. Коллективные интенции и установки, к примеру, сейчас повсеместно понимаются как отличные от намерений и позиций индивидов, не являясь при этом чем-то призрачным и мистическим. Социальная онтология также получает признание и в более

* Original text: Epstein B. A Framework of Social Ontology. *Philosophy of Social Sciences*. 2016;46(2):147—167. [Published in an abridged translation from English, translated by Orekhov A.M., Moiseev S.V., with participation of Chernyak A.Z. and Antonov A.V.].

традиционных разделах философии. В метафизике теоретики понимают, что им нужны примеры, отличные от традиционных. Они расширяют свои модели, включая в них не только столы, чашки кофе и тела людей, но и артефакты, группы и институты. Тем временем политические императивы побуждают других философов серьезнее взглянуть на метафизику социальных категорий, таких как раса и гендер. Социальной онтологии также пошло на пользу стирание границ между философскими стилями, так как выросло новое поколение философов, для которых дисциплинарные границы и верность программам значимы меньше, чем ранее.

Моя цель в этой статье состоит в том, чтобы предложить некоторую структуру для социальной онтологии и использовать ее для того, чтобы обрисовать, как мы можем понять и расположить различные подходы. Я начинаю с рассмотрения тем и проблем социальной онтологии, а затем обращаюсь к различию между онтологическими вопросами о социальном мире и вопросами о причинно-следственных связях и механизмах. Этот путь может быть довольно тернистым, поскольку некоторые социальные сущности «построены» из причинно связанных между собой событий. Тем не менее, это различие может быть сделано, и крайне важно его реализовать.

Основная часть статьи посвящена фундаментальному различию, которое разделяет различные проекты в социальной онтологии: различию между *основанием* (*grounding*) и *фиксацией* (*anchoring*). По поводу любого социального факта можно задать два различных онтологических вопроса: *каковы* основания для этого факта? и отдельно, *почему* этот факт основан именно таким путем? Иными словами, что фиксирует условия оснований для этого факта? Я объясняю это различие и описываю проекты в социальной онтологии, соответствующие каждому вопросу. Затем обсуждаю, как теории и подходы к социальной онтологии могут быть рассмотрены в рамках этих проектов. Теории, которые игнорируют различия между основанием и фиксацией, могут быть подвергнуты критике или усовершенствованы.

1. Что изучает социальная онтология?

Целью и проблемой социальной онтологии является понимание природы социального мира. Рассмотрим, например, интенции или установки групп. Предположим, что «Бостон Ред Сокс»¹ имеет намерение выиграть Мировую серию. Один вопрос заключается в том, существуют ли вообще такие групповые интенции, но помимо этого мы хотим знать, *что нужно для того, чтобы такая интенция была*. Ответ будет включать три части:

- (1) *Социальный факт, сущность или явление, о которых идет речь: «Бостон Ред Сокс» имеет намерение выиграть Мировую серию.*

¹ «Бостон Рэд Сокс» – бейсбольная команда в США. «Мировая серия» – решающая серия игр в главной лиге бейсбола.

- (2) *Составные элементы: представления и намерения членов команды, социальные духи (social spirits), словом, любые составные элементы (1), какими бы они ни были.*
- (3) *Онтологическая строительная связь между (1) и (2): состав, строение, зависимость, детерминация, отношение не-редуктивного следования (supervenience), реализация или какая-либо онтологическая связь между составными элементами и групповой интенцией.*

Как факты существуют как социальные единицы? Трудно дать удовлетворительный ответ на этот вопрос. Под какую категорию одновременно можно подвести столы, стулья и машины? Или, к примеру, генетически модифицированные организмы? Или виды животных? Как, к примеру, установить различие между «социальными фактами» и «не-социальными фактами», — тем более что некоторые ученые уверены, что всякий проект социальной онтологии должен суметь «отобразить» все социальное в натуралистических или индивидуалистических терминах. Однако здесь могут быть проекты, которые проясняют лишь одно: *как социальный мир складывается из социальных элементов*. Но в любом случае проект социальной онтологии нуждается в том, чтобы он имел «расширительный», «открытый» характер. Некоторые теории социальной онтологии сильно ограничивают сами себя, используя лишь несколько примеров: язык, закон, собственность, деньги или даже «правила вождения автомобилем» и оставляя «темными» все другие стороны социального мира. Мое же намерение здесь более универсальное: очертить область социальной онтологии целиком, интерпретируя социальные факты в самом широком смысле.

2. Онтологическое объяснение versus каузального объяснения

Важнейший исходный пункт социальной онтологии — разграничение ее и другого рода типа исследований, изучающих причины и взаимодействия между социальными явлениями. Одно дело исследовать, как *причинно* работает социальный мир — какие последовательности событий приводят друг к другу или какие механизмы при этом действуют. Другое дело — исследовать, что *есть* социальный мир, — каковы его составные элементы или из чего он состоит. Хотя в настоящее время это различие является достаточно распространенным, в прошлом оно создавало немало проблем. В частности, в длительных дебатах 1950-х годов между сторонниками индивидуализма и холизма существовала тесная связь между отказом от холизма (онтологический момент) и отстаиванием индивидуалистической методологии в отношении социального объяснения². В последующие годы стало ясно, что эти точки зрения могут быть и разъединены. Можно отвергнуть холизм в отношении

² Например: [1].

социального мира, не одобряя индивидуализм в плане социальных объяснений³. Стало стандартным различие онтологического индивидуализма (как тезиса о социальной онтологии) и объяснительного индивидуализма (как тезиса о социальном объяснении)⁴.

Хотя это ныне стандартное различие в целом верно, оно все же не совсем точно. Во-первых, есть проблема с противопоставлением объяснительных и онтологических утверждений: онтология тоже предполагает объяснение. Безусловно, научные объяснения содержат намного больше, чем объяснения онтологии. Типичные научные объяснения включают причины, механизмы и многое другое. Однако могут быть сделаны чисто онтологические объяснения, и это тоже часть практики социальной науки. Во-вторых, могут появиться препятствия как для онтологического объяснения, так и для причинно-следственных объяснений. Противник индивидуализма в методологии, например, может возражать против одного или обоих видов объяснений: онтологического объяснения социальных фактов в категориях индивидов и причинно-следственного объяснения социальных фактов в категориях индивидуалистических механизмов. Другими словами, нам нужно выделить четыре вида вопросов, перечисленных в табл. 1.

Категория (а) состоит из чисто онтологических вопросов о том, как строится социальный мир. Мы могли бы спросить, например, о том, исчерпывающе ли определяются социальные факты фактами об отдельных людях, или являются ли социальные факты эмерджентными и так далее.

Таблица 1

**Четыре вопроса: определение против объяснения,
онтологическое против причинно-следственного**

	Онтология	Причины
Детерминация и зависимость	(а) Каковы онтологические отношения между социальными фактами и другими фактами, которые их составляют? (например, полностью ли детерминированы социальные факты индивидуалистическими фактами?)	(с) Каковы причинно-следственные отношения между социальными и другими фактами? (например, вызываются ли социальные факты индивидуалистическими механизмами)
Объяснения и методология	(b) Можем ли мы (и должны ли) <i>объяснять</i> онтологическую детерминацию социальных фактов в категориях других фактов? (например, в категориях индивидуалистических фактов)	(d) Можем ли (и должны ли) мы <i>объяснять</i> причинно-следственные механизмы, связанные с социальными фактами в категориях других фактов? (например, в категориях индивидуалистических механизмов)

³ Ключевые источники здесь: [2–4]. Можно считать, что Агасси [5; 6] в этом вопросе придерживается аналогичной точки зрения, хотя проводимые им разграничения не очень ясны. Также для прояснения различий их позиций см. [7] и Эпштейн [8. Р. 18–32].

⁴ См. Люкс (Lukes) [9], Бхаргава (Bhargava) [10]. Хотя в следующих параграфах я выражаю неудовлетворенность этим разграничением, я сам использую его в [8; 11], а также в других местах.

Table 1

Four inquiries: determination vs. explanation, ontological vs. causal

	Ontology	Causes
Determination and dependence	(a) What are the ontological relations between social facts and other facts that build them? (e.g., are social facts exhaustively determined by individualistic facts?)	(c) What are the causal relations between social and other facts? (e.g., are social facts caused by individualistic mechanisms?)
Explanations and methodology	(b) Can (and should) we <i>explain</i> the ontological determination of social facts in terms of other facts? (e.g., in terms of individualistic facts)	(d) Can (and should) we <i>explain</i> the causal mechanisms involving social facts in terms of other facts? (e.g., in terms of individualistic mechanisms)

В категорию (b) включены проблемы редукции. Предполагая, что существует данная онтологическая связь между социальными фактами и некоторыми другими фактами, можно ли описать или объяснить эту связь? Утверждение о том, что для онтологического объяснения могут быть препятствия, значит, что конкретный ответ на вопросы категории (a) не влечет за собой ответов на вопросы категории (b). Даже если мы предполагаем, что социальные институты из отдельных элементов или блоков (включая людей)⁵, следующий вопрос заключается в том, можно ли разбить эти институты, с целью их объяснения, на соответствующие составляющие.

Категория (c) включает вопросы о причинно-следственных связях между социальными фактами и между социальными и другими фактами. Мы могли бы, например, спросить, всегда ли изменения в социальных фактах происходят через конкретный не социальный механизм. Кроме того, категория (d) включает вопросы об описании или объяснении причин социальных фактов. Одним из ответов на эту категорию вопросов является «объяснительный индивидуализм» или «методологический индивидуализм».

Стандартное разграничение между онтологическим и объяснительным индивидуализмом отделяет вопросы категории (a) от вопросов категории (d). Однако если мы хотим вычленить исследование по социальной онтологии как таковое, то мы должны исключить вопросы из категории (c), и сделать все возможное, чтобы это было ясно, когда выдвигаем утверждения о вопросах категории (b), то есть онтологические объяснения, в отличие от утверждений исключительно об онтологических фактах.

Но вполне возможно, что требование разводить между собой онтологию социальных феноменов и собственно причинные отношения может показаться кому-то сомнительным. Но такая своеобразная логическая ловушка не дает возможности развести два типа изменения в терминах времени, или, условно говоря, в терминах «прошлого». Онтологические отношения иногда

⁵ Это предположение было бы ошибкой – см. Эпштейн [8. 144–158].

интерпретируются как «синхронные» или «одновременные», а причинные отношения якобы при этом «диахронны», т.е. они *длятся во времени*. Но это, — опять же, — безусловное заблуждение. Многие социальные феномены как раз выстраиваются из «диахронных» блоков.

Чтобы увидеть, как это работает, рассмотрим «след» как социальный факт. Чтобы нечто было отпечатком ноги, необходимо было оставить его ногой в какой-то момент в прошлом⁶. Моментального снимка мира, — прямо в эту секунду, — недостаточно для того, чтобы определить, является ли конкретная отметка на грунте следом ноги или нет. Отметка на грунте, которая выглядит как след ноги, может им и не быть. Даже эталонная отметка на грунте в форме стопы, но выполненная рукой человека, не является следом. Следующий факт онтологически зависит от фактов касательно прошлого:

(4) *Эта отметка есть отпечаток ноги.*

В частности, по факту,

(5) *Эта отметка была (в прошлом) вызвана движением стопы.*

Такое положение может вводить в заблуждение, потому что факт (5) сам включает каузальное отношение. Это факт, что в прошлом имела место определенная каузальная последовательность событий — движение ноги, вызывающее появление отметки. Однако факт (5) является просто сложным фактом, и обратите внимание, что связь между фактами (5) и (4) не является причинно-следственной. Факт (5) не *вызывает* факта (4). Наоборот, факт (5) является частью того, чем *является* факт (4). Другими словами, факт (4) — имеющий место сейчас факт — онтологически зависит от пары каузально связанных событий, имевших место в прошлом).

Последнее, кстати, дает нам быстрый способ проверки любой теории социальной онтологии. Если некоторая теория дает нам только с синхронические составные элементы для объяснения социальных фактов, то эта теория должна быть признана ошибочной. Например, теория не может быть правильной, если считает, что социальный мир онтологически зависит только от нынешних убеждений, установок и даже текущих практик членов сообщества⁷.

Еще более фундаментальным тестом на адекватность теории социальной онтологии является ответ на вопрос: проводит она четкое различие между высказываниями следующих двух форм:

Социальный факт F онтологически определяется фактами G1, G2, G3 и так далее,

⁶ См. Дрекке (Dretske) [12]; Сталнакер (Stalnaker) [13].

⁷ Может быть так, что убеждения, установки и практики также имеют диахронические составные элементы. Если да, то теоретик должен выяснить, достаточны ли они для объяснения всех различных диахронических составляющих социальных фактов в целом

и

Социальный факт F причинно определяется фактами C1, C2, C3 и так далее.

Если это различие неясно, то непонятно, говорит ли эта теория вообще о социальной онтологии.

3. Основание и фиксация

Теперь я перейду к двум основополагающим понятиям, лежащим в основе социальной онтологии: основание и фиксация. Начнем с достаточно простого примера, рассмотрев следующие факты:

- (6) *Асад — военный преступник.*
- (7) *Чингисхан был военным преступником.*
- (8) *Цезарь был военным преступником.*

Онтологически (6) объясняется такими фактами, как:

- (9) *Асад приказал пытать и казнить сотни сирийских граждан во время гражданской войны в Сирии.*
- (10) *Асад приказал использовать газ зарин против мирного населения во время гражданской войны в Сирии.*

Связь между фактами (9) и (10) и фактом (6) не является причинно-следственной; тем не менее, совершив действия (9) и (10), Асад является тем, что есть военный преступник. Применяя понятие, приобретающее признание в современной метафизике, эти действия «основывают» тот факт, что Асад является военным преступником. Они являются метафизическим основанием того, что имеет место (6)⁸.

Одна из ключевых задач для социальной онтологии заключается в том, чтобы выяснить, как такие факты, как (6), (7) и (8), в целом получают основание. То есть чтобы заполнить формулу, такую как

- (11) *Некий x является военным преступником на том основании, что x совершил такие-то действия во время вооруженного конфликта.*

Задача состоит в том, чтобы установить связь социальных фактов с другими фактами, которые их основывают. Можно назвать это «проектом основания».

Обычно существует не один набор оснований для данного социального факта. Заметим, что факт (9) достаточен сам по себе для основания факта (6). Это все, что нужно, чтобы Асад был военным преступником. Точно так же

⁸ Об основании как виде метафизического объяснения см: [14—16]. См. несколько недавних статей об основании у Коррейя и Шнийдера (Correia & Schnieder) [17].

факт (10) также достаточен сам по себе для основания (6). Обычно факт, основывающий социальный факт, не является критически важным; существует много возможных или фактических метафизических того, чтобы социальный факт имел место.

Кроме того, то, что мы дали один набор оснований для социального факта, не означает, что проект основания завершен. Факты (9) и (10), например, сами по себе являются сложными социальными фактами, включающими такие элементы, как гражданская война в Сирии. Социальные факты основаны на фактах на многих уровнях. Для некоторых целей теоретик может быть удовлетворен (9) или (10) в качестве онтологического объяснения факта (6). Однако для других целей можно было бы настаивать на дальнейшем продвижении и проработке оснований для (9) и (10).

Если мы можем разработать основания социального факта — например, получить (9) и (10) в качестве оснований для факта (6) — то, таким образом, даем онтологическое объяснение имеющемуся факту. Проект основания в фундаментальном плане является проектом объяснения.

Ниже я вернусь к применениям проекта основания. Однако этот проект является лишь одной из двух задач социальной онтологии. Один из вопросов о фактах, таких как *x является военным преступником*, это вопрос о его основаниях: в силу чего этот факт имеет место? Однако есть и другой набор фактов, который имеет другую метафизическую роль в установлении того, что *x является военным преступником*. Мы можем спросить, что делает *эти факты* условием для того, чтобы быть военным преступником? Почему в число военных преступлений входят такие-то зверства против гражданского населения? Почему некоторые действия против солдат противника считаются военными преступлениями, а некоторые нет? Что в мире и в нас создает условия для *x является военным преступником*?

Очевидный, разве что слишком упрощенный и не точный ответ на эти вопросы состоит в том, что эти условия являются продуктом соглашения или конвенции. Соглашение или конвенция сами по себе не являются частью оснований для фактов, таких как (6), (7) или (8). Чингисхан был военным преступником, потому что в военное время совершал различные зверства. Именно это делает его военным преступником: сами зверства являются здесь основанием. Однако *отдельно* от оснований существуют факты, которые определяют условия, необходимые для того, чтобы совершенное было военным преступлением. Таковы факты соглашения, конвенции, кодекса или еще чего-либо.

Этот другой набор фактов я буду называть *фиксаторами*, а само отношение такого рода назову *отношением фиксации*. Формула, подобная (11), фиксирует: артикулирует, что является для чего основанием. Фиксаторы в (11) дают метафизическое объяснение тем основаниям, которые делают *x — военным преступником*. Это объяснение связывает набор фактов о людях,

соглашающихся, договаривающихся или что-либо еще, и условия, необходимые для того, чтобы быть военным преступником. Как и отношение основания, отношение фиксации не является причинно-следственным. Например, существует множество причинно-следственных связей, которые привели к принятию Женевской конвенции 1948 года. Среди всех прочих можно даже указать на те *воспоминания о насилии и жестокости*, что остались у людей от *Второй мировой войны*. Возможно, эти чувства каузальными факторами, приведшими к появлению Женевской конвенции. Тем не менее, именно заключение конвенции в 1948 году, а не чувства, вызвавшие ее, частично фиксирует условия для того, что *x является военным преступником*.

Основание и фиксация — два фундаментальных аспекта построения социального мира. Соответственно, социальная онтология состоит из двух отдельных проектов. Проект основания — это изучение условий наличия социальных фактов. Какие факты в мире являются метафизически достаточными причинами — то есть основаниями — для некоторых социальных фактов? Проект фиксации — это исследование того, что порождает эти условия. Что создает условия основания для социальных фактов, чтобы они были такими, какими являются?

4. Применение и значимость проекта фиксации

Существует много видов социальных фактов. Некоторые из них совершенно формальны, их условия основания даны в явном виде. Другие факты также широко представлены в нашем социальном контексте, но мы не замечаем и не концептуализуем их. Применение категорий основания и фиксации позволяет нам осмыслить эти различия.

В рассматриваемом мной примере фактов типа «*X есть военный преступник*» условия основания ясно выражены в законодательстве. Как я указывал, сами по себе юридические статуты не дают точных условий основания. Но, несмотря на это, «*X есть военный преступник*» есть разумно формализованная категория фактов факта, выраженная в писаных законах.

Чтобы сделать наш пример еще более наглядным, рассмотрим общество без правовой системы и, возможно, даже без письменности, но которое имеет пищевые категории, условия применения которых точно соответствуют кошерным/не кошерным. То есть пища, запрещенная в этом сообществе, точно та же, что и в рабическом иудаизме. Условия основания для факта *x* — *запретная пища* в этой культуре полностью идентичны (нельзя есть ни свиней, ни моллюсков, ни мяса животных, убитых не должным образом, и так далее). Что делает категории кошерное/не кошерное формальными, так это не условия основания, а то, как эти условия основания зафиксированы. У раввинов они фиксируются на основе законодательных актов, а в случае бесписьменного и не имеющего права общества — главным образом практиками общества.

В этом примере у нас два набора социальных фактов, с идентичными условиями основания. Однако условия основания этих фактов генерируются различными способами фиксации, или тем, что можно было бы назвать «схемами фиксации».

Обычным соблазном при разработке теорий в социальной онтологии является надежда найти единый механизм, с помощью которого создаются социальные категории. Однако более правдоподобно, что фиксация осуществляется различными путями. Проект фиксации, скорее всего, должен иметь в виду различные схемы фиксации и развивать понимание того, почему каждая из различных схем работает на создание у социальных фактов тех условия основания, которые они имеют.

Даже в обществе с хорошо развитой правовой системой большинство социальных категорий формально не фиксируются. Кроме того, формально зафиксированные социальные категории часто являются приближением к существующим неформальным категориям. Когда мы переходим к формализации социальной категории, формальные или юридические фиксаторы часто остаются лишь одними из многих фиксаторов. В частности, придание правового аспекта социальной категории еще не означает, что право получает контроль над ней. Например, категория «брак» имеет огромное количество относящихся к ней юридических норм. Однако брак — это нечто большее, чем просто юридическая регламентация. Брак — давний и широко распространенный институт во всем мире, и он по-прежнему отчасти фиксируется исторической и текущей практикой. Эта практика может отставать от изменений в правовом регулировании, или, наоборот, закон может отставать от изменений в практике. Это означает, что определения в праве могут ошибаться в отношении брака. Право имеет самое тесное отношение к браку, но, тем не менее, категория эта образуется на стыке права и социологии. Легко ошибиться, предполагая, что юридические спецификации являются определяющими. Для некоторых категорий это может быть и так, но для таких широко распространенных и освященных многовековой практикой категорий, как брак, мы можем заблуждаться относительно условий основания, предполагая, что право является их исчерпывающим фиксатором.

Понимание фиксаторов той или иной категории социальных фактов может быть чрезвычайно полезным для выявления условий ее основания. Если мы хотим определить условия основания, при которых *x является военным преступником*, мы могли бы кое-что узнать, обратившись к своей собственной интуиции или опросив, что об этом думают более широкие слои населения. Но, безусловно, полезно также взглянуть на Женевскую конвенцию и последующее законодательство, на дела Международного уголовного суда и так далее. Чтобы выяснить условия основания, при которых *x является некошерной тещей*, полезно заглянуть в труды раввинов. Кроме того, чтобы выяснить

условия основания, при которых *x* является запретной пищей в обществе без правовой системы, полезно взглянуть на его практики.

Проект фиксации — это не только инструмент, помогающий нам выяснить условия основания для социальных фактов. В значительной степени это проект, помогающий понять, как строится социальный мир, дающий ответы на некоторые широкие философские вопросы о природе социального мира. В социальной онтологии нас волнует не только то, какие есть социальные факты и почему, но и то, почему есть социальные типы, что есть, и что их создает.

Проект фиксации также имеет потенциальное применение для социальной критики. Можно понимать условия основания социального факта, но мы можем подвергнуть его критике только тогда, когда увидим, как и почему он фиксируется. Например, если условия основания конкретного социального факта частично связаны с широко распространенным ложным представлением, то способ «развенчать» эту концепцию может заключаться в критике ее фиксаторов⁹.

5. Применение и значимость проекта основания

Проект фиксации представляет большой философский интерес, но он не должен затмевать значение проекта основания. Многие философские проекты в социальной онтологии и большинство проектов в социальной науке в большей степени зависят от установления оснований для социальных фактов, чем от описания фиксации.

Социальная онтология в значительной степени является исследованием оснований социальных фактов. Однако поразительно, насколько ограничен репертуар социальных фактов, которые обычно изучают теоретики. Мало спросить — что такое корпорация, или что такое социальная группа? Социальный мир включает в себя широкий спектр фактов, которые могут быть основаны удивительно разными способами. Рассмотрим, например, такую группу, как баскетбольная команда. В рамках проекта основания необходимо учитывать самое широкое разнообразие фактов, таких как следующие:

- (12) *Баскетбольная команда существует.*
- (13) *Баскетбольная команда состоит из таких-то игроков.*
- (14) *Баскетбольная команда сейчас находится в таком-то месте*¹⁰.
- (15) *Баскетбольная команда набрала *x* очков в игре у.*
- (16) *У баскетбольной команды имеются такие-то установки.*

Это только начало списка. Прояснение этого разнообразия фактов имеет решающее значение и для построения моделей. Когда мы моделируем социальные факты, нас обычно интересуют их большое разнообразие. Для

⁹ См. Хаслэнгер [18] о «развенчании» проектов; Эпштейн [19] об использовании фиксаторов в концептуальной критике.

¹⁰ См. у Хиндрикса [20] анализ такого рода фактов.

построения хороших моделей необходимо понимать основания не только узкого подмножества фактов.

Для моделирования социального мира поиск оснований обычно важнее, чем поиск фиксаторов. Иногда модель просто разрабатывает взаимосвязь между разными социальными фактами высокого уровня, например, между инфляцией в экономике и совокупным уровнем безработицы. Однако большую часть времени разработчики моделей пытаются разбить вещи на образующие их части, а затем моделировать причинно-следственные изменения в социальных фактах посредством каузальных воздействий этих частей. «Разбиение на части» есть, по сути, дело выяснения оснований. Тщательное философское исследование основания может способствовать успешности этого решающего шага в построении моделей.

6. Структурирование социальной онтологии

Теория обязана быть ясной в отношении тех ролей, которые данный набор составных элементов играет в социальном мире. Рассмотрим, например, роль, которую могут играть *практики*. Возьмем тот или иной вид танца: допустим, тарантеллу. Танцевальные практики, состоящие в различных способах танцевать этот танец в различных контекстах, являются (среди прочего) составными элементами тарантеллы. *Но такое представление данной ситуации создает двусмысленность. Одной ролью практик танца является основание фактов о тарантелле.* Например, конкретный факт в форме «*x танцевал тарантеллу*» правдоподобно основывается на танцевальных практиках. Но, вдобавок к этому, определенная роль танцевальных практик заключается в *фиксации* фактов о тарантеллах. То есть танцевальные практики также могут играть роль в объяснении того, благодаря чему факт в форме «*x танцевал тарантеллу*» имеет определенные условия основания.

Иначе говоря, есть миллионы признаков танца тарантеллы, известных с давних времен. Это, с одной стороны, признаки танца тарантелла, а с другой стороны, они также являются обычным порядком, который фиксирует категорию *тарантелла* такой, как она есть. Нет ничего плохого в практиках, играющих эту двойную роль: одни и те же танцы просто делают две вещи. (На самом деле конкретные признаки танца делают многое: те же самые признаки, к примеру, обладают причинно-следственными эффектами).

Одна из идей теории практики заключается в том, что *признаки* наших практик участвуют в создании наших социальных категорий. Тем не менее, все еще легко проглядеть двойную роль таких практик: характерные черты танцевальных практик могут играть роль в фиксации категорий, и они же могут играть определенную роль в основании некоторых фактов. Теория практики должна различать эти две метафизические роли, которые могут быть у практик.

Сохранение этих отличий полезно как для оценки той или иной теории социальной онтологии, так и для оценки конкурирующих теорий. Например, некий теоретик практики может считать, что практики *исчерпывающим образом фиксируют* условия основания социальных фактов. То есть только практики, и ничего больше, полностью объясняют, почему социальные факты имеют именно такие, а не иные условия основания. Другое утверждение некоторого теоретика практики может заключаться в том, что практика *исчерпывающим образом основывает* социальные факты. Стало быть, социальные факты имеют место только благодаря практикам и никак иначе. Иной теоретик практики может принять и то, и другое — и то, что социальные факты исчерпывающим образом основаны на практиках и то, что их условия основания исчерпывающим образом фиксированы практиками. Это не противоречивая позиция. Однако такая теория сталкивается с огромным напряжением: если практики задают условия основания для социальных фактов, то почему сами эти условия основания должны состоять только из практик? Это должен объяснить теоретик, который делает оба эти утверждения.

Аналогичное утверждение можно высказать и о другом виде теорий в социальной онтологии: об индивидуалистических теориях социального мира. Какую роль в формировании социальных фактов играют индивиды? Естественно, понимание онтологического индивидуализма как теории основания, а не фиксации. С индивидуалистической точки зрения, такие факты, как «*Google — это прибыльная корпорация*», «*Асад — военный преступник*», а «*буржуазия богаче пролетариата*» получают свое основание в силу фактов об индивидах. Как только мы фиксируем факты об отдельных людях и их отношениях, это исчерпывающим образом определяет наличие этих социальных фактов. Однако этим оставляется без внимания вопрос о том, играют ли индивиды исчерпывающим образом роль в фиксации. Индивидуалист может снова принять и то, и другое: что социальные факты исчерпывающим образом основаны на определенных видах фактов об индивидах и их отношениях и что эти условия также исчерпывающим образом зафиксированы теми же самыми фактами об индивидах и их отношениях. Опять же, это не противоречиво, но сталкивается с затруднением: если факты об индивидах исключительно фиксируют условия основания для социальных фактов, то почему эти условия основания также должны состоять только из фактов об индивидах?

Вполне вероятно, что хорошие ответы на проект фиксации будут сильно отличаться от хороших ответов на проект основания. Рассмотрим, к примеру, теорию «коллективного принятия» социальных фактов Джона Сёрля¹¹ Сёрль утверждает, что социальные факты устанавливаются коллективным принятием сообществом конститутивного правила. (Конститутивные правила могут

¹¹ См. Сёрль [21; 22].

пониматься как очень простой способ задать условия основания для социальных фактов)¹². По существу эта теория является теорией фиксации. Сёрль утверждает, что определенные факты о коллективном принятии создают условия для создания определенных социальных объектов. И, с точки зрения Сёрля, коллективное принятие — это попросту вопрос пребывания всех членов сообщества в определенном когнитивном состоянии. С точки зрения теории Серля, фиксаторы социальных фактов строятся на основе психологических фактов о членах сообщества.

Некоторые старомодные теории в социальной онтологии также считают, что социальные факты выстраиваются из психологических состояний членов сообщества¹³. Эти «психологические» теории, похоже, понимали предмет социальной теории как изучение «группового сознания». Эти теоретики занимались такими явлениями, как «преступная толпа», то есть толпа, проявляющая иррациональные желания, которые отличались от желаний членов группы. Они пытались анализировать факты о групповом сознании с точки зрения фактов об индивидуальных психологиях членов группы. В отличие от теории Сёрля, это не теории фиксации; это — теории основания. Они считают, что социальные факты, — то есть факты о групповом сознании, — имеют место тогда, когда имеются определенные факты о сознаниях членов группы. Внешне фундаментальные составные элементы и в теории Сёрля, и в старомодном психологизме схожи. Однако это теории, которые пытаются ответить на очень разные вопросы.

В этой статье я не отстаивал какую-либо конкретную точку зрения ни на то, как социальные факты в целом *основываются*, ни на то, как *фиксируются* в целом условия основания социальных фактов. Моя точка зрения такова, что и то, и другое осуществляется многими способами. *Основания* для социальных фактов радикально неоднородны. Социальные факты не основаны ни на фактах исключительно об индивидах, ни на каком-либо четко ограниченном наборе иных фактов. Мы создали условия основания для социальных фактов по типу «мешка с призами» [аттракцион-сюрприз на ярмарках, когда за небольшую плату из мешка вслепую можно было достать самые неожиданные мелкие вещи. — *Прим. пер.*]. Фиксаторы для условий основания социальных фактов также радикально неоднородны. Их условия основания не фиксированы исключительно коллективным принятием или каким-либо другим четко очерченным набором фактов. Во многих случаях они фиксируются сочетанием характерных исторических черт, различных особенностей окружающей среды, законодательных актов, представлений и практик сообщества и многого другого. Нельзя сказать, что основание или фиксация непонятны, хаотичны, или не поддаются теоретическому анализу. Часто для фиксации и основания мы используем хорошо упорядоченные механизмы, выстраивая

¹² Детальное рассмотрение этого см. у Эпштейна [8], главы 4 и 6.

¹³ Интересный анализ таких подходов см. у Удена [23].

социальный мир, который практически полезен, познавательно необременителен и, тем не менее, достаточно понятен членам сообщества. Однако это не значит, что у нас есть лишь одна схема фиксации, или что фиксаторы просты, или что основания для социальных фактов мы должны выбирать из некоего ограниченного набора. Скорее наоборот.

Однако моя цель не в том, чтобы доказывать это. Напротив, она в том, чтобы предложить некоторую структуру для разделения теорий и частей теорий, которые часто путают. При реализации проектов социальной онтологии нам нужно отделить социальную онтологию от вопросов, которые касаются причинно-следственных связей, а не онтологии. Более того, нам нужно разделить исследования в самой социальной онтологии, как минимум, на два ключевых проекта.

Список литературы / References

- [1] Watkins J. The Principle of Methodological Individualism. *British Journal for the Philosophy of Science*. 1953;3(10):186–189.
- [2] Fodor J. Special Sciences. *Synthesis*. 1974;28(2):97–115.
- [3] Goldstein L. The Two Theses of Methodological Individualism. *British Journal for the Philosophy of Science*. 1958; 33(9);1–11.
- [4] Lewis D. *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge: Harvard University Press ; 1969.
- [5] Agassi J. Methodological Individualism. *British Journal of Sociology*. 1960;(11):244–270.
- [6] Agassi J. Institutional Individualism. *British Journal of Sociology*. 1975;26(2):144–155.
- [7] Sawyer R. Nonreductive Individualism: Part I. *Philosophy of Social Sciences*. 2002;32(4):537–559.
- [8] Epstein B. *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of the Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press ; 2015.
- [9] Lukes S. Methodological Individualism Reconsidered. *British Journal of Sociology*. 1968;(19):119–129.
- [10] Bhargava R. *Individualism in Social Science*. Oxford: Oxford University Press ; 1992.
- [11] Epstein B. Ontological Individualism Reconsidered. *Synthesis*. 2009;166(1):187–213.
- [12] Dretske F. *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*. Cambridge: MIT ; 1988.
- [13] Stalnaker R. On What's in the Head. *Philosophical Perspectives*. 1989;(3):287–316.
- [14] Audi P. *A Clarification and Defense of the Notion of Grounding*. In: Correia F, Schneider, B, editors. *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press ; 2012. P. 101–124.
- [15] Clark M, Liggins D. Recent Work in Grounding. *Analysis*. 2012;(72):812–823.
- [16] Raven M. Ground. *Philosophy Compass*. 2015;10(5):322–333.
- [17] Correia F, Schnieder B. *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*. Cambridge: Cambridge University Press ; 2012.
- [18] Haslanger S. *Social Construction: The "Debunking" Project*. In: Schmitt F, editor. *Socializing Metaphysics*. Lanham: Rowman & Littlefield ; 2003. P. 301–325.
- [19] Epstein B. History and the Critique of Social Concepts. *Philosophy of Social Sciences*. 2010;40(1):3–29.
- [20] Hindriks F. The Location Problem of Social Ontology. *Synthesis*. 2013;190(3):413–437.
- [21] Searle J. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press ; 1995.

- [22] Searle J. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press ; 2010.
- [23] Udehn L. *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*. London: Routledge ; 2001.

Сведения об авторе:

Эпштейн Брайан — PhD, профессор кафедры философии Университета Тафтса, США (e-mail: brian.epstein@tufts.edu).

Сведения о переводчиках:

Орехов Андрей М. — доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии, Российский университет дружбы народов (e-mail: orekhovandrey@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-7025-3244

Моисеев Сергей В. — независимый исследователь (e-mail: moisserg@hotmail.com).

Черняк Алексей З. — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Российский университет дружбы народов (e-mail: chernyak-az@rudn.ru).

Антонов Алексей В. — кандидат философских наук, доцент, Пермский национальный исследовательский политехнический университет, Пермь, Россия; докторант кафедры социальной философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: akvizit@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-6909-8902

About the author:

Epstein Brian — PhD, Professor of Philosophy Department, Tufts University, USA (e-mail: brian.epstein@tufts.edu).

About the translators:

Orekhov Andrey M. — Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Department of Social Philosophy, RUDN University (e-mail: orekhovandrey@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-7025-3244

Moiseev Sergey V. — independent researcher (e-mail: moisserg@hotmail.com).

Chernyak Alexey Z. — Cand. Sc. in Philosophy, Associate Professor, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: chernyak-az@rudn.ru).

Antonov Alexey V. — Cand. Sc. in Philosophy, Associate Professor, Perm National Research Polytechnic University, Perm, Russia; Doctoral Student, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: akvizit@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-6909-8902



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-599-606>

Научная статья / Research Article

Природа социального факта в социальной онтологии Б. Эпштейна

С.И. Платонова  

Ижевская государственная сельскохозяйственная академия,
Российская Федерация, 426069, Ижевск, ул. Студенческая, д. 11
 platon-s@bk.ru

Аннотация. Представлен анализ социальной онтологии американского философа Б. Эпштейна. Социальная онтология изучает природу социального мира: каковы его основные элементы и как они соединяются вместе. Существуют разные теории в современной социальной онтологии: теория структуризации, теория коммуникативного действия, социальный конструктивизм, критический реализм. Б. Эпштейн выступает против психологических теорий социальной онтологии и онтологического индивидуализма при объяснении социального мира. Б. Эпштейн различает онтологические вопросы о социальном мире и причинно-следственные связи между событиями. Исходной категорией социальной онтологии для американского философа является социальный факт. Для установления социального факта необходимы два действия: дать онтологическое объяснение имеющемуся социальному факту и найти факты, определяющие условия, необходимые для социального факта. Соответственно, Б. Эпштейн различает два проекта: проект основания социального факта и проект фиксации социального факта. Проект основания социального факта дает онтологическое объяснение социальному факту, изучает условия наличия социальных фактов. Проект фиксации исследует то, что порождает условия основания для социальных фактов. Отношение основания и отношение фиксации не являются причинно-следственными отношениями. Социальный факт должен иметь диахронические составные элементы, что является, в частности, проверкой социальной теории на истинность. В статье также рассматривается теория социальных фактов Дж. Серля. Теорию Дж. Серля Б. Эпштейн относит к психологической концепции, основанной на коллективном принятии сообществом определенных правил. Эта позиция представляется не совсем верной, так как Дж. Серль в понимании природы социального факта опирается на социальные институты, а сам факт относит к институциональным фактам.

Ключевые слова: социальная онтология, социальный факт, Б. Эпштейн, основание, фиксация

История статьи:

Статья поступила 20.04.2022

Статья принята к публикации 20.05.2022

© Платонова С.И., 2022



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

Для цитирования: Платонова С.И. Природа социального факта в социальной онтологии Б. Эпштейна // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 599—606. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-599-606>

The Nature of Social Fact in B. Epstein's Social Ontology

Svetlana I. Platonova  

Izhevsk State Agricultural Academy,
11 Studentcheskaya St, Izhevsk, 426069, Russian Federation
 platon-s@bk.ru

Abstract. The research analyzes the social ontology of the American philosopher B. Epstein. Social ontology studies the nature of the social world: what are its main elements and how they come together. There are different theories in modern social ontology: the theory of structuration, the theory of communicative action, social constructivism, critical realism. B. Epstein opposes psychological theories of social ontology and ontological individualism in explaining the social world. B. Epstein distinguishes between ontological questions about the social world and causal relationships between events. The initial category of social ontology for American philosopher is a social fact. To establish a social fact, two actions are necessary: to give an ontological explanation of the existing social fact and to find facts that determine the conditions necessary for a social fact. Accordingly, B. Epstein distinguishes between two projects: the project of the foundation of a social fact and the project of fixing a social fact. The project of the foundation of a social fact provides an ontological explanation of a social fact, studies the conditions for the presence of social facts. The fixation project explores what gives rise to the conditions of the basis for social facts. The ground relation and the fixation relation are not causal relationships. A social fact must have diachronic constituent elements, which is, in particular, a test of social theory for truth. The article also discusses the theory of social facts by J. Serle. The theory of J. Serle B. Epstein refers to a psychological concept based on the collective acceptance of certain rules by the community. This position does not seem to be entirely correct, since J. Searle, in understanding the nature of a social fact, relies on social institutions, and the fact itself refers to institutional facts.

Key words: social ontology, social fact, B. Epstein, foundation, fixation

Article history:

The article was submitted on 20.04.2022

The article was accepted on 20.05.2022

For citation: Platonova SI. The Nature of Social Fact in B. Epstein's Social Ontology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):599—606. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-599-606>

Введение

Б. Эпштейн — американский философ, профессор университета Тафтса в США. Он является также президентом ISOS (International Sociology Ontology Society) — Международного общества социальной онтологии. К области

интересов американского философа относится, прежде всего, социальная онтология, основной целью которой, с точки зрения Б. Эпштейна, является понимание природы социального мира. Вопросы концептуальных рамок и оснований социальной онтологии, природы и оснований социального факта рассматриваются в таких статьях Б. Эпштейна, как «История и критика социальных концепций» [1], «Концептуальные рамки социальной онтологии» [2], в работе «Муравьиная ловушка: переосмысление оснований социальных наук» [3].

Предмет социальной онтологии

Что же изучает социальная онтология? Однозначного ответа на этот вопрос нет. Подходы к анализу социального могут быть самыми разными. П.К. Гречко, например, выделяет реификационную (от лат. *res* — предмет, вещь), натуралистическую, индивидуально-персоналистскую, феноменологическую, коммуникативно-языковую, аутопойетическую и другие концепции социального [4]. Рассмотрев различные подходы к пониманию природы социального, П.К. Гречко предлагает свое понимание сущности социального: «Природа социального диспозиционно-коммуникативная. Именно диспозиционность вписывает социальное в общую структуру мира и одновременно обеспечивает адекватное концептуальное понимание его специфики» [4. С. 67]. Диспозиционность трактуется П.К. Гречко как «предельно мягкая форма детерминации» [4. С. 62].

Гречко трактует социальное чрезвычайно широко: «социальное есть пространство взаимного отношения, взаимного присутствия, взаимности» [4. С. 48]. Однако вопрос о том, что же такое социальная онтология, российским философом не ставится. Можно утверждать, что П.К. Гречко отождествляет категории «социальное» и «социальная онтология», что представляется не совсем справедливым. По нашему мнению, категория «социальное» включает в себя не только социальную онтологию, но и социальную эпистемологию, и социальную аксиологию. Предмет социальной онтологии — это выявление базовых принципов устройства социальной реальности, ее основных элементов и строительных связей, а также отношений между ними.

Дискуссии о том, что является онтологическим основанием социального мира: действия и взаимодействия индивидов или общество как *sui generis*, индивидуализм или холизм, коммуникативные практики или социальные структуры, к середине XX века привели к формированию новых программ социальной онтологии. Прежде всего, речь идет о таких теориях, как теория структуризации Э. Гидденса, структуралистский конструктивизм П. Бурдьё, аутопойетическая теория социального Н. Лумана, теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Например, Э. Гидденс в онтологический арсенал социальной теории вводит представление о дуальности структуры, которая снимает дихотомию холизма/индивидуализма. Социальный конструктивизм

(П. Бурдье) полагает, что индивиды в процессе социальных взаимодействий конструируют социальные отношения и социальную реальность.

В последнее время появились другие проекты социальной онтологии, к которым можно отнести, в частности, критический реализм, представителями которого являются Р. Бхаскар [5], М. Арчер [6]. Это направление утверждает «существование области структур и механизмов, событий и индивидуальных опытов. Эти структуры имеют причинную силу и тенденции, которые определяют существование событий частного порядка. ... Общество есть и условие, и непрерывно воспроизводимый результат человеческой деятельности» [7. С. 114—115].

Б. Эпштейн предлагает свое видение структурного поля социальной онтологии. Что понимает Б. Эпштейн под структурным полем социальной онтологии? Вопросы, которые задает американский философ, сводятся к следующим: «Каковы составные элементы социального мира и как они соединяются вместе для его строительства? Как строятся социальные объекты? Каковы свойства социальных объектов, а также не-социальных объектов, когда они имеют социальные свойства?» [2. Р. 149—150]

Американский философ обращает внимание на то, что наряду с индивидуалистическими и холистическими моделями общества существуют такие модели, как онтологический индивидуализм и объяснительный индивидуализм. В социальной онтологии необходимо разграничивать два рода исследований: с одной стороны, это изучение составных элементов социального мира, а, с другой стороны, это изучение причинно-следственных отношений между социальными явлениями. «Одно дело исследовать, как причинно работает социальный мир, какие последовательности событий приводят друг к другу или какие механизмы при этом действуют. Другое дело — исследовать, что есть социальный мир, каковы его составные элементы или из чего он состоит» [2. Р. 151]. Для решения обозначенной задачи Б. Эпштейн предлагает разделить различные проекты в социальной онтологии: проект основания (*grounding*) и проект фиксации (*anchoring*). Эти проекты относятся к любому социальному факту, так как в отношении любого факта можно задаться вопросами: каковы основания для данного социального факта? И почему этот факт основан именно таким способом? Рассмотрим, как отвечает Б. Эпштейн на поставленные им же самим вопросы.

Природа социального факта в социальной онтологии Б. Эпштейна

В качестве исходной категории для исследования социальной онтологии Б. Эпштейн берет социальный факт [2. Р. 150]. И здесь возникает проблема, связанная с природой самого социального факта и его метафизическими основаниями.

Одной из главных тем социальной онтологии является вопрос, каким образом возможно существование и обоснование социального факта. Прежде

всего, социальный факт имеет диахронические составные элементы, длящиеся во времени [2. Р. 154]. По поводу синхронности/диахронности социального факта Б. Эпштейн замечает, что «если некоторая социальная теория дает нам только синхронические составные элементы для объяснения социальных фактов, то эта теория должна быть признана ошибочной. Например, теория не может быть правильной, если считает, что социальный мир онтологически зависит только от нынешних убеждений, установок и даже текущих практик членов сообщества» [2. Р. 154]. Социальный факт должен онтологически (а не каузально) определяться другими социальными фактами. Иными словами, необходимо «установить связь социальных фактов с другими фактами, которые их основывают. Можно назвать это “проектом основания”» [2. Р. 156].

В качестве примеров социальных фактов Б. Эпштейн приводит следующие: «Чингисхан был военным преступником», «X — запретная для данной культуры пища». И вопрос социальной онтологии заключается не только в том, чтобы заметить, что эти факты имеют место, но и в том, чтобы исследовать, почему это так [2. Р. 155]. Для установления социального факта необходимо два действия: во-первых, дать онтологическое объяснение имеющемуся социальному факту (то есть подвести определенное основание под социальный факт) и, во-вторых, найти факты, которые определяют условия, необходимые для данного социального факта. Очевидно, что такими фактами являются факты конвенции, соглашения или повторяющиеся практики общества, если в обществе отсутствует письменность. Первое действие дает нам факты, которые обосновывают социальный факт. Второе действие дает факты, которые Б. Эпштейн называет фиксаторами, а само отношение между фактами — отношением фиксации [2. Р. 157].

Таким образом, заключает Б. Эпштейн, «основание и фиксация — это два фундаментальных аспекта построения социального мира. Социальная онтология состоит из двух отдельных проектов. Проект основания — это изучение условий наличия социальных фактов. Какие факты в мире являются метафизически достаточными причинами — то есть основаниями — для некоторых социальных фактов? Проект фиксации — это исследование того, что порождает эти условия. Что создает условия основания для социальных фактов, чтобы они были такими, какими являются?» [2. Р. 158].

Условия основания социальных фактов могут быть обозначены разными способами фиксации, которые Б. Эпштейн называет «схемами фиксации» [2. Р. 159]. Схемы фиксации по-разному функционируют в обществах, в которых существует право и письменность, и в обществах, в которых письменность и правовая система отсутствуют. В первом случае фиксация социальных фактов возможна на основе законодательных актов, законов, она формализована. Во втором случае фиксация социального факта обеспечивается долговременными социальными практиками общества или на основе широко распространенных представлений и установок. Вместе с тем даже

в обществах с развитой правовой системой не вся социальная практика формализуется. Поэтому, как подчеркивает Б. Эпштейн, юридическая спецификация не является определяющей для установления социального факта [2. Р. 160].

Таким образом, по мнению Б. Эпштейна, «проект фиксации — это не только инструмент, помогающий нам выяснить условия основания для социальных фактов. В значительной степени это проект, помогающий понять, как строится социальный мир. ... В социальной онтологии нас волнуют не только то, какие есть социальные факты и почему, но и то, почему есть социальные типы и что их создает» [2. Р. 160].

Кроме того, для социальной онтологии большое значение имеет вопрос изучения оснований фактов о групповых действиях и групповых установках. На чем основываются эти факты? Как фиксируются подобные факты? Ответы на эти вопросы были бы полезны для создания социальных моделей, выявляющих причинно-следственные связи между элементами общества.

В контексте данной проблемы интересен проект основания социального факта, предложенный американским философом Дж. Сёрлем [8]. Как мы уже отмечали, для Дж. Сёрля «социальный факт — это устойчивое воспроизводимое явление социальной реальности (деньги, выборы президента, образование), для существования которого необходимы коллективная интенциональность, наличие конструктивных правил и функции, намеренно “накладываемые” на объект» [9. С. 144].

Большое значение Дж. Сёрль придает коллективной интенциональности, под которой понимает чувство совместной деятельности людей: «Если мы делаем что-то вместе, я верю, что вы собираетесь делать то же самое, что и я; вы верите, что я собираюсь делать то же самое, что вы» [9. С. 144]. Не случайно Б. Эпштейн полагает, что в теории Дж. Сёрля «социальные факты устанавливаются коллективным принятием сообществом конститутивного правила. ... Коллективное принятие определенного факта — это попросту вопрос пребывания всех членов сообщества в определенном когнитивном состоянии» [2. Р. 164–165]. Б. Эпштейн относит теорию Дж. Сёрля к теории фиксации социальных фактов и полагает, что это «психологическая» теория, основанная на психологических фактах о членах сообщества. По нашему мнению, понимание теории социального факта Дж. Сёрля как психологической не совсем справедливо, так как для формирования социальных фактов необходимы социальные институты. Социальные факты Дж. Сёрль также обозначает как институциональные факты.

В статье «Концептуальные рамки социальной онтологии», в работе «Муравьиная ловушка: переосмысление оснований социальных наук» Б. Эпштейн выступает против психологизации оснований социальных теорий, а также против индивидуалистических теорий социального мира. Социальная онтология не может быть построена на принципах онтологического индивидуализма.

Заключение

Американский философ вновь возвращается к базовым проблемам социальной онтологии: как устроен социальный мир? Как детерминированы социальные практики? Б. Эпштейн предложил свою концепцию социальной онтологии, выделив в ней два проекта: проект оснований социального факта и проект фиксации условий социального факта. Однако в его концепции основания для социальных фактов и фиксаторы для условий основания социальных фактов являются неоднородными. Для их определения нет жестко фиксированного набора правил, практик, регламентов. В целом же проект социальной онтологии Б. Эпштейна направлен против индивидуалистических и психологических социальных теорий, объясняющих социальный мир индивидуальными практиками и психологическими состояниями индивидов.

Список литературы

- [1] *Epstein B. History and the Critique of Social Concepts // Philosophy of the Social Sciences*. 2010. Vol. 46. N 1. P. 3—29. <https://doi.org/10.1177/0048393109350678>
- [2] *Epstein B. A Framework of Social Ontology // Philosophy of Social Sciences*. 2016. Vol. 46. N 2. P. 147—167. <https://doi.org/10.1177/0048393115613494>
- [3] *Epstein B. The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of Social Sciences*. Oxford : Oxford University Press, 2015.
- [4] Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / под ред. П.К. Гречко, Е.М. Курмелевой. М. : Российская политическая энциклопедия, 2009.
- [5] *Bhascar R. The Possibility of Naturalism. A Philosophical critique of the contemporary human science*. London: Routledge, 2014.
- [6] *Archer M. Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.
- [7] *Фигура А.О. Критический реализм: методологическая альтернатива для социальных наук // Омский научный вестник*. 2012. № 1 (105). С. 114—117.
- [8] *Searle J. The construction of Social Reality*. New York : The Free Press. 1995.
- [9] *Платонова С.И. Теоретико-методологические основания социального факта // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2016. № 7 (69). С. 142—146.

References

- [1] Epstein B. History and the Critique of Social Concepts. *Philosophy of the Social Sciences*. 2010;46(1):3—29. <https://doi.org/10.1177/0048393109350678>
- [2] Epstein B. A Framework of Social Ontology. *Philosophy of Social Sciences*. 2016;46(2):147—167. <https://doi.org/10.1177/0048393115613494>
- [3] Epstein B. *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press; 2015.
- [4] Grechko PK, Kurmeleva EV, editors. Social: origins, structural profiles, modern challenges. Moscow: Russian political encyclopedia; 2009. (In Russian).
- [5] Bhascar R. *The Possibility of Naturalism. A Philosophical critique of the contemporary human science*. London: Routledge; 2014.
- [6] Archer M. *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press; 2000.

- [7] Figura AO. Kriticheskij realizm: metodologicheskaya al'ternativa dlya social'nyh nauk [Critical Realism: A Methodological Alternative for the Social Sciences]. *Omskij nauchnyj vestnik*. 2012;1(105):114—117. (In Russian).
- [8] Searle J. *The construction of Social Reality*. New York: The Free Press; 1995.
- [9] Platonova SI. Teoretiko-metodologicheskie osnovaniya social'nogo fakta [Theoretical and methodological bases of social fact]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*. 2016;7(69):142—146. (In Russian).

Сведения об авторе:

Платонова Светлана Ипатовна — доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Ижевской государственной сельскохозяйственной академии; Ижевск, Российская Федерация (e-mail: platon-s@bk.ru). ORCID: 0000-0003-2145-2041

About the author:

Platonova Svetlana I. — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor of Department of social-humanitarian disciplines, Izhevsk State Agricultural Academy; Izhevsk, Russia (e-mail: platon-s@bk.ru). ORCID: 0000-0003-2145-2041



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-607-622>

Научная статья / Research Article

Как возможна социальная онтология с точки зрения эпистемологии и философии языка?

А.Ю. Антоновский¹  , Р.Э. Бараш² 

¹ Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, Москва, ул. Ленинские горы, д. 1

² Русское общество истории и философии науки, Российская Федерация, 105062, Москва, Лялин пер., д. 1/36, стр. 2
 antonovski@iph.ras.ru

Аннотация. В статье критически рассматривается проект социальной онтологии Брайана Эпштейна. Авторы предлагают интерпретировать социальный факт как производный от соответствующей перспективы наблюдателя, осуществляющего структурную реконструкцию социального феномена и выявляют трудности на пути анализа социальных фактов, как структурно независимых от причинно детерминирующих факторов. Показано, что детерминация и основание социальных фактов не могут пониматься как асимметричные, обосновывается симметричный характер отношений между детерминируемым комплексным фактом и детерминирующими их онтологическими основаниями, а описывающие их суждения предлагается полагать эквивалентными, а также доказываётся необходимость привлечения философско-научной методологии, ресурсов философии языка и эпистемологии для решения вопроса об обоснованности проектов «онтологической фиксации», которые авторы статьи предлагают рассматривать как научную классификацию. Понимание онтологии социального возможно лишь при выходе за ее пределы, а любые классификации могут быть идиосинক্রазиями отдельных классификаторов или наблюдателей, научно неравноценных и требующих эпистемологической оценки. Авторы отмечают, что эпистемология позволяет судить о необходимости или, напротив, искусственности, классификации, и вопрос об онтологическом основании социального факта должен решаться по аналогии. Соответственно поиск таких онтологических оснований не возможен без предварительного разрешения эпистемологической задачи: какие классификации (фиксации) «природных» или «социальных видов» структурно-необходимы (в том смысле, что их свойства проистекают из внутренней структуры), а какие — произвольно конструируются наблюдателем, исходя из его идиосинক্রазии или локально-исторической, культурной или идеологической позиции.

Ключевые слова: социальная онтология, эпистемология, философия языка, детерминация, философия науки

Информация о финансировании и благодарности. Подготовка статьи поддержана грантом РФФ, проект №21-18-00496 «Семантическая структура пропозициональных установок сознания».

© Антоновский А.Ю., Бараш Р.Э., 2022



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

История статьи:

Статья поступила 20.06.2022

Статья принята к публикации 12.07.2022

Для цитирования: Антоновский А.Ю., Бараш Р.Э. Как возможна социальная онтология с точки зрения эпистемологии и философии языка? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 607—622. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-607-622>

How social ontology is possible from the point of view of epistemology and philosophy of language?

A.Yu. Antonovsky¹  , R.E. Barash² 

¹ Moscow State University named after M. V. Lomonosov,
1 Leninskie Gory St, Moscow, 119991, Russian Federation

² Russian Society for the History and Philosophy of Science,
building 2, 1/36 Lyalin lane, Moscow, 2105062, Russian Federation

antonovski@iph.ras.ru

Abstract. The article critically examines the project of Brian Epstein's social ontology. The authors propose to interpret a social fact as derived from the appropriate perspective of an observer carrying out a structural reconstruction of a social phenomenon and identify difficulties in the way of analyzing social facts as structurally independent of causally determining factors. The article shows that the determination and foundation of social facts cannot be understood as asymmetric, substantiates the symmetrical nature of the relationship between the determinable complex fact and the ontological foundations that determine them, and suggests that the judgments describing them are equivalent, and also proves the need to involve philosophical and scientific methodology, the resources of the philosophy of language and epistemology to address the issue of the validity of projects “ontological fixation”, which the authors of the article propose to consider as a scientific classification. Understanding the ontology of the social is possible only when going beyond its limits, and any classifications can be idiosyncrasies of individual classifiers or observers, scientifically unequal and requiring epistemological evaluation. The authors note that epistemology allows us to judge the necessity or, on the contrary, artificiality of classification, and the question of the ontological basis of a social fact should be solved by analogy. Accordingly, the search for such ontological foundations is not possible without prior resolution of the epistemological problem: which classifications (fixations) of “natural” or “social species” are structurally necessary (in the sense that their macro-properties stem from the internal structure), and which are arbitrarily constructed by the observer, based on his idiosyncrasy or local-historical, cultural or ideological position.

Keywords: social ontology, epistemology, philosophy of language, determination, philosophy of science

Funding and Acknowledgement of Sources. The article has been supported by a grant from the Russian Science Foundation No. 21-18-00496 “Semantic structure of propositional attitudes of consciousness”.

Article history:

The article was submitted on 20.06.2022

The article was accepted on 12.07.2022

For citation: Antonovsky AYu, Barash RE. B. Epstein's social ontology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):607—622. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-607-622>

Коллективный дух как социальный факт

Насколько реализуема сверхзадача поиска и обоснования *групповых интенций* (диспозиций, желаний, установок), которые бы отличались своим онтологическим и фактическим статусом от *индивидуальных желаний* и полагающий? Именно эту задачу ставит, на наш взгляд, Брайан Эпштейн, разрабатывая авторский проект онтологии социальных фактов, подключаясь тем самым в той или иной степени к авторитетной коллективистской социологической традиции в стиле Эмиля Дюркгейма.

Если французский социолог связывал то или иное «солидарное состояние» с материальностью или вещным характером социальных фактов, например, с коллективной обязательностью грамматики языка, но, прежде всего, с принудительностью правых доктрин [1], то Брайан Эпштейн предлагает несколько иной путь утверждения социальной онтологии коллективных состояний.

В своем стремлении демистифицировать эмпирически недоступные нам состояния «коллективного духа» (групповые интенции) он проводит свое базовое различие между некаузальной (структурной, урвневой) *детерминацией* и *детерминацией каузальной*, между структурностью и причинностью. При этом внутри каждой стороны различения проводятся дальнейшие внутренние дистинкции: между *комплексными* и составляющими их *простыми* фактами; между комплексными и составляющими их простыми причинами.

В каком-то смысле он решает ту же проблему, что и Дюркгейм, который, следуя либеральной установке, пытался совместить свободу индивида с каузальной принудительностью и необходимостью социальных фактов. В этом контексте утверждает свои онтологические дистинкции и Брайан Эпштейн. С одной стороны, *групповые состояния* (комплексные социальные факты типа «баскетбольная команда с собственной интенцией») существуют как бы сами по себе, независимо от породивших их причин. Ведь они конституируются внутренними элементарными состояниями, т.е. более простыми социальными фактами: индивидуальными желаниями игроков. С другой стороны, обнаруживаются и другие социальные факты или факторы, оказывающие каузальное воздействие, но их анализ должен быть осуществлен отдельно.

Однако *онтологический* вопрос о структуре комплексного социального факта из конституирующих его более простых элементов не так прост. Мы не

можем, например, не спросить о том, как групповая интенция («настроенность команды на победу») составляется из индивидуальных желаний членов команды; как и о том, что заставляет нас составлять факты именно так, а не иначе. Почему желание команды мы выводим из желаний игроков? Мы должны опереться на какое-то правило или обобщение (*правила фиксации* в смысле Эпштейна), заставляющее нас так или иначе связывать эти два разноразноуровневых феномена — *настроенность команды* и *настроенность игроков*.

Ведь кто-то может возразить и заявить, что групповые интенции *эмерджентны, внезапны*, в той или иной степени автономны от индивидуальных желаний игроков команды. И в этом случае, уже сами индивидуальные желания могут быть детерминированы групповой интенцией как их онтологическим основанием. В рамках эмерджентистского истолкования связи коллектива и индивидов уже индивидуальное желание может рассматриваться как *более комплексный факт*. Ведь оно составляется как из индивидуальной части, автономно генерируемой сознанием индивида, так и из интериоризованной коллективной обязательности, как это многократно формулировалось в самых разных доктринах от Фрейда (с его различием Я/Оно) до Дж. Г. Мида (с его различием I/me).

В этом смысле *фиксации* фактов (т.е. правила для составления комплексных фактов из более простых) сами по себе не являются онтологически укорененными в реальности, и допускают, как мы покажем ниже, очень широкие степени свободы у наблюдателя, осуществляющего эту фиксацию или связывание разноразноуровневых (комплексных и простых) социальных фактов.

К сожалению, Эпштейн, оставаясь социологом, не выходит на более масштабный уровень анализа, не использует классические разработки философии науки, которую очень занимает проблема «онтологических» уровней в строении реальности и соответствующих научных теорий [2; 3]. Однако для анализа предельных оснований социологии привлечение ресурсов философии науки было бы небесполезным. Попробуем сделать это за Эпштейна.

Структура уровней социальных фактов — эпистемологический взгляд

Классической иллюстрацией различия теоретических уровней, на каждом из которых фиксируются онтологически различные, но супервентно связанные явления и процессы, является пример молекулярно-кинетической теории газов (МКТ). Так, на некотором глубинном микро-феноменальном уровне МКТ фиксирует онтологические основания экспериментальных термодинамических законов (Бойля, Шарля, Гей-Люсака), которые в свою очередь описывают макрофеномены (связи макрофеноменов — температуры, давления, объема).

Так, те или иные экспериментальные данные (например, так или иная температура газа) имеют своим глубинным коррелятом или онтологическим

основанием (*но не причиной!*) соответствующую среднюю кинетическую энергию теплового движения молекул этого газа.

Такая корреляция двух разноуровневых фактов фиксируется (совершенно в смысле той самой *фиксации основания*, по Эпштейну) в соответствующем уравнении, связывающем абсолютную температуру и среднюю кинетическую энергию молекул. Данная супервентная связь между микро-параметрами объекта (средней кинетической энергией молекул) и его макрофеноменальными свойствами (температурой) очевидно не является *каузальной*. Ведь каузальность подразумевает взаимодействие как причину для изменения свойств. Так изменение температуры будет причинным следствием взаимодействия газа с более горячей средой и его нагревания вследствие увеличения числа столкновения молекул со стенками сосуда.

Супервентные и каузальные связи социальных фактов

Можем ли мы наложить эту схему различения макро- и микроуровней на область социальной теории? В определенной степени эта работа уже была проделана социологами-классиками [4; 5]. Комплексные социальные институты или состояния (капиталистическое хозяйство, религиозная система верований, т.е. комплексные социальные факты в терминологии Эпштейна) обнаруживают свои онтологические основания на более глубоком элементарном микроуровне (на уровне индивидуальных переживаний и установок). Иллюстрацией здесь могут быть, например, описанные М. Вебером психологические установки «внутримировой аскезы» и проистекающие из нее индивидуальные действия накопительного характера.

С точки зрения М. Вебера, протестантская этика оказывает каузальное воздействие, порождая капиталистическое хозяйство. Но сама эта каузация не осуществляется и не может фиксироваться непосредственно, но требует выявления причинных взаимодействий на некотором элементарном уровне. Так, установка внутримировой аскезы (как элементарное *основание* в смысле Эпштейна) супервентно связано с некоторым комплексным состоянием на макроуровне (религиозной системой протестантизма).

Индивидуальное накопительное действие в свою очередь является одним из элементарных микрофеноменальных онтологических оснований комплексного макрофеномена — капиталистического хозяйства. Причинные отношения между психологической аскетической установкой и соответствующим социальным действием на микроуровне являются онтологическими основаниями (и одновременно объясняют) причинную связь между макрофеноменами (религией и хозяйством)¹.

¹ В интерпретации Джеймса Коулмана [Coleman 1989, 291—294] это макро-микрофеноменальная социальная онтология выглядит так:

Возвращаясь к онтологическому тезису Эпштейна, теперь можно уточнить понятие онтологическое основания:

Основание — это редукции макроэффектов к их микроманифестациям.

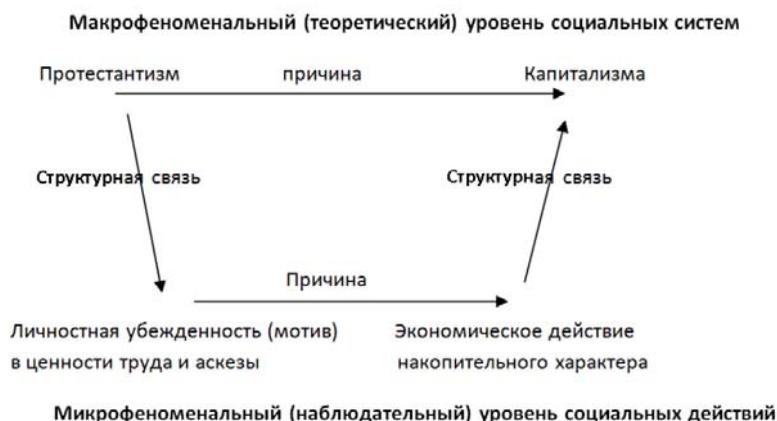
Каузация — это объяснение непроясняемых (на макроуровне) причинных связей причинными взаимодействиями на глубинном элементарном уровне.

Фиксация — это обобщение (регулярность, научный или правовой закон, норма или правило), связывающая макрофеноменальные и микрофеноменальные уровни (между температурой и энергией молекул, внутримировой аскезой и религиозной системой, индивидуальными действиями и капиталистическим хозяйством).

Можно ли говорить о детерминации в отношении комплексных и простых социальных фактах?

Несмотря на несколько экстравагантное терминологическое облачение, речь у Эпштейна, как показано выше, идет о классических теоретических проблемах социальной теории. Неясности возникают при рассмотрении деталей, примеров и иллюстраций.

При этом сам автор концепции ключевую проблему вполне обоснованно связывает с вопросом о том, «существуют ли вообще такие групповые интенции». И понятие «онтологическая *детерминация*» помогает ему зафиксировать искомые и столь проблематичные субъектные свойства коллективов и групп — как непричинные, но структурные производные от элементарных и доступных эмпирической фиксации состояний (переживаний и действий индивидов).



В этом смысле религиозная система как *комплексный социальный факт* может быть «разложена» или сведена к микросостояниям, индивидуальным полаганиям, переживаниям индивидов в соответствии с религиозной доктриной; в свою очередь, такое комплексное макросостояние как капиталистическая экономика, в свою очередь, состоит из массивов индивидуальных действий накопительного характера и «онтологически основывается» на них как раз в смысле Эпштейна.

И все-таки, эта попытка переноса простой и очевидной фактуры действий и переживаний на более абстрактный (и трудно фиксируемый эмпирически) уровень групп и коллективов посредством привлечения понятия *детерминации* не кажется нам удачной. Понятие *детерминации*, очевидно, предполагает асимметричность отношений между простыми и комплексным феноменами, между детерминирующим и детерминируемым.

С нашей же точки зрения, это противоречит дефинитивной *в-себе-идентичности* социального объекта, фиксируемого из двух равноуровневых перспектив наблюдения. Так, например, говорят об идентичности состояний мозга и индивидуальных переживаний в сознании [6; 7]: то, что во внешней наблюдательной перспективе нейрофизиолога представляется активацией нейронных ансамблей, во внутренней перспективе переживающего лица выступает в виде феноменального образа (боли, желания, восприятия и т.д.). Но сказать, что один аспект феномена, рассмотренный из одного, внешнего, ракурса наблюдения *детерминирует* другой аспект (в себе идентичного) феномена из другого внутреннего ракурса, противоречило бы в этом случае *асимметричному* смыслу понятия детерминации.

Обратимся к примеру баскетбольной команды самого Эпштейна. На макрофеноменальном уровне команда осуществляет последовательно реализуемое рациональное поведение и действительно выглядит квази-субъектом. Так, как будто у нее есть собственные цели, желания их реализовать и понимание того, как они связаны со средствами целеосуществления. На феноменальном микро-уровне это же «целевое» поведение команды реализуется в виде взаимного согласования индивидуальных целей и разделенных функций отдельных игроков. Игрок дает пас согласно своим полаганиям и желаниям, ожидая от других соответствующих действий (в соответствии с их желаниями и полаганиями).

Коллективное действие (как комплексный социальный факт) в этом смысле действительно детерминировано индивидуальными действиями. Но при этом и коллективное действие (реализующиеся как следствие специфически-общих для команды ожиданий типа «если я даю пас, то ожидаю, что ты его примешь») точно также детерминирует индивидуальные действия. Такого рода (ролевые, но не только) взаимные *ожидания* являются социальными, а не индивидуальными, и собственно и составляют то, что называют социальной структурой.

Поэтому, на наш взгляд, вместо приписывания группам и коллективам целеполаганий, можно было бы говорить о социальных правилах, нормах, взаимных ожиданиях, которые ориентируют контингентные отношения между индивидами. В этом случае уже было бы осмысленно говорить об *асимметричных* детерминациях. Поскольку в этом случае можно разграничить область *собственно социальных фактов* (из чего бы ни выстраивать социальную онтологию — из действий или коммуникаций, образующих социальные системы), с одной стороны, и *область психической реальности*,

с другой. Последняя понималась бы как особого рода психическая (а не социальная) система, состоящая из переживаний, полаганий, желаний и иных ментальных актов, конституирующих иную онтологию.

Лингвоаналитическое понимание социальных фактов

Неудачность понятия *детерминации* наглядно выражается в его дальнейших уточнениях Эпштейном. В примерах с Асадом, Цезарем и Чингисханом понятие детерминации далее получает уточнение в понятиях *основания* и *фиксации*. Так, фактические действия Асада, по мнению Эпштейна, «основывают» особого типа социальный факт — «Асад является военным преступником» [8. Р. 154]. И в этом случае, речь, очевидно, идет об *идентичности* (лишь по видимости) двух социальных явлений: действиях Асада как бы самих по себе и действиях Асада в наблюдательной перспективе составителей соответствующих кодексов, в которых эти действия определяются как преступные.

Детерминация и в этом случае, очевидно, является симметричной, а отношения между двумя аспектами в себе идентичного явления эквивалентны. Так, интерпретация с точки зрения уголовного кодекса делает его действия преступными. Но сами его действия требуют от наблюдателей соответствующей интерпретации. В этом смысле «основание» представляется взаимным, нельзя сказать, что одно «основывает» другое, без того, чтобы второе не основывало бы первое. Мы имеем дело с дефинитивной или аналитической эквивалентностью (конечно, с точки зрения *фиксирующих* эту эквивалентность наблюдателей).

В сущности, речь идет об — основанном на синонимии — аналитическом суждении:

«Асад, совершающий военные преступления, является военным преступником».

В этом смысле странным выглядит утверждение, что первая часть из двух, составляющих предложение синонимов, «основывают» вторую часть этого аналитического предложения. (Как было бы странно говорить о том, что средняя кинетическая энергия молекул тела является «основанием» температуры этого тела, или — в общей форме: о том, что наблюдение из одной перспективы «основывает» наблюдение из другой перспективы, как в вышеприведенном примере с нейрофизиологом).

Как и в случае с понятием детерминации, уточняющее его понятие *основания* не может пониматься ассиметрично, как это представлено у Эпштейна. На наш взгляд, предложение «Асад есть военный преступник» *эквивалентно* суждению «Асад совершил (хотя бы одно) преступление в Сирии», ведь референтом обоих этих суждений является идентичная в себе реальность. (Собственно об идентичности простого и комплексного фактов явно и неявно утверждает и сам Эпштейн).

Эквивалентность суждений мы понимаем в том смысле, что в случае истинности или ложности одного из суждений соответственно истинным или

ложным оказывается и другое. Семантически-эквивалентные суждения имеют «общую пропозицию», хотя и представлены в разной синтаксической форме. Именно наличие такой «общей пропозиции», в свою очередь, свидетельствует о том, что речь идет *об одном и том же факте*, по-разному представляемую языком.

Поэтому предположение об основании одного факта на другом само представляется необоснованным.

Парадокс асимметричной эквивалентности социальных фактов и его разрешение

Брайан Эпштейн совершенно справедливо задается вопросом об *условиях оснований* комплексного социального факта: «Один из вопросов о фактах, таких как *x является военным преступником*, это вопрос о его основаниях: в силу чего этот факт имеет место? [...] Мы можем спросить, что делает *эти факты* условием для того, чтобы быть военным преступником? Почему в число военных преступлений входят такие-то зверства против гражданского населения? Почему некоторые действия против солдат противника считаются военными преступлениями, а некоторые нет? Что в мире и в нас создает условия для *x является военным преступником?*» [8. Р. 157]

По утверждению Эпштейна, данные условия являются следствием соответствующих конвенций. Эти конвенции (нормы, законы, обобщения) характеризуются далее как условия фиксации социальных фактов.

В общем и целом мы готовы с этим согласиться, но в более радикальном — конструктивистском — смысле. Социальные факты зависят от наблюдения социальных фактов и конструируются этими наблюдениями.

Впрочем, и у самого Эпштейна «условия фиксации» конституируют социальную онтологию. А значит, именно наблюдения (как способы фиксации фактов и их онтологических оснований) основывают и обосновывают социальные факты.

Это представляется нам выходом из того парадокса, который возникает, когда один, более известный (соразмерный нам, эмпирически легко фиксируемый) факт делается основанием или фундаментом (и соответственно, *асимметризуется*) для других, труднее фиксируемых и неочевидных фактов, вопреки их почти очевидной *эквивалентности*.

Что обуславливает этот парадокс эквивалентности асимметричных суждений? На наш взгляд, это вызвано самой практикой последовательного формирования такого рода обобщений, а также языковыми ловушками, в которую попадают наблюдатели, осуществляющие «фиксацию оснований»

Так, в практическом плане *вначале* некий наблюдатель, фиксируя социальный факт некоторого преступления, формулирует гипотетическое предположение, о том, что именно Асад является военным преступником. И лишь *потом* начинает искать основание своих предположений, обосновывая соответствующее обобщение «Асад является военным преступником».

Здесь, на наш взгляд, мы и сталкиваемся с языковой ловушкой, которая заставляет нас второе суждение считать более общим, а значит, *основанным* на конкретных фактах. При этом понятие «военный преступник» рассматривается как *переменная* (пусть даже военное преступление было всего одно), описывающее разные факты, как *константы*, которые пробегает данная переменная.

Именно это *фактическая последовательность наблюдений* создает ту самую кажущуюся асимметрию основания, где один факт, входя в множество последовательно устанавливаемых других, словно обосновывает собой некое мнимое обобщение.

Именно в этом смысле наблюдение конституирует социальную фактичность. Онтологическая неукорененность социальных фактов самих по себе, их зависимость от наблюдений (теорий, обобщений, нормативности, дистинкций, формулируемых тем или иным наблюдателем, например, кодификатором уголовного или международного права или политическим наблюдателем) становится очевидной, как только Эпштейн расширяет историческую перспективу своих иллюстраций. Рассмотрим в этом расширенном историческом контексте пример Чингисхана.

Зададимся вопросом, почему наша актуальная наблюдательная перспектива 2022 года делает Чингисхана военным преступником *независимо от соглашений и конвенций*, как это утверждает Эпштейн? Почему для определения социального факта «Чингисхан есть военный преступник» достаточно лишь самих событий — его зверств и расправ? Что особенного в этой нашей наблюдательной темпоральной локализации в XX или XXI веке (за исключением того, что это именно *наша* темпоральная локализация), чтобы она призывала признавать ее в качестве нормативно-определяющей на все времена?

Ведь только в нашу эпоху возникает само понятие военного преступления. Задумаемся о том, как можно было бы трактовать Чингисхана в той контрфактической ситуации, когда бы с Землей в XIV веке случилась катастрофа космического масштаба? Ведь в этом случае не возникло бы никаких соответствующих нормативных определений (военных преступлений и военных преступников). Можно было бы говорить об объективном социальном факте «Чингисхан является военным преступником», если ни в одном сознании он не считался бы таковым по самим условиям этого мысленного эксперимента? Ведь его действия считались бы относительно нормальным поведением соответствующей культуры, а не нормативно-предосудительным поведением или уголовным деянием.

Какой же выход из этой парадоксальной ситуации, когда *социальная фактура* определяется наблюдателем и, соответственно, в иной наблюдательной перспективе должна быть переформатированной (соответственно актуальной эпохе, культуре, этике, праву и обычаю), предлагает сам Эпштейн?

Сами так называемые фиксации он, в свою очередь, трактует как *социальные факты*, и этим объективирует само их наблюдение. Подобно тому,

как это имеет место в физике, где осуществление наблюдения меняет (и этим определяет, овеществляет) объективные свойства объекта наблюдения: «*отдельно от оснований — пишет Эпштейн — существуют факты, которые определяют условия, необходимые для того, чтобы совершенное было военным преступлением. Таковы факты соглашения, конвенции, кодекса или еще чего-либо. Этот другой набор фактов я буду называть фиксаторами*» [8. Р. 157].

Попробуем разобраться, что же такое фиксации социальных фактов.

Фиксации социальных фактов как их классификации

На наш взгляд, фиксации, используя более понятное словоупотребление, можно было бы понимать в качестве *классификаций* тех или иных событий, придающим им ту или иную семантику. Фиксации (классификации) связывают семантически неполные, и в этом смысле еще неклассифицированные наблюдения (типа «Асад применил зарин») с другими наблюдениями, приписывающими этому факту соответствующую семантику, исходя из некоторого общего утверждения или обобщения. В данном случае таким обобщающим принципом выступает суждение: «Применение отравляющих веществ является военным преступлением».

Однако, на наш взгляд, такая объективация и фактуализация самого наблюдения (фиксаций, конвенций и т.д.) не делает наблюдаемые события объективными (независимыми от наблюдения) фактами. Так, одна фиксации-конвенция (например, современная историческая интерпретация) представляет египетского фараона преступником; другая (надпись на старинной стеле, рассказывающая о том, сколько и как именно он уничтожил жителей покоренных стран) за те же самые деяния представляет его в качестве выдающейся личности. Фиксации — это исторически, культурно, нормативно определенные классификации, которые сами по себе, безусловно, могут рассматриваться как социальные факты, но не делают другие факты независимыми от их наблюдений.

Социальная онтология — философский или социологический проект?

«Поразительно, насколько ограничен репертуар социальных фактов, которые обычно изучают теоретики. Мало спросить — что такое корпорация, или что такое социальная группа? Социальный мир включает в себя широкий спектр фактов, которые могут быть основаны удивительно разными способами», — пишет Эпштейн [8. Р. 162].

Вопрос демаркации социальных и несоциальных фактов, безусловно, важнейший в данном проблемном контексте. Но он-то и остается у Эпштейна без ответа. Разграничение области социального и внесоциального требует некоторой внешней, скорее, философской, а не исключительно внутри-социологической интерпретации.

И здесь не обойтись без экспликации семантики базовых категорий (общества, социальности и ее форм и видов). Недостаточно ограничиваться заявлением о том, что социальный мир — это очень широкая категория, не проясняя ни содержания, ни объема означенного понятия. Как и не обойтись, *претендуя на онтологические обобщения*, без постановки методологических вопросов о том, в какой охватывающей реальности локализована социальная реальность; каковы элементарные манифестации самой социальной реальности (общества), составляющие элементный субстрат этой реальности (действия? коммуникации? социальные ожидания? индивиды? социальные роли или функции?); какова внутренняя структура означенных элементарных манифестаций социального?

Только в контексте этих вопросов можно было поставить вопрос об онтологии социальных фактов, соотнося их с означенными внутренними и внешними структурами социального мира. По крайней мере, так решаются онтологические вопросы в сопредельных научных дисциплинах. (Философствующие) биологи думают над тем, что такое жизнь, а потом ищут его элементарные формы, виды или элементы жизни (клетки, гены и т.д.). (Философствующие) физики ищут глубинный «зернистый субстрат» материального мира.

Насколько факты независимы от своих причин?

Онтологическая установка Эпштейна требует составления реестров онтологических оснований тех или иных комплексных фактов: «Баскетбольная команда как социальная группа» онтологически «раскладывается» на следующие основания:

1. «Баскетбольная команда существует»
2. «Баскетбольная команда состоит из определенных игроков»
3. ...
4. ... и т.д.

На наш взгляд, этот подход не совсем согласуется с общенаучной методологией интерпретации научных фактов. Ведь научные факты так или иначе зависят от глубины фокуса и разрешающей способности наблюдательных инструментов, которые применяются при их фиксации в самом широком смысле, а значит — и от причин, которые фиксируются в зависимости от детализации рассмотрения².

Так, пример самого Эпштейна показывает, что каждое предложение в реестре оснований онтологического факта («баскетбольная команда как группа»

² Если мы фиксируем некий факт «перед нами окно, разбитое мячом», мы не можем определиться с *границами описания* этого факта без формулирования причин, которые его произвели. «Окно, разбитое мячом, с разлетевшимися осколками» являлось бы одним из оснований факта «окно, разбитое мячом». Но чем детальнее мы описываем этот факт, тем больше разнообразных причин нам нужно принять во внимание. Так, если мы хотим зафиксировать детальный разлет осколков, мы должны учитывать дополнительные причины, определившие скорость и траекторию полета мяча (направление ветра, силу удара ноги, крики игроков и т.д.).

определяется каузальным контекстом этого факта. Основание «команда существует» не висит в воздухе, а зависит от того, кто сгенерировал это высказывание. Скажем, тренер высказывающий это суждение и комплектующий команду, исходит из того, что «она существует» как некоторая команда здесь и сейчас и благодаря его управлению. А собственник или акционер команды, не участвующий прямо в комплектации, может иметь мнение о том, что данная команда существует лишь *де-юре*, а *де-факто* утратила командный дух и в этом смысле — больше не существует.

Впрочем, и следующее суждении из предложенного реестра онтологических оснований («команда состоит из таких-то игроков») получает свой смысл в контексте своего каузального контекста: кого-то взяли, а с кем-то контракт был расторгнут. Каждое уточнение данного факта, требует уточнения всего широчайшего универсума рассуждения, в данном случае включающий и тех, кого не взяли, то, по каким причинам был осуществлен отбор.

В этом смысле, реестр онтологических оснований, детальность и точность в их описании, определяется большим или меньшим множеством причинных факторов, и не может формулироваться *независимо от причин*. И поэтому, в разных каузальных контекстах смысл в себе идентичного высказывания будет разным. Предложение «Команда существует» в перспективе тренера как ее непосредственного создателя может быть истинным, а в перспективе лиц, опосредованно определяющих ее состав (собственника, рекламодателя, акционера, болельщика и т.д.) это утверждение представится ложным. В перспективе тренера команда существует, а в перспективе, скажем, болельщиков, давно уже нет. В общеметодологическом смысле это означает, что моделирование социального мира через поиск его онтологических оснований каждый раз должно также учитывать соответствующий реестр причин и наблюдательные перспективы, из которых осуществляется фиксация социального факта.

В данном случае, применительно к общественным установкам и ожиданиям, находит выражение некий вариант или лучше сказать коррелят тезиса Дюгема-Куайна, согласно которому различные теории (в данном случае социальные правила, конвенции, установки, правовые нормы) недоопределены фактами, которые в свою очередь оказываются теоретическим нагруженными. Социальные факты, как и любые научные факты, конструируются исходя из означенных социальных предустановок, обобщений и перспектив.

Так, *историк баскетбола* будет исходить из *континуальной* предустановки, и несмотря на смену игроков, стилей, тактик и фактического успеха или фиаско той или иной команды, будет придерживаться континуалистского убеждения в непрерывном «существовании» данной команды (поскольку причины ее существования в его перспективе не будут связаны с ее конкретными достижениями), и значит — утверждать собственную онтологию.

Тренер соответствующей команды, напротив, свяжет «существование» определенной команды с ее конкретными успехами (как причинными

факторами, с наличием «командного духа»), и будет понимать это существование *дискретно*, в зависимости от ее конкретных составов и фактических успехов и, не в последнюю очередь, от собственных заслуг.

В этом смысле мы не можем согласиться с тезисом Эпштейна о том, что «для моделирования социального мира поиск оснований обычно важнее, чем поиск фиксаторов». Одно без другого попросту невозможно, структура фактов неотделима от причинно-следственной структуры, которую *выбирает* наблюдатель, конструируя социальные факты.

Заключение: социальная онтология: социальные и природные виды

Мы не разберемся с вопросом об онтологии социального, если не выйдем за ее пределы. Трудно понять, что есть социальный факт, не разобравшись с тем, что есть научный факт как таковой. Между тем, научные (и в том числе социальные) факты не могут фиксироваться без указания на то, что фиксируемое в факте событие является проявлением регулярности или обобщения (пусть даже эта регулярность в данный момент и неизвестна). Так, если температура тела имеет определенное зафиксированное значение, то исходя из начальных условий и соответствующих законов, *любое* идентичное тело в этих условиях *должно* иметь данную температуру³.

В этом смысле классификации (основания фиксации), как подведение фактов под обобщения, могут схватывать как «природные виды» (металлы, воду, химические элементы и т.д.), так и «социальные виды» («военных преступников», «спортивные команды»), но могут быть идиосинкразиями отдельных классификаторов или наблюдателей [9—10]. Эти классификации конструируют разные факты, но эти конструкции, очевидно, научно неравноценны, и должны получить эпистемологическую оценку.

Онтология не может не предваряться эпистемологическим по своей сущности вопросом об основаниях классификаций, о правилах группирования единичных фактов, о том, есть ли у этих классификаций «объективные» или необходимые основания. Применительно к социальной онтологии, это был бы вопрос о том, какие «зернистый субстрат» или «социальные виды» (по аналогии с «видами природы») лежат в основании сферы социального: массивы социальных действий, социальные группы, коммуникации, социальные роли, социальные нормы? В этом контексте именно эпистемология может

³ Конечно, наука фиксирует в том числе и уникальные научные факты, в том числе исторические («видеографические») или являющиеся следствиями эволюционного развития. Однако сам Брайан Эпштейн, очевидно, имеет в виду именно *воспроизводимые* факты, поскольку *процедура фиксации* подводит единичные события (например, «Асад совершил преступление») под обобщения и соответствующий вывод («Все кто совершил военные преступления, суть военные преступники», «Асад совершил преступление», «Следовательно, Асад — военный преступник»). Очевидно, существуют обобщающие правила о том, что считать преступлениями, и что считать военными преступлениями.

судить о том, какие классификации «необходимы» (поскольку следуют из логики самих «социальных видов»), а какие искусственны, ошибочны, произвольны или экстравагантны подобно знаменитой классификации Борхеса⁴.

Так, эмпирический факт «данная жидкость является водой» основывается на онтологическом основании, что данная жидкость имеет элементарную структуру H₂O и поэтому является водой — соответствующим «природным видом». Но и вопрос об онтологическом основании *социального факта* должен решаться по аналогии — как вопрос о принадлежности Асада «социальному виду» «военных преступников»⁵. Но поиск таких онтологических оснований не возможен без предварительного разрешения эпистемологической задачи: какие классификации (фиксации) «природных» или «социальных видов» структурно-необходимы, в том смысле, что их макро-свойства свойства проистекают из внутренней структуры, а какие — произвольно конструируются наблюдателем, исходя из его идиосинкразии или локально-исторической, культурной или идеологической позиции.

Список литературы

- [1] *Durkheim E.* Les Règles de la méthode sociologique. Paris : Les Presses universitaires de France, 1894.
- [2] *Hesse M.* Models and Analogies in Science. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1966.
- [3] *Harré R.* The Principles of Scientific Thinking. London : Macmillan, 1975.
- [4] *Weber M.* Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1904. № 20. S. 1—54; 1905. № 21. S. 1—110.
- [5] *Coleman J.S.* Weber and the Protestant Ethic. A Comment on Hernes. Rationality and Society. 1989. № 2 (1). P. 291—294.
- [6] *Place U.T.* Identifying the Mind. New York : Oxford University Press, 2004.
- [7] *Smart J.J.C.* The Mind/Brain Identity Theory. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. [First published Jan 12, 2000; substantive revision May 18, 2007]. Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/entries/mind-identity/>
- [8] *Epstein B.* A Framework for Social Ontology // Philosophy of the Social Sciences. 2016. Vol. 46(2). P. 147—167.
- [9] *Kripke S.* Wittgenstein on rules and private language: An Elementary Exposition. Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1982.
- [10] *Борхес Х.Л.* Аналитический язык Джона Уилкинса // Философия философии. Тексты философии. М. : Академический Проект; Фонд «Мир», 2012.

⁴ Включившего в один «природный вид» животных — *принадлежащих императору, набальзамированных, прирученных, молочных поросят, сирен и нарисованных тонкой кисточкой, издалека кажущихся мухами.*

⁵ Конечно, такая классификация является продуктом социального института и не является каким-то научным законом, но будучи однажды сформулированной и получившей интересубъективное признание, она может рассматриваться социальными теоретиками по аналогии с классификацией природных видов. И вопрос принадлежности к данному социальному виду можно решить соответствующим образом.

References

- [1] Durkheim E. *Les Règles de la méthode sociologique*. Paris: Les Presses universitaires de France; 1894.
- [2] Hesse M. *Models and Analogies in Science*. Notre Dame: University of Notre Dame Press; 1966.
- [3] Harré R. *The Principles of Scientific Thinking*. London: Macmillan; 1975.
- [4] Weber M. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. 1904;(20):1—54; 1905;(21):1—110.
- [5] Coleman JS. Weber and the Protestant Ethic. A Comment on Hernes. *Rationality and Society*. 1989;2(1):291—294.
- [6] Place UT. *Identifying the Mind*. New York: Oxford University Press; 2004.
- [7] Smart JJC. *The Mind/Brain Identity Theory*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [First published Jan 12, 2000; substantive revision May 18, 2007]. Available from: <https://plato.stanford.edu/entries/mind-identity/>
- [8] Epstein B. A Framework for Social Ontology. *Philosophy of the Social Sciences*. 2016;46(2):147—167.
- [9] Kripke S. *Wittgenstein on rules and private language: An Elementary Exposition*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; 1982.
- [10] Borges HL. Analytical language of John Wilkins. In: *Philosophy of Philosophy. Texts of Philosophy*. Moscow: Akademicheskii proekt; fond “Mir” publ.; 2012.

Сведения об авторах:

Антоновский Александр Юрьевич — доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии и философии истории МГУ, заместитель заведующего сектора социальной эпистемологии Института философии РАН (e-mail: antonovski@iph.ras.ru) ORCID: 0000-0003-4209-8213

Бараиш Раиса Эдуардовна — кандидат политических наук, ведущий научный сотрудник, Институт социологии ФНИСЦ РАН; исследователь, Русское общество истории и философии науки (e-mail: raisabarash@gmail.com). ORCID: 0000-0002-5899-973X

About the authors:

Antonovskiy Alexander Yu. — Leading Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Professor, Lomonosov Moscow State University, Russia (e-mail: antonovski@iph.ras.ru). ORCID: 0000-0003-4209-8213

Barash Raisa Ed. — Leading Researcher, Institute of Sociology of the Federal Scientific Research Center of the Russian Academy of Sciences; Researcher, the Russian Society for the History and Philosophy of Science, Russia (e-mail: raisabarash@gmail.com). ORCID: 0000-0002-5899-973X



Классическая немецкая философия

Classical German Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-623-643>

Научная статья / Research Article

Старый, давно необитаемый флигель: «Критика практического разума» как порождение архитектурного классицизма

А.К. Судаков  

Институт философии РАН,
Российская Федерация, 109240, Москва, Гончарная ул., 12, стр. 1
 asudakow2015@yandex.ru

Аннотация. «Критика практического разума» традиционно считается одним из основных произведений Канта по практической философии, структурные и стилистические аналогии которого с «Критикой чистого разума» подкрепляют убеждение в его фундаментальном систематическом значении. Тем не менее очерк строения системы философии в первой «Критике» отдельной критики разума в его практическом употреблении не предусматривает. Это побуждает исследовать вопрос о смысле и задаче критики практического разума в основных сочинениях Канта 1780-х годов. В ходе такого исследования выясняется, что понятие такой критики появляется у Канта в «Основоположении к метафизике нравов», имеющем целью отыскать и утвердить верховный принцип чистых нравов, дать его полноценную «дедукцию», и постольку служить достаточным введением в систему метафизики морали. Именно для такой дедукции, для доказательства нормативной силы и истины категорических императивов Кант считает необходимым переход к критике практического разума. Однако этот переход и эта критика подразумеваются внутри предметного поля «Основоположения»: изложенные в «Основоположении» основные черты практической критики разума достаточны, по Канту, для целей обоснования критической морали. Если же данная в нем дедукция закона потерпит неудачу, никакие последующие «успехи метафизики» этой неудачи не компенсируют, — ибо дедукция совершается у «последней границы практической философии», за которой простирается область моральной веры. Кантоведы признают новшествами второй «Критики» учение о «фактуме разума» и о высшем производном благе. Однако позволительно сомневаться в том, что они действительно представляют собою новшество и движение вперед.

© Судаков А.К., 2022



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

Ключевые слова: Кант, практическая философия, теоретический разум, практический разум, критика практического разума, Основоположение к метафизике нравов, дедукция морального принципа, моральная мотивация, граница практического познания

История статьи:

Статья поступила 17.04.2022

Статья принята к публикации 18.05.2022

Для цитирования: Судаков А. К. Старый, давно необитаемый флигель: «Критика практического разума» как порождение архитектурного классицизма // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 623—643. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-623-643>

An Old Annex, Long since Unhabitable: The Critique of Practical Reason as an Offspring of Architectonic Classicism

A.K. Sudakov  

RAS Institute of Philosophy,
12/1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation
asudakow2015@yandex.ru

Abstract. The Critique of Practical Reason is traditionally regarded as one of Kant’s central works on practical philosophy. Its structural and stylistic parallels with the Critique of Pure Reason sustain one’s conviction about its fundamental systematic relevance in Kant’s ethics. Nevertheless, the compositional sketch of the system of critical philosophy in the first Critique does not presume any separate critique of reason in its practical use. This inspires to investigate the question of the sense and aim of the critique of practical reason in Kant’s main works of the 1780s. Such an investigation discovers, that the concept of such a critique emerges in Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals, which intends to find and to establish the supreme principle of pure morals, to supply its full-value deduction and insofar to present a sufficient introduction to the system of moral metaphysics. It is for the purpose of such a deduction, which demonstrates the normative validity and truth of categorical imperatives, that Kant considers a transition to a critique of practical reason necessary. And yet this transition as well as this critique are presumed to take place within the subject field of the Groundwork itself: the main features of the practical critique of reason as described in the Groundwork III are, according to Kant, sufficient for the purpose of justification of critical morality. If, however, the deduction of the moral law given in Groundwork III should fail, no possible future “progress of metaphysics” could compensate this failure, — because this deduction occurs at the «extreme boundary of all practical philosophy», beyond which lies the realm of moral faith. Kant scholars consider the concepts of the “fact of pure reason” and the doctrine of the highest derivative good as crucial innovations of the second “Critique”. There are however reasons enough to dispute the question as to whether both doctrines really make for an innovation — and for an advance.

Key words: Kant, practical philosophy, theoretical reason, practical reason, critique of practical reason, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, deduction of the moral principle, moral motivation, boundary of practical cognition

Article history:

The article was submitted on 17.04.2022

The article was accepted on 18.05.2022

For citation: Sudakov AK. An Old Annex, Long since Unhabitable: The Critique of Practical Reason as an Offspring of Architectonic Classicism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):623—643. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-623-643>

Введение

Интеллектуальные построения немецких философов классической эпохи отличаются тщательной продуманностью структурных элементов, их взаимного отношения и последовательности. Философская конструкция состоит из дисциплин и частей, каждая из которых выполняет свою функцию; в каждом «корпусе» и каждой «комнате» философского «дома» кто-нибудь живет, в каждой «комнате» выполняется некая необходимая для нужд целого «работа». Не составляет исключения из этого и система Канта, и в частности — кантовская практическая философия. Между тем в «конструкции» этой последней сохраняется один архитектурный парадокс: фундаментальный принцип кантовской этики дедуцирован и осмыслен в контексте системы в «Основоположении к метафизике нравов» (1785), за которым спустя целое десятилетие последовала «Метафизика нравов» (1797), систематически излагающая (в ее этической части) нравственные обязанности человека перед самим собой и другими, и, таким образом, полностью очерчивающая кантовское понятие о добродетели, кантовскую идею практического идеала, как полного определения нравственной воли. Наряду с этими двумя сочинениями существует, однако, «Критика практического разума» (1788), которая, по утверждению самого Канта, ставит своей целью обоснование верховного принципа нравственности (подобно «Основоположению») и содержит, кроме того, суждения о добре и зле как «предмете практического разума», безусловную тотальность которого образует, согласно Канту, понятие о высшем благе, как необходимом и пропорциональном соединении добродетели и блаженства. «Критика практического разума» включает в себе не только отличное от данного в «Основоположении» понятие о высшем благе как существенно двусоставном, но и теорию «постулатов», признание которых необходимо только в интересе практического разума, а именно, делает возможным воплощение высшего блага в мире. Итак, в «Критике» устанавливается и дедуцируется нравственный закон, — но, по собственному признанию Канта, это уже было сделано прежде в «Основоположении»; напротив, цельное понятие о добродетели конечной воли *не* дедуцируется и не развивается систематически, но просто *предполагается* для целей анализа предмета практического разума и его «диалектики»; в «Критике практического разума» мы не находим системы нормативных правил, но встречаем некую общую метафизико-этическую конструкцию, не только не наполняемую конкретными содержаниями нравственной воли, но, по общему впечатлению, не требующую и даже не допускающую подобного наполнения. Много в методике и структуре этой

«Критики» симметрично воспроизводит методiku и структуру «Критики чистого разума»; кажется, будто текст создан просто для архитектурной симметрии с первой «Критикой». Но, — если верно, что дедукция и утверждение принципа нравственности, равно как и конструирование системы конкретных норм и правил практического разума на основе этого принципа, совершаются Кантом в другом месте, — во второй «Критике», в отличие от первой, не происходит не только концептуального прорыва, но и систематического движения. Симметрия целого, по видимости, соблюдена, здание этической «Критики» монументально и, по видимости, внушительно; однако оно оказывается предметно нефункциональным, а вследствие того — пустым и необитаемым. В него, как в старую часовню, заглядывают разве что для просвещения о Боге и бессмертии. Кантовскую этику в большинстве случаев находят более удобным изучать по «Основоположению», кантовскую теорию права и политики — по трактату о вечном мире или первой части «Метафизики нравов». «Критику практического разума» профаны с двусмысленным почтением оставляют в стороне: это здание из старых времен стоит и впечатляет; оно *есть*, но *для чего* оно есть, понять затруднительно. К этому присоединяются особенности стиля: В «Основоположении» и «Метафизике нравов» Кант говорит с людьми о человеческих вопросах (морали и права), — в этической «Критике» он, казалось бы, беседует исключительно с современными ему профессорами моральной философии и богословия о проблемах вполне отвлеченных.

Однако для того, чтобы в достаточной мере обосновать наш взгляд на «Критику практического разума» как просто на *памятник философской архитектуры*, бесспорно заслуживающий *охраны* (от повреждения и поругания идейными противниками), но не заключающий в себе ни систематического *развития*, ни потенциала такого развития, мы хотим рассмотреть в данной статье, как вопрос о критике практического разума, ее смысле и задачах, ее систематической необходимости представлялся самому Канту в зрелые годы его философского творчества.

Вопрос о месте и праве этической «Критики» в исследовательской литературе

По мнению Ф. Паульсена, «Основоположение» есть первый опыт применения критического идеализма к этическим вопросам, «первое связное изложение» этической теории Канта [1. С. 281]; Паульсен замечает как то, что по замыслу автора «Основоположение» «должно было играть роль Критики» [1. С. 286], так и то, что некоторые существенные идеи «Основоположения» (как, например, идея нравственного совершенства как царства целей, впрочем, по мнению Паульсена, не играющая в «Основоположении» какой-либо роли при построении этики [1. С. 300]) были впоследствии Кантом оставлены [1. С. 281]. «Критика практического разума» обосновывает систему этики, занимая «место пропедевтической дисциплины» [1. С. 108]¹; именно она

¹ Это было бы верно, если бы проект системы, данный Кантом в первой «Критике», мог предусматривать также и этическую пропедевтику.

содержит принципы моральной философии и этикотеологии [1. С. 101]; правда, собственно важным прибавлением Паульсен признает только последнюю. Позднейшую «Метафизику нравов», как собственно изложение системы конкретной этики, Паульсен считает малоценным продуктом старческого возраста Канта [1. С. 108, 281], и потому в его глазах «Критика практического разума» есть «главное сочинение по нравственной философии» Канта [1. С. 287]².

Согласно В. Ф. Асмусу, в трех «трактатах Канта по вопросам этики» — как в «Основоположении», так и во второй «Критике», и в «Метафизике нравов» — «излагается по существу одна и та же система этических взглядов» [3. С. 318]; однако они различаются целью создания и потому характером изложения. «Основоположение» ставит целью обоснование нравственного закона; в «Критике практического разума» проблема обоснования морали ставится в сопоставлении с критикой теоретического разума, причем автор отмечает параллелизм в построении первой и второй «Критики»; «Метафизика нравов» есть изложение системы на почве данного в двух предыдущих трактатах обоснования [там же]. При таком понимании дела, сводящем различие между «трактатами» к сугубо стилистическому, при полном тождестве систематического содержания, вопрос о цели написания Кантом «Критики» после «Основоположения», нового обоснования морали после уже однажды данного, в отсутствие концептуальных перемен и новшеств, остается неясным.

А. В. Гулыга видит в «Основоположении» не простую пробу пера, но первое систематическое изложение кантовской этики [4. С. 153]. Он делает акцент на замечании философа из предисловия к этому сочинению, согласно которому критика практического разума требует ясного понятия о единстве теоретического и практического разума, и полагает, что в 1785 году Кант был «еще не в состоянии решить подобную задачу» [4. С. 153], а к 1788 году она уже была ему по силам, и философ создал «Критику». По содержанию же «Основоположение» и «Критика практического разума» отчасти повторяют друг друга, отчасти же *друг друга* дополняют (такая форма речи подчеркивает, опять-таки, что некоторые содержания ранней работы были утрачены в более поздней, — хотя и никак не объясняет этого). Общий вопрос остается в тумане — если дело только в строгом понятии о единстве человеческого разума, которое уже в «Основоположении» Кант *внятно осознает* и которого *требует*, но которое только не может удачно выразить, и если при этом *систематическое изложение* (или хотя бы полный очерк системы) дано уже

² Это, по-видимому, весьма распространенное убеждение кантоведов и вообще профессоров, читающих курс истории философии, оспаривал в свое время, как неправомерное, Л.А. Калинин, отмечая, что во второй кантовской «Критике», на основе общих соображений по логике и методологии нравственной философии, решаются только «самые общие... проблемы этики» [2. С. 21], и что развернутое изложение этих проблем можно найти только в «Метафизике нравов», но что «Метафизика» (вследствие другого, не менее старинного, предубеждения) редко обращает на себя внимание историков мысли; в результате содержание кантовской этики обедняется и сводится к теории строгого до жестокости долга.

в этом раннем тексте, и постольку уже в нем основные задачи удовлетворительно решены, — то (если предположить, что в позднейшем сочинении «слово найдено» и желательная форма выражения достигнута) велико ли будет, в самом деле, значение позднейшего сочинения за рамками *стилистики*?³.

Впрочем, проблема может заключаться именно в этом: насколько удовлетворительно решены задачи этического обоснования в самом «Основоположении». Хайнер Ф. Клемме справедливо подчеркивает, что ответ на вопрос о мотивах происхождения и цели второй «Критики» Канта определяется нашей интерпретацией третьего раздела «Основоположения», содержащего попытку дедукции морального закона. Вторая «Критика» дает учение о «фактуме чистого разума», играющее ключевую роль в структуре аргументации «Критики практического разума» [5. Р. 15]. Спрашивается: означает ли это учение неявное признание Кантом неудачи предпринятой в 1785 году попытки дедукции, или же некий вариант фактума разума есть уже в «Основоположении», и во второй «Критике» мы имеем только «более утонченную версию» [5. Р. 12]? По мнению Клемме, фактум разума можно считать достоверным только после разрешения «антиномии практического разума». Антиномия же была открыта после того, как в 1786—1787 годах Кант по-новому определил соотношение чистого и эмпирического практического разума, так что она не была и не могла быть известна Канту ни в пору создания «Критики чистого разума», ни в год написания «Основоположения». Клемме резюмирует свою позицию так: «Вторая «Критика» возникает из дополнения «Критики чистого разума» «критикой чистого практического разума», которое Кант первоначально предполагает дать, и в котором он хочет устранить возражения, выдвинутые против его концепции практического употребления разума и его совместимости с чистым спекулятивным употреблением разума» [5. Р. 28]. Вопрос только в том, действительно ли учение о фактуме разума не имеет себе соответствий в «Основоположении», и действительно ли диалектика практического разума в том виде, в каком мы находим ее в этической «Критике», имеет столь принципиальное значение для общего понятия о разуме, что только с ее открытием становится возможно отчетливое представление о единстве разума в двух его употреблениях.

По мнению Б. Людвиг, решающий момент в возникновении замысла второй кантовской «Критики» следует искать в метафизической дедукции из третьего раздела «Основоположения», которую, однако, этот автор трактует скорее как дедукцию свободы (а не закона нравов). Непосредственная категориальная взаимосвязь между свободой и нравственным законом составляет эпохальное новшество «Основоположения»: свобода — основание бытия

³ Насколько можно понять, основной аргумент исследователей, считающих появление еще одного обоснования чистого морального закона после «Основоположения к метафизике нравов» предметно оправданным, состоит именно в предположении *неудовлетворительности* его дедукции, предложенной Кантом в «Основоположении», в том или ином отношении.

нравственного закона. Однако в этой работе философия Канта, по Людвигу, еще не является последовательно-критической: действительность свободы как «нечувственной способности» здесь все еще обнаруживается «в области теории» [6. S. 415]; здесь еще сохраняются претензии «на спекулятивное постижение причастности человека тому умопостигаемому миру, в котором только и может быть мыслима трансцендентальная свобода его воли» [6. S. 414] (иными словами, Кант «Основоположения» еще сохраняет претензии проникнуть мыслью в умопостигаемый мир?). Поэтому и дедукция свободы в «Основоположении» остается чисто спекулятивной. Во второй «Критике» (и одновременно во втором издании первой «Критики») Кант оставляет эту дедукцию как догматическую ошибку, признает «эпистемический приоритет» морального закона перед свободой, и соответственно — признает этот закон исключительным основанием познания свободы [6. S. 414]. Свобода (и наше умопостигаемое существование) обнаруживается только в сознании безусловно повелевающего морального закона [6. S. 416]. Таким образом, также и согласно Людвигу, «Критика практического разума» есть *основное* произведение Канта по (последовательно-)критической этике, тогда как «Основоположение» — только подготовительный опыт, к тому же не свободный от догматических ошибок. Это понимание теоретического истока второй «Критики» было бы предметно-основательно, — если бы в самой этой второй «Критике» метафизическая дедукция свободы из закона не дополнялась еще и метафизической дедукцией закона из свободы, и если бы, в свою очередь, в «Основоположении» Кант не отрицал одинаково строго и определенно философскую весомость как попыток вчувствования в умопостигаемый мир, так и попыток проникнуть в него при помощи мысли.

Во всяком случае мы видим, что вопрос о том, оправдано ли появление отдельной «Критики практического разума» концептуальными переменами в философии Канта 1780-х годов, и в чем именно состоят эти перемены, и наконец — составляют ли они прогресс или отступление в движении «последовательного образа мысли спекулятивной критики», — хотя историки и нечасто ставят вопрос в таком виде, — можно считать открытым для дискуссии.

1781: критика разума в первом проекте системы трансцендентальной философии

В «Критике чистого разума» система чистой философии, как познания из чистого разума, представляется философу Канту состоящей из *пропедевтики* и *метафизики*. Пропедевтика есть критика разума, метафизика есть система реальной науки разума на основании, подготовленном критикой. Задача критики — исследование «способности разума в отношении всего чистого знания a priori» [7. С. 616 (B869)], «чистого разума, его источников и границ» [7. С. 68 (B25)], или иначе — «всего, что может быть познано a priori» [7. С. 616 (B869)]. В критике разума подвергаются оценке не отдельные познания разума, но сам разум, «что касается всей его способности и

пригодности к чистым априорным знаниям» [7. С. 567—568 (B789)], или рас-судок «в отношении его априорных знаний» [7. С. 69 (B26)]; поэтому она предназначена «определить и обсудить права разума вообще (согласно пер-вым основоположениям его устройства)» [7. С. 562 (B779)]. Критика доказы-вает, на основании строгих принципов, существование определенных границ разумного познания; эта ступень самопознания разума возможна «лишь для зрелой и возмужалой способности суждения» [7. С. 567 (B789)]. Только такая зрелость способности суждения позволяет обоснованно решить вопрос о том, возможно ли для нас безграничное познание чистым разумом, или это позна-ние заключено в известные границы [7. С. 568 (B789—790)]. И потому пропе-девтика или «критика чистого разума... может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений» [там же]. Критика очищает метафизику как науку и приводит ее благодаря этому «в устойчивое состояние» [7. С. 39 (BXXIV)].

А именно, критика освобождает разум от иллюзии, будто существует воз-можность «выходить с помощью теоретического разума за пределы опыта» [там же]. Критика ограничивает теоретическое применение разума сферой возможного опыта. Однако, когда разум пытается выйти за пределы этой сферы, он пользуется для этого основоположениями, имеющими эмпириче-ский характер, и потому грозящими отождествлением области чувственно опосредованного опыта с областью познания разумом вообще. Это отожд-ествление, равносильное отождествлению сферы явлений и сферы вещей в себе, — этот привычный натурализм философствующего разума есть, по Канту, «препятствие, ограничивающее и даже угрожающее совсем уничто-жить практическое применение разума» [7. С. 40 (BXXV)]. Критика разума уничтожает это препятствие, и потому, согласно Канту, она приносит также положительную пользу, расчищая место для практического применения ра-зума, или, точнее выражаясь, удостоверяя разум в том, что это «место» (кото-рое в детерминистических и натуралистических концепциях представляется беспочвенной выдумкой мистиков и идеалистов) в действительности *свободно*. Разуму в *теоретическом* применении отказано в самой возможно-сти выхода за пределы чувственно опосредованного опыта. Тот же разум в чистом *практическом* применении необходимо выходит за эти пределы, не нуждаясь для этого в помощи теоретического разума, однако нуждаясь в гарантиях от посягательств с его стороны и от противоречий с самим собою [7. С. 40 (BXXV)]. Критика чистого теоретического разума учит принимать всякий объект познания одновременно в двух значениях: как явление и как вещь в себе, и показывает, что «основоположение причинности относится только к вещам..., ...поскольку они суть предметы опыта» [7. С. 41 (BXXVII)], а постольку воля человека может быть мыслима как свободная без противоречия универсальному значению законов природы для той же воли. Нравственность же необходимо предполагает свободу воли, ибо ее априор-ными предпосылками являются «практические изначальные, заложенные в нашем разуме основоположения, которые были бы совсем невозможны без

допущения свободы» [7. С. 42 (ВХХVIII—ХХIX)]. Постольку критика разума, как пропедевтика его систематической науки, должна показать эту возможность непротиворечивого мышления свободы и ее закона; критика разума показывает, что мыслящий разум должен допустить возможность такого мышления, трансцендирующего границы возможного опыта. Но эта пропедевтическая задача определенно возлагается в «Критике чистого разума» на *теоретический* разум; речь идет именно о пропедевтике чистого *теоретического* разума; поприще таких исследований, как и догматических возражений против таких исследований, находится в юрисдикции теоретического разума: именно теоретический разум пытается доказать, «будто свобода вовсе не может быть мыслима» [7. С. 42 (ВХХVIII)]; именно теоретический разум не должен противодействовать утверждениям практического, а значит, именно *он же* должен занять принципиальную позицию, дающую ему *возможность* не противодействовать (трансцендентальный идеализм). Постольку все необходимые для этого «критические различения» также относятся к юрисдикции теоретического разума и его критики. Постулаты Бога, свободы воли и бессмертия души «для целей необходимого практического применения разума» [7. С. 43 (ВХХIX—ХХХ)] также суть допущения теоретического разума, с необходимостью предполагающие его критическое самоограничение. Постольку ограничение разума, благодаря которому можно предоставить место для *практической веры*, также предполагает критику разума — но только критику чистого *теоретического* разума. Догматизм метафизики, говорит Кант, есть убеждение, будто прогресс в положительном метафизическом знании, — все равно, считают ли такой прогресс возможным в пределах самого теоретического, или только в пределах практического разума, — возможен без предварительной критики разума [7. С. 43 (ВХХХ)]. Если же в мире всегда будет существовать метафизика, то всегда будет существовать и необходимо присущая ей диалектика разума. Философия должна поэтому устранить вредное влияние естественно возникающей в разуме антиномии, заткнуть раз навсегда источник метафизических заблуждений [7. С. 43—44 (ВХХХI)]. Но таково призвание критической части *теоретической* философии; для этого не требуется еще одна критика разума.

Вообще говоря, намеченная Кантом в первой «Критике» архитектура системы философского знания не исключает возможности особой критики разума в практическом его применении, если бы в такой критике обнаружилась предметная потребность: система положительного философского познания представляется здесь философу состоящей из двух частей — метафизики природы и метафизики нравов. Первая имеет предметом чистые принципы разума а priori в отношении теоретического познания вещей, вторая — чистые принципы разума а priori, «определяющие и устанавливающие необходимость всякой *деятельности или воздержания от деятельности* (welche das Tun und Lassen a priori bestimmen und notwendig machen)» [7. С. 616 (В869)]. Вообще говоря, здесь может быть поставлен также и вопрос о способности разума устанавливать подобные чистые законы свободного самоопределения,

равно как и определять волю согласно им. Может ли чистый разум иметь также практическое применение, и как далеко простирается его познавательная и нормативная сила в этом применении (каковы границы практического разума) — такие вопросы были бы вполне закономерны в системе трансцендентального идеализма на кантовских основаниях. Однако своеобразие кантовской этико-философской позиции в «Критике чистого разума» состоит в том, что не только вопрос о праве и границе чистой практической философии, или метафизики нравов, здесь еще не возникает, — но и сама действительность чистого практического применения человеческого разума есть для Канта этого времени не более чем весьма желательная гипотеза. Философ Кант утверждает в этом сочинении, что если трансцендентальная философия «имеет дело исключительно с чистыми априорными познаниями» [7. С. 591 прим. (B829 прим.)], то «практические понятия» касаются предметов удовольствия и неудовольствия, но чувство удовольствия и неудовольствия «не есть способность представления вещей и находится вне всей способности познания» [7. С. 591 прим. (B829 прим.)]. Постольку практическое познание как таковое недостаточно чисто для того, чтобы практическая философия могла входить в состав системы трансцендентального идеализма. К тому же, по Канту времен первой «Критики», «хотя высшие основоположения морали и основные понятия ее суть априорные знания, тем не менее они не входят в трансцендентальную философию», поскольку необходимо вводят в состав системы этики «понятия удовольствия и неудовольствия (Unlust), вожделений и наклонностей (Begierden und Neigungen) и т.п., которые все имеют эмпирическое происхождение» [7. С. 70 (B29)]. Кант *допускает*, «что в самом деле существуют чистые нравственные законы, которые вполне a priori... определяют применение свободы разумного существа вообще» [7. С. 594-595 (B834—835)]; что такие законы «должны быть продуктом чистого разума» [7. С. 591 (B828)], — и что, если действительно существуют такие законы, есть и чистая практическая философия, — но Кант говорит это пока что *в сослагательном наклонении* (würden reine praktische Gesetze... Produkte der reinen Vernunft sein). А постольку в отдельной критике разума в практическом его употреблении не возникает предметной потребности потому, что чистые практические принципы разума, а тем самым и чистая этика как критико-философская дисциплина остаются здесь весьма желательной, но не удостоверенной возможностью. Кант говорит о критике разума вообще, но подразумевает критику чистого теоретического разума. Практическая метафизика есть здесь своего рода «философия как-если-бы»; Кант пока не убедился в том, *может ли* она совершить то, что она в принципе предназначена сделать.

1785: критика и метафизика чистых нравов

«Основоположение к метафизике нравов» составляет решающий шаг в развитии кантовской этики именно потому, что оно есть «предварительная обработка основы» [8. С. 55] для намеченной в первой «Критике» системы практической философии. Поначалу Кант рассматривает как единственное

содержание этой работы «отыскание и утверждение верховного принципа моральности» [8. С. 55], то есть именно первого основоположения названной системы. Однако в действительности «Основоположение» дает для кантовской этики намного больше: оно не только *обнаруживает* верховный закон этики и удостоверяет его *источник* в чистом разуме, но претендует также «доказать а priori, ... что есть практический закон, который повелевает сам по себе абсолютно..., и что следование такому закону есть долг» [8. С. 157]. Если раньше закон чистой этики доброй воли представлялся философу чем-то только *возможным* или мыслимым, то теперь Кант претендует дать полноценную *философскую дедукцию* этого закона, показав *действительность* его нормативной власти в человеческой воле. В процессе же подготовки к такой дедукции закона морали оказывается необходимым также «проследить и четко представить практическую способность разума» [8. С. 117] (причем это должно быть совершено в рамках второй части кантовской работы, в переходе от популярной этики к метафизике нравов). «Основоположение» должно одновременно служить полноценным введением в чистую практическую философию. Сложность для Канта состоит в том, что сама эта философская наука есть некая «совершенно новая область» [8. С. 61]. Поэтому он подробно говорит здесь о том, каков предмет и задача метафизики нравов.

А именно, метафизика нравов имеет целью установить границы познания чистым разумом в области практического и источники чистого практического познания [8. С. 45], а значит, источник априорных практических принципов [8. С. 49] и «истинное назначение» верховных нравственных принципов [8. С. 97]. Поскольку «все нравственные понятия имеют свое место и источник вполне а priori в разуме» [8. С. 115], принципы нравственности можно совершенно а priori найти в разумных понятиях [8. С. 111]; это изыскание и есть не что иное, как чистая практическая философия или метафизика нравов [там же], в которой только и может быть найден «нравственный закон в его чистоте и подлинности» [8. С. 49]. Эта наука должна быть отделена «от всего эмпирического» [8. С. 107], должна излагать «понятия и законы нравственности» из чистого разума вполне чисто и обособленно от эмпирических правил, и именно для этого необходимо определение границ и объема «всего этого практического или чистого познания разума» [8. С. 115; ср. с. 107]. Метафизика нравов должна поэтому предшествовать эмпирической части этики [8. С. 49]; учение о нравах должно быть *основано* на метафизике [8. С. 109]. Не может быть моральной философии без метафизики нравов [8. С. 49]. Не только для системы философского знания, но и для чистоты самих нравов, как и для их правильной оценки, насущно необходимо излагать учение о нравах независимо от антропологии, «как метафизику» [8. С. 115].

Однако если, согласно Канту, не может быть этики без метафизики, и если метафизика нравов есть единственное основание всякого этического исследования, — то что служит теоретическим основанием самой метафизики нравов? Именно в связи с вопросом об основаниях Кант впервые вводит в

свою систему понятие *критики практического разума*. А именно, он убежден: единственным основанием метафизики нравов может быть «только критика *чистого практического разума*» [8. С. 53]. Поэтому «Основоположение», как введение в метафизику нравов, должно представить читателю также и переход «от метафизики нравов к критике практического разума» [8. С. 57], - точнее, к «критике чистого практического разума» (как озаглавлен третий раздел работы) [8. С. 221].

Но для чего же, собственно, необходим такой «переход»? Какова, иначе говоря, теоретическая задача *в пределах чистой практической философии*, которую Кант не считает возможным решить без помощи критики практического разума, и которая в то же время не подлежит решению в пределах этико-философских задач «Основоположения к метафизике нравов»? Последняя оговорка в данном случае совершенно необходима: ибо, если «критика практического разума» целиком совершается в концептуальном поле «Основоположения», как введения в чистую этику, «критика чистого практического разума» не выполняет какой-либо особой теоретической задачи, и за «Основоположением» как введением может непосредственно следовать система этики, или метафизика нравов. По-видимому, именно так Кант и представляет себе дело, когда в предисловии к «Основоположению» указывает, что собирается в будущем «предложить публике метафизику нравов», предварением к которой и служит «Основоположение» [8. С. 53], и отмечает, что при разработке метафизики нравов уже не потребуются отвлекаться на спекулятивные «тонкости» и можно будет сосредоточиться на «более понятных учениях» [8. С. 55]. Это совершенно согласуется также с общим представлением философа о двучленной структуре системы реальной философии, состоящей из метафизики природы и метафизики нравов; критика разума как пропедевтика (теоретические задачи которой, в случае практической метафизики, могут выполняться *вне* самой системы) этой системе *предшествует*, а не *следует* за нею (как непременно должно было бы представляться их соотношение, если допустить, что «переход» к критике практического разума — это переход в некую *особую дисциплинарную область* критики практического разума, а не только к *другой теоретической задаче* в пределах все *той же* этической пропедевтики).

На каком же именно шаге этической рефлексии «Основоположения» оказывается необходимым «переход к критике практического разума»? Категорический императив нравственности есть, по Канту, «*синтетическое практическое положение a priori*» [8. С. 217]; поскольку оно *синтетическое*, мы не можем доказать путем простого анализа понятий, что «это практическое правило есть императив, т.е. воля каждого разумного существа необходимо связана с ним, как с условием» [8. С. 205]; для такого доказательства необходимо выйти за рамки «познания объектов» «к критике субъекта, т.е. чистого практического разума» [там же]. Иными словами, переход к критике практического разума требуется именно для трансцендентальной дедукции

(«утверждения») верховного принципа нравственности, — то есть, для того, что, по словам самого же Канта, относится к предметному полю «Основоположения». К нему же относится и удостоверение «того, что нравственность не есть химера», доказательство истинности и безусловной нормативной силы категорических императивов [8. С. 219]. Для такого доказательства, по Канту, безусловно необходимо «*синтетическое употребление чистого практического разума*» [там же], но для возможности такого употребления необходима *критика* этого разума, то есть выяснение объема и границ возможного для нас практического познания. Критика практического разума необходима как *условие возможности синтетически-практического познания* в ходе конструирования *системы этической метафизики*. Дело, однако, в том, что если само основоположение этой системы есть практический синтез а priori, и если таковы же все производные основоположения системы, критика практического разума совершается *внутри самой этической пропедевтики, а не последует за нею* там, где по смыслу конструкции может начаться построение практико-философской систематики (конкретной этики), и потому не покушается *заменить собою* эту систематику (к чему вполне может склоняться известное недо-разумение формальности ее основоположения). Поэтому Кант говорит только, что задача критики чистого практического разума «не относится к настоящему разделу» работы [8. С. 205], она должна быть решена *в другом ее разделе*. В этом (третьем) разделе работы философ обещает изложить «главные черты» критики практического разума, «достаточные для нашей цели» [8. С. 219], а именно для цели обоснования метафизики нравов, выяснения и утверждения ее основного закона. Если же сказанное в третьем разделе должно быть «достаточно» для этой цели, никакой *другой* критики практического разума (в которой, соответственно, излагалось бы нечто для этой главной цели избыточное) читатель кантовского «Основоположения» ожидать уже не должен⁴. Можно, конечно, полагать, что теоретические выкладки третьего раздела «Основоположения», которые можно относить к главным чертам практической критики разума, не достигают поставленной цели, «недостаточны» для нее; в таком случае эта цель этической теории должна быть достигнута *как-то иначе*, однако достигнута в пределах предметного поля этической пропедевтики, то есть на поприще «Основоположения». На той стадии развития кантовской этической системы, которой философ достиг в «Основоположении к метафизике нравов», в отдельной критике практического разума опять-таки не возникает предметной потребности,

⁴ Тем более, что сам Кант считает критику практического разума отчасти «не так действительно необходимой», как критику разума спекулятивного [8. С. 53], отчасти же предполагающей возможность демонстрации единства спекулятивного и практического разума в общем им принципе, то есть такую методическую полноту системы метафизики, которой Кант, как он полагает, пока еще не достиг [8. С. 55]. Согласно распространенному мнению историков философии, подобная методическая полнота и такое сознание идеи целого достигнута Кантом только в «Критике способности суждения». Согласно этому критерию, критика чистого практического разума была бы поэтому возможна только *после* 1790 года!

однако на этот раз — потому, что содержательные задачи такой критики разума либо уже решены в самом «Основоположении», как этической пропедевтике, в достаточном для целей такой пропедевтики объеме, либо могут быть решены в другой версии той же пропедевтики; иначе говоря, потому, что принцип чистой этики уже дедуцирован и утвержден.

1785/1788: «Критика практического разума» меньшая и большая

а) Дедукция свободы

В частности, Кант считает возможным решить в третьем разделе проблему: как возможен категорический императив в качестве верховного практического синтеза? Решение этой проблемы, говорит он, «не лежит уже в границах метафизики нравов» [8. С. 217]. Однако после метафизики нравов уже не предполагается никакой иной практико-философской науки, кроме этической антропологии, к ведению которой этот вопрос определенно не относится. Важно, однако, другое: может ли «Основоположение» в качестве этической пропедевтики изложить хотя бы «главные черты» этого вопроса, достаточные для утверждения принципа морали, так чтобы сделать «понятной дедукцию свободы из чистого практического разума, а вместе с ней также и возможность категорического императива» [8. С. 225]?

Ему это в самом деле удается: ибо «на вопрос, как возможен категорический императив, мы в состоянии, конечно, ответить постольку, поскольку можно указать на единственную предпосылку, при которой он возможен, именно, идею свободы, а, равным образом, ... убедиться и в необходимости этой предпосылки» [8. С. 267]. Практически полагать свободу воли «в основу всех своих произвольных действий ... *необходимо* для разумного существа, сознающего в себе причинность через разум, следовательно, волю» [там же]. Этого *указания* и этого *убеждения*, — по существу дела, этой идеи, *только как идеи*, полагает Кант, «достаточно для *практического употребления* разума, т.е. для убеждения в *значимости этого императива*, следовательно, также и нравственного закона» [там же]⁵. Но разум никогда не сможет постигнуть, «как возможна самая эта предпосылка» (свобода воли как практическая сила) [там же].

Итак, «Основоположение» объявляет невозможным «сделать понятной дедукцию свободы из чистого практического разума», в пределах первого опыта кантовской этической пропедевтики такая рационализация оснований не достигается. Впоследствии, в «Критике практического разума», такая дедукция, по наружному впечатлению, происходит в §5: из факта (фактума)

⁵ Именно потому, что этого убеждения в практических целях достаточно, и что не что-то иное, как критическое самоограничение разума, заставляет разум удовлетвориться этим объемом самокритики и не искать большего, Кант и может полагать, что критика разума (имеется в виду именно в *большем* объеме) «не так настоятельно необходима», и что практический разум может по собственному побуждению прийти к *совершенно достаточной в практических целях* определенности и обстоятельности.

действительного определения воли одной лишь «законодательной формой максимы» как достаточным основанием [9. С. 343] здесь, казалось бы, дедуцируется свобода такой воли. На деле же в указанном месте практической «Критики» Кант всего лишь *констатирует*, что трансцендентальная свобода действующей причины в уже известном из первой «Критики» смысле, т.е. как независимость «от естественного закона явлений в их взаимоотношении» [9. С. 345], *есть* необходимая предпосылка морального способа самоопределения к действию. Чтобы мыслить волю определяющуюся известным образом, ее необходимо предполагать как свободную. Иначе говоря, здесь перед нами не логическое умозаключение о предмете, а просто констатация действительности предмета. §5 не говорит ничего такого, чего бы еще не знало «Основоположение» и даже «Критика чистого разума». Прироста философского знания в нем не происходит; об *основаниях возможности свободы* как практической силы философский разум знает благодаря ему не более, чем без него.

В «Основоположении» Кант определенно утверждает: объяснить, как простая «форма чистого разума» [8. С. 269], «*принцип всеобщей значимости всех максим разума как законов...* без всякой материи (предмета) воли» может быть источником морального интереса к поступку [8. С. 267, 269], то есть — «*как чистый разум может быть практическим*» [там же], разум совершенно не в силах. Если, стало быть, такая проблема не может быть решена разумом в силу его непреодолимых трансцендентальных границ, то она не может быть решена ни в «Основоположении», ни во второй «Критике», ни даже в систематическом трактате о нравственных обязанностях человека, для которого «Основоположение» служит введением и основой.

Три года спустя, однако, Кант формулирует эту же самую теоретическую проблему: «как... чистый разум... непосредственно может быть определяющим основанием воли, т.е. причинности разумных существ в отношении действительности объектов (только посредством мысли о всеобщей значимости их собственной максимы как закона)» [9. С. 383], или «каким образом разум» в качестве источника сугубо формального практического основоположения «может определять максимы воли» [9. С. 385], а значит, определяется ли разум только эмпирическими основаниями, или он может быть также чистым практическим разумом, — «как относящуюся к *критике* практического разума» [9. С. 385]. Иными словами, возникает впечатление, что вопрос о том, как чистый разум может быть практически законодательным и причиной предметов своих представлений а priori, — ответ на который «Основоположение» с критической осторожностью признало превосходящим познавательные компетенции человеческого ума, — Кант во второй «Критике» вновь объявляет *теоретической* проблемой, относящейся к ведению критики разума в его практическом употреблении. То, что было *вынесено за границы* чистой практической философии, как познания разумом, должно быть вновь внесено в ее границы, и подвергнуто теоретическому изысканию? Не означает ли это реставрации догматической метафизики морали?

Не означает — ровно до тех пор, пока остается в силе общая установка критической философии: *исследование условий возможности* положений дел в сфере «теории» или «практики» *при одновременном убеждении в их опытно удостоверимой действительности*. Мы не можем установить, как это возможно, чтобы чистый разум был практическим, т.е. чтобы сугубая законодательная форма максимы была сама по себе достаточна в качестве основания определения воли к действию согласно такой максиме, — *и однако это так*: «Чистый разум сам по себе есть практический разум и дает (человеку) всеобщий закон» [9. С. 351]. Это утверждение выражает неоспоримый факт (Faktum) [9. С. 353]. В предисловии к работе Кант утверждает даже, что вся «Критика» должна доказать только это: «то, что чистый практический разум существует» [9. С. 279]. Однако, если даже это было не более чем гипотезой для Канта первой «Критики», — в «Основоположении» это уже со всей определенностью установлено, и постольку для этого нет надобности в особой линии рефлексии, в особой критике практического разума — сверх той, разумеется, которая уже произведена в проблемном поле самого «Основоположения».

Для чего же нужна в таком случае в системе чистой практической философии по Канту «Критика практического разума», если в этом единственном доказательстве после «Основоположения» нет насущной необходимости? Мы находим у Канта еще один ответ на этот вопрос, — и этот ответ выглядит весьма убедительно, будучи сформулирован в точной аналогии с ответом на вопрос о задаче критики спекулятивного разума, что при предпосылке убеждения в «параллелизме практического и спекулятивного разума» [9. С. 279] звучит, на первый взгляд, вполне «кантиански». Критика практического разума, утверждает философ Кант, «должна только показать принципы его возможности, объема и границ полностью без особого отношения к человеческой природе» [9. С. 295]. И это в самом деле было бы удовлетворительным ответом, если бы *этот же самый* набор теоретических задач не был прежде обозначен в «Основоположении» как предмет метафизики нравов (чистой практической философии) в ее целом⁶, и как проблемное поле, которое моральная философия может изучать только при условии чисто априорного характера ее методологии. Если этика строится априорно-синтетическим путем, она непременно поставит перед собой эти вопросы, и для этого опять-таки нет надобности в особой интеллектуальной задаче «критики чистого практического разума». Кант прежде считал такую задачу «не так настоятельно необходимой» [8. С. 53]; по прошествии времени новых оснований для признания ее насущной у него также не появилось.

⁶ Метафизика природы и нравов, как было там отмечено, имеет целью «узнать, сколь многого может достичь в обоих случаях чистый разум, и из каких источников черпает он сам а priori это свое поучение [8. С. 45; здесь видим указание на *границы и источники* разумного познания. — А. С.]; при условии строго априорного метода метафизики нравов может быть «определен объем всего этого практического или чистого познания разума, т.е. вся способность чистого практического разума» [8. С. 115; здесь речь об *объеме и условиях возможности* практического познания из чистого разума. — А. С.].

б) Возможность моральной мотивации и действительность морального чувства

Проведенная Кантом в «Основоположении» «последняя граница практической философии», его критическая скромность в определении того, что может знать и какие проблемы может ставить критическая этика как философская наука, обуславливает также и весьма своеобразный ответ философа в третьем разделе работы на вопрос о мотивах чистого практического разума.

Для мышления о мотивации к поступку, внутренне согласному с нравственным законом, разум имеет в распоряжении только чистую форму всеобщей значимости максимы как принципа; поэтому либо здесь вовсе нет никакого особого нравственного мотива⁷, либо же нравственным мотивом служит сама «идея интеллигибельного мира», «как целого всех интеллигенций, к которому... мы сами принадлежим» [8. С. 271]. Единственно мыслимая возможность чистой практической мотивации к действию есть, таким образом, мотивация одной лишь идеей всеобщего царства разумно-свободных целей. Однако для нас совершенно невозможно сделать такую мотивацию рационально постижимой; она мыслима только как содержание *разумной веры*, на границе которой кончается всякое знание [там же]. Мотивирующая идея не только полезна для практического самосознания, она есть «дозволенная идея»: ее возможность удостоверена критически сознательным теоретическим разумом. Но где проходит граница знания, там нет места и философствованию; о мотивах чистого практического разума говорит моральная вера, а не практическая философия. Или иначе: *практическая философия не может сказать о них больше, чем моральная вера*. Это обстоятельство: что мотивация воли чистым практическим разумом не поддается философской рационализации, т.е. осмыслению в категориях чистого разума, есть нечто, лежащее вне его «пределов», — если его открывает философия, может быть весьма неприятно для самосознания самой философии. Философ может попытаться компенсировать это обстоятельство тем или иным способом. Наиболее прямолинейный способ такой компенсации — иррационалистические построения в этике. Более сложный случай представляют философы, которые, вполне признавая сам основополагающий факт, и вполне понимая несостоятельность иррационалистических уловок, тем не менее строят *философскую* теорию моральной мотивации. Один из примеров такого рода — Кант «Критики практического разума»: обширный раздел второй «Критики» трактует «о мотивах чистого практического разума» [9. С. 465—517], хотя «Основоположение» признало невозможной содержательную рациональную теорию об этом предмете.

Каковы причины того, что философ, тем не менее, все же решил об этом говорить? Обращает на себя внимание, что в этом разделе Кант, в сущности, повторяет свой вывод из предыдущей работы: «каким образом закон сам по себе может быть непосредственным определяющим основанием воли (а ведь

⁷ «мотив здесь должен совершенно отсутствовать» [8. С. 271].

это и составляет суть всякой моральности) — это проблема, неразрешимая для человеческого разума» [9. С. 467]. Как же и о чем же, в таком случае, можно говорить на эту тему? Кант собирается говорить не о том, как возможно непосредственное определение воли законом, т.е. «на каком основании моральный закон служит мотивом» [там же], а только о том, что моральный закон как мотив поступка порождает (wirkt) «в душе» [9. С. 467]. Если «моральный закон непосредственно определяет волю» [9. С. 465] то «она как свободная воля определяется только законом» [9. С. 467]. «Чувственные побуждения» и «склонности» не только не содействуют ей в этом, но, поскольку они могут противодействовать моральному самоопределению, они совершенно вытесняются из нравственной воли; поэтому моральный закон оказывает негативное «действие на чувство (путем потеснения склонностей)» [9. С. 467] и таким образом порождает некоторое чувство. Это, говорит Кант, «первый и, быть может, единственный случай, когда из понятий а priori мы можем определить отношение познания... к чувству удовольствия или неудовольствия» [9. С. 469]. И далее философ обращается к анализу психологии себялюбия, благорасположения к себе и т.д. При этом он замечает, в частности, что «стремление к высокой самооценке» наносит ущерб моральному закону, «поскольку такая самооценка основывается на чувственности» [9. С. 469], моральный же закон «оказывает влияние на чувственность субъекта и возбуждает чувство, которое содействует влиянию закона на волю» [9. С. 475]. Эти замечания открывают перед нами сущность произошедшего: отчетливо понимая невозможность для критического философа вести рациональную речь об *условиях возможности* чистой мотивации законом практического разума, Кант перевел разговор в плоскость *психологических условий действительности* такой мотивации, в перспективу отношения между идеей (понятием) чистого, в данном случае — практического, разума и фактической природой человека как разумного и свободного, но при этом также чувственного существа. Отвлекаясь от рефлексии о чистых законах разума а priori, какими их знает чистая этика, Кант заговорил о человеке, находящемся под влиянием склонностей и чувственных побуждений, и постольку о «действиях и условиях человеческого воления вообще» [8. С. 51], и тему моральной мотивации рассматривает теперь с той точки зрения, как можно открыть закону «доступ к воле человека и убедительность для исполнения» [8. С. 49], не унизив при этом ни достоинства закона, ни достоинства человека как субъекта закона. Иными словами, рассуждение о том, что порождает закон морали «в душе», исследование мотивации воли одним лишь законом через выяснение морального отношения разума к чувственности, как и все возникающие по ходу этого исследования психологические отступления, представляют собой уже не часть *чистой метафизики нравов*, а фрагмент *практической антропологии*, как эмпирической части кантовской этики, и постольку — не элемент этического исследования оснований («критика практического разума», по признанию Канта, и есть единственно возможное содержание

такого исследования оснований), но элемент приложения этики к человеческой природе⁸. В главе о мотивах, таким образом, происходит *смещение теоретической перспективы*, и потому философ, сознавая свои критические границы, говорит в ней, на самом деле, о том, трактовку чего эти критические границы нисколько не запрещают.

Заключение

Приходится сделать следующий вывод: часть того, что Кант обещал разъяснить в третьем разделе «Основоположения к метафизике нравов», по его же собственному сознанию, рациональному объяснению принципиально не поддается, ибо на этом уровне проходит последняя граница всякого практического познания разумом. Невозможность разъяснения этих вопросов обусловлена, по его собственному убеждению, не временными, исторически преодолимыми, но принципиальными границами познания разумом, удостоверяемыми этической пропедевтикой в ее качестве критики практического разума. То есть это не какая-либо случайная, но трансцендентальная непостижимость. Между тем сам факт, что «Основоположение» завершается рефлексией *о последней границе всякой практической философии*, имеет непосредственное отношение к изучаемому здесь вопросу о судьбе теоретического замысла «критики практического разума» в этике Канта. Ибо, если эта критика чистой воли должна *полностью* установить «принципы его [практического разума. — А. С.] возможности, объема и границ» [9. С. 295], то в сочинении, установившем и убедительно дедуцировавшем верховный принцип практического разума, наметившем систематику его начал и указавшем его «последнюю границу», критика практического разума произведена *поистине полностью*, и *другой ожидать уже не следует*. Если у самого Канта, несмотря на это, сохранилось сознание неполной реализации критики морального разума и потребность в ее завершении в форме особого произведения, которое, как мы постарались показать, не только явным образом не было предусмотрено Кантом в набросках философской архитектоники, созданных им в процессе критического основоположения этики, но для которого после 1785 года даже не осталось какой-либо нерешенной — и допускающей рациональное решение — этико-философской проблемы, то совершенно неудивительно, что «Критика практического разума» *после критики практического разума* была в значительной своей части формально и структурно видоизмененным, а кроме того, стилизованным по подобию первой «Критики»

⁸ В «Метафизике нравов» философ в полной мере осознает действительное систематическое место этих сюжетов, а именно значение морального чувства, уважения и совести как антропологических предпосылок чистой этики, и поэтому будет рассматривать их (во «Введении к учению о добродетели») как «эстетические предварительные понятия для восприимчивости души к понятиям о долге вообще» [10. S. 530]. То внимание, которое он уделил им прежде в «Критике практического разума», как трактате о чистой этике, побуждало и побуждает кантианцев и кантоведов думать, что эти понятия и в самом деле могут быть рассматриваемы в чистой этике на кантовских началах — без ущерба для *кантианской чистоты* такой этики.

повторением пройденного, в той же части, где она вступала на поприще, однажды навсегда закрытое для философской рефлексии действительной критикой практического разума, могла в самом деле создать видимость новых философских познаний — логическими аналитизмами или остроумием знатока человеческой природы. Эти разделы второй «Критики» не были реставрацией догматической философии морали, — но мы вправе думать так только потому, что в них происходило *смещение перспективы философского рассмотрения* — от синтеза к анализу в одном случае, от чистой к эмпирической философии нравов в другом. Новый «флигель» трансцендентального «дворца» был вполне симметричен старому и спроектирован по тем же архитектурным «лекалам», что и старый. Одна проблема: после совершения достаточной (для целей основоположения этики) критико-философской работы в основаниях «здания» селить в нем было уже почти некого, так что оно на долгие годы осталось, подобно многим дворцам классицизма, красивым, строго симметричным и совершенно гармоничным по форме, но пустым и безжизненным «памятником архитектуры». В нем было только два новых «жильца» — учение о «фактуме разума» и теория высшего производного блага, с относящимися к ней постулатами Бога и бессмертия. Реальность обоих «жильцов», на протяжении всей истории кантовской этики, подвергается большим сомнениям (в первом случае необоснованно, с аргументами в духе просвещенского рационализма, во втором же вполне законно, с апелляцией к позициям «Основоположения»). Если, однако, и эти «жильцы» окажутся призраками — «Критика практического разума» опустеет окончательно, превратившись в архитектурную «арабеску» без нового систематического содержания. Установить, возможно ли это, мы можем только после обстоятельного исследования обоих названных сюжетов. В первую очередь нас интересует кантовская идея «фактума чистого разума», к анализу истории и существа которой мы в дальнейшем и обратимся.

Список литературы

- [1] *Паульсен Ф.* Иммануил Кант. Его жизнь и учение / пер. Н.О. Лосского. СПб. : Общественная польза, 1905.
- [2] *Калинников Л.А.* Проблемы философии истории в системе Канта. Ленинград : Издательство ЛГУ, 1978.
- [3] *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М. : Наука, 1973.
- [4] *Гулыга А.В.* Кант. М. : Молодая гвардия, 1977.
- [5] *Kletme, Heiner F.* The Origin and Aim of Kant's Critique of Practical Reason // Kant's 'Critique of Practical Reason'. A Critical Guide. Reath A, Timmermann J, editors. Cambridge : Cambridge University Press, 2010. P. 11—30.
- [6] *Ludwig B.* 'Die Kritik der reinen Vernunft hat die Wirklichkeit der Freiheit nicht bewiesen, ja nicht einmal deren Möglichkeit.' Über die folgenreiche Fehlinterpretation eines Absatzes in der Kritik der reinen Vernunft // Kant-Studien. 2015. Bd. 106. No. 3. S. 398—417. <https://doi.org/10.1515/kant-2015-0038>.
- [7] *Кант И.* Критика чистого разума / пер. Н.О. Лосского. М. : Наука, 1998.
- [8] *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. III. М. : Московский философский фонд, 1997. С. 38—275.

- [9] *Kant II*. Критика практического разума // Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. III. М. : Московский философский фонд, 1997. С. 276—733.
- [10] *Kant I*. *Metaphysik der Sitten* // *Werkausgabe* in 12 Bänden. Hg. von W. Weischedel. Bd. VIII. Berlin : Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1997. S. 305—634.

References

- [1] Paulsen Fr. *Immanuel Kant. His life and his doctrine*. Lossky NO (tr.). Saint-Petersburg: Obshestwennaya Pol'sa; 1905. (In Russian).
- [2] Kalinnikow LA. *Problems of philosophy of history in Kant's system*. Leningrad: LGU Publishers; 1978. (In Russian).
- [3] Asmus WF. *Immanuel Kant*. Moscow: Nauka; 1973. (In Russian).
- [4] Gulyga AW. *Kant*. Moscow: Molodaya Gwardiya; 1977. (In Russian).
- [5] Klemme, Heiner F. *The Origin and Aim of Kant's Critique of Practical Reason*. In: *Kant's 'Critique of Practical Reason'. A Critical Guide*. Reath A, Timmermann J, editors. Cambridge: Cambridge University Press; 2010. P. 11—30.
- [6] Ludwig B. ‚Die Kritik der reinen Vernunft hat die Wirklichkeit der Freiheit nicht bewiesen, ja nicht einmal deren Möglichkeit.‘ Über die folgenreiche Fehlinterpretation eines Absatzes in der Kritik der reinen Vernunft. *Kant-Studien*. 2015;106(3):398—417. <https://doi.org/10.1515/kant-2015-0038>
- [7] Kant I. *Critique of pure reason*. Lossky NO (tr.). Moscow: Nauka; 1998. (In Russian).
- [8] Kant I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. *Kant I. Works in Russian and German languages: in 4 vols*. Motroshilova N (Moscow), Tuschling B (Marburg), editors. Vol. III. Moscow: Moskovskij filosofskij fond; 1997. P. 38—275. (In Russian).
- [9] Kant I. *Critique of Practical Reason*. In: *Works in Russian and German languages: in 4 vols*. Motroshilova N (Moscow), Tuschling B (Marburg), editors. Vol. III. Moscow: Moskovskij filosofskij fond; 1997. P. 276—733. (In Russian).
- [10] Kant I. *Metaphysik der Sitten*. In: *Werkausgabe in 12 Bänden*. Hg. von W. Weischedel. Bd. VIII. Berlin: suhrkamp taschenbuch verlag; 1997. S. 305—634.

Сведения об авторе:

Судаков Андрей К. — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии Российской Академии наук, Москва, Россия (e-mail: asudakow2015@yandex.ru). ORCID: 0000-0001-7531-6024

About the author:

Sudakov Andrey K. — Dr. Sc., Philosophy, Senior Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia (e-mail: asudakow2015@yandex.ru). ORCID: 0000-0001-7531-6024



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-644-657>

Научная статья / Research Article

Беллицистский взгляд Гегеля на войну. Исходное состояние и ранние произведения

А.Н. Круглов  

Российский государственный гуманитарный университет
Российская Федерация, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6
 akrouglov@mail.ru

Аннотация. Взгляд Г. В. Ф. Гегеля на войну уже более столетия вызывает острые споры и приводит к взаимоисключающим интерпретациям. Для собственной оценки гегелевских воззрений необходимо учитывать исходное состояние философских воззрений по вопросу войны и мира, от которого Гегель отталкивался, а также развитие гегелевского понимания войны от ранних произведений к зрелым. В первой части исследования характеризуется кантовский взгляд на войну как исходный пункт для Гегеля. Вопреки распространенным представлениям об И. Канте как об исключительном пацифисте, у кенигсбергского философа имелось и философско-историческое толкование войны, в котором она представала как нечто возвышенное. Тем не менее, этико-правовое понимание мира и вето на войну со стороны практического разума являлись доминирующими в кантовской философии, подчиняя себе возвышенную трактовку войны. Уже ближайшие современники Канта не смогли удержаться на этой позиции, акцентируя либо одну, либо другую сторону в истолковании войны. Гегель, начиная с ранних работ — статьи «О научных способах исследования естественного права», рукописей «Система нравственности» и «Конституция Германии» — подчеркивал нравственный момент войны и ее необходимость, благодаря чему ставится заслон на пути изоляции систем, атомизации индивидов и сохраняется целое в своем нравственном здоровье. Вечный мир, напротив, ведет к болезни. Своеобразием гегелевского взгляда явилось утверждение о равенстве притязаний и одинаковой истинности прав воюющих сторон, что делает принципиально невозможным оценивание войны с точки зрения ее справедливости или несправедливости.

Ключевые слова: война, вечный мир, нравственность, признание, Кант, Гегель

История статьи:

Статья поступила 13.04.2022

Статья принята к публикации 24.05.2022

© Круглов А.Н., 2022



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

Для цитирования: Круглов А.Н. Беллицистский взгляд Гегеля на войну. Исходное состояние и ранние произведения // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 644—657. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-644-657>

Hegel's Bellicis View of War. Initial State and Early Works

Alexei N. Krouglov  

Russian State University for the Humanities
6 Miusskaya square, Moscow, 125047, Russian Federation
 akrouglov@mail.ru

Abstract. For over a century, Hegel's view of war is seen as controversial that results in mutually exclusive interpretations. To reach a proper evaluation of Hegel's views, it is necessary to consider both Hegel's initial states of philosophical doctrine about war and peace, and the development of his understanding of war from early works to mature ones. In the first part of the paper, I characterize Kant's position on war, since it was the starting point for Hegel. Contrary to popular representations about Kant as an exclusive pacifist, the philosopher of Koenigsberg had a philosophical-historical treatment of war, in which the war appeared as something sublime. However, both legal-ethical peace understanding and veto of war from the point of practical reason were not dominant in Kant's philosophy, subordinating the sublime treatment of war. Kant's next contemporaries could not already keep this position, emphasizing either one or the other side of war interpretation. Starting from the early writings (the paper "On the Scientific Ways of Treating Natural Law" or manuscripts "System of Ethical Life" and "The German Constitution"), Hegel stresses an ethical aspect of war and its necessity, so that the shield is arranged on the way of systems isolation and individuals atomization, and the unity in its ethical health is saved. Perpetual peace, on the contrary, leads to diseases. The statement about equality of claims and the same truthfulness of warring parties' rights is the originality of Hegel's view. It makes absolutely impossible the war evaluation from the point of its justice and injustice.

Key words: war, perpetual peace, ethical life, recognition, Kant, Hegel

Article history:

The article was submitted on 13.04.2022

The article was accepted on 24.05.2022

For citation: Krouglov AN. Hegel's Bellicis View of War. Initial State and Early Works. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):644—657. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-644-657>

Исходное положение для Гегеля: Кант о войне

И. Кант по праву считается одним из наиболее выдающихся пацифистов, оказавших своими взглядами некоторое влияние на международный порядок. Однако в теоретическом плане он продумывал и суть войны. В отношении к войне у Канта можно обнаружить определенную динамику — особенно это

заметно в поздних сочинениях Канта. Вершиной этого развития оказывается не трактат «К вечному миру» (1795), а еще более поздняя «Метафизика нравов» (1797), где кёнигсбергский философ провозглашает: «...никакой войны не должно быть; ни войны между мной и тобой в естественном состоянии, ни войны между нами как государствами, которые во внутренних отношениях хотя и подчиняются законам, но во внешних взаимоотношениях пребывают в состоянии беззакония; война — это не тот способ, каким каждый должен добиваться своего права. Следовательно, вопрос уже не в том, есть ли вечный мир нечто существующее или несуществующее и не обманываемся ли мы в нашем теоретическом суждении, когда допускаем первое; вопрос в том, что мы должны поступать так, как если бы было существующим то, чего, быть может, еще нет» [1. С. 425; 2. S. 354]. Если воспользоваться терминологией «Критики чистого разума», вечный мир оказывается пока еще регулятивной идеей, которая постепенно должна становиться конститутивной.

Но тот же Кант выделяет и иную сторону войны, которая зачастую игнорируется, а именно ее возвышенную сторону, пытаясь тем самым усмотреть некий смысл войны в истории. Эти кантовские размышления рассыпаны по ряду его произведений критического периода, но если их попробовать объединить, то получится что-то вроде кантовского философско-исторического толкования войны. В «Критике способности суждения» (1790) Кант заявляет: «Даже война, если она ведется правильно и со строгим соблюдением гражданских прав, содержит в себе нечто возвышенное и в то же время делает образ мыслей народа, который так и ведет войну, тем более возвышенным, чем большим опасностям он подвергался, сумев мужественно устоять перед ними; и, напротив, продолжительный мир обычно делает господствующим один лишь торгашеский дух, а вместе с ним низменное своекорыстие, трусость и изнеженность и снижает образ мысли народа» [3. С. 299; 4. S. 263]. Данный фрагмент демонстрирует особенность подобного подхода, сразу же вступая в диссонанс с иными воззрениями Канта. Вопреки сказанному, в трактате «К вечному миру» Кант утверждает: «*Дух торговли*, который не может сосуществовать с войной, рано или поздно овладевает каждым народом». Государства же из-за власти денег видят себя принужденными «содействовать благородному миру и повсюду, где существует угроза войны, предотвращать ее своим посредничеством...» [5. С. 425; 6. S. 368; ср.: 7. S. 265].

Война у Канта оказывается делом чести, которая может быть выше жизни. Она может порождать состояние равенства и благородного мужества, а также производить некоторые добродетели. Без страха перед войной правители не делали бы шаги в сторону «уважения человечности», что, в свою очередь, способствует повышению степени свободы населения и его благосостоянию. Согласно Канту, «люди созданы так, что они ведут войны» [8. S. 377]. Более того, «на той ступени культуры, на которой человеческий род все еще находится, война является неизбежным средством ее дальнейшего развития; и только вместе с достижением совершенной культуры, (Бог ведает когда), и

исключительно благодаря ей постоянный мир только и стал бы для нас возможным и благотворным» [9. С. 185; 10. S. 121].

Согласно черновым наброскам Канта, война наряду с чумой позволяет избежать в государствах перенаселения [11. S. 971]. Война как средство в руках «великой художницы Природы», с одной стороны, «рассеяла людей повсюду, даже в самые суровые края, чтобы заселить их», а с другой стороны, «войной же она принудила людей вступать в отношения, в большей или меньшей степени основанные на законе» [5. С. 409—411; 6. S. 363]. Война, следовательно, оказывается неизбежным средством природы в достижении ее целей. Определенный итог своему философско-историческому толкованию войны Кант подводит в трактате «К вечному миру»: «Для самой же войны не нужно особых побудительных мотивов: она привита, по-видимому, человеческой природе и считается даже чем-то благородным, к чему человека побуждает честолюбие, а не жажда выгоды; и потому военная доблесть рассматривается как имеющая большую непосредственную ценность [...] не только во время войны (что справедливо), но также в качестве причины войны, и часто война начинается только для того, чтобы выказать эту доблесть; стало быть, в самой войне усматривается внутреннее достоинство, так что даже философы восхваляют войну как нечто облагораживающее род человеческий, забыв известное изречение грека¹: “Война дурна тем, что больше создает злых людей, чем уничтожает их”. Вот все о том, что делает природа для своей собственной цели по отношению к человеческому роду как классу животных» [5. С. 415—417; 6. S. 365].

В таком объяснении исторического значения войны проступает важная для Канта мысль: хотя природа и использует войну как средство, но человеческий род при этом выступает для нее не столько человеческим, сколько животным классом. Люди как люди могут и должны прикладывать и собственные усилия по достижению вечного мира. Вероятно, можно было бы в принципе обойтись и без человеческих усилий, но в таком случае процесс длился бы долго и не лучшим образом: «...природа неодолимо хочет, чтобы право получило в конце концов верховную власть. То, что в этом отношении не сделано, совершится в конце концов само собой, хотя и с большими трудностями» [5. С. 421; 6. S. 367]. Правда, почему «художница Природа» при вечном мире прекращает людей продвигать куда-то еще дальше — этот вопрос Кант себе и нам не задает. Толкает ли она людей и дальше, но в ином направлении, или же после достижения вечного мира история в каком-то смысле заканчивается — и это также остается у Канта без ответа.

Но остающиеся без ответа вопросы внутри самого философско-исторического толкования войны вызывают гораздо меньше трудностей, чем тот факт, что само это толкование как таковое входит у Канта в явное противоречие с нормативным запретом войны практическим разумом. На мой взгляд, частично эту коллизию можно устранить, обратившись к различению Кантом

¹ Вероятно, Кант имеет в виду Антисфена.

в «Критике способности суждения» определяющей и рефлектирующей способности суждения. Нахождение какого-либо смысла войны оказывается в таком случае результатом действия рефлектирующей способности суждения, благодаря которому общее не дано, а находится для некоего частного. Другим возможным объяснением этого противоречия было бы обращение по аналогии к различению феноменального и ноуменального в «Критике чистого разума»: философско-историческое толкование войны пребывает в сфере феноменального, или природы («художница Природа»), в то время как этическое — в сфере ноуменального, или свободы (практический разум).

Но что бы ни писал Кант в своих статьях 80-х годов и отдельных пассажах трактатов 90-х годов, его главное, важнейшее в этой связи послание, изнутри связанное и проистекающее из самого существа критической философии — это трактат «К вечному миру» и вето практического разума в отношении войны в «Метафизике нравов». Философско-историческое толкование войны выступает некоей любопытной, но все же второстепенной стороной — в ряду таких странных кантовских представлений, как история а priori и пр. Сам Кант способен был объединять без какого бы то ни было кричащего противоречия обе эти стороны, ясно видя примат со стороны практического разума. Но уже его младшие немецкие современники и ближайшие потомки не смогли удержаться на этой позиции, скатываясь то в сторону лишь одной, то только другой стороны понимания войны.

Уже у Ф. Шиллера в «Мессианской невесте» содержится воспевание философско-исторического толкования войны без всякого ограничивающего запрета практического разума:

«Но и война дарит нам отраду —
Кормщик, ведущий наш жизненный челн, —
Любо мне вечное жизни движенье,
Зыбь, колебанье, блужданье, броженье
Счастьем людским именуемых волн.
Человек без борьбы хиреет,
Для отваги смертелен покой,
Ведь закон только слабого любит,
Великана под корень он рубит,
Всех дерзнувших возвыситься губит.
А для силы простор только в войнах,
Лишь борьба возвышает достойных,
Даже трусам отвагу дарит» [12. С. 194–195].

Г.В.Ф. Гегель, который, быть может, даже и видел представление «Мессианской невесты» в 1803 году, идет еще дальше. В какой-то мере у него тоже можно обнаружить две стороны войны — правда, с оговоркой о том, что тяготы и лишения войны у него подчеркнуты, но до прямых запретов самой войны дело не доходит [13. С. 367]. Однако соотношение главной и второстепенной сторон у него выглядит ровно противоположно в сравнении

с Кантом — спорадические рассуждения о тяготах войны или ее промежуточном и временном характере оказываются маргиналией, в то время как наделение войны как таковой нравственным смыслом, признание ее необходимости, неизбежности и даже желательности есть то, что вплетено в самую философскую систему Гегеля и выражает ее суть.

В отличие от предшественников XVIII века личный опыт Гегеля, связанный с войной, был существенно иной: он пережил в XIX веке войны совсем иного масштаба. В сравнении с Кантом в произведениях Гегеля имеется гораздо больше исторических примеров о войне, причем многие из них имели не антикварный, а актуальный политический характер. Так, например, в ранних произведениях и рукописях Гегеля можно обнаружить следы переживаний по поводу поражения от французов и размышления о неудачах нынешних немцев по сравнению с их былыми военными победами. Значительная часть жизни Гегеля прошла на фоне революций и войн. Вероятнее всего, в глазах Гегеля результаты войн, свидетелем которых он явился, носили прогрессивный характер [13. S. 366]² — в сравнении с политическим ландшафтом XVIII века после революционных и наполеоновских войн появились политические образования нового типа, в которых прогресс в осознании свободы и идея государства, как она выражена в «Философии права», воплотились, согласно Гегелю, в гораздо большей мере. Однако объяснять в первую очередь этими актуальными и злободневными для философа историческими событиями его понимание войны было бы ошибочным. В отличие от заразившихся пылом войны против Наполеона³ И. Г. Фихте или Ф. Шлейермахера либо романтически восторженных — временами вплоть до экзальтации — Шиллера или Г. фон Клейста, Гегель судил о войне с холодной головой.

Наиболее субстанциально Гегель высказался о войне трижды — и трижды в своих печатных произведениях: в статье 1802—1803 годов, опубликованной в «Критическом журнале философии» под названием «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве» (сюда же примыкают две рукописи приблизительно этого же времени: «Конституция Германии» и «Система нравственности»), в «Феноменологии духа» (1807) и в «Философии права» (1821). В целом это все же относительно немногочисленные и немногословные высказывания, поэтому говорить о некоем сформированном учении Гегеля о войне⁴ было бы, наверное, преувеличением. Но и случайными маргиналиями эти гегелевские размышления точно не являются, и их все же

² Ср. также советские оценки первой половины XX века: «В эпоху Гегеля были налицо и национально-освободительные войны революции 1789—1794 гг., наполеоновские войны и вызванные ими национально-освободительные движения, которые действительно вычистили много феодального гнилья из Европы» [14. С. 48].

³ Об отношении Наполеона к философии см. исследование: (см.: [15]).

⁴ М. Мори говорит несмотря на это даже о сформировавшейся в XIX веке усилиями в том числе и Гегеля настоящей «философии войны» немецкой классической философии (см.: [16. S. 87—88]).

достаточно для того, чтобы попробовать реконструировать целостную позицию немецкого философа. Дело, однако, осложняется тем, что все эти гегелевские пассажи уже как минимум более ста лет оказываются предметом пристального изучения и почти взаимоисключающих интерпретаций [17—29]. В особенности прочтение нескольких параграфов из «Философии права»⁵ породило такое количество толкований, что впору писать специальные исследования уже об этих истолкованиях, а не о Гегеле⁶.

В дальнейшем я сконцентрируюсь не столько на полемике с многочисленными интерпретациями гегелеведов, сколько на собственном прояснении преимущественно трех аспектов гегелевского отношения к войне: на его существенном для гегелевской философии в целом характере, на его практической неизменности на протяжении десятилетий, а также на его применимости к войне как таковой, а не войне какого-то определенного типа или периода.

**«О научных способах исследования естественного права»:
необходимость войны
для сохранения нравственного здоровья народа**

Многое из того, что с большим воодушевлением, а иногда и с теологическим толкованием произносилось немецкими мыслителями о войне в период освободительной борьбы с Наполеоном, предвосхитил еще за несколько лет до этого в относительно спокойной обстановке Гегель в своей статье «О научных способах исследования естественного права». Как справедливо об этом заметил уже более ста лет назад Т. Циглер, «то, что он говорил, он говорил не в порыве поэтического полета или не будучи припираем злобой дня, а в спокойном потоке философского изложения, поучительно и безо всякого пафоса» [32. S. 90].

Этот лишенный пафоса многозначительный пассаж — вне какой-то видимой связи с какими бы то ни было конкретными политическими и историческими событиями — звучит у Гегеля следующим образом: «Подобная связь индивидуальностей [здесь — народов. — А.К.] друг с другом есть отношение и поэтому имеет две стороны; одна из них — положительная, спокойное равное сосуществование обеих сторон в мире, другая — отрицательная, исключение одной стороны посредством другой; и оба эти отношения абсолютно необходимы. Для второго мы постигли разумное отношение как взятое в свое понятие покорение или как абсолютную формальную добродетель, которая есть храбрость. Этой второй стороной отношения для образа и индивидуальности нравственной целостности (Totalität) положена необходимость войны; поскольку в войне содержится свободная необходимость того, что будут уничтожены не только единичные определенности, но и их полнота в

⁵ См., например, подробный разбор 324-го параграфа из «Философии права»: (см.: [30. P. 113—124]).

⁶ Некоторый обзор на эту тему на русском языке (см.: [31. С. 301—304]).

виде жизни, уничтожены во имя самого абсолютного или народа, война сохраняет нравственное здоровье (*sittliche Gesundheit*) народов в их безразличии по отношению к определенностям, к их привычности и укоренению подобно тому, как движение ветра предохраняет озера от гниения, в которое их ввергло бы длительное затишье, так же как народы — длительный или тем более вечный мир» [33. С. 229]⁷.

В отличие от последовавшей позднее «Феноменологии духа», в статье о естественном праве война рассматривается в первую очередь как отношение между народами, а не сознаниями. Война и мир оказываются подобно силам притяжения или отталкивания, или негативной и позитивной стороне отношения, в этом смысле они «абсолютно» необходимы, поэтому устранение войны не может здесь мыслиться в принципе. Специально для второй, негативной стороны этого отношения Гегель подчеркивает разумный характер, отсюда же он выводит и необходимость войны. Ее смысл и значение он видит в сохранении целого, которое здесь выступает в виде народа, в то время как продолжительный мир ведет к застою, упадку и гниению. Роль войны Гегель усматривает ни много ни мало в сохранении того, что он называет нравственным здоровьем народа, и тем самым война как таковая обретает не только черты разумности, но еще и черты нравственности. Напрямую вечный мир не называется болезнью, однако он ведет к болезни. Но при этом периодический мир так же необходим, как и периодическая война, составляя необходимые две стороны одного и того же отношения.

Можно ли гегелевские пассажи как-то контекстуализировать, ограничив их значение применением только к какому-то вполне определенному, а не всякому, типу войны, и в каких-то конкретных исторических условиях, как это пытались и пытаются сделать многочисленные апологеты Гегеля?⁸ Возможно, какие-то границы на пути толкования видов войны в рамках статьи Гегеля о естественном праве поставить и необходимо: это должна быть все же такая война, которая сохраняет само отношение, т.е. она не может полностью поглотить и устранить позитивную сторону, выраженную в мире, и исключить полностью чередование войны и мира. Однако подобное ограничение все же допускает значительное количество разнообразных типов войн. Тот же Кант выделял войну на уничтожение, карательную, поработительную, наступательную, оборонительную, умную, справедливую, несправедливую войны⁹. Но у Гегеля ни прямой, ни косвенной классификации видов войн в такой форме обнаружить все же не удастся. И само рассмотрение вопроса войны ведется им настолько обще, что какая-либо произвольная историческая определенность не в качестве возможной иллюстрации, а в качестве исключения иных альтернатив, была бы серьезным искажением мысли Гегеля.

⁷ Перевод исправлен по оригиналу: [34. S. 481—482].

⁸ В отечественной традиции эта линия защиты Гегеля ярче всего представлена в работах Асмуса: (см.: [35. С. 189—222; 36. С. 41—43]).

⁹ См. об этом подробнее: [37. S. 91—108].

В пользу этого говорит и рукопись приблизительно этого же времени под названием «Конституция Германии», в которой Гегель подчеркивает: «...война — или что бы там ни произошло — должна установить не истинность права той или другой враждующей стороны, — ибо истинны права обеих сторон, — а прийти к решению по поводу того, какое право должно уступить в этом столкновении другому. И решить это должна война именно потому, что оба эти противоречащие друг другу права в равной степени истинны, и нарушить их равенство (*ungleich machen*), чтобы они могли объединиться, что происходит путем уступки одного [права] другому, должно, следовательно, только нечто третье — и это есть война» [38. С. 139—140]¹⁰. Здесь Гегель вновь говорит о неких правах безличных сторон, а не о конкретных исторических примерах. И именно в этом пассаже отчетливее всего проступает принципиальная позиция Гегеля: справедливой или несправедливой войны не бывает, оба права противоборствующих сторон одинаково истинны, и предпочесть одно другому нет никаких оснований, а поэтому спор и разрешается силой в виде войны.

Но если в «Конституции Германии» война рассматривается как способ выйти из состояния равенства одинаково истинных прав враждующих сторон, то в другой рукописи этого времени, в «Системе нравственности», все тот же Гегель истолковывает войну, напротив, как средство обретения равенства, если в качестве такового можно воспринимать признание: «Народ, который не находит себя признанным, должен добиться этого признания через войну или колонии. Но конституирующая себя индивидуальность во второй потенции (*Potenz*) сама не является потенцией, которая растворяет в себе свое неорганическое, абсолютное понятие, которое противостоит ей, и делает его реально абсолютно единым с собой. Лишь благодаря войне существует признание, идеальное приравнение (*Gleichsetzen*); истинное живое» [40. С. 352]¹¹. Упоминание колоний, пожалуй, впервые позволяет вписать рассуждения Гегеля о войне в некоторые исторические рамки. «Herr» и «Knecht» из будущей «Феноменологии духа» ведут здесь борьбу за признание в форме метрополии и колонии. Но подлинное идеальное равенство может иметься между метрополиями, но не между метрополиями и колониями. Возможно, размером колоний метрополии, правда, косвенно могут между собой достигать равенства или нарушать его в свою пользу. Признание же через войну, вероятно, следует понимать таким образом, что, во-первых, отказывающийся в признании, будучи подвергнут нападению со стороны непризнаваемого и вступая с ним в войну, тем самым вынужденно признает его, а во-вторых, результатом войны, поскольку речь идет о метрополиях, оказывается такой мир, в котором оба бывших врага уже пребывают в состоянии взаимного признания. Но и это временное равенство нарушается затем новым конфликтом прав, как это следует из «Конституции Германии».

¹⁰ Перевод исправлен по оригиналу: [39. S. 541].

¹¹ Перевод исправлен по оригиналу: [41. S. 71].

Иная отсылка к историческим реалиям, обнаруживающаяся в «Системе нравственности», касается характеристики современных Гегелю войн и тенденции их развития. Она также позволяет в очередной раз показать сомнительность обвинений Гегеля в философствующем оракульстве «с треножника». Если Гегель и обладал в какой-то степени пророческим даром, то это явно не распространялось на предсказания хода ведения войн: «Эта война является войной не семей против семей, а народов против народов, и поэтому сама ненависть становится безразличной, свободной от всякой личности. Смерть входит во всеобщее, так же как и выходит из всеобщего, ей не присущ гнев, который то рождается, то снимается. Огнестрельное оружие есть изобретение всеобщей, безразличной, безличной смерти, и побуждающим мотивом является национальная честь, а не оскорбленное бытие единичного; оскорбление же, которое является поводом к войне, находится в полном безразличии к чести каждого индивидуума» [40. С. 333; 41. S. 54]. Танатологические мотивы, присутствующие здесь, наряду с проблематикой признания гораздо более обстоятельно выражены в первом крупном трактате Гегеля — в «Феноменологии духа».

Список литературы

- [1] *Кант И.* Метафизика нравов / пер. С.Я. Шейман-Топштейн, Ц.Г. Арзаканяна, Н.В. Мотрошиловой // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 5. Ч. 1. М. : Канон+, 2014. С. 19—475.
- [2] *Kant I.* Metaphysik der Sitten // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VI. Berlin : Georg Reimer, 1914. S. 203—494.
- [3] *Кант И.* Критика способности суждения / пер. с нем. Н.М. Соколова, М.И. Левиной, Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугач // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 4. М. : «Наука», 2001. С. 69—833.
- [4] *Kant I.* Kritik der Urteilkraft // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. V. Berlin : Georg Reimer, 1913. S. 165—486.
- [5] *Кант И.* К вечному миру / пер. пер. Л.А. Комаровского, Т.И. Ойзермана // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 1. М. : Ками, 1994. С. 355—477.
- [6] *Kant I.* Zum ewigen Frieden // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VIII. Berlin : De Gruyter, 1923. S. 343—386.
- [7] *Lucas H.-Chr.* „[...]eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele beständig näher zu kommt“. Geschichte, Krieg und Frieden bei Kant und Hegel // Hüning D., Tuschling B. (Hg.) Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant: Marburger Tagung zu Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“. Berlin : Duncker & Humblot, 1998. S. 247—272.
- [8] *Kant I.* Moralphilosophie Collins // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXVII. Berlin : De Gruyter, 1974. S. 239—470.

- [9] *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории / пер. В.А. Жучкова // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках / под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. Т. 1. М. : Ками, 1994. С. 151—191.
- [10] *Kant I.* Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VIII. Berlin : De Gruyter, 1923. S. 109—123.
- [11] *Kant I.* Refl. 1550 // Kant's Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Berlin : De Gruyter, 1923. S. 971.
- [12] *Шиллер Ф.* Мессиянская невеста, или враждующие братья / пер. Н. Вильмонта // Шиллер Ф. Собрание сочинений в 7 т. Т. 3. М. : Государственное издательство художественной литературы, 1956. С. 163—270.
- [13] *Jaeschke W.* Hegel-Handbuch. Leben — Werk — Schule. Stuttgart : J. B. Metzler, 2016.
- [14] *Каммару М.* «Философия права» Гегеля // Под знаменем марксизма. 1935. № 2. С. 26—56.
- [15] *Кротов А.А.* Наполеон и философия. СПб. : Владимир Даль, 2021.
- [16] *Mori M.* Krieg und Frieden in der klassischen deutschen Philosophie // Hans J., Steiner H. (Hg.) Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989. S. 49—91.
- [17] *Avineri Sh.* The Problem of War in Hegel's Thought // Journal of the History of Ideas. 1961. Vol. 22. P. 463—474. <https://doi.org/10.2307/2708025>
- [18] *Smith C.* Hegel on War // Journal of the History of Ideas. 1965. Vol. 26. № 2. P. 282—285. <https://doi.org/10.2307/2708234>
- [19] *Black E.* Hegel on War // Monist. 1973. Vol. 57. № 4. P. 570—583. <https://doi.org/10.2307/2708234>
- [20] *Fuss P.* Avineri's Hegel // Journal of the History of Philosophy. 1975. Vol. 13. № 2. P. 235—246. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0217>
- [21] *Westphal M.* Dialectic and Intersubjectivity // The Owl of Minerva. 1984. Vol. 16. № 1. P. 39—54. <https://doi.org/10.5840/owl198416124>
- [22] *Sünkel W.* Hegel und der Krieg // Hegel-Jahrbuch. 1988. S. 242—250.
- [23] *Hutchings K.* Perpetual War / Perpetual Peace: Kant, Hegel and the End of History // Bulletin of the Hegel Society of Great Britain. 1991. Vol. 12. № 1-2. P. 39—50. <https://doi.org/10.1017/s0263523200002688>
- [24] *Peperzak A.* Hegel Contra Hegel in His Philosophy of Right: The Contradiction of International Politics // Journal of the History of Philosophy. 1994. Vol. 32. № 2. P. 241—263. <https://doi.org/10.1353/hph.1994.0028>
- [25] *Mori M.* Das Bild des Krieges bei den deutschen Philosophen // Kunisch J., Münkler H. (Hg.) Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution. Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. Berlin : Duncker & Humblot, 1999. S. 225—240.
- [26] *Shelton M.* The Morality of Peace: Kant and Hegel on the Grounds for Ethical Ideals // Review of Metaphysics. 2000. Vol. 54. P. 379—408.
- [27] *Tyler C.* Hegel, war and the tragedy of imperialism // History of European Ideas. 2004. Vol. 30. № 4. P. 403—431. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2003.11.017>
- [28] *Brooks Th.* Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy Rights. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2007. P. 114—128.
- [29] *Nahm K.* Hegels Theorie des Krieges. Vom rechtsphilosophischen Realismus zum geschichtsphilosophischen Ausblick // Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. 2020. Bd. 106. N 3. S. 444—464. <https://doi.org/10.25162/arsp-2020-0021>
- [30] *Walt S.* Hegel on war: another look // History of Political Thought. 1989. Vol. 10. P. 113—124.

- [31] *Нерсесянц В.С.* Философия права Гегеля. М. : Юристъ, 1998.
- [32] *Ziegler Th.* Hegels Anschauung vom Krieg // Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. 1912/1913. Bd. 6. S. 88—96.
- [33] *Гегель Г.В.Ф.* О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве / пер. М.И. Левиной // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения / под ред. Д.А. Керимова. М. : Наука, 1978. С. 185—275.
- [34] *Hegel G.W.F.* Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften // Hegel G.W.F. Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte Ausgabe / Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Bd. 2. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986. S. 434—532.
- [35] *Асмус В.Ф.* Философская культура под сапогом фашизма // Знамя. 1936. № 3. С. 189—222.
- [36] *Асмус В.Ф.* Фашистская фальсификация классической немецкой философии. М. : Мысль, 1942.
- [37] *Krouglov A.N.* Kants Vorstellungen vom Krieg // Hüning D., Klingner S. (Hg.) ... jenen süßen Traum träumen. Kants Friedensschrift zwischen objektiver Geltung und Utopie. Baden-Baden : Nomos Verlag, 2018. S. 91—108.
- [38] *Гегель Г.В.Ф.* Конституция Германии / пер. М.И. Левиной // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения / под ред. Д.А. Керимова. М. : «Наука», 1978. С. 65—184.
- [39] *Hegel G.W.F.* Die Verfassung Deutschlands // Hegel G.W.F. Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte Ausgabe / Hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel. Bd. 1. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986. S. 461—581.
- [40] *Гегель Г.В.Ф.* Система нравственности / пер. Е.А. Фроловой // Гегель Г.В.Ф. Политические произведения / под ред. Д.А. Керимова. М. : Наука, 1978. С. 276—367.
- [41] *Hegel G.W.F.* System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts] / Mit einer Einleitung von K.R. Meist hrsg. von H. D. Brandt. Hamburg : Meiner, 2002.

References

- [1] Kant I. *Metaphysics of Morals*. Transl. SYA. Sheiman-Topshtein. In: Kant I. *Works in German and in Russian*. Vol. 5.1. Moscow: Kanon+; 2014. P. 19—475. (In Russian).
- [2] Kant I. *Metaphysik der Sitten*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VI. Berlin: Georg Reimer; 1914. S. 203—494.
- [3] Kant I. *Critique of Judgment*. Transl. NM. Sokolov. In: Kant I. *Works in German and in Russian*. Vol. 4. Moscow: Nauka; 2001. P. 69—833. (In Russian).
- [4] Kant I. *Kritik der Urteilskraft*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. V. Berlin: Georg Reimer; 1913. S. 165—486.
- [5] Kant I. *K vechnomu miru [Perpetual peace]*. Transl. LA. Komarovskii, TI. Oizerman. In: Kant I. *Works in German and in Russian*. Editors NV. Motroshilova, B. Tuschling. Vol. 1. Moscow: Kami; 1994. P. 355—477. (In Russian).
- [6] Kant I. *Zum ewigen Frieden*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VIII. Berlin: De Gruyter; 1923. S. 343—386.
- [7] Lucas H.-Chr. „[...]eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele beständig näher zu kommt“. *Geschichte, Krieg und Frieden bei Kant und Hegel*. In: Hüning D.,

- Tuschling B. (Hg.) *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant: Marburger Tagung zu Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“*. Berlin: Duncker und Humblot; 1998. S. 247—272.
- [8] Kant I. *Moralphilosophie* Collins. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXVII. Berlin: De Gruyter; 1974. S. 239—470.
- [9] Kant I. *Conjectural Beginning of Human History*. Transl. VA. Zhuchkov. In: *Kant I. Works in German and in Russian*. Editors NV. Motroshilova, B. Tuschling. Vol. 1. Moscow: Kami; 1994. P. 151—191. (In Russian).
- [10] Kant I. *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VIII. Berlin: De Gruyter; 1923. S. 109—123.
- [11] Kant I. Refl. 1550. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Berlin, 1923; De Gruyter. S. 971.
- [12] Schiller F. *The Bride of Messina*. Transl. N. Vil'mont. In: *Schiller F. Complete works: in 7 vols*. Vol. 3. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury; 1956. P. 163—270. (In Russian).
- [13] Jaeschke W. *Hegel-Handbuch. Leben — Werk — Schule*. Stuttgart: J. B. Metzler; 2016.
- [14] Kammari MD. Hegel's "Philosophy of Right". *Pod znamenem marksizma*. 1935;(2):26—56. (In Russian).
- [15] Krotov AA. *Napoleon and Philosophy*. St.-Petersburg: Vladimir Dal'; 2021. (In Russian).
- [16] Mori M. Krieg und Frieden in der klassischen deutschen Philosophie. Hans J., Steiner H. (Hg.) *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1989. S. 49—91.
- [17] Avineri Sh. The Problem of War in Hegel's Thought. *Journal of the History of Ideas*. 1961;22(4):463—474. <https://doi.org/10.2307/2708025>
- [18] Smith C. Hegel on War. *Journal of the History of Ideas*. 1965;26(2):282—285. <https://doi.org/10.2307/2708234>
- [19] Black E. Hegel on War. *Monist*. 1973;57(4):570—583. <https://doi.org/10.2307/2708234>
- [20] Fuss P. Avineri's Hegel. *Journal of the History of Philosophy*. 1975;13(2):235—246. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0217>
- [21] Westphal M. Dialectic and Intersubjectivity. *The Owl of Minerva*. 1984;16(1):39—54. <https://doi.org/10.5840/owl198416124>
- [22] Sünkel W. Hegel und der Krieg. *Hegel-Jahrbuch*. 1988. S. 242—250.
- [23] Hutchings K. Perpetual War / Perpetual Peace: Kant, Hegel and the End of History. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*. 1991;12(1-2):39—50. <https://doi.org/10.1017/s0263523200002688>
- [24] Peperzak A. Hegel Contra Hegel in His Philosophy of Right: The Contradiction of International Politics. *Journal of the History of Philosophy*. 1994;32(2):241—263. <https://doi.org/10.1353/hph.1994.0028>
- [25] Mori M. *Das Bild des Krieges bei den deutschen Philosophen*. In: Kunisch J., Münkler H. (Hg.) *Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution. Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts*. Berlin: Duncker & Humblot; 1999. S. 225—240.
- [26] Shelton M. The Morality of Peace: Kant and Hegel on the Grounds for Ethical Ideals. *Review of Metaphysics*. 2000;54:379—408.
- [27] Tyler C. Hegel, war and the tragedy of imperialism. *History of European Ideas*. 2004;30(4):403—431. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2003.11.017>

- [28] Brooks Th. *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy Rights*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 2007. P. 114—128.
- [29] Nahm K. Hegels Theorie des Krieges. Vom rechtsphilosophischen Realismus zum geschichtsphilosophischen Ausblick. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. 2020;106(3):444—464. <https://doi.org/10.25162/arsp-2020-0021>
- [30] Walt S. Hegel on war: another look. *History of Political Thought*. 1989;10:113—124.
- [31] Nersesyants VS. *Hegel's Philosophy of Right*. Moscow: Yurist'; 1998. (In Russian).
- [32] Ziegler Th. Hegels Anschauung vom Krieg. *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*. 1912/1913;6:88—96.
- [33] Hegel GWF. *On the Scientific Ways of Treating Natural Law*. Transl. MI. Levina. In: Hegel GWF. *Political works*. Editor DA. Kerimov. Moscow: Nauka; 1978. P. 185—275. (In Russian).
- [34] Hegel GWF. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. In: Hegel GWF. *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte Ausgabe*. Hrsg. von E. Moldenhauer, KM. Michel. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1986. S. 434—532.
- [35] Asmus VF. Philosophical Culture under the Boots of Fascism. *Znamya*. 1936;(3): 189—222. (In Russian).
- [36] Asmus VF. *The Fascist Falsification of Classical German Philosophy*. Moscow: Mysl'; 1942. (In Russian).
- [37] Krouglov AN. *Kants Vorstellungen vom Krieg*. In: Hüning D., Klingner S. (Hg.) ... *jenen süßen Traum träumen. Kants Friedensschrift zwischen objektiver Geltung und Utopie*. Baden-Baden: Nomos Verlag; 2018. S. 91—108.
- [38] Hegel GWF. *The German Constitution*. Transl. MI. Levina. In: Hegel GWF. *Political works*. Editor DA. Kerimov. Moscow: Nauka; 1978. P. 65—184. (In Russian).
- [39] Hegel GWF. *Die Verfassung Deutschlands*. In: Hegel GWF. *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832—1845 neu edierte Ausgabe*. Hrsg. von E. Moldenhauer, KM. Michel. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1986. S. 461—581.
- [40] Hegel GWF. *System of Ethical Life*. Transl. EA. Frolova. In: Hegel GWF. *Political works*. Editor DA. Kerimov. Moscow: Nauka; 1978. P. 276—367. (In Russian).
- [41] Hegel GWF. *System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]*. Mit einer Einleitung von KR. Meist hrsg. von HD. Brandt. Hamburg: Meiner; 2002.

Сведения об авторе:

Круглов Алексей Николаевич — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия (e-mail: akrouglov@mail.ru). ORCID: 0000-0002-1152-1309

About the author:

Krouglov Alexei N. — Professor, Dr. Sc., Department of Philosophy, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (e-mail: akrouglov@mail.ru). ORCID: 0000-0002-1152-1309



Философия науки

Philosophy of Science

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-658-671>

Научная статья / Research Article

Логика чистого познания Германа Когена как философия науки

З.А. Сокулер  

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

Аннотация. Показывается связь «Логики чистого познания» Германа Когена с революционными преобразованиями в физике и математике конца XIX века. Коген критиковал ответ Канта на вопрос «Как возможна математика?»; если Кант отсылает к априорным формам созерцания, то Коген усматривает в этом ограничение свободы математического мышления пределами созерцания. Доказывается, что позиция Когена соответствует основному направлению математики последних десятилетий XIX века, в частности, стремлению К. Вейерштрасса избавиться от геометрических и механических интуиций в математическом анализе. Коген был в курсе и новейших идей физики его времени, они также обсуждаются в «Логике чистого познания». Революционный настрой физики и математики той эпохи близок Когену и вызывает у него ответный энтузиазм. Происходящей научной революции созвучны утверждения Когена, что основоположения науки являются гипотезами. Чистота чистого мышления не гарантирует правильности любых его конструкций. Каждый шаг в развитии науки требует критики имеющихся представлений. Развитие познания от наивного ко все более критическому показывает движение от картины мира как совокупности устойчивых вещей к картине непрерывных движений и изменений, где изменения важнее, чем изменяющееся. Такое развитие науки Коген усматривает в изменении представлений о субстанции в современной ему физике и приветствует замену материальной субстанции на энергию, считая это движение подтверждением критического идеализма. В завершение обсуждается вопрос, можно ли говорить об актуальности логики чистого познания Когена.

Ключевые слова: Г. Коген, И. Кант, К. Вейерштрасс, А. Эйнштейн, В. Оствальд, идеализм, гипотеза, революция в физике

История статьи:

Статья поступила 06.11.2021

Статья принята к публикации 06.04.2022

© Сокулер З.А., 2022



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

Для цитирования: Сокулер З.А. Логика чистого познания Германа Когена как философия науки // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 658—671. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-658-671>

Hermann Cohen's logic of the pure knowledge as a philosophy of science

Zinaida A. Sokuler  

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

Abstract. The connection of Hermann Cohen's "The Logic of Pure Knowledge" with the revolutionary transformations in physics and mathematics at the end of the 19th century is shown. Cohen criticised Kant's answer to the question "How is mathematics possible"? If Kant refers to a priori forms of pure intuition, Cohen sees in it a restriction of freedom of mathematical thinking by limits of intuition. It has been shown that Cohen's position is in accordance with the main development of mathematics in the last decades of the 19th century, in particular, with K. Weierstrass' striving to get rid of geometrical or mechanical images and intuitions in the mathematical analysis. Cohen was also well informed about the latest ideas in physics of his time. They are also discussed in "The Logic of Pure Knowledge." The revolutionary spirit of physics and mathematics was appealing to Cohen, and he felt a corresponding enthusiasm for it. The ongoing scientific revolution is consonant with Cohen's assertion that the foundations of science are hypotheses. The purity of pure thinking does not guarantee the correctness of any of its constructions. Each step in the development of science requires a critique of existing notions. The development of knowledge from the naive to the critical one shows a movement from a picture of the world as a set of stable things to a picture of continuous movement and change, where change is more important than what changes. Cohen sees such a development in an evolution of the concept of substance in modern physics and he welcomes the replacement of material substance by energy, seeing this movement as a confirmation of critical idealism. Finally, it is discussed whether we can speak of the actuality of Cohen's logic of pure knowledge.

Keywords: H. Cohen, I. Kant, K. Weierstrass, A. Einstein, W. Ostwald, idealism, hypothesis, revolution in physics

Article history:

The article was submitted on 06.11.2021

The article was accepted on 06.04.2022

For citation: Sokuler ZA. Hermann Cohen's logic of the pure knowledge as a philosophy of science. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):658—671. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-658-671>

Настоящая статья представляет собой продолжение [1], где мы обрисовали: когеновское понимание «правильного» идеализма, который признает бесконечную задачу, получаемую мышлением извне, а не из самого себя, т.е.

в конечном счете от вещи самой по себе; аргументацию Когена об историчности априорного; признание гипотетичности чистого мышления, т.е. мышления, имеющего исток только в самом себе. Здесь мы сосредоточимся на связи когеновской логики чистого познания и теории науки с ее историческим контекстом, т. е. с происходившими в то время преобразованиями в математике и физике.

1. Когеновская критика априорных форм созерцания в контексте развития математики во второй половине XIX века

Защищая свободу и автономию чистого мышления, Коген особенно настаивал на том, что априорное, т.е. имеющее своим источником только само чистое мышление, ни в коем случае нельзя отождествлять с врожденным. Такая трактовка ограничивает свободу чистого мышления. Наилучший материал, заставляющий признать историческое изменение априорного знания, дает, конечно, история математики. Недаром Коген постоянно обращался к истории становления исчисления бесконечно малых ([2], см. также [3]). Но изменения в математике происходили, разумеется, не только в XVII веке, когда рождался математический анализ. Серьезные изменения происходили на протяжении XIX века, и на их фоне становятся не просто понятными, но даже необходимыми многие утверждения Когена.

Математика имела для Когена особое значение и как парадигма априорного знания, и как основание точного естествознания. Такое же значение математика имела и для философии Канта. Но, говоря о математике, Кант имеет в виду только арифметику и евклидову геометрию. А поскольку Кант объяснил как первую, так и вторую присущими трансцендентальному субъекту априорными формами *созерцания*, то тем самым оказывалось, что его философия исключила возможность значимой перестройки математики.

Поэтому не удивительно, что Кантова трактовка математики становится одним из главных пунктов когеновской критики. Споря с Кантом, он доказывает, что никакое созерцание не может ограничивать свободу математического творчества. Основания для своей позиции Коген находит прежде всего в истории математики и математического естествознания. История исчисления бесконечно малых оказывается ярким и надежным свидетельством того, что мышление выходит за пределы тех созерцаний, на которые опирались арифметика и евклидова геометрия, и само конструирует новые виды реальности. Теперь уже пространство и время должны получить свое основание в этой реальности в том смысле, что натуральные числа и статичные объекты евклидовой геометрии становятся производными или частными случаями объектов современной математики: функций, пределов, бесконечно малых. Евклидова геометрия занималась определенными своей формой и, соответственно, конечными объектами. Линия определялась у Евклида как то, что имеет концы — точки. Так что линия в классической греческой математике непрерывна, но конечна. А классическая греческая арифметика занималась

изучением натуральных чисел, т.е. тоже только конечными объектами. Только введение иррациональных, пишет Коген, разрывает ограничение непрерывности конечным и данным в геометрическом созерцании, так что «теперь непрерывность обязана пренебрегать созерцанием и посредством этого приступить к плодотворной работе» [4. S. 126]. Коген не устает повторять свое главное возражение против признания априорных форм чувственности: «Ничто и ни с какой стороны не может быть дано чистому мышлению; из-за этого, как и из-за любой вообще формы чистой данности, понятие чистого мышления ослабляется» [4. S. 192].

Когда говорят об основаниях негативного отношения Когена к кантовским априорным формам созерцания, то, естественно, вспоминают о неевклидовых геометриях. Признание таких геометрий существенно подорвало в математическом мире доверие к кантовскому объяснению природы геометрии. Но мне хочется подчеркнуть, что это было далеко не единственное событие в математике XIX века, подталкивающее в том же направлении. Позиция Когена чутко отразила ведущие тенденции в развитии математического анализа в последней трети XIX века, и прежде всего в Германии.

Исследователи, обращающиеся к этому периоду, зачастую связывают его с особенностями сложившейся в Германии XIX века университетской системы: «Был создан новый характер преподавания, удельный вес математического обоснования перенесен на лекции. Они в большей степени обращены не к интуитивным аналогиям, физическим и геометрическим образам, а к логическому восприятию. ... Вейерштрасс в своих лекциях арифметизировал анализ, устранив во многом обращение к геометрии» [5. С. 17]. Названная система математического образования приводила также к нарастающему противопоставлению чистой и прикладной математики.

Карл Вейерштрасс, один из крупнейших математиков XIX века, внес решающий вклад в реализацию программы «арифметизации анализа». Смысл данной программы заключался в стремлении избавить математический анализ от привлечения геометрических или физических наглядных интуиций и образов, связанных с непрерывностью или движением. Вот как описывает это направление в математике XIX века отечественный историк математики Ф.А. Медведев: «Под арифметизацией математики мы понимаем стремление свести все основные факты той или иной математической науки к числу, в конечном счете к натуральному. Наиболее отчетливо эта тенденция проявилась в анализе...» [6. С. 35—36]. Программа арифметизации анализа явилась реакцией на то обстоятельство, что создатели математического анализа и их последователи в XVIII и начале XIX века принимали просто как само собой разумеющееся представление о непрерывности пространства и движения и опирались на него при доказательстве теорем анализа. Это было связано с тем, что сам анализ «вырастал на геометрической и механической основах» [6. С. 36]. Однако по мере развития анализа в XIX веке «возникло желание отказаться от той почвы, на которой произрастал сам анализ —

от геометрических и механических представлений» [6. С. 36]. Объясняя причины такого желаяния, Медведев особенно подчеркивает то обстоятельство, что «внутри анализа выработались постепенно такие представления, которые не укладывались в рамки господствующих геометрических и механических представлений. <...> Чем дальше, тем больше оказывалось, что сложившиеся геометрические и механические представления просто недостаточны для описания аналитических фактов» [6. С. 37]. Интересно заявление Б. Больцано, которое цитирует Медведев как демонстрацию описанного выше желаяния: «понятие времени, а тем более движения, столь же чужеродно общей математике, как и понятие пространства» [там же].

Итак, в XIX веке в математическом анализе утверждается именно такое отношение к чистым созерцаниям пространства и времени, которое демонстрирует Герман Коген. Крупнейшие математики, прежде всего Карл Вейерштрасс, видят свою задачу в том, чтобы заменить интуитивное понятие непрерывности понятийными конструкциями.

Работа по арифметизации анализа приведет в конце концов к появлению теории множеств, а в ходе реализации названной программы чем дальше, тем больше освобождающееся от интуитивных представлений математическое мышление открывает возможности построений, вопиюще противоречащих интуиции. В 1872 году Вейерштрасс строит функцию, отличающуюся тем, что «она непрерывна, но не имеет производной ни для одного значения аргумента. Геометрически это означает, что кривая Вейерштрасса непрерывна, но ни в какой своей точке не имеет касательной: на любом конечном промежутке она имеет бесконечно большое число бесконечно малых колебаний» [7. С. 210]. Функция Вейерштрасса не была единственным построением в математике последних десятилетий XIX века, решительно престаупающим границы геометрически и интуитивно представимого. Примерам такого рода посвящена статья Г. Гана «Кризис интуиции» [8], написанная в 1933 году и направленная против учения Канта об априорных формах созерцания, в отношении которых рассудок находится якобы в чисто пассивной и рецептивной позиции. Здесь описываются кривые, не имеющие касательной ни в одной своей точке; приводятся примеры определений движения точки на плоскости, в результате которых порождается не кривая, но покрывается вся плоскость, и много других экстравагантных примеров, которые строила математика в конце XIX — начале XX века. При этом Ган не забывает напоминать, что только мысль и логический анализ, но не пространственные или кинематические представления могут обращаться с подобными объектами, противоречащими нашей пространственной интуиции.

Таким образом, мы видим, что в своей критике кантовской идеи чистых форм созерцания Коген отражает ведущие тенденции современной ему математики. И, будучи верен этой науке, он остается верен и духу учения Канта, для которого математика тоже имела огромное значение.

2. Герман Коген и новые идеи в физике

«Логика чистого познания» [4] свидетельствует, что ее автор был в курсе новейших идей физики его времени. В ней можно найти ссылки на Г. Герца, М. Планка, Л. Больцмана и др. В том направлении, которое на его глазах обретало развитие физики, Коген видел лучшее подтверждение идеализма как он его понимал, ибо физика все дальше уходила от данных чувств и позволяла себе все более смелые мыслительные конструкции.

Прежде всего, революция в физике была наилучшей демонстрацией того, что идеи и основоположения являются гипотезами. Гипотетический характер основоположений науки Коген прослеживает, начиная с платоновской программы для астрономии.¹ Основоположения Ньютоновой механики тоже являются гипотезами. А известное заявление Ньютона, будто он не измышляет гипотез, Коген объясняет контекстом полемики с картезианцами. На самом деле основные положения механики и физики Ньютона оставались гипотезами, и Ньютону, как пишет Коген, сильно помешало то, что он этого не признавал. Недаром Ньютонovo понятие тяготения критиковали Гюйгенс и Лейбниц, а его корпускулярная теория света была вытеснена волновой.

Такая трактовка физики Ньютона интересна тем, что Ньютонovo «гипотез не измышляю» в XIX веке превратилось в символ позитивистской и индуктивистской веры. Но еще более интересно то, что Коген однозначно связывает Кантову «Критику чистого разума» и Ньютонovu механику, видя в учении Канта о познании философию Ньютоновой науки. Последнее в его устах является высокой похвалой. Подобной хвале никак не вредит то обстоятельство, что учение Ньютона имело предположительный характер и подлежало замене другими теориями, и что, соответственно, учение Канта тоже подлежит переработке. Здесь я сравнила бы позицию Когена с фаллибилизмом Карла Поппера, который видел главное достоинство науки не в том, что якобы все ее утверждения истинны, а в том, что она способна *критиковать* и *улучшать* свои утверждения, которые, однако, все равно останутся предположениями. Может быть, Коген таким же образом оценивал достоинство теоретической философии Канта.

Гипотезы, согласно Когену, служат дальнейшему прогрессу науки [4. S. 431]. Чистота чистого мышления сама по себе не является гарантией достоинства его построений. Коген даже говорит о «наивном чистом мышлении» [там же]. Для каждого дальнейшего шага в познании требуется «пробуждение критики». Чистое мышление развивается исторически, а история

¹ Платон первым высказал идею, что астрономия должна быть не описательной, а математической теорией, для которой данные наблюдений за видимыми движениями небесных тел являются не подлинным предметом изучения, а подсобным материалом: «...мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, а то, что на небе, оставим в стороне, раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще не использованное, разумное по своей природе начало нашей души» [9. 530 b-c].

развития науки представляет собой историю смены гипотез. При этом открываются возможности новых типов познания, и, соответственно, новых типов предметов.

Эволюция познания от наивного ко все более критическому чистому мышлению свидетельствует о движении от картины мира как совокупности устойчивых вещей, якобы данных в чувственном познании, к картине непрерывных движений и изменений, где изменение важнее, чем изменяющееся. Сама природа, подчеркивает Коген, не совокупность вещей, данных в ощущениях, а процессы изменения. Наука Нового времени, наука Галилея и Ньютона — это динамика. Благодаря Галилею было преодолено бытовавшее в античной философии противопоставление мышления и движения. В результате тождество бытия и мышления становится тождеством мышления и движения. Последнее утверждение Когена можно понять так, что наука Нового времени принесла с собой двоякое изменение: во-первых, был преодолен предрассудок, унаследованный от платоновско-пифагорейской традиции, будто движение и изменение не может быть помыслено строгим логическим образом, а во-вторых, мышление оказывается приведено к осознанию того, что оно само в своей познавательной деятельности находится в постоянном изменении.

В частности, изменение и развитие показывает нам история понятия *субстанции* в философии и в физике. Вообще суждение субстанции в «Логике чистого познания» [4] является первым суждением Третьего класса, а именно класса суждений математического естествознания. Поставить суждения, в которых выражены поиски *субстанции* изучаемых явлений, на первое место кажется естественным для человека, воспитанного в классической, идущей от Аристотеля онтологической традиции. Но не надо забывать, что у Когена этому классу суждений предшествуют суждения логики, первым из которых является суждение истока, и суждения математики, среди которых на первое место помещено суждение реальности. Подобная классификация и упорядочение групп суждений (о реальности доверено говорить математизированному естествознанию) очевидным образом вытекают из жесткой корреляционистской² установки Когена, согласно которой говорить о бытии значит говорить о методах познания. Какое же значение в таком случае остается за понятием субстанции? На подобный вопрос, по его убеждению, должен ответить сам прогресс науки. Еще в Античности идея субстанции была связана с тождеством и постоянством (*die Beharrung*). В этом свете виделось и тождество бытия и мышления (как самотождественных и постоянных). Но самое главное, что Коген выделяет в идее субстанции и возводит к Античности, это

² В том смысле, в каком это понятие употребляет К. Мейясу [10]. Нельзя не заметить, как часто сам Коген употребляет понятие «корреляция», в том числе и в том смысле, о каком говорит Мейясу: «Под корреляционизмом мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности» [10. С. 12].

абсолютизация субстанции как неизменного самождественного начала³. Новое время пересмотрело много представлений, унаследованных от Античности, однако и у Декарта, и у Лейбница субстанция сохраняла значение Абсолюта.

Глубокое преобразование этого понятия осуществил только Кант, превратив субстанцию из Абсолюта в *отношение*. Ничем другим субстанция в математизированном естествознании и быть не может, ибо, если книга природы написана на языке математики, то математика пишется языком уравнений [4. S. 217]. Следовательно, и субстанция должна превратиться в то, что может быть описано языком уравнений, т.е. лишиться абсолютности и релятивизироваться. Коген с явным удовольствием описывает происходящие в современной ему физике процессы избавления от идеи материи как субстанции, т.е. абсолютного основания всего. Коген, таким образом, в «Логике чистого познания» обращается к тем же событиям в физике, о которых в свое время писал В.И. Ленин в известной книге «Материализм и эмпириокритицизм», да и по времени обе книги близки (правда, Коген не писал об Эрнсте Махе, а Ленин не писал об Эйнштейне). При этом, если Ленин с пылом и страстью обличает идеализм в современной физике, то Коген с огромным энтузиазмом приветствует революционные изменения в физике именно потому, что видит в них воплощение правильно понимаемого идеализма.

Современная наука, по мнению Когена, полностью искореняет тот пред-рассудок, что субстанция означает всеобщее бытие, которое *проявляется* в изменениях, но само остается неизменным, т.е. абсолютным. Отныне субстанция связывается с движением и с его описанием на языке исчисления бесконечно малых. «Субстанция есть бытие движения» [4. S. 288]. Фундаментальное изменение в понимании субстанции выражается в том, что субстанция перестает быть материей и становится силой (это изменение Коген находит у Лейбница) и энергией. Разумеется, упоминая в этой связи Роберта Майера, автора закона сохранения и превращения энергии, Коген отмечает, что именно энергия становится центральным понятием современной науки, а механика превращается в энергетику. Понятие энергии не только принимает на себя основную функцию категории субстанции, будучи, в силу закона сохранения энергии, неубывающей и не уничтожающейся основой, но и обогащает содержание названной категории, поскольку энергия существует в непрестанном видоизменении, переходе из одних форм в другие, соединяя в себе таким образом неизменность с постоянной изменчивостью. По мнению Когена, для современной физики теряет смысл вопрос о носителе форм энергии. В подобном переосмыслении понятия субстанции Коген приветствует очевидное движение в сторону идеализма [4. S. 289]: ведь энергия не имеет массы! Кажется, именно это особенно привлекает Когена, потому что лишней

³ По мнению Когена, Парменид был первым, кто приписал бытию инерцию, т.е. сохранение собственного состояния. Таким образом и с тех пор самосохранение оставалось фундаментальной характеристикой субстанции.

раз подтверждает, что математизированное естествознание свободно от ограничения чувственной данностью.

Но где же именно Коген увидел подобную замену материи в качестве субстанции на энергию? К сожалению, в «Логике чистого познания» практически отсутствуют ссылки на литературу. Однако в вопросе об энергии как субстанции за источником далеко ходить не придется. Одновременно с первым изданием «Логике чистого познания» вышла «Натур-философия» известного физика и химика Вильгельма Фридриха Оствальда, создателя концепции энергетизма. В этой книге Оствальд, кроме всего прочего, касается понятий субстанции и материи. Он, как и Коген, находит истоки понятия субстанции в античной философии. По его мнению, «Аристотель, этот великий энциклопедический словарь древнего знания, ... в каждом предмете принимал нечто неизменяемое, что он назвал его *субстанцией*, и кроме того нечто изменчивое, самого разнообразного рода, чему придано было название *акциденции*» [11. С. 109]. Т.е. субстанция — это то, что сохраняется, остается неизменным, и в чем ищется основа всех наблюдаемых изменений. При этом: «Субстанция физики и химии XIX века носит особое имя *материи*. Это, так сказать, остаток от выпаривания, который получился после того, как многие субстанции XVIII столетия, в особенности теплород, электрическая и магнитная материя, свет и некоторые другие потеряли с течением времени характер субстанций...» [11. С. 111]. Оствальд находит, что понятие материи не определено удовлетворительным образом (хотя ей приписываются существование в пространстве и времени, инерция, тяжесть, делимость). Тем не менее такое понятие принимается, поскольку нужно предполагать что-то неизменное, на чем можно построить объяснения изучаемых явлений. С материей связывается идея вещественности и осязаемости. А поскольку в конце XVIII века был открыт закон сохранения веса тел в физических и химических процессах, то материя, понимаемая как вещество, казалась очевидным претендентом на роль субстанции. Однако, замечает Оствальд, материя ничем не может помочь в объяснении широкого круга явлений, например, света и электричества. В то же время закону сохранения подчиняется не одна только материя, но также работа и энергия. Он сближает, если не отождествляет два последних понятия: «...энергия есть работа или все, что из работы возникает и в нее превращается» [11. С. 118]. Энергия не исчезает, но способна превращаться из одного вида в другие. И потому именно понятие энергии, сохраняющейся и непрерывно видоизменяющейся, по убеждению Оствальда, применимо для объяснения совершенно всех явлений природы, в отличие от материи, понимаемой как вещественность: «...все, что мы знаем о внешнем мире, мы можем изобразить в виде утверждений, относящихся к существующим энергиям. Понятие энергии есть поэтому самое общее понятие, которое создано было до сих пор в науке. Оно включает в себя не только проблему субстанции, но и проблему причинности» [11. С. 114]. «Материя как первичное понятие для нас уже не существует; она представляет собой только вторичное

явление, обусловленное совместным существованием известных родов энергии» [11. С. 274].

Обширные цитаты из книги Оствальда понадобились для того, чтобы показать тесную связь между рассуждениями и декларациями Когена в «Логике чистого познания» и умонастроениями в современной ему физике. Подчеркивая значение нового понимания субстанции, Коген особенно подробно объясняет, что понимание последней как энергии позволяет преодолеть давние и глубокие затруднения, связанные с проблемой причинности. Такие затруднения порождает *неизменная* субстанция как причина и объяснительный принцип *движений* и *изменений*, тогда как с энергией не получается подобных проблем, ибо энергия не только сохраняется, но и непрерывно изменяется, одни виды энергии постоянно переходят в другие. Подобная субстанция гораздо более подходит на роль объяснительного принципа различных *изменений*.

Кульминацию преодоления субстанции как неизменного Абсолюта Коген увидел в теории относительности Эйнштейна. Статья А. Эйнштейна, в которой была изложена специальная теория относительности, вышла в 1905 году, а второе издание «Логике чистого познания» — в 1914 году. В это время в мире физиков было еще достаточно голосов, призывавших не признавать эту теорию, либо не принимать ее слишком буквально. Коген в «Логике чистого познания» посвящает Эйнштейну не так много слов, но они выражают энтузиазм и полное признание идей последнего.

Великая заслуга Эйнштейна, по мнению Когена, состоит в том, что Эйнштейн окончательно избавил научную мысль от эфира как призрака субстанции—вещества. Одно это уже является значительным свершением с точки зрения критического идеализма [4. S. 297]. Коген приветствует то, что Эйнштейн оставил только один неизменный абсолют — скорость света, тогда как масса, протяженность, длительность стали относительными. Далее, теория относительности заставила осознать, что эквивалентность гравитационной и инертной масс вовсе не является самоочевидной данностью, и вскрыла гипотетичность соответствующих теоретических конструкций. Наконец, формулой $E=mc^2$ Эйнштейн показал зависимость массы (как инертной, так и гравитационной) от энергии. Благодаря этому представление о массе освобождается от связи с чувственно воспринимаемой данностью и недвусмысленно обнаруживает свою природу понятийной конструкции. Поэтому мы не удивимся заявлению Когена, что теория относительности Эйнштейна способствует разрешению центрального вопроса идеализма, а также что ее основные соображения получают подтверждение благодаря методологии критического идеализма [4. S. 297].

3. Судьба философии науки Германа Когена

Судьба была несправедлива к тому обильному наследию идей, которое Коген оставил в области философии науки. Думается, это связано с тем, что в начале XX века его философия науки опережала свое время и потому

осталась непонятой. В философии науки того времени слишком были сильны позиции индуктивизма и эмпиризма. Доминирующие тенденции стали меняться в 60-е годы XX века, когда постпозитивизм вытеснял позитивизм. Но к тому времени философия Германа Когена была основательно забыта. Ведь после Первой Мировой войны и манера аргументации, и ценности, к которым апеллировал Коген, — системность, логика, чистота чистого мышления, идеализм — оказались безнадежно устаревшими. В результате получилось, что постпозитивизм сказал все то, что с такой страстью доказывал Коген, однако совсем другим языком. Высказываемые постпозитивизмом положения не подаются как обоснование идеализма, и проблема защиты идеализма сейчас навряд ли беспокоит кого-то из философов науки. А чистота чистого мышления волнует еще меньше, поскольку в наши дни мало кто берется спорить, что свободное по отношению к чувственным данным научное мышление зависит от того социально-исторического контекста, в котором оно действует.

В конце XX — начале XXI века философия склонна пересматривать свою историю, воскрешать забытое, восстанавливать справедливость, баловать вниманием некогда отесненные фигуры и идеи. При этом и философия науки Германа Когена становится объектом новых исследований (хотя и не в такой мере, как его поздняя религиозная философия). Показывается, например, ее преимущество по сравнению с позитивизмом (включая и логический позитивизм). Однако сейчас и логический позитивизм необратимо принадлежит прошлому. Означает ли это, что философия науки Германа Когена ныне может представлять интерес исключительно как эпизод истории философии (или истории культуры)? Может ли работа Когена сказать что-то новое людям, которые сейчас занимаются философией науки? Сейчас, когда теоретическая нагруженность языка наблюдения и историческая изменчивость научных теорий и понятий стали общим местом, а когнитивные науки предоставили достаточно свидетельств, что наш чувственный опыт является видоспецифическим, очень избирательным и образующимся в результате работы врожденных механизмов, придающих ему устойчивость и организацию?

Может ли философия науки Германа Когена помочь нам увидеть под новым (или хорошо забытым старым) углом зрения ставшие уже привычными проблемы и допущения? В «Логике чистого познания» есть одна постоянная тема, которую не встретишь в современных работах по философии науки. У Когена рассуждения о логике, истоке и чистом мышлении часто переходят в утверждения о природе этики. Признание глубокой *внутренней связи между логикой и этикой* составляет особенность когеновской философии. Более того, именно здесь лежит один из основных источников его идеализма. В системе Когена учение о чистом познании не только объясняет характер науки, но и подводит фундамент под этику чистой воли. В этом отношении Коген остается верным последователем Канта. Ведь логика чистого познания доказывает, что сознание может и должно быть свободным от чувственной данности: «сначала бытие, потом долженствование; не так, что сначала

долженствование, а потом бытие. Но и не одно бытие; и не одно только долженствование. Логика и этика изначально взаимосвязаны» [12. S. 85].

Защищая чистоту чистого познания, Коген подводит фундамент под убеждение, что человек не обречен оставаться привязанным к тому, что дано ему в опыте, но может руководствоваться *должным, а не сущим*. Поэтому в принципе истока лежит ключ к обоснованию как математизированного естествознания, так и нравственности. Научное познание способно ставить себе идеальную цель — познание действительности как она есть сама по себе, или, используя язык Канта, вещи самой по себе. Такова, по убеждению Когена, бесконечная задача познания. И наука идет по этому пути, неуклонно освобождаясь от водительства чувственного опыта и навеянных им понятий и объяснений. Тем самым математика и математизированное естествознание доказывают, что в сознании заложен источник свободы, — свободы от чувственной данности и чувственных склонностей. Этот источник, как глубоко убежден Коген, ведет человечество по верному пути. Замечательнее всего то, что свободные конструкции научного разума, не детерминированные чувственной данностью, позволяют науке так уверенно двигаться по избранному пути к разрешению бесконечной задачи познания действительности самой по себе. Если видеть науку в таком свете, то ее развитие, в том числе происходящие в ней научные революции, только укрепляют веру в способность человечества так же двигаться по пути, определяемому другой бесконечной задачей — к нравственному прогрессу, свободе, миру между народами и социальной справедливости. Человечество для Когена выступает субъектом движения, определяемого обеими бесконечными задачами. Они вместе составляют достоинство человечества и придают смысл истории. Прогресс познания и вера в светлое будущее человечества неразрывно связаны в философской системе Германа Когена. Мы не поймем его идеализма, если забудем, что это не только теоретико-познавательный, но и нравственный идеализм.

Если теперь задаться вопросом, какие именно результаты современной философии науки не позволяют сейчас вернуться к когеновской философии науки, то ответом прежде всего будет детрансцендентализация субъекта, в чем философия науки последних десятилетий приняла самое деятельное участие. Она показала, что субъект научного познания, свободный от водительства непосредственного чувственного опыта, не свободен от предрассудков, интересов и т. д. В этом смысле современная философия науки покончила с «чистотой» мышления и логики, как и с идеализмом в смысле Когена. Та свобода от чувственной данности, подтверждение которой восхитило Когена в научной революции конца XIX века, никак не гарантирует, что человечеству предназначено двигаться к нравственному совершенствованию и социальной справедливости. Исторический опыт XX века похоронил подобные надежды. Они остались в веке XIX и кажутся теперь такими наивными!

Так может ли философия науки Германа Когена что-то дать современным специалистам в области философии науки? Прежде всего, она помогает

осознать, до какой степени позиции и оценки в философии науки обусловлены представлениями о человеке, социуме и истории, равно как и возлагаемыми на них надеждами или предъявляемыми им обвинениями.

Список литературы

- [1] 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.
- [2] Cohen H. *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Berlin : Dümmler, 1883.
- [3] Белов В.Н. Метод бесконечно малых как принцип теории познания в систематических построениях Г. Когена // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 68—74.
- [4] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Dritte Aufl. Berlin : B. Cassirer, 1922.
- [5] Синкевич Г.И. Развитие понятия числа и непрерывности в математическом анализе до конца XIX века: автореферат дисс. ... доктора физико-математических наук. М., 2018.
- [6] Медведев Ф.А. Развитие теории множеств в XIX веке. М. : Наука, 1965.
- [7] Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М. : Мысль, 1965.
- [8] Hahn H. *The Crisis in Intuition // Empiricism, Logic, and Mathematics*. Philosophical Papers. Brian McGuinness ed. Dordrcht : Reidel, 1980. P. 73—102.
- [9] Платон. Государство // Платон. Сочинения в 3-х тт. Т.3, часть 1. М. : Мысль, 1971.
- [10] Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург; М. : Кабинетный ученый, 2015.
- [11] Оствальд В.Ф. *Натур-философия. Лекции, читанные в Лейпцигском университете*. М. : КомКнига, 2006.
- [12] Cohen H. *Ethik des reinen Willens*. Dritte Aufl. Berlin : B. Cassirer, 1921.

References

- [1] Sokuler ZA. Hermann Cohen i ego ideya logiki chistogo pozvaniya [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.
- [2] Cohen H. *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Berlin: Dümmler; 1883.
- [3] Belov VN. Metod beskonechno malyh kak princip teorii pozvaniya v sistematiceskikh postroeniyah H. Cohena [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).
- [4] Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Dritte Aufl. Berlin: B. Cassirer; 1922.
- [5] Sinkevich GI. Razvitie ponyatiya chisla i nepreryvnosti v matematicheskom analize do konca XIX veka [The development of the concept of number and continuity in mathematical analysis until the end of the 19th century]. *Avtoreferat dissertacii na soiskanie uchenoj stepeni doktora fiziko-matematicheskikh nauk*. Moscow; 2018. (In Russian).
- [6] Medvedev FA. *Razvitie teorii mnozhestv v XIX veke [Development of the set theory in XIX century]*. Moscow: Nauka; 1965. (In Russian).
- [7] Asmus VF. *Problema intuicii v filosofii i matematike [The Intuition problem in the philosophy and in the mathematics]*. Moscow: Mysl' Publ.; 1965. (In Russian).

- [8] Hahn H. The Crisis in Intuition. In: Hahn H. *Empiricism, Logic, and Mathematics. Philosophical Papers*. Brian McGuinness ed. Dordrecht: Reidel; 1980. P. 73—102.
- [9] Plato. Gosudarstvo [The Republic]. In: Plato. *Sochineniya v 3-h tt.* T.3, chast' 1. [Platon. Collected works, in 3 vols. Vol. 3 (1)]. Moscow: Mysl'; 1971. (In Russian).
- [10] Mejyasu K. *Posle konechnosti. Esse o neobhodimosti kontingentnosti. [Meillassoux Qu. After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency]* Ekaterinburg — Moscow: Kabinetnyi Utchenyi; 2015. (In Russian).
- [11] Ostval'd VF. *Natur-filosofiya. Lekcii, chitannye v Lejpcigskom universitete [Oswald W. F. Natural Philosophy. Lectures given at the University of Leipzig]* Moscow: KomKniga; 2006. (In Russian).
- [12] Cohen H. *Ethik des reinen Willens. Dritte Aufl.* Berlin: B. Cassirer; 1921.

Сведения об авторе:

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

About the author:

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



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-672-686>

Research Article / Научная статья

Karl Popper and the Problem of Essentialism in Philosophy

Alexey Antonov  

Perm National Research Polytechnic University,
29, Komsomolsky pr., Perm, 614990, Russian Federation,
Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, Miklukho-Maklaya Street, Moscow, 117198, Russian Federation
 akvizit@yandex.ru

Abstract. In modern philosophy, essentialism is in most cases regarded as an outdated and, in fact, incorrect philosophical trend. And one of the scientists who created such a reputation of essentialism was the famous English philosopher of Austrian origin Karl Popper. The success of his book “The Open Society and its Enemies” led to the fact that in the West essentialism began to be considered not only cognitively untenable, but also suspicious as the theoretical basis of fascism, communism and totalitarianism. In the article, K. Popper’s arguments against essentialism are reviewed all over again, and it is shown that K. Popper’s criticism of essentialism as an anti-scientific and outdated doctrine is not the point of view of the philosophy as a whole, but it is just the position of empirical positivism. Essentialism deals with the reality that lies on the other side of phenomena. And this, according to K. Popper, necessarily leads to “ultimate” definitions. However, in accordance with the doctrine of falsification by K. Popper himself, every scientific conclusion within its expiration date is “ultimate”. The article shows that in reality essentialism did not only play an extraordinary role in the classical metaphysical theory of knowledge, but also continues to do so within the framework of modern ontology. Moreover, in the latter case, he does it with the help of abduction which is a specific form of logical inference generating scientific hypotheses. The existence of abduction in science, which generates new knowledge, suggests that essentialism is not something, at best, tolerable and excusable. This is the main way to development of sciences in general. In all cases, the author of the article considers only logical entities, but not legal, theological or any other.

Keywords: K. Popper, essentialism, metaphysics, ontology, cognition, abduction

Article history:

The article was submitted on 14.04.2022

The article was accepted on 02.06.2022

© Antonov A.V., 2022



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

For citation: Antonov AV. Karl Popper and the Problem of Essentialism in Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):672—686. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-672-686>

K. Popper about Essentialism in Cognition

The concept of “methodological essentialism” was introduced into philosophy by Karl Raimund Popper (1902—1994) “...to characterize the view, held by Plato and many of his followers, that it is the task of pure knowledge or science to discover and to describe the true nature of things, i.e. their hidden reality or essence” [1. P. 29].

Essentialism deals with the reality that lies behind the phenomena. However, according to K. Popper: “For it entails the doctrine of the existence of *ultimate explanations* (italics by K. Popper — A.A.); that is to say, of the existence of explanatory theories which in their turn are neither in need of any further explanation nor capable of being further explained” [2. P. 452].

Actually, this “ultimate of explanation” is the subject of K. Popper's criticism. After all, according to his theory, there is nothing ultimate and cannot be anything ultimate in science. All theories will eventually be falsified. Therefore, “ultimativity” is beyond the demarcation line separating science from non-science.

It cannot be said that this was a feature only of K. Popper's personal position. This was the general platform of philosophical positivism. And the main argument against essentialism was its non-empirical nature. Indeed, from the point of view of the same K. Popper, “...all these essentialist views stand in the strongest possible contrast to the methods of modern science. (I have the empirical sciences in mind, not perhaps pure mathematics)” [1. P. 229]. As appears from the above, K. Popper and other positivists recognized only the methods of natural sciences as the only scientific methods of cognition.

For example, Rudolf Carnap (1891—1970) assumed, “...that someone formed a new word ‘babig’ and claimed that there are things that are ‘babigious’ and those that are not. To find out the meaning of the word, we ask this person about the criterion: how, in a particular case, to establish whether a certain thing is ‘babigious’ or not? It is supposed that the respondent did not answer the question: he said that there are no empirical characteristics for a ‘babignty’. In this case, we consider the use of the word unacceptable” [3. S. 223].

It is clear that such a philosophical position is directed precisely against essentialism. After all, he is dealing with entities that are not empirical by their very nature. However, R. Carnap does not notice at the same time that the Democritus' atoms were once upon a time also “babigs”. Nevertheless, under the influence of arguments outlined above, essentialism is now considered to be an outdated and already historically obsolete form of philosophical thought. And Mark Blaug, well-known representative of the philosophy of science, even allows himself a remark about the “ugly head” of essentialism [4. P. 108].

Meanwhile, it seems that K. Popper is not at all at war with essentialism but only with the word “ultimate”. Yes, he does it in vain because in full accordance with the doctrine of falsification of K. Popper himself, every scientific conclusion within its expiry date is the “ultimate” and the last word of science.

K. Popper presents essentialism as an obviously absurd trend in its anti-scientific nature and hence victoriously smashes it to smithereens. In addition, for K. Popper essentialism is unacceptable not only scientifically but also socially. After all, any appeal of philosophers to essentialism “...leads to anti-scientific, anti-rationalist and anti-liberal thinking. /.../ Their appeal to the term ‘essence’ (from lat. ‘essence’) inevitably leads to an archaic and anti-modern perception of life, totalitarian thinking” [5. P. 137]. It should be recognized that the success of the book *The Open Society and its Enemies* has led to the fact that essentialism in the West has gained a reputation of the theoretical basis of fascism, communism and totalitarianism.

However, the peculiarity of the books *The Open Society and its Enemies* and *The Poverty of Historicism* is that they are only half philosophical. For this reason, in these books K. Popper argues sometimes as a philosopher, sometimes as an ideologist. For example, as a philosopher K. Popper “...therefore readily concede to essentialism that much is hidden from us, and that much of what is hidden may be discovered” [6. P. 105].

K. Popper also admits the existence of the entities themselves. According to him: “...my criticism of essentialism does not aim at establishing the nonexistence of essences; it rather aims at showing the obscurantist character of the role played by the idea of essences in the Galilean philosophy of science (down to Maxwell, who was inclined to believe in them but whose work destroyed this belief). In other words, my criticism tries to show that whether essences exist or not the belief in them does not help us in any way and indeed is likely to hamper us; so that there is no reason why the scientist should assume their existence” [6. P. 105].

But what does it mean “whether essences exist or not”? If they exist, then disbelief in them, on the contrary, makes obscurants the scientists themselves, as in fact, it happened with the French Academy of Sciences which denied in the 70s of the XVIII century the fact of falling stones from the sky. According to Occam's razor, a scientist should not believe only in superfluous essences, but not in essences at all. Therefore, in this case, K. Popper's call to disbelief in essences looks like a call to an inadequate view of things.

Reasoning as a philosopher, K. Popper cannot help to notice that “essentialism may have been introduced on the ground that it enables us to detect an identity in things that change, but it furnishes in its turn some of the most powerful arguments in support of the doctrine that the social sciences must adopt a historical method; that is to say, in support of the doctrine of historicism” [7. P. 34]. After all, K. Popper agrees that “...we cannot speak, in the social sciences, of changes or developments without presupposing an unchanging essence, and hence without proceeding in accordance with methodological essentialism” [7. P. 32]. All this significantly weakens K. Popper's criticism of essentialism.

Reasoning as an ideologist, K. Popper, in fact, is not fighting with real essentialism but with its intentionally simplified image. In addition, K. Popper everywhere considers essentialism as an unchangeable trend that is inseparably linked with metaphysics.

From Metaphysics to Ontology

Meanwhile, metaphysics itself, and hence essentialism closely related to it have not been unchanged at all over the centuries. Plato has already clarified the picture of the supersensible world opened by Parmenides. Plato's supersensible world is based on the World Soul which is essentially something like an operating system that accommodates various kinds of eidoses. The World Mind compares them with each other. As the criterion for comparing eidoses, Plato considers the eidos of Good as the most perfect of them.

The Eidos of the Good is different from all the others, and therefore it is sometimes called the Idea of the Good. However, in the Greek language the word “to know” has a different character depending on the sources of knowledge. The term εἶδος (“eidos”) comes from the verb εἶδεναι (“to know through reflection”), whereas ἰδέα (“idea”) comes from the verb ἰδέειν (“to know by means of observation”). In Platonic times, these words were used as synonyms. Perhaps, that is why Plato himself used them inconsistently, although in most cases he called “eidos” something intelligible.

The result of identification of the eidos and the idea can be seen by the example of the Aristotelian classical objection, which in the Middle Ages was called the “third man”. According to Aristotle, if “eidoses” are “common in difference”, then in addition to a real person and his “eidos” (“the second person”), we must admit the existence of another “eidos” that would express “the common” that exists between a real person and his “eidos” (it will be the “third person”). For the same reasons, the “eidos” of the fourth, fifth person and so on should be added to it. And since there is nothing in the “eidos” of a person that would not exist in real people, Aristotle concludes that “eidoses” are simply an unjustified doubling of the world. In Soviet philosophy, this was considered a refutation of idealism.

However, it is easy to see that a real person is something sensible. This means that “the common” that can be formed from this fact will be an “idea”, that is, in Hegel's words, an “abstract determinations of *sensory intuitions*” [8. P. 296] (italics by G.W.F. Hegel — A.A.), but not at all an “eidos”. If we try to form “the common” from something intelligible, for example, from the Good, then we will be convinced that “eidos” of the Good will not differ in any way from the Good itself, since the Good already has something “common” for all other kinds of goods [9. P. 122–126].

Later Plotinus, who said about himself that he understood the Plato's system better than Plato himself, drew attention to the fact that the Platonic Good as a criterion of comparison could not be the most perfect without having a sign of existence. So in fact, the Platonic Good is an Essence but not “a part of the essence”. In addition, Plotinus has shown that Platonic principles are in fact a single whole.

Unlike metaphysics of Plato, Aristotle's metaphysics was not a projection of the soul, but of our real practice. Just as people on earth create things by giving a form to substances, so the supersensible Being or God gives forms to everything material.

As for the Christianity which eventually conquered the ancient world, it was originally an ordinary religion. It was Saint Augustine who made Christianity a philosophy. He did not only connect the Platonic-Plotinus “trinity” and the “single” God of Aristotle but also identified them with the Trinity of Christianity. However, at first this synthesis was still too mechanistic, since the God of Saint Augustine was not much different from the God the creator of Aristotle.

However, in the Middle Ages Thomas Aquinas (1225—1274) corrected this mistake attaching fundamental importance to the fact that the Christian God had also created the Matter itself. As a result, the matter could not be as passive as it was by Aristotle any longer. The matter concealed a latent activity divine in nature. As a consequence, nature no longer needed divine emanations, as Saint Augustine implied. Everything was happening within the matter for some instrumental reasons, as leaving things to themselves.

In fact, the nature received its activity already from Thomas Aquinas, although formally the idea of pantheism or God dissolved in nature was formulated by Nicolaus Cusanus. And later the resulting single essence or “divine nature” became the substance or *causa sui* of Benedictus Spinoza.

Afterwards, when the contradiction between active God and passive matter had *de facto* disappeared, a new contradiction arose in metaphysics, that is a contradiction between a subject and an object. In order to reflect these changes in philosophy a new term “ontology” has appeared. Ontology has not become just a doctrine of being as such but, of course, the doctrine of the being of an object and a subject as such and of the relationship between them.

The difference between ontology and metaphysics is precisely in the presence of an active principle of the subject only. According to the observations of such a connoisseur of antiquity as A.F. Losev, at that time there was not even the word “personality” in Greek or Latin yet. This opinion is also confirmed by A.A. Kovalenok, the modern researcher of Plato and Plotinus ontology: “Antiquity did not know any centering on the Self, the subject, the emphasis on the personal principle” [10. P. 110].

Beginning from the works of B. Spinoza, the subject-object ontology found its continuation in the systems of German classical philosophy and Marxism. And already as their heritage, the subject-object ontology has reached our days. This is confirmed by the fact that, as V.E. Budenkova notes, for example: “Despite the diversity of specific ontological doctrines, in the classical philosophical tradition there are only two ways of constructing ontology: ‘from the subject’ and ‘from the object’” [11. P. 67].

However, since the late 1970s of the twentieth century, the philosophers began talking about an ontological turn. The initiator of this turn, Roy Bhaskar, has simply

made subject-object ontology the subject of open discussions, which were the essence of the turn. Despite the fact that, according to R. Bhaskar, in scientific research “...ontology is absolutely unavoidable” [12. P. 98], no one has discussed these problems before him. Thus, the ontology of positivism which was limited to the world of phenomena was accepted. R. Bhaskar also presumed that science should study not only phenomena, but also essences. And thereby, he restored the rights of the ontology of critical realism, adherent of which he was himself, as well as the ontologies of phenomenology and essentialism.

Features of Cognition in Metaphysics

Essentialism played an extraordinary role in the metaphysical theory of knowledge. According to Aristotle, things are the matter put into shape. Moreover, this form itself can be abstracted from things in the process of cognition. Thomas Aquinas developed this major position of Aristotle. Distinguishing between “vision” and “cognition”, he emphasized: “...the first thing intelligently cognized is the likeness of the thing, in intellect, and the second thing intelligently cognized is the thing itself, which is intelligently cognized through that likeness” [13. P. 201].

Moreover, it is true even in these cases when something absolutely unknown appears before our eyes, for example, a UFO. Externally, the UFO resembles a plate, and internally we refer to this entity. Having made sure that there is not exactly the same option as an UFO in the set of meanings of our inner essence of “a plate”, we return to the “plate-like” object that is coming to us, and arbitrarily attach to its generic quality a specific feature characteristic of this object, such as the property of flying. As a result, we have a new concept — a “flying plate”. (Nothing would have changed because initially we would have internally classified an UFO by referring it to the essence of “something flying”. Simply in the first case the transition from vision to cognition looks more visual).

In any case, a thing is known to us due to the unity of its external and internal forms. In Thomas Aquinas' theory of cognition, the form outside the intellect and the form inside it represent one and the same entity. That is why the first part of the process, in fact, is the “identification” of a thing, or its summing up under an essential category. Obviously, this part of the trajectory of cognition is also the most vulnerable. This is the point where the problem of “seeming” or “being” arises. How well the Georgian poet Simon Chikovani said about it: “Everything is given a double honor — to be this and that. An object happens to be that which it really is, and that which it resembles” [14. P. 217]. This is especially evident in biological typology, where due to the mimicry found in nature, you can sometimes confuse some raccoon dog with the raccoon itself.

That is why, the establishment of identity (and not similarity, which is always only external) is a necessary second point of the metaphysical process of cognition. Following the establishment of an external connection between the type of an object revealed to us and one of the universal forms within us, an empirical verification of the materiality of the established connection is required. Classical essentialistic

cognition cannot live without this test. There is the folk saying about it: “A pig looks like a hedgehog but the wool is not the same”. Therefore, the accusation of essentialism in isolation from reality is the reduction of the two-stage process of metaphysical cognition to its first stage.

In any case, it is clear from the above said that essentialism is organically inherent in the metaphysical form of cognition.

Features of Cognition in Ontology

However, after transformation of metaphysics into ontology, such a theory of knowledge became impossible. The “view” as an image standing before us was no longer evoked by the outside world itself. Images of material objects were no longer outcome of “view” as was the case with Democritus and Epicurus, and, in fact, also with Plato and Aristotle. From now on, activity in cognition has become the lot of only one subject.

The subject captures the object in cognition at the expense of its own intentionality, which in the absence of an internal “appearance” — this “ghostly entity located between the intellect and the outside world” — can only be explained as an a priori form, which was in fact subsequently done by I. Kant. It is enough for the subject to turn its attention to the object, as the cognitive act itself immediately arises.

Hence it can be seen that metaphysical and ontological theories of knowledge are simply incompatible with each other. According to Aristotle and Thomas Aquinas, the impulse of cognition came from a material thing. It was reflected in the subject, and the subject only passively perceived it with the help of the tools of cognition available to it. If there were no such instruments certifying the similarity of the external and essential internal “appearance”, there would be no cognition itself.

In ontology, everything that is external to the subject immediately becomes an object, whether it is the “kind” of Thomas Aquinas (Platonic “idea” or Aristotelian “form”). Even if the “view” suddenly appeared from our memory, it would immediately become an object but not an internal means of cognition — an essential form, as it was before. But this means that an abyss opens up in ontology between the object and the subject, since the intermediary in the form of “similarity” disappears.

This means that it is unclear how the subject perceives objects of the external world in general in order to cognize them. After all, it does not send any special cognitive rays to them. The objects of the outside world, since an object is absolutely passive, cannot jump into our intellect themselves. An external object becomes our simple notion.

However, if an object is just our notion, how can the intellect be sure that it really reflects the outside World? At least it is difficult to explain some phenomena without the theory of a common essential form. For example, when we look at color photos, we see the landscape, people or animals instead of colored spots. Isn't there

a kind of intermediary structure required here, so to speak, tertium comparationis (the third for comparison), so that we can compare upcoming images with it, and thanks to this comparison determine what do we finally see?

Alas, Plato's theory of ideas and J. Locke's theory of ideas are the same only in name. In any case, Plato's ideas, Aristotle's forms and Thomas Aquinas' kinds make external objects something “own” for the cognizing intellect, but J. Locke's ideas do not, because in J. Locke's metaphysics there is not a hint of the position of the dual existence of forms (kinds or ideas).

Hilary Putnam (1926—2016) drew attention to the fact that in the theory of knowledge it is difficult to do without the theory of forms when we are trying to explain the relationship between a subject and an object in our days in his article with the characteristic title “Aristotle after Wittgenstein”: “...what we are missing is precisely the notion that events have a *form*. Efficient causation, as currently conceived, will not provide us with enough *form*” [15. P. 68]. (italics by H. Putnam — A.A.)

In any case, the rejection of essentialism in philosophy really complicates our knowledge of reality.

Essentialist Abduction as a Form of bridging the Gap between a Subject and an Object in Ontology

It may seem that due to the processes described above, essentialism has generally remained in the philosophical past. However, despite the obvious triumph of nominalism in science, essentialism, remains as before the mainstay of scientific knowledge. And the way in which essentialism continues to be relevant for cognition is its participation in the construction of scientific hypotheses with the help of a special form of logical inference – abduction. The classic of American philosophy Charles Sanders Peirce, who actually introduced this concept, defined it as follows: “abduction is the process of forming an explanatory hypothesis” [16. P. 216]. At the same time, Ch.S. Pierce relied on Aristotle, whose retroduction (or in modern terms, abduction) as a process of logical inference was mentioned, but did not receive proper development.

However, the situation with abduction in modern logic remains debatable, since “A conclusion drawn by abductive inference is an intelligent guess. But it is still a guess, because it is tied to an incomplete body of evidence. As new evidence comes in, the guess could be shown to be wrong. Logicians have tended to be not very welcoming to the idea of allowing abductive inference as part of logic, because logic is supposed to be an exact science, and abductive inference appears to be inexact” [17. P. 3—4].

But what does abduction and its guess have to do with essentialism at all? It turns out, there is the most direct connection. After all, a guess, from the point of view of logic, is just an ordinary classification, which can be carried out according to different principles including the principle of attitude to the essence. This

question is considered in the article “Categories and induction in young children” by Susan Gelman and Helen Markman.

The authors of the article describe the results of an experiment during which they presented four-year-old children with special cards with drawings of a cobra, an earthworm and a small brown snake that looks very similar to an earthworm [18. P. 197]. The experimenters asked the children to predict, will the little brown snake eat meat like a cobra or eat plants like an earthworm. (For some unknown reason, the authors of the article S. Gelman and E. Markman believe that snakes, not earthworms, feed on plants. Although in nature, the case is quite the contrary. Therefore, we are eliminating here this annoying misunderstanding without distorting the general logic of the article — A.A.).

The idea of the experiment was to determine a criterion serving children to make their choice. If they make a choice in favor of meat, it means that their choice was made not on the basis of external similarity of a small brown snake with an earthworm but on the basis of logical reasoning while classifying a small brown snake to its essential category, i.e. snakes.

Alexios Arvanitis, a specialist in social psychology from the Business College of Athens, used the results of this experiment in his article “Essentialization as a Distinct Form of Abductive Reasoning”. (At the same time, A. Arvanitis retained the confusion that we noted in S. Gelman's and E. Markman's, works so we are forced to correct this error again — A.A.).

According to A. Arvanitis, the abductive logical conclusion that children make in this case should look like this:

“Snakes eat meat (Rule)
The cobra eats meat (Result)
...The cobra is a snake (Case)” [19. P. 246].

However, the reasoning presented by A. Arvanitis looks like a mistake because it does not talk about a “little brown snake” at all. But the experimenters asked the children exactly about a small brown snake. For this reason, it seems to us that the abductive expression in this case should look like this:

Snakes eat meat (Rule)
Cobra eats meat (Result)
...A small brown snake feeds on meat (Case).

The hypothesis here consists in the instant discretion of the general rule that “all snakes eat meat” in a single “result”, as A. Arvanitis calls it, or the simple fact that “cobra eats meat”. According to Ch. Peirce: “Abduction makes its start from the facts, without, at the outset, having any particular theory in view...” [20. P. 106].

But, the next train of thought is the search for the fact that cobras eat meat. The logical meaning of the term abduction confirms the aforesaid. As Douglas Walton, a Canadian expert on argumentation and informal logic, explains: “The word ‘abductive’ is from *ab* and *duco* (italics by D. Walton — A.A.), leading back. An abductive inference goes backward from a given conclusion to search for the

premises that conclusion was based on” [17. P. 34]. And the simplest explanation is that all snakes eat meat. This means that a small brown creature, if we consider it a snake, should do the same.

And this is not at all equivalent to a simple inductive generalization, although it is very similar to it. In vain A. Arvanitis states that “...the rule ‘Snakes eat meat’ can initially be inferred through induction, not abduction” [19. P. 247].

Alas, with the help of induction it is impossible to achieve a common rule implying no exceptions such as the maxim “Snakes eat meat”.

The sun rose yesterday.

The sun rose today.

Therefore, it will rise tomorrow. The conclusion is in this case only probable. Of course, we can strengthen our example:

The sun has been rising for millions of years.

The sun rose today.

Therefore, it will rise tomorrow. In this case the conclusion will remain only probable. The probability here will be just greater. The advantage of abduction is that it allows you to reach the Absolute instantly, and in the twinkling of an eye move from induction to deduction, that is from unreliability to reliability, even if only assumed.

The strength and weakness of abduction is that its essence is just an assumption. Hence it is clear that abduction is not a strictly logical procedure. That is why, in our opinion, the well-known Finnish logician Jaakko Hintikka wrote unequivocally about abduction: “As far as the status of abduction as a special form of inference is concerned, the basic conclusion here is: no, there is no such form of inference (in any natural sense of inference) as abduction” [21. P. 523].

However, this is true only in the sense that abduction is theoretically impossible though practically useful. After all, this is the only bridge that connects the world of a subject and an object torn apart in ontology. Abduction is *de facto* the logical analogue of infinitesimals in mathematics. This is an instantaneous (with the help of a guess) jump over the abyss, since it is impossible to cross it step by step.

At his time, George Berkeley proved that differential and integral calculus are also logically impossible. As G. Berkeley noted, both I. Newton and G. Leibniz in their reasoning proceed from the fact that if an infinitesimal quantity is added to or, conversely, subtracted from the finite quantity, the value of the first quantity will not change at all. In outward appearance this postulate looks quite acceptable. However, G. Berkeley carefully traces what it leads to in practice.

In particular, investigating what an increase in the speed of movement by an infinitesimal amount leads to, I. Newton initially considers it to be quite definite, and finds the corresponding increment value. Then, continuing the reasoning, I. Newton considers the opposite case when the infinitesimal value by which the velocity increases is zero. And in this second attempt, obviously guided by the

accepted postulate, I. Newton suddenly retains as a result the increment value ... obtained in the first case.

G. Berkeley objects to the logical “illegality” of this procedure. “Whether you reason with words or symbols,” he writes, “the rules of common sense remain the same” [22. P. 408]. Therefore, if in the second case the infinitesimal quantity is zero, then the speed increment according to the general rule of multiplication should also be zero.

Using concrete examples, G. Berkeley shows that justifying differential and integral calculus, both I. Newton and G. Leibniz resorted to the same, logically “illegal” technique. At the intermediate stages of calculations, they at first imperceptibly added an “infinitesimal quantity” and then subtracted it also imperceptibly, which allowed them to come to the right results every time. And these people, as G. Berkeley ironically says, demand much stricter evidence from theists in matters of religion.

Nevertheless, neither G. Berkeley himself, nor any other of the philosophers or mathematicians themselves have ever raised the question of abandoning integral and differential calculus because of their logical “illegality”. For the same reasons, by illustrating incalculable practical benefit, it is possible to state that it makes no sense to abandon abduction.

Of course, an abductive guess always gives an essence that only temporarily fulfills the duties of the Absolute. This is how it differs from genuine deduction. But everybody knows that every hypothesis needs verification. After all, the “identification” of a thing in metaphysics was in fact also a hypothesis.

In any case, abduction exists in science while generating hypotheses and new knowledge with them. This fact convinces us that essentialism is not, at best, something tolerable and excusable. This is the main way to development of sciences in general.

K. Popper opposed both essentialism and induction because of its unreliability. His principle of falsification is aimed at refuting theories. But theories are formed with the help of abduction thanks to its incredible essential leap. So what was K. Popper going to falsify? Induction does not give trustworthiness. Deduction gives reliability, but you cannot falsify it. It turns out that it is possible to falsify only the results of abductive, that is, hypothetical assumptions. Thus, it turns out that, rejecting essentialism, K. Popper, in fact, spent his whole life sawing at the branch on which his falsification theory could only sit.

Of course, in order an abductive “throw of thought”, as a discretion of an object's belonging to a new essence, would be possible, a certain intuition is needed. And K. Popper drew attention to the fact that: “Aristotle held with Plato that we possess a faculty, intellectual intuition, by which we can visualize essences and find out which definition is the correct one...” [1. P. 232]. But K. Popper himself denied that a person has such an opportunity.

And yet, contrary to K. Popper, the mechanism of abduction shows that without essentialism, cognition is in fact impossible.

Conclusions

Abduction is possible where and when it comes to explaining facts on the basis of their classifying belonging to a particular essence. Formally abduction has nothing to do with the search for entities. However, in the 40s of the twentieth century, in the experiments of American psychologists J. Bruner and L. Postman [23. P. 300—308], it was found that “perception involves an act of categorization. In fact, the experiment implies the following; we present the subject the corresponding object, and he responds by referring the perceived stimulus to one or another class of things or events” [24. P. 13]. J. Bruner comes to the conclusion that “if any perception turned out to be not included in the system of categories, that is, free from being assigned to any category, it would be doomed to remain an inaccessible pearl, a firebird, buried in the silence of individual experience” [24. P. 16]. At the same time, J. Bruner notes that the “laws of perception” are completely analogous to the “laws of conceptual activity”.

A guess is always a general conclusion. And generalization is a direct path to essence. Thus, it is clear that essentialization is not a psychological, but a logical process. And from the point of view of logic, a hypothesis is just a new classification of facts with their assignment to a more general category, which is the basis of theories, concepts and research programs.

All abductive intuitions consist in the perception that any fact belongs to a deeper and universal essence. However, from the point of view of Ch. Pierce, abduction “...is an act of *insight* (italics by Ch. Pierce — A.A.), although of extremely fallible insight” [25. P. 227 (CP 5.181)]. In this connection, the question arises: how can the insight that “any fact belongs to a deeper and universal essence” be called “extremely fallible”?

Meanwhile, using the previously used example, it is easy to understand that this contradiction is apparent. It becomes an “insight” that in an indefinite mammal we suddenly discern its true essence, for example, a raccoon. And it turns out to be “fallible” when, on closer inspection, we see only a raccoon dog in front of us. And most often, abduction is born as an answer to an articulated or not articulated question about the category including this or that fact, for example, the same “small brown snake” from the article by S. Gelman and E. Markman.

The inextricable connection of abduction with essential categories suggests that even today essentialism is a living and developing form of philosophical and scientific thinking. That is why we can agree with the assessment of the American-Israeli researcher Irfan Khawaja that the tradition of essentialism in the philosophy of the XXI century is still urgent. I. Khawaja writes: “Philosophers continue to discuss essentialism as a live alternative, and one can find lively and technical discussions of the topic simply by browsing top-tier journals in the field” [26. P. 691].

References

- [1] Popper KR. *The Open Society and its Enemies*. Princeton and Oxford: Princeton University Press; 2013.
- [2] Popper KR. *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York: Taylor & Francis e-Library; 2005.
- [3] Carnap R. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*. 1931;2(1):219–241. <https://doi.org/10.1007/bf02028153>
- [4] Blaug M. *The methodology of economics or how Economists explain*. New York: Cambridge University Press; 2006.
- [5] Przhilenskij VI. Sotsial'no-istoricheskij kontekst stanovlenija analitiki prisutstvija [Socio-historical Context of the Formation of Presence Analytics]. *Izvestija vuzov. Severo-Kavkazskij region. Obshchestvennye nauki*. 2010;(4):137–140. (In Russian).
- [6] Popper KR. *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. New York and London: Basic Books; 1962.
- [7] Popper KR. *The Poverty of Historicism*. Frome and London: The Beacon Press; 1957.
- [8] Hegel GWF. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part I: Science of Logic*. New York: Cambridge University Press; 2010.
- [9] Antonov AV. *Osnovanie sociologii. Ch. I. Chelovek myshl'onij, ili O proishozhdenii logicheskogo myshlenija i soznanija [The Foundation of Sociology. Part I. An Intelligent Person, or About the Origin of Logical Thinking and Consciousness]*. Perm': Izdatel'stvo Permskogo nacional'nogo issledovatel'skogo politehnicheskogo universiteta; 2012. (In Russian).
- [10] Kovalenok AA. Ontologija Platona i Plotina: shodstva i razlichija [The Ontology of Plato and Plotinus: Similarities and Differences]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo. Serija Sotsial'nye nauki*. 2008;4(12):110–116. (In Russian).
- [11] Budenkova VE. Dva sposoba postroenija ontologii i perspektivy neklassicheskoj epistemologii [Two ways of constructing ontology and perspectives of non-classical epistemology]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2007;(298):66–71. (In Russian).
- [12] Bhaskar R., Callinicos A. Marxism and critical Realism. A Debate. *Journal of Critical Realism*. 2003;1(2):89–114. <https://doi.org/10.1558/jocr.v1i2.89>
- [13] Pasnau R. *Theories of cognition in the later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press; 1997.
- [14] Chikovani S. *Stihotvorenija i poemy [Verses and Poems]*. Leningrad: Sovetskij pisatel'. Leningradskoe otdelenie; 1983. (In Russian).
- [15] Putnam H. *Words and Life*. Conant J, editor. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press; 1995.
- [16] Peirce Ch. *The Nature of Meaning*. In: *The essential Peirce: Selected philosophical writings*. Vol. 2. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press; 1998. p. 208–225.
- [17] Walton D. *Abductive Reasoning*. Tuscaloosa: University of Alabama Press; 2005.
- [18] Gelman S., Markman E. Categories and induction in young children. *Cognition*. 1986;(23):183–209. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(86\)90034-x](https://doi.org/10.1016/0010-0277(86)90034-x)
- [19] Arvanitis A. Essentialization as a Distinct Form of Abductive Reasoning. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*. 2014;34(4):243–256. <https://doi.org/10.1037/a0036182>
- [20] Peirce Ch. *On the Logic of Drawing History from Ancient Documents, Especially from Testimonies*. In: *The essential Peirce: Selected philosophical writings*. Vol. 2. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press; 1998. p. 75–114.

- [21] Hintikka J. What is Abduction? The Fundamental Problem of Contemporary Epistemology. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. 1998;34(3):503–533. <https://doi.org/10.2307/40320712>
- [22] Berkeley G. *Analitik, ili Rassuzhdenie, adresovannoe neverujushchemu matematiku, gde issleduetsja, javljaetsja li predmet, printsipy i zakljuchenija sovremennogo analiza bolee otchetlivo poznavаемymi i s ochevidnostju vyvodimymi, chem religioznye tainstva i polozhenija very [An Analyst, or a Reasoning addressed to an unbeliever mathematician, where it is investigated whether the subject, principles and conclusions of modern analysis are more clearly cognizable and clearly deducible than religious sacraments and positions of faith]*. In: Berkeley G. *Sochinenija [Essays]*. Moscow: Mysl' publ.: 1978. p. 149–248 (In Russian).
- [23] Bruner J., Postman L. Tension and tension release as organizing factors in perception. *Journal of Personality*. 1947;15(4):300–308. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1947.tb01070.x>
- [24] Bruner J. *Psichologija poznanija. Za predelami neposredstvennoj informacii [Psychology of cognition. Beyond the immediate information]*. Moscow: Progress publ.: 1977. (In Russian).
- [25] Peirce Ch. *Pragmatism as the logic of Abduction*. In: *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Vol. 2. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press; 1998. p. 226–241.
- [26] Khawaja I. Essentialism, Consistency and Islam: A Critique of Edward Said's Orientalism. *Israel Affairs*. 2007;13(4):689–713. <https://doi.org/10.1080/13537120701444961>

About the author:

Antonov Alexey V. – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Perm National Research Polytechnic University, Perm, Russia; Doctoral Student, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russia (e-mail: akvizit@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-6909-8902

К. Поппер и проблема эссенциализма в философии

Алексей В. Антонов  

Пермский национальный исследовательский политехнический университет,
Российская Федерация, 614990, Пермь, Комсомольский проспект, д. 29,
Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
 akvizit@yandex.ru

Аннотация. В современной философии эссенциализм в большинстве случаев рассматривается как отсталое и, по сути, неверное философское направление. И одним из ученых, создавших ему такую репутацию был известный английский философ австрийского происхождения Карл Поппер. Успех его книги «Открытое общество и его враги» привел к тому, что, фактически, эссенциализм не только стал считаться на Западе несостоятельным когнитивно, но и подозрительным как теоретическая основа фашизма, коммунизма и тоталитаризма. В статье доводы К. Поппера против эссенциализма рассмотрены заново, и показано, что критика К. Поппером эссенциализма как антинаучной и устаревшей доктрины – это не точка зрения всей философии, а всего лишь позиция эмпирического в своей основе позитивизма. Эссенциализм имеет дело с реальностью,

которая лежит по ту сторону явлений. И это, по мнению К. Поппера, необходимо ведет к «окончательным» определениям. Однако в соответствии с учением о фальсификации самого К. Поппера, всякий научный вывод в пределах своего срока годности является «окончательным». В статье показано, что в действительности эссенциализм не только играл чрезвычайную роль в классической метафизической теории познания, но и продолжает это делать в рамках современной онтологии. Причем в последнем случае он делает это с помощью абдукции — специфической формы логического вывода, порождающей научные гипотезы. Существование же в науке абдукции, порождающей новое знание, говорит о том, что эссенциализм — это не нечто, в лучшем случае, терпимое и извинительное. Это — магистральный путь развития наук вообще. Во всех случаях автор статьи рассматривает только логические сущности, а не юридические, теологические или какие бы то ни было еще.

Ключевые слова: К. Поппер, эссенциализм, метафизика, онтология, познание, абдукция

История статьи:

Статья поступила 14.04.2022

Статья принята к публикации 02.06.2022

Для цитирования: *Antonov A.V.* Karl Popper and the Problem of Essentialism in Philosophy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 672—686. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-672-686>

Сведения об авторе:

Антонов Алексей В. — кандидат философских наук, доцент, Пермский национальный исследовательский политехнический университет, Пермь, Россия; докторант кафедры социальной философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: akvizit@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-6909-8902



Человек и общество

Man and Society

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-687-696>

Research Article / Научная статья

Philosophy of Accelerationism: A New Way of Comprehending the Present Social Reality (in Nick Land's Context)

Denis Chistyakov  

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation

 chistyakov-di@rudn.ru

Abstract. Modern types of social reality require updated ways of comprehending them. The research is devoted to a new analytical form of understanding modernity that has recently emerged — accelerationism, still rarely discussed in Russian philosophy. The representatives of accelerationism call for a radical and rapid acceleration of socio-economic and technological processes in capitalist societies. The article reflects some ideas of the *Manifesto for an Accelerationist Politics* by Alex Williams and Nick Srnicek, after which the accelerationist trend in philosophy and social sciences intensified and gained clear theoretical guidelines. The Manifesto's ideas about accelerating technological evolution as a means of resolving social conflicts, about unleashing all the latent forces of capitalist production to achieve a state of post-capitalism, denying a return to the Fordist type of production and calling for the restoration of the future as such, are highlighted. The *Manifesto* and the works of Nick Land, the founder and the most prominent representative of accelerationism, present the position of creating a new program and the very style of thinking with regard to changing the capitalist system along the vector of acceleration. The article pays attention to the interpretation of Gilles Deleuze's and Félix Guattari's concept of "deterritorialization" in Land's works. It emphasizes the focus of accelerationism on the future as a kind of realization of the paradoxical thesis of "looking back from the future." The content of Land's accelerationist theory shows the fundamental concepts of K-space (cyberspace), K-war (cyberwar), time and reality, technocratic future of society as Techno-Capital Singularity, expansion of capital as opposed to its reterritorialization. The meaning of Land's idea of an acceleration of capitalism and the transition to a more progressive future through the collapse of outmoded structures and phenomena of the existing system of capitalism and its technological basis is deduced.

© Chistyakov D.I., 2022



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

Keywords: philosophy of accelerationism, technology, capital, acceleration, deterritorialization, Manifesto for an Accelerationist Politics, Nick Land, Backward from the Future, Prometheus in Politics

Funding and Acknowledgement of Sources: The reported study was funded by RFBR and MOST according to the research project № 20-511-S52002 “Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research”.

Article history:

The article was submitted on 15.05.2022

The article was accepted on 16.06.2022

For citation: Chistyakov DI. Philosophy of Accelerationism: A New Way of Comprehending the Present Social Reality (in Nick Land’s Context). *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):687—696. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-687-696>

Introduction

The philosophy of accelerationism emerges at the beginning of the 21st century as a new form of theoretical reflection on modern societies, which follow the path of capitalist reproduction based on technological progress. However, according to the adherents of this emerging trend, there is currently a slowdown and a kind of “going round in a circle” of capital, technology and media, which is also supported by non-progressive political thinking on the part of both the right and the left. It is therefore necessary to switch to a new, accelerationist model of thought and political action, which will, in turn, cause a rapid acceleration of the system of capitalism and eliminate all contradictions and constraints within it.

The Austrian-German philosopher and political scientist Armen Avanessian, exploring accelerationism, emphasizes its essential characteristics as follows: “Any accelerationist thought is based on the assessment that contradictions (of capitalism) must be countered by their own aggravation: on the one hand, a cynical trust in *politique du pire*, and on the other hand, an idealistic hope that the intensification of capitalism’s crisis phenomena in contemporary neoliberalism — on the model of double negation — could lead to the removal of its internal contradictions and even to its explosion” [1. P. 3]. In this context, accelerationism is a movement towards the future and even comprehension of the future as already arrived. Therefore, it is necessary to analyze the objective processes of modernity on the basis of the state of the future, *as if looking back*. History and the future in the accelerated transformations of capital, media, and computer technologies, the transition of capital from being fixed in a certain territory to its deterministic distribution — these are the fundamental features of society’s new reflection.

The founder of accelerationism in this respect was Nick Land, who more than a decade ago prepared a conceptual report on the adoption of an accelerated vector of development for the future. Atemporality, the future as reality in the accelerationist philosophy outgrows postmodernist presentism with its close attention to the present and only a focus on the future. In Nick Land’s accelerationism, time and reality are intertwined to the point of inseparability,

which allows him (and his followers) to consider the future as the present, as that real which transcends time and becomes the most important object for a new, atemporal form of analysis. Land argues: “The tendency of transcendental philosophy is to increasingly identify the Real and Time. The Real and the Temporal are so strongly intertwined with one another that it is impossible to imagine Time as a ‘place’ in which the Real would be situated... To think that it is situated in Time is to fail in the transcendental formulation of the question itself” [2. P. 34].

Nick Land, English philosopher and writer, the father of Accelerationism, taught continental philosophy at The University of Warwick from 1987 until his retirement in 1998. At Warwick, Nick Land and Sadie Plante co-founded the interdisciplinary Cybernetic Culture Research Unit (CCRU). Philosophers Levi Bryant, Nick Srnicek, and Graham Harman described it as a “diverse group of thinkers who experimented in conceptual production by welding together a wide variety of sources: futurism, technoscience, philosophy, mysticism, numerology, complexity theory, and science fiction, among others” [3. P. 6].

Nick Land sought to go beyond philosophy, crossing it with other disciplines, from nanotechnology to the occult, from mathematical computing to anthropology. Land credits Deleuze’s and Guattari’s *Anti-Oedipus* with recasting the problem of the theory of experience as a problem concerning the caging of desire. The latter reads as a synonym for the impersonal, synthetic intelligence (“animality”, “cunning”) that Land seeks to distinguish from the will of “knowledge” to order, resolve, and correlate-in-advance. Therefore, Land’s philosophy is not impersonal, has a distinctly anthropological meaning and is not distanced from sociality in its discourse on timelessness and acceleration.

Nick Land’s ideas are considered in this article in the context of his original authorial specificity.

Accelerationism as a Trend in Contemporary Philosophy: Promethean Politics and Post-Capitalism

Textually and substantively, the author’s understanding of accelerationism is vividly expressed in Nick Land’s essay *Meltdown*. Here is a short excerpt from his work: “The story goes like this: Earth is captured by a technocapital singularity as renaissance rationalization and oceanic navigation lock into commoditization take-off. Logistically accelerating techno-economic interactivity crumbles social order in auto-sophisticating machine runaway. As markets learn to manufacture intelligence, politics modernizes, upgrades paranoia, and tries to get a grip” [4. P. 441].

The very term accelerationism was originally introduced as a neologism by Professor of Critical Theory at University of Chichester Benjamin Noys in his 2010 book *The Persistence of the Negative* [14] to describe the theoretical trajectory of some poststructuralists who adopted unorthodox Marxist and counter-Marxist overviews of capital in the 1970s, such as Gilles Deleuze and Felix Guattari, as well as Jean-François Lyotard and Jean Baudrillard. Noys noted: “They are an exotic variant of *la politique du pire*: if capitalism generates its own forces of dissolution

then the necessity is to radicalize capitalism itself: the worse the better. We can call this tendency accelerationism” [5. P. 5].

Aside those mentioned by Noys, representatives of the emerging accelerationist trend in contemporary philosophy include such thinkers as Nick Srnicek and Alex Williams (authors of the *Manifesto for an Accelerationist Politics*), Franco “Bifo” Berardi, Matteo Pasquinelli, Patricia MacCormack, and others. A descriptive feature of the studies of accelerationist philosophers is their focus on analyzing the current economic and technological state of societies with a capitalist mode of production (they use Marxist terms, as accelerationists reason categorically in the spirit of neo-Marxism) and promoting the idea of the need to rapidly develop capital and digital technology in a very short time.

In general, accelerationists argue that technology, especially computer technology and capitalism, in particular, its most aggressive, global variety, must be greatly accelerated and intensified, either because it is the best way forward for humanity or because there is no alternative. Followers of this trend in philosophy advocate automation, but necessarily tied to the human factor. In the spirit of postmodernism (only with a call for a more accelerated implementation of its principles) they put forward ideas of a further fusion of the digital and the human. But they also stress that people must stop deluding themselves that economic and technological progress can be controlled.

In accelerationist philosophy, one can often find theorizing about deregulation of business and radical reduction of government. The occasional social and political upheavals in capitalist societies, which are valuable in their own right as self-sufficient social phenomena, can play a positive role in this. In many respects, accelerationists are guided by the fundamental category of *deterritorialization* of G. Deleuze and F. Guattari. For the representatives of French poststructuralism, the process of determinism meant the intensification and deepening of political and social forces, making possible rapid and effective changes in the state of the economy. Accelerationists, grasping this poststructuralist concept, call for its deepening and use to counter the so-called reterritorializing movements that inhibit the dynamics of modern society.

Accelerationism represented by Alberto Toscano linked its social and political philosophy to the mythological image of Prometheus [7], guiding the progress of history and setting the high transcendent goal of reaching a completely new phase of capitalism. And all means are good in this dynamic: from creating a new epistemology of acceleration to breaking down old and obsolete structures and constantly supporting the growing movement of capital. In this context, A. Avanessian notes: “...Promethean” accelerationism... relies not on reflection but on recursion. Whereas reflection is based on defining boundaries which make visible a given whole, recursion always involves breaking boundaries, accessing objects of knowledge or interfering into the internal dynamics of processes in order to produce a new whole... the Promethean task of recursive goal setting... can only be achieved through changing the dynamics of political movement, through acceleration... Progress, whether technological, social or political, can only be thought through acceleration” [8. P. 84].

The Promethean policy of aiming for a new kind of economy — post-capitalism — through the creation of a progressive form of neoliberalism, a rapid renewal of the left and the construction of a future (or rather, even the *rebirth of a future* as if paralyzed by the inefficient “regressive stage” of the present) was also picked up in the famous *Manifesto for an Accelerationist Politics* by Nick Srnicek and Alex Williams, originally published on the Internet in 2013. “We declare that only a Promethean politics of maximal mastery over society and its environment is capable of either dealing with global problems or achieving victory over capital” [6]. Calling Marx and Land “the paradigmatic accelerationist thinkers,” the *Manifesto* authors ambiguously connect the ideals of accelerationism with capitalism and call not to abandon its gains but to accelerate them “beyond the constraints the capitalist value form” [6]. Therefore, the historically created model of neoliberalism should not be destroyed, but it is also impossible to allow the return of Fordism as a factory system of labor organization. Fordism, for the politicians of accelerationism, is a bearer of many negative factors, from the system of colonies to racism and domestic violence. Fordism should be abandoned, dialectically retaining all the best achievements, and we should see in the Fordist infrastructure a capitalist “springboard to launch towards post-capitalism” [6].

Using and subordinating technoscience, accelerating technological and technopolitical processes to make the right social decisions, one can arrive at social and technological solutions. And this, according to Srnicek and Williams, leads to overcoming social conflicts and even to winning them [6]. *Manifesto* lacks clear definition of post-capitalism, yet the authors clearly link this new round of its development with the absence of social conflicts, the removal of restrictions and injustices of historical capitalism, the latter’s containment of progress and technological development. It seems that, for accelerationists, post-capitalism is an escape from the limitations of the existing way of life and the very way of thinking about existing reality. Accelerationists set truly global goals: “Accelerationism is the basic belief that these capacities can and should be let loose by moving beyond the limitations imposed by capitalist society. [...] After all, it is only a post-capitalist society, made possible by an accelerationist politics, which will ever be capable of delivering on the promissory note of the mid-Twentieth Century’s space programmes, to shift beyond a world of minimal technical upgrades towards all-encompassing change” [6].

In the accelerationists’ justification of the movement toward an infinite and atemporal future, we may trace the emergence of a new metaphysical doctrine, paradigmatic in meaning, but somewhat utopian in its possibility of realization. The aspiration to achieve a post-capitalist period of development (the *Techno-Capital Singularity*, according to Land) through the acceleration of established structures and technological forces within capitalism itself is a project that requires a combination of new kinds of knowledge, political discourses, economic doctrines, support for the non-stop movement of production and cybernetic systems, reconciliation of left and right forces in the struggle to achieve a new future, etc., etc. This vision of building a techno-social future has provoked a heated debate in the social sciences, a debate that is still going on in Western European philosophy.

We deem the philosophy of accelerationism to be of an extreme interest as it paves the way to comprehend the current state of many societies facing unprecedented challenges. By fusing in their thinking technology, economics, sociology, futurology, linguistics, and even science fiction, accelerationists create somewhat confusing, a bit demanding but useful and witty discourse. Yet, frankly, accelerationism still has to find some common theoretical grounds to use for the future developments and reflection. The greatest contribution to the given discourse on the need to accelerate society on the basis of capitalist production and reproduction was made by Nick Land.

Nick Land and the Founding of the Philosophy of Accelerationism

Nick Land, in his 2017 essay *A Quick-and-Dirty Introduction to Accelerationism* [9], listed a number of philosophers who express accelerationist views. Among them he named G. Deleuze and F. Guattari, on whose basic concepts he builds his understanding of the philosophy of acceleration and deepening of the system of capitalism for the dynamic social transformations of modern societies. Nick Land believes that Deleuze and Guattari sometimes use Nietzsche's foundations and apply them as fundamental principles of their work. For instance, Friedrich Nietzsche argued in *The Will to Power* that “The homogenizing of European man is the great process that cannot be obstructed: one should even hasten it” [10. P. 478].

Drawing on this Nietzschean understanding of progress, Deleuze and Guattari argued in their classical 1972 *Anti-Oedipus* for an unprecedented “revolutionary way” to further perpetuate the tendencies of capitalism, which would later become the central idea of accelerationism [11]. Thus, according to N. Land, Deleuze and Guattari are the forerunners of the accelerationist politics and philosophy. Land also refers to Karl Marx, who in his 1848 *On the Question of Free Trade* [12] also anticipated accelerationist principles a century before Deleuze and Guattari, describing free trade as socially destructive and inciting class conflict, and then actually arguing and showing its principles in his theory.

In general, Nick Land in his work gravitates toward the thoughts of Gilles Deleuze and Félix Guattari and prefers their philosophical style of the so-called schizoanalysis. Following the French authors, he likes to analyze the world as if from outside, from “non-human” points of view, perceiving it as animals, robots, computers, other technologies created by people, as Earth or the Universe might think of the world. Nick Land likes capitalism and the technological revolution as such, as phenomena that can and should be developed as quickly as possible, not even always considering their concrete benefits, but moving toward a goal more global and expansive.

In developing the ideas of accelerationism, Land justifies the core concept as follows: *acceleration* is the “natural-historical reality” of capitalization, that is, a specific period of capital accumulation, bringing together “savings accumulation” and “technicity.” Consequently, as basic co-components of capital, technology and economics have only a limited, formal distinctiveness under historical conditions

of ignited capital escalation. The indissolubly twin-dynamic is techonomic (cross-excited commercial industrialism). Acceleration is techonomic time [13. P. 22]. Time itself, the forms of “techonomic processes” dictate the need for accelerated progress towards “Terrestrial Capitalism (or Techonomic Singularity)” [13. P. 29], a new anthropological future existing also in Reality (but without time), which enables us to comprehend it theoretically and even to look into our present from within it (i.e., from future). Will our present like our future? Land’s answer can only be found in context, yet the Techonomic Singularity, as a human future, is created, in his view, epistemologically, as a complex spiral of cognition and this task belongs immanently to accelerationism. “Accelerationism exists only because this task has been automatically allotted to it. Fate has a name (but no face)” [13. P. 29].

Nick Land inevitably arrives at the fundamental accelerationist notion of deterritorialization, deriving it essentially from postmodernism’s postulates of the deterritorialization of space and the atemporality of culture (found in virtually all French postmodernists, not just in Deleuze and Guattari). In Land’s understanding, determinism characterizes the current state of capital and finance associated with the political maintenance of the existing system. By keeping the system in a certain state, deterritorialization expresses its main feature — it can effectively exist in a given state anywhere on the globe without exceeding its limits (or “drifting” in a given political direction), if accelerating solutions correlate with the contemporary requirements of capitalist society’s development. Land writes in this context: “So instead, events increasingly just happen. They seem ever more out of control, even to a traumatic extent. Because the basic phenomenon appears to be a brake failure, accelerationism is picked up again. Accelerationism links the implosion of decision-space to the explosion of the world — that is, to modernity. [...] For accelerationism the crucial lesson was this: A negative feedback circuit — such as a steam-engine ‘governor’ or a thermostat — functions to keep some state of a system in the same place” [9].

Speaking extensively about cyberspace and cyborg culture, accelerationists justify the idea that technology is not neutral. It’s a mere *tool*, but even tools have desires and tendencies, controlling the very users who controls the tools. This is an ancient idea, going way back to Socrates’s criticism of writing as affecting the memories of its users. Kevin Kelly is an influential modern-day writer and editor, who wrote a book *What Technology Wants* [14], and his idea is that the technologies are very much not neutral, and can even be thought of as something alive, with its own goals. The future of earth is very much determined by how this specific ecosystem of technologies evolves.

Kevin Kelly treats technology as a living organism. He justifies how material artifacts formerly created by human beings drive society to create more and more technological innovations, thereby influencing human beings. The cars are mechanical horses that want you to build more roads so that they can go to more places. In order to encourage you to make more roads, it allows you to sit in them and take you everywhere. That’s how in just 100 years, there are suddenly these thin, gray, flat concrete things called *roads* everywhere on earth. The Internet wants

to expand, enticing you to join by providing so much stuff there. Junk food wants to be eaten, and diet books want you to get fat [14].

Nick Land takes this to an extreme. It means something like this: our world, with its cars, finances, AI, and other industrial technologies, has a clear goal of its own: a future dominated by upgraded versions of these technologies, with humans becoming extinct or irrelevant. An inevitable AI apocalypse. It's called an invasion from the future, because this inhuman future is not yet here, but we already feel like we are being pulled towards it, as if someone has sent agents back in time to ensure humans do not mess up this plan. Perhaps this is the *view back from the future*, a principle to which the accelerationist intensions gravitate. From this position, they have the task of theorizing the present in relation to the futuristic phenomenon of the expected and foreseeable future.

This is where philosophy fuses with science fiction even to a greater extent. Land speaks of *K-space* (cyberspace subtracted from its inhibitive tendencies due to the rapid development of capital and technology) stemming from where the obscure communications of artists merge with the productions of capitalism, a space that melds gleaming abstraction to eldritch portent. Land's writing sought out and tapped into modes of then-contemporary cultural production that provide explosive condensates of this fusion of commodification and aesthetic engineering. In fact, even the *future* described by accelerationists becomes a commodity and is immanently woven into the deterritorialized and commodified space of society, which has yet to be replaced by the present. Further on, Land introduces the concept of *K-War* (cyberwar), meaning the struggle for the acceleration of the existing system up to the collapse of its obsolete mechanisms and the victory of a new advanced capitalist society. Time and reality do not correlate here — the movement occurs to the intended goal and is completely atemporal and deterministic.

The insurrectionary basis of revolution now lies at the virtual terminus of capital — the future as transcendental unconscious, its “return” inhibited by the repressed circuits of temporality. “If, as Gibson has famously insisted, ‘The future is already here — it’s just not very evenly distributed,’ then the revolutionary task is now to assemble it, ...unpack[ing] the neurotic refusal mechanisms that separate capital from its own madness” [4. P. 36] and accelerating its collapse into the future.

Conclusion

Land's accelerationism, through the collapse of the present state of capital and technology, thus describes a movement toward a more advanced future (an unprecedented Techno-Capital Singularity) that he herself believes in and outlines with new thought forms, as if looking from the future into our present. The ideas of Land and his followers may seem contradictory or overly optimistic, but they certainly contain the intention of creating a new analytical paradigm for making sense of the time and society in which we live, and of the society to which we may arrive. The Promethean discourse in philosophy and society, set forth by the accelerationists, seems very relevant and requires a multifaceted theoretical reflection.

References

- [1] Avanesian A. From the Editorial Board. Back from the Future: Orientations of Acceleration. *Logos*. 2018;28(2):2—6. (In Russian).
- [2] Land N. “The Only Thing I Would Impose is Fragmentation” — Interview with Nick Land. *Logos*. 2018;28(2):31—55. (In Russian).
- [3] Bryant L, Srnicek N, Harman G. *Towards a Speculative Philosophy*. In: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Bryant L, Srnicek N, Harman G, editors. Melbourne: re.press; 2011.
- [4] Land N. *Fanged Noumena. Collected Writings 1987—2007*. Second Edition. Falmouth, UK: Urbanomic / Sequence Press; 2012.
- [5] Noys B. *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press; 2010.
- [6] Williams A, Srnicek N. #ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics. *Critical Legal Thinking*; 2013 Available from: <https://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/> (accessed: 11.08.2022).
- [7] Toscano A. The Prejudice Against Prometheus. *Senselogic*; 2013 [cited August 11, 2022]. Available from: <https://cengizerdem.wordpress.com/2013/10/25/the-prejudice-against-prometheus-alberto-toscano/>
- [8] Avanesian N. Critique — Crisis — Acceleration. *Logos*. 2018;28(2):79—86. (In Russian).
- [9] Land, N. A Quick-and-Dirty Introduction to Accelerationism. *The Jacobite Mag*; 2017. Available from: <https://web.archive.org/web/20170601002436/http://jacobitemag.com/2017/05/25/a-quick-and-dirty-introduction-to-accelerationism/> (accessed: 11.08.2022).
- [10] Nietzsche F. *The Will to Power*. Kaufmann W, Hollingdale RJ, translators. New York: Vintage Books; 1968.
- [11] Deleuze G, Guattari F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Hurley R, Seem M, translators. New York: Penguin Classics; 2009.
- [12] Marx K. On the Question of Free Trade. *Marxists.org*; 2022. Available from: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1888/free-trade/> (accessed: 11.08.2022).
- [13] Land N. Teleoplexy: Notes on Acceleration. *Logos*. 2018;28(2):21—31. (In Russian).
- [14] Kelly K. *What Technology Wants*. London: Penguin Books; 2011.

About the author:

Chistyakov Denis I. — PhD in Sociology, Deputy Director for Science and International Cooperation, Hotel Business and Tourism Institute, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: chistyakov.d@gmail.com). ORCID: 0000-0001-8805-297X

Философия акселерационизма: новый путь осмысления современной социальной реальности (в контексте идей Ника Ланда)

Д.И. Чистяков  

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
chistyakov-di@rudn.ru

Аннотация. Современные типы социальной реальности, охваченные медиатизацией, виртуализацией и технологическими процессами, требуют сегодня обновленных путей их постижения. Данное исследование посвящено возникшей в последнее время новой аналитической форме осмысления современности — акселерационизму, который

пока достаточно редко обсуждается в российской философии. Представители акселерационизма призывают к радикальному и быстрому ускорению социально-экономических и технологических процессов капиталистических обществ. Беря за основу исторически сложившиеся характеристики капитализма, последователи этого теоретического движения нацеливают на перенаправление их функционирования на столь стремительное развитие, при котором все деструктивные элементы существующей капиталистической системы просто не выдержат и отпадут в силу их неустойчивости и неэффективности. В статье отражены некоторые идеи «Манифеста акселерационистской политики» А. Уильямса и Н. Срничка, после которого усилилась и приобрела отчетливые теоретические ориентиры акселерационистская тенденция в философии и социальных науках. Освещаются идеи «Манифеста» об ускорении технологической эволюции как средстве разрешения социальных конфликтов, о высвобождении всех латентных сил капиталистического производства для достижения состояния посткапитализма, поддержки нового типа неолиберализма и глобальной «гегемонии левых», отрицания возврата к фордистскому типу производства и призыва восстановить будущее как таковое, возможности которого уже утрачены провалом неолиберальных проектов и «параличом» левых сил. Таким образом в «Манифесте» и работах самого яркого представителя и основателя акселерационизма Ника Ланда представлена позиция создания совершенно новой программы и самого стиля мышления в отношении изменения современной капиталистической системы по вектору акселерации (ускорения). Особое внимание уделяется восприятию и интерпретации концепта «детерриториализация» Ж. Делеза и Ф. Гваттари в творчестве Н. Ланда. Подчеркивается нацеленность акселерационизма на будущее, как своего рода реализацию парадоксального тезиса «взгляда назад из будущего». В содержании акселерационистской теории Н. Ланда показаны фундаментальные понятия K-space (киберпространство), K-war (кибервойна), время и реальность, технологическое будущее социума как Техномическая Сингулярность, расширение капитала в противоположность его ретерриториализации. Выводится смысл идеи Ланда об ускоренном «разгоне» капитализма и переходе к более прогрессивному будущему через крах отживших структур и явлений существующей системы капитализма и его технологического базиса.

Ключевые слова: философия акселерационизма, технологии, капитал, ускорение, детерриториализация, Манифест акселерационистской политики, Ник Ланд, принцип *назад из будущего*, образ Прометея в политике

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Министерства по науке и технологиям Тайваня в рамках научного проекта № 20-511-S52002 “Философия человека как проблема междисциплинарных исследований”.

История статьи:

Статья поступила 15.05.2022

Статья принята к публикации 16.06.2022

Для цитирования: Chistyakov D.I. Philosophy of Accelerationism: A New Way of Comprehending the Present Social Reality (in Nick Land’s Context) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 687—696. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-687-696>

Сведения об авторе:

Чистяков Денис Игоревич — кандидат социологических наук, заместитель директора по научной работе и международному сотрудничеству, Институт гостиничного бизнеса и туризма, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: chistyakov.d@gmail.com). ORCID: 0000-0001-8805-297X



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-697-712>

Научная статья / Research Article

Фанатизм как тип ментальности в трудах Габриэля Марселя и Карен Армстронг

Ф.И. Гусейнов  

Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова,
Российская Федерация, 117997, Москва, Стремянный пер., д. 36
Московский Государственный Технический Университет им. Н.Э. Баумана,
Российская Федерация, 105005, Москва, 2-я Бауманская ул., д. 5, с. 1
 metafizika@mail.ru

Аннотация. Рассматривается фанатический тип ментальности в его светских и религиозных формах на основе анализа трудов Габриэля Марселя и Карен Армстронг. Истоки феномена фанатизма обнаруживаются в базовых основах культуры Нового времени как времени замещения логосом мифа (Армстронг) и господства абстрактного духа (Марсель). Предпринятое французским философом и британским религиоведом осмысление оснований фанатизма как широкого феномена связывается с интерпретациями понятия трансцендентного. Хотя социально-духовная ситуация, в которой работают Марсель и Армстронг, различна, их выводы в целом совпадают и становятся особенно актуальными сегодня, когда мир оказался на грани новой мировой войны. Кратко сформулированы определения некоторых базовых категорий философии Г. Марселя — «философский опыт», «первая рефлексия», «вторая рефлексия», «фанатизированное сознание», «диспонибельность», «абстракция», «абстрактный дух», «коллективное насилие», «собственность», «бытие», «идеолог», «интерсубъективность», «идентичность» и др. Обсуждается рефлексия Габриэля Марселя в отношении принципиального отличия истинно верующего и религиозного фанатика, при том, что и там, и там речь ведется от имени абсолютных ценностей. Воля к отказу от «постановки под вопрос» объекта своей веры предполагает невосприимчивость к аргументам критического мышления, которое по определению призвано было бы выступать своего рода противоядием для фанатизма как особого типа радикального сознания. Основой фанатизма оказывается нечувствительность к тому, что является идефикс фанатика, при этом современные фанатики, в отличие от обыденного о них представления, зачастую являются хорошо образованными людьми. Это децентрированное сознание, в котором господствует «отелесненная мысль». Такая идея может именоваться идеей равенства или справедливости, но собственно мыслью, рождающейся из пережитого опыта и сочувствия к людям, не является.

Ключевые слова: фанатизм, ментальность, идентификация, миф, логос, абстрактный дух, диспонибельность, Новое время

© Гусейнов Ф.И., 2022



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

История статьи:

Статья поступила 17.04.2022

Статья принята к публикации 22.05.2022

Для цитирования: Гусейнов Ф. И. Фанатизм как тип ментальности в трудах Габриэля Марселя и Карен Армстронг // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 697—712. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-697-712>

Fanaticism as a Type of Mentality in the Works of Gabriel Marcel and Karen Armstrong

Farid I. Guseynov  

Plekhanov Russian University of Economics,
36 Stremyanny lane, Moscow, 117997, Russian Federation
Bauman Moscow State Technical University,
5/1, 2nd Baumanskaya street, Moscow, 105005, Russian Federation
metafizika@mail.ru

Abstract. The author examines the fanatical type of mentality in its secular and religious forms based on the analysis of the works of Gabriel Marcel and Karen Armstrong. The origins of the phenomenon of fanaticism are found in the basic foundations of Modern culture as the time of the replacement of myth by logos (Armstrong) and the domination of the abstract spirit (Marcel). The understanding of the foundations of fanaticism as a broad phenomenon undertaken by the French philosopher and the British religious scholar is associated with interpretations of the concept of the transcendent. Although the socio-spiritual situation in which Marcel and Armstrong work is different, their conclusions generally coincide and become especially relevant today, when the world is on the verge of a new world war. The author briefly formulates definitions of some basic categories of G. Marcel's philosophy — "philosophical experience", "first reflection", "second reflection", "fanaticized consciousness", "disparity", "abstraction", "abstract spirit", "collective violence", "property", "being", "ideologue", "intersubjectivity", "identity", etc. Gabriel Marcel's reflection on the fundamental difference between a true believer and a religious fanatic is discussed, despite the fact that both are spoken on behalf of absolute values. The will to refuse to "question" the object of one's faith presupposes immunity to the arguments of critical thinking, which by definition would be intended to act as a kind of antidote to fanaticism as a special type of radical consciousness. The basis of fanaticism turns out to be insensitivity to what is the fanatic's idex, while modern fanatics, in contrast to the ordinary idea of them, are often well-educated people. This is a decentered consciousness dominated by "carnal thought". Such an idea may be called the idea of equality or justice, but it is not actually a thought born from experience and sympathy for people.

Keywords: fanaticism, mentality, identification, myth, logos, abstract spirit, availability, Modern Time

Article history:

The article was submitted on 17.04.2022

The article was accepted on 22.05.2022

For citation: Guseynov FI. Fanaticism as a type of mentality in the works of Gabriel Marcel and Karen Armstrong. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):697—712. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-697-712>

Введение

Работы французского католического драматурга и философа-экзистенциалиста Габриэля Марселя (1889—1973), к середине XX в. ставшие популярными в среде образованных людей, в профессиональной среде выглядели маргинальными несмотря на то, что его диагноз нашему времени был близок выводам Карла Ясперса, Романо Гвардини и других выдающихся мыслителей эпохи. Это произошло, кроме всего прочего, и потому, что в западноевропейских настроениях того времени развивалась атеистическая версия экзистенциализма, которая была «громче» христианской его версии, и доминировала левая политическая ориентация, а всякий традиционализм интеллектуалы были склонны считать ретроградством. К тому же Марсель — несистематический философ, и его взгляды трудно уложить в прокрустово ложе строгой концепции. В связи с тем, что, анализируя тоталитарные общества, Марсель через запятую упоминал нацизм и сталинизм, почти отождествляя их по типу социума (что, конечно, не только несправедливо, но и ошибочно), эти труды переводились на русский язык поздно. Первая переведенная В.В. Библихиным статья «В защиту трагической мудрости и за ее пределы» вышла в 1988 г., две новые книги были изданы в России в 1990-е гг., остальные работы стали доступны на русском уже в XXI веке. Все это послужило причиной недостаточной освоенности его идей отечественной философской мыслью. Однако сегодня они выглядят все так же актуально, если не более актуально, чем в эпоху их формулирования; в частности, это касается и анализа такого особого типа сознания, как сознание фанатиков, или, по слову Марселя фанатизированного сознания.

Франкоязычные источники склонны связывать понятие фанатизма с терроризмом, который сформировал повестку дня уже после кончины Г. Марселя. Так, французский философ Андре Конт-Спонвиль (род. 1952) в своем «Философском словаре», написанном в стиле словарей Вольтера и Алена, размышляя на данную тему, приводит несколько определений фанатизма. Сначала дефиницию Алена — под этим псевдонимом, как известно, писал философ Эмиль-Огюст Шартье (1868—1951), который определял фанатизм как «опасную любовь к истине» [1. С. 658]. Конт-Спонвиль, продолжая эту мысль Алена, объясняет, в чем заключается опасность: «Фанатик любит только свою истину. Фанатизм есть исполненный ненависти и готовый к насилию догматизм, слишком уверенный в себе и своей вере, чтобы проявить терпение к убеждениям других. Логическим завершением фанатизма является терроризм» [1. С. 658]. Затем, указывая на смыкание фанатизма с извращенным энтузиазмом и верой, доведенной до болезненной степени, Конт-Спонвиль приводит мысли Вольтера о соотношении фанатизма и суеверия. Вольтер утверждал, что связь фанатизма и суеверия такова же, какова связь

инфекции и лихорадки, бешенства и гнева. Впадающий в экстаз принимает свои фантазии за реальность. Фанатик — тот, кто готов ради своих безумных идей на убийство. При этом, развивая эту мысль Конт-Спонвиль, фанатик принимает свою слабость за силу. Сегодня вполне очевидно, что трактовка фанатизированного сознания просто как ошибочного, метафоры болезни и извращенности в данном случае дело проясняют недостаточно.

В англоязычной литературе тема фанатизированного сознания также обсуждается с разной глубиной анализа — и прежде всего в связи с ее реактуализацией ввиду массового распространения феномена терроризма. Так, исследователь Томас Линн, написавший на эту тему статью о Марселе, понимает фанатизированное сознание как ложное, как тупик на пути к истине [2]. Он обращает внимание на связь этого феномена с массовым человеком и массовым обществом, с необходимостью различения, как на это указывал Марсель, проблемы и тайны, однако отсутствует компаративный подход, не отмечена генетическая связь фанатизированного сознания и культуры Модерна, не указано то коренное обстоятельство, что фанатизм связан с естественным стремлением человека к самоидентификации, реализация которого оказалась крайне затруднена в современных условиях. Изложение взглядов французского философа при этом ведется Томасом Линном лишь по одному источнику — «Люди против человеческого».

В статье норвежского исследователя Рико Снеллера [3] представлен более фундаментальный подход к теме. Снеллер показывает, что сознание террористов-смертников и фанатиков — не одно и то же, но оба типа сознания при кажущейся полной отвергаемостью врага от него неотрывны, т.е. происходит отвержение и одновременно принятие другого, и это может быть связано с неустранимой структурой интересубъективности. «Дух абстракции» у Марселя, как точно подмечает автор, характерен для Модерна: все рассматривается как объект, игнорируются особенности рассматриваемого, отсюда — функциональный подход к человеку: он не обладает собственной ценностью, но лишь прагматической. Террористическое сознание исламских смертников и популизм Снеллер рассматривает как антиплюрализм — порождение технологического века. Так, террористов-смертников Снеллер называет «пасынками эпохи Просвещения», а их сознание — разновидностью манихейства. Идея о том, что фанатичное сознание в широком смысле слова порождено самой парадигмой культуры Нового времени, оказывается общей для целого ряда исследователей, в т. ч. для Карен Армстронг, о работах которой речь пойдет далее. Однако, как мы полагаем, принятый на Западе культ плюрализма не может быть критерием правильного демократического развития общества, ибо существует некая мера разнообразия, радикальное нарушение которой ведет к коллапсу социального целого, о чем слишком часто забывают.

Впрочем, обзор всех источников по теме фанатизированного сознания в интерпретации Марселя не входит в задачи данной статьи. Предлагается компаративный подход в отношении двух авторов — разных философских

национальных традиций и разных эпох, посредством чего выясняется достоверность принципиально важных выводов. При анализе темы фанатизированного сознания у Марселя оказывается плодотворным сопоставить с марселевскими взглядами интерпретацию фундаменталистского фанатического сознания британской исследовательницей, религиоведом и философом Карен Армстронг (род. 1944). В качестве основы анализа выбраны работы Марселя «Быть и иметь» (1935), «Опыт конкретной философии» (впервые издана в 1940 году под названием «От отказа к призыву»), «Люди против человеческого» (1951) и Армстронг «Битва за Бога» (2000), ставшая настоящим бестселлером после 9 сентября 2001 года.

Если оценивать творение по правилам автора, им самим для себя установленным, то в соответствии с законами изучения истории идей, предложенными Г. Марселем, не следует выстраивать «лестницу» из философов, при которой более поздние мыслители стоят выше, чем более ранние, а необходимо всякий раз выяснять духовную ситуацию с ее потребностями, порождающую те или иные идеи (и отличную от фундаментальной ситуации человека [4. С. 31, 35, 38, 90, 98, 171 и др.], преломляющиеся через философский опыт автора¹. Нельзя жертвовать философией ради истории философии, подаваемой как смена одних философских систем другими, более прогрессивными, нельзя жертвовать идеями ради истории идей, всякий раз как бы сгорающих в крематории с появлением новых идей.

Сравним социально-духовную ситуацию середины и конца XX века. Это исторически различные духовные ситуации. Марсель сначала чувствует надвигающуюся грозу («Быть и иметь», «Опыт конкретной философии»), позже — потрясен ужасами Второй мировой войны и продолжающего существовать после нее в той или иной форме тоталитаризма с его техниками унижения и уничтожения человека, грозящего ввергнуть человечество в глобальное самоубийство («Люди против человеческого», пьеса «Рим больше не в Риме»).

Марсель всегда подчеркивал наличие фундаментальной связи между своей драматургией и философией. Для лучшего прояснения темы фанатизма в интерпретации мыслителя обратимся к его пьесе «Рим больше не в Риме» (1951). Премьера спектакля, поставленного режиссером Жаном Вернье, состоялась 19 апреля 1951 года в парижском театре Эберто. Там же 18 мая 1951 года на специальной конференции Марсель прочитал лекцию, в которой высказал несколько авторских комментариев к постановке пьесы и ответил театральным критикам.

¹ Философский опыт сравнивается Марселем с ожогом или укусом, способность к его переживанию сродни музыкальному слуху и являет собой двухступенчатую рефлексию — над материалом окружающего как материалом (первая рефлексия, аналитическая стадия) и восхождение к единению в трансцендентном (вторая рефлексия, синтетическая стадия). См.: [5. С. 52; 6. С. 245—246].

В сюжете рассказывается об эмиграции французского интеллектуала Паскаля Ломбера, который, опасаясь вторжения советских войск, бежал из Франции в Бразилию. Выбрав путь эмиграции, он попадает в ситуацию, когда работа в университете ему будет предоставлена при условии его активного участия в борьбе с коммунизмом, но он от нее в дальнейшем отказался. В современном мире, говорит Марсель, фанатизм возбуждает контрфанатизм: «Когда Паскаль говорит, что попал в засаду, это истинная правда» [7. Р. 163]. Если он будет верен себе, университет закроет перед ним двери, если он согласится с условием, он изменит себе — и как выжить в такой ситуации? Другой персонаж пьесы, падре Рикардо, озабоченный проблемой личной безопасности и встав на сторону одной из конфликтующих партий, выбирает измену вселенской природе Церкви. Таким образом, фанатизм есть позиция, которая может иметь различные формы, как ложно понятого религиозного долга, так и светского, политического, как физического насилия, так и морального. Марсель выступает против философии имманентности и указывает, что необходимо разоблачать всевозможные формы идолопоклонства — идолопоклонство расы, идолопоклонство класса и, в том числе, религии: «Я добавлю, — говорит Марсель — что даже религии, которые являются аутентичными в своих принципах, рискуют выродиться в идолопоклонство там, где их развращает воля к власти, и это, увы, имеет тенденцию происходить всякий раз, когда Церковь оказывается наделенной временной властью (*la puissance temporelle*)» [7. Р. 172]. Следовательно, очень важно уточнить смысл термина «трансцендентность». Этот «единственный действительный смысл, который мы можем придать термину трансцендентность, для нас, жителей Запада, — продолжает Марсель, — заключается в христианстве, и только в нем» [7. Р. 172]. Но при одном-единственном существенном условии, что сохраняется «верность духу всеобщности (*l'esprit d'universalité*), который является основным его принципом» [7. Р. 172]. Однако из этой ситуации трагической дилеммы, лишения Паскаль Ломбер только и может восходить к Господу по дарованной людям благодати.

Фанатизированное сознание

Темы религиозного фанатизма в своих философских работах Марсель касается несколько раз, утверждая, что в основе тоталитарных обществ лежит ложная религия, а некоторые конфессии могут доходить до крайностей, но это именно извращение, подмена истинной религии поклонением идолам вместо Бога.

Армстронг в конце XX столетия озабочена нарастанием роли и объема фундаментализма в мире, прослеживая его развитие от традиционализма к экстремальным формам — религиозному терроризму — в иудаизме, христианстве и мусульманстве. Однако анализируемый обоими мыслителями тип ментальности один и тот же.

Марсель отмечает, что с раннего возраста почувствовал разрушительность фанатизма — речь в данном случае идет о «фанатизме идеи равенства», который к нашей теме имеет достаточно косвенное отношение, однако можно понять, что мыслителю претит абсолютизация этой идеи и вознесение ее на вершину иерархии общественных идей с забвением всех прочих, в то время как в реальности Французской революции, в связи с чтением о которой у Марселя возникли подобные чувства, совершались чудовищные коллективные преступления.

Ключевую роль в философии Марселя играет понятие «диспонибельность» (*disponibilité*), которое не имеет краткого и прямого перевода на русский язык, оно сквозным образом проходит, например, через весь текст работы Марселя «Быть и иметь» [см.: 5. С. 31]. В примерном приближении диспонибельность — это открытость, доступность, готовность ответить на призыв другого и, как пишет переводчик и комментатор трудов Марселя В.П. Визгин, «отвечая на него “творческой верностью”, выбрать себя самого» [5. С. 215]. Противоположное ему — понятие недиспонибельности, индиспонибельности (*être indisponible*) тоже труднопереводимое, означает замкнутость на себе самом, на своей группе, партии, классе при центрированности не на самом предмете, а на собственном отношении к нему. Индиспонибельность, по Марселю, принадлежит к миру вещей, насилия, смерти и является основой фанатизма.

С точки зрения философа, абстракция и коллективное насилие связаны самым тесным образом: одно воссоздает другое и наоборот [4. С. 25]. Дело в том, что «основать мир на абстракциях нельзя», зато уничтожить его духом абстракции можно [4. С. 25]. Только конкретное как универсальное и живое представляет экзистенцию и онтологическую потребность, абстрактное — смерть и разложение.

Эту тему Марсель начинает еще в довоенных книгах. Именно культ *ratio*, «абстрактный дух», характерный для эпохи Модерна, когда абсолютизируется какая-то одна идея или комплекс идей, окаменевающая и становясь недостижимыми для критики, опытной проверки или просто сомнения, и когда все остальное — живая жизнь, прочие идеи, сам человек и его бытие — приносится в жертву и «мертвый хватает живого» — вот эта ситуация и порождает фанатизм. Собственность, отношения собственности поглощают человека и характеризуют объектно-субъектный мир. И если к своим идеям и убеждениям я отношусь как к собственности, застреваю в них, гордясь ими, как конюшней или оранжереей, куда не вкладываю оживляющего мертвую собственность личного творчества, тут-то и выявляется опасность фанатического сознания и «тем больше эти идеи стремятся оказывать на меня тираническое влияние; здесь-то и заложена основа фанатизма во всех его формах» [8. С. 145]. Это — «сделка» между человеком и вещью, при которой человек уступает обладанию свое бытие. И тут же Марсель проводит различие идеолога, с одной стороны, и мыслителя, с другой: «Идеолог — это один из

самых опасных человеческих типов, ибо он, сам не сознавая того, становится рабом умерщвленной части его самого; и это рабство неизбежно стремится внешне превратиться в тиранию. ...Мыслитель, напротив, постоянно остерегается этой сделки, этой возможной окаменелости своей мысли; он постоянно находится в процессе творчества» [8. С. 145].

Мир вступил в эпоху массовой культуры, что было зафиксировано Ф. Ницше и Ортегой-и-Гассетом. А «массы — это деградированная человечность, деградированное состояние человеческого. ...Везде вне личностного уровня имеет место лишь дрессировка. Поэтому... мы должны установить такой режим, который избавляет максимально большое количество людей от этого состояния униженности или отчуждения. Такое состояние человеческого выражается в том, что массы сущностным образом склонны к фанатизму; пропаганда воздействует на них подобно электрическому току, поддерживая в них не жизнь, а лишь ее видимость, проявляющуюся, в частности, в мятежах и революциях. Не знаю, формулировалась ли уже такая закономерность, но в этих событиях является вполне нормальным, что в них вовлекаются и руководят ими отбросы населения» [4. С. 29].

Столь безапелляционное мнение относительно революционеров как «отбросов общества» крайне сомнительно, если не сказать больше, ибо мы знаем немалое количество революционеров — субъективно людей безупречной нравственности, хотя, конечно, отрицать то обстоятельство, что на гребне переломных моментов в жизни социума на поверхность всплывает «пена», самые разные маргинальные субъекты, невозможно. Заметим, однако, что, таким образом, речь идет о необходимости смены режима, однако не революционным, а, видимо, эволюционным путем. Марсель констатирует, что в середине XX века человечество живет в тоталитарных обществах или окружено ими, эти тенденции, как ему видится, вызревают во всех обществах. Фанатизированным сознанием отмечены и нацизм, и сталинизм, и антисталинизм; также могут фанатизироваться и демократии, и религии.

Почему же массы склонны к фанатизму?

Дело в том, полагает Марсель, что это люди, отказавшиеся от свободы и нашедшие прибежище в том, чтобы быть как все, в слиянии с другими вплоть до отождествления. Жажда общности в идентификации с большими группами людей — нормальная потребность человека. Но, как мы знаем, когда место иерархии в социуме занимает гомогенность, как сказал бы канадский философ М. Маклюэн, когда высокое уравнивается с низким, тогда побеждает низкое. Человек-масса отказывается от своеобразия, от своей индивидуальности и не признает за другими права на их особенности, именно так он себя идентифицирует. Поэтому фанатизм — зло. Фанатизм — это «рабство у слов» (Жюль Ланьо), и обязанность философа, говорит Марсель, — бороться с ним, в каких бы формах он ни выступал [4. С. 93]. Долг мыслителя — отказ от подобного рабства, но это метафизическая проблема, поскольку связана с языком, а Хайдеггер недаром назвал его домом бытия. Постигание смысла

слов ведет к постижению сущности явлений (и тут совершенно неожиданно — вероятно, через Платона и древние магические представления об имени, согласно которым имя — слово, обозначающее — самым тесным образом связано с реалиями, обозначаемым, так что искажение имени-слова ведет к искажению реалий, и наоборот — может быть прослежены переключки с инокультурной — конфуцианской — концепцией «исправления имен»). При этом сущности, полагает Марсель, должны быть осмыслены заново исходя из примата intersубъективности [4. С. 94]. Intersубъективность — принцип открытости, «прилив бытия» [9. С. 165], носителем которого может быть даже улыбка или жест, но который возводит людей к единству в трансцендентном, это понятие и реалии совместного радостного существования людей не на основах «животного эгоизма», а в единстве при сохранении уникальной ценности каждого.

Сознание, по Гуссерлю, напоминает Марсель, — всегда «сознание к» (направленное на что-то, к чему-то), поэтому надо «показать, в чем же состоит искажение, выражаемое в интенциональности, связанной с фанатизированным сознанием» [4. С. 106].

Факт фанатичности может быть констатирован только извне, изнутри же фанатик никогда не признает себя фанатиком. И в самом деле, быть может, это такая горячая сила веры, последовательно проведенная до конца и не остающаяся лишь словами, а воплощаемая на деле? Действительно, это трудно диагностировать, замечает Марсель, тут нелегко избежать субъективности в оценках.

Антиномия и антиномианизм

Меж тем Карен Армстронг в своей книге «Битва за Бога» пишет, что это так и есть: в протесте против современного мироустройства, отказавшегося от трансцендентного и унижающего святыни, религиозные фанатики, по существу, вполне последовательны и честны, хотя зачастую эти движения имеют антиномиастический характер, т.е. в них осознанно под разными предлогами нарушаются священные нормы [10. С. 10].

Антиномианизм в религии — система взглядов, отрицающая, что Божий закон должен непосредственно направлять жизнь адепта (в мирской жизни обывателя расхождение между словом и делом — вообще обычная вещь). Одни считают, что Богу безразлично все, связанное с человеческим телом (и адепты светского культа партии или лидера убеждены, что главное — верить «в душе»). Другие полагают, что все грехи людей наперед искуплены Богочеловеком (или взяты на себя лидером, любым «великим инквизитором»). Третьи уповают на безграничную Божию милость и всепрощение, ставя свободу превыше Закона и правил (в светской транслитерации «мы — люди маленькие, но гордые»). Что касается христианского и околохристианского антиномианизма, то последователи гностицизма, от которого так долго освобождалась молодая религия, были убеждены в том, что спасение

ождается лишь для души, а все телесное и поведенческое, пусть и порочное, со здоровьем души не связано и Господу не важно. Доходили до того убеждения, что, дабы узнать, как следует жить, изучать Закон и вовсе не требуется, ибо Дух Святой и без Закона пронизывает человеческие побуждения. И такая свобода от Закона понимается нередко как отрицание закона как норм поведения вообще. Эта разновидность антиномианизма господствовала на протяжении первых полутора веков Реформации.

Иной вид антиномианизма в качестве своей основы имеет убеждение, что верующие уже искуплены Спасителем, Который исполнил Закон за них, а потому Господь человеческих грехов не засчитывает, дела не имеют значения при условии, что сохраняется вера.

«Диспенсационный антиномианизм (от английского слова «диспенсейшн», означающего освобождение от обязанности соблюдать какое-либо правило) придерживается взгляда, что соблюдение нравственного закона не представляет для христиан какой-либо необходимости, поскольку они живут не под законом, но, напротив, освобождены от закона благодатью. ...Ситуационный антиномианизм заявляет, что если мотивацией и движущей силой поступков является любовь, то это все, чего Бог требует от христиан, а повеления Десяти заповедей и других этических частей Писания, включая предписанные Самим Богом, являются не более чем правилами любви, которыми любовь может в любой момент пренебречь» [11]. Антиномианистические воззрения встречаются в разных религиях и представляют собой вольные интерпретации догматов.

Интересно, что если применить тут критерий Марселя, то будет очевидно, что всякий раз оправданием разных бесчинных отступлений от предписываемых догматами норм оказывается именно абстракция — выхватывание из группы положений веры какого-то одного из них и приписывание ему значения верховного принципа (это может быть, как мы видели выше, свобода, дух, благодать, любовь и пр.). Такая операция становится возможной особенно для морального сознания обывателя, человека-массы, поскольку оно не способно ухватить особую логику высокоразвитых религиозных учений, которую понимают отцы церкви или тонкие толкователи священных книг — ее часто, в отличие от аристотелевой логики, называют антиномичной логикой (не путать с антиномианизмом!). Так, в христианстве такими антиномиями, которые нельзя понять с точки зрения формальной логики, являются учение о вечных муках в аду для грешников и всепрощение Бога, о Его всемилостивости и о наказаниях от Него людям, идея о Боге как Личности и о Его трансцендентности и т. д. Собственно, любая сложная система идей представляет собой подобную трудность для понимания. Однако массовое сознание таким образом мыслить не может, и в результате производимой им вульгаризации сложной системы она способна превращаться в фанатизированную систему идей с разрешением преступать все нормы даже этой системы ради достижения одной нормы и цели, признанной высшей.

Антиномианизм фундаменталистов, как и фанатиков вообще, — интересная тема, требующая отдельного разбора, который мы не можем себе позволить в рамках настоящей статьи, ограничившись лишь приведенными соображениями.

Марсель же указывает, что фанатизм имеет религиозный характер, однако тут следует различать истинную религию и религию ложную, а это фундаментальное различие: «Мы должны будем признать, что истинная религия не может быть фанатизирующей и, наоборот, там, где наличествует сила, приводящая к фанатизму, имеет место радикальное извращение религии» [4. С. 107].

По Марселю, фанатик не бывает одиночкой: у него всегда доминирует коллективное сознание «мы», «наши», «братья» — в противоположность «им», «чужим», «врагам». За этим «мы» фанатика действительно может стоять как реальная организация, так и «воображаемое мы» вполне мифологического свойства [4. С. 107—108]. Иными словами, фанатизм — это идентичность, взятая в абстрактном духе, или, короче, фанатизированное сознание тождественно абстрактному духу, есть одно из проявлений абстрактного духа.

Для группы фанатиков характерно наличие индивида-вектора как центра притяжения [4. С. 108]. Если он умирает или его убивают, он может стать сакральной жертвой («обожествленной тенью», по слову Марселя) и обрести еще большую силу, а вот его предательство наносит мощный удар по фанатизированному сознанию.

В основе фанатизма, говорит Марсель, лежит чувство незащищенности, отчего люди переживают страх и впадают в агрессию, а потому происходит отказ от сомнения, от «постановки под вопрос», и тут позиции французского философа сближаются с точкой зрения британского религиоведа.

Но ведь и верующему нельзя сомневаться в основах веры, здесь сомнение трактуется как искушение, пишет Марсель. И снова встает вопрос: как отличить одно от другого? Когда сомнение допустимо, а когда оно неоправданно? Для философа-католика это вопрос непростой, как и для британского религиоведа ирландского происхождения, которая семь лет провела в католическом ордене, стала монахиней, но потом ушла в мирскую жизнь. Марсель поясняет, что «воля к отказу от вопрошания оправдана только в том случае, если она соотнесена с абсолютной трансценденцией объекта веры, или, более точно, именно эта трансценденция и сообщает объекту веры единственную основу его реальной значимости» [4. С. 110]. Это то, что всегда неизмеримо глубже и полнее нас, превосходит нас. Но если мы признали существование такой реальности, то уже сомнение в этом себе запрещаем, поскольку такая постановка под вопрос означала бы отказ от этого базового утверждения. Но «если этого бесконечного Бога мы замечаем каким бы то ни было идолом, то подобная постановка под вопрос уже не будет незаконной. Напротив, она предстает как долг нашей интеллектуальной честности» [4. С. 111].

Иными словами, дело в различении Бога и идола. Но именно этот-то вопрос, заметим мы, в рамках той или иной веры неразрешим.

В особенности, говорит Марсель, опасность фанатизации сознания возрастает при признании посредников между человеком и Богом в виде церкви, священников, пророков и наделении их абсолютной сакральностью наравне с Богом.

Противоядием от фанатизма является, полагает французский мыслитель, критический дух, но именно он-то и угашается в современном мире. Самому Марселю, по-видимому, позволил сохранить критический дух его поздний приход к религии, а Армстронг его обрела, пройдя через телесные и душевные страдания и унижения в монастыре.

Примечательно, что Марсель подчеркивает: основой фанатизма не являются ни глупость, ни невежество. Напротив, именно современные образованные люди часто и тонут в фанатизме.

Фанатик отличается патологической нечувствительностью к тому, что не является его идефикс. Тут Марсель приводит пример: если сталинисту говорить о несправедливых репрессиях в его стране, он ответит, что это тяжкая необходимость и т. п., но такой ответ, полагает философ, есть уход от ответа. Подобное состояние ментальности он называет «столбнякизацией сознания» [4. С. 113], расфокусированным, децентрированным сознанием массового человека, и идея децентрированного сознания далее будет развиваться у философов эпохи постмодернизма.

Фанатизированное сознание создает и собственное место притяжения. У человека обычно существует некий набор теплых связей с миром, который ему необходим как человеку. Сегодня же человек все больше атомизируется, связей у него может быть много, но тесных, интимных, значимых для него как человека связей становится все меньше. И они замещаются мифическими очагами притяжения – вроде идеализированного СССР для французских коммунистов, пишет Марсель, или бесклассового общества для большевиков.

Однако следует помнить, заметим мы, что у самых разных народов в разные эпохи обычно всегда был свой Град Китеж, как бы он ни назывался.

Да, подтверждает Марсель, но именно вокруг такого центра создается свой фанатизм, называется ли он Римом или Меккой, и связь между сознанием и подобным мнимым фокусом является «столбнякизирующей» [4. С. 114]. Отсюда — стремление уничтожить то и того, что и кто противостоит этой претензии на исключительное место.

Фанатик, считает Марсель существует вне пространства мысли: «...фанатик на уровень мысли, или того, чем должна быть мысль, переносит строго телесные жесты; и я полагаю, что именно только отелесненная мысль является фанатической» [4. С. 115].

Фанатизм — это всегда нечувствие к мысли, диалогу, альтернативности. Даже если фанатик ставит своей целью объединение людей, он их способен только разделять, а поскольку участвовать в подобном разделении он не хочет, ему остается лишь желать уничтожения своих оппонентов. При том в

качестве оправдательного мотива такого желания выдается сниженный, обезчеловеченный образ врага, который создается фанатиком именно с этими целями. Другие — только преграда, которую надо опрокинуть, поскольку, перестав относиться к себе как к мыслящему существу, фанатик не признает такого достоинства и за другими. Для этого вырабатываются особые техники унижения [4. С. 116], унижения морального и физического, применявшиеся нацистами и сталинистами. Эти техники унижения основаны на отказе от истины и справедливости, которые нераздельны. Тут нельзя не заметить, что это очень «русская» постановка вопроса — именно в русле русской философской мысли дебатировался вопрос о правде-истине и правде-справедливости (Н.К. Михайловский, Н.А. Бердяев и др.).

Справедливость, указывает философ, возможна лишь там, где уважается истина, что значит «хранить открытыми все те пути, нередко с трудом поддерживаемые, посредством которых мы можем надеяться, я не скажу достичь справедливости, но, по крайней мере, приблизиться к ней» [4. С. 116].

Не все мнения стоят друг друга, убежден Марсель, но релятивизма в таком подходе нет. Релятивизм, напротив, готовит почву для фанатизма. Чем острее проблемы, тем чаще у многих возникает ощущение тупика и тем больше агрессивности и фанатизма.

Из предшествующего изложения мысли Марселя очевидно, что семена гибели философско-цивилизационной парадигмы Нового времени он видит в самой этой парадигме. Это вполне согласуется с мнением Карен Армстронг, которая хоть и поет целый гимн эпохе Нового времени [10. С. 86], видит коренной порок новоевропейской культуры в том, что она заменила миф логосом. Разделение истории общественного сознания на мифологическое (дологическое, пралогическое) и логическое (рациональное) восходит по крайней мере к научной мысли конца XIX — начала XX вв., но Армстронг ближе учение датского философа Йоханнеса Слёка (1916—2001). Говоря о людях древнего прошлого, она указывает, что в их мышлении, речи и формах познания существовали два подхода — миф и логос. Оба были необходимы и работали взаимодополнительно. Тут потребуется обширная выписка. «Первичным считался миф, как связанный с вневременными и постоянными составляющими нашего существования. Миф обращен к истокам жизни, к основам культуры и к глубочайшим слоям человеческого сознания... не связан с практическим применением, только со значениями и смыслом. Кроме того, миф уходил корнями в то, что мы сейчас называем бессознательным. ... Миф нельзя доказать рациональными средствами, его озарения интуитивны, как у живописи, музыки, поэзии или скульптуры. Миф становится реальностью, только когда он воплощен в культе... Без культа или мистических практик религиозный миф... становится пустой абстракцией — как нотная запись, которая для большинства из нас раскрывает свою красоту лишь в инструментальном исполнении, а на бумаге остается непонятной» [10. С. 16—17]. Собственно человеческие смыслы и значения — производные мифа.

Логос же имел прагматическое значение, на его основе возникло научное мышление, с его помощью люди ориентировались в окружающем мире. Логос основан на фактах, специфическом способе их обобщения с помощью рациональных правил вывода.

В древности, полагает Армстронг, одинаково высоко ценился и миф, и логос, но к XVIII веку европейцы и американцы, достигнув небывалых успехов в науке и развитии технологий, возгордились так, что логосу приписали значение единственно верного пути к обретению истины. Миф был интерпретирован как ложь и суеверия.

Обнаружение корней ухода системы идей с общественной арены в самой системе – это было сходным, хотя и не совпадающим в конкретных деталях, у Марселя, который истоки господства духа абстракции возводил к картезианству, и Армстронг.

Но ближе к концу размышлений о фанатизирующемся сознании Марсель предпочитает думать, что отказ от *ratio* у фанатиков оказывается просто пороком, а не реакцией на засилье прагматичного логоса в технизирующемся мире и экстраполяцию принципа полезности и экономии на людей. Так, он пишет о революционерах как об «отбросах общества», о чем уже было упомянуто. Подобная интенция, с нашей точки зрения, наблюдается в таких пассажирах, как, например, тот, где философ говорит о нацистах и коммунистах: «...небольшое число фанатиков, лишенных всяких моральных сдержек и имеющих дело с аморфной человеческой массой, подавленной нуждой и разобщенной внутренними трениями и т.п., в современном мире может — с очень большой вероятностью — с помощью пропаганды и террора оказывать магнетизирующее воздействие на людей» [4. С. 176]. Иными словами, не эпоха изжила себя, а некоторые люди испортились. Такой пафос хоть и понятен, однако его приходится отнести на счет эмоционального опыта аналитика.

А вот замечания Марселя относительно того, что при нацизме происходит узурпация идеологией трансцендентности (меж тем последняя бывает только несотворенной), может быть экстраполировано на любое фанатичное сознание, потому что «человеческую свободу способна поддержать лишь подлинная трансцендентность» [4. С. 176]. Подлинной трансцендентности при фанатизме не бывает, а там, где религии Откровения прибегают к насилию, они предают трансцендентное [4. С. 177].

Заключение

Подлинная жизнь требует свободы. Какой? «Та свобода, которую мы должны защищать *in extremis*², не является прометеевской свободой, это не свобода существа, которое было бы или претендовало бы быть существом, сущим само по себе» [4. С. 180].

Изначально титан Прометей – мошенник и вор. Он приобретает черты благородного человека, пожертвовавшего собой ради людей, принеся им

² В крайнем случае.

огонь, только в эпоху Нового времени. Вот этой богоборческой, жульнической свободы Марсель не хочет для человечества. Фанатизм – это рабство и смерть, ибо есть раболепие и террор, а подлинная жизнь, пишет философ, связана с благодатью Бога живого. Значит ли это, что во имя будущего все должны уверовать в Бога? Такой вопрос философ-католик не ставит. Он лишь указывает на благодать как единственно истинную форму бытия. Благодать у Марселя – это встречное открытое расположение к другому, диспонибельность, это любовь и милость, восходящие, в конце концов, к своему истоку – к Богу, верующий ли их переживает или атеист по убеждениям – в свои лучшие моменты жизни и последний может переживать чувство великого единства с Бытием.

Список литературы

- [1] *Комт-Спонвиль А.* Философский словарь / пер. с фр. Е. В. Головиной. М. : Этерна, 2012.
- [2] *Lynn Th.* Fanaticized Consciousness. 06.04.2018. Режим доступа: <https://medium.com/@Quixotictom/fanaticized-consciousness-ec83397ec918>. (дата обращения: 21.05.2022).
- [3] *Sneller H.W.* Fanaticism, Terrorism, Suicide Terrorism: Some Marcelian Perspectives. Режим доступа: <https://explore.neumann.edu/hubfs/Website-PDFs/Home/Marcel%20Studies/Marcel%202019/4-Sneller-article-2019-issue-Marcel-Studies.pdf?hsLang=en> (дата обращения: 21.05.2022).
- [4] *Марсель Г.* Люди против человеческого. М. : Центр гуманитарных инициатив, 2018.
- [5] *Марсель Г.* Опыт конкретной философии / пер. с фр. В.П. Большакова, В.П. Визгина. М. : Республика, 2004.
- [6] *Марсель Г.* В защиту трагической мудрости // Путь в философию. Антология. М. : ПЕР СЭ; СПб. : Университетская книга, 2001. С. 243—272.
- [7] *Marcel G.* Rome n'est plus dans Rome. Paris: La table ronde, 1960.
- [8] *Марсель Г.* Быть и иметь / пер. с фр. И.Н. Полонской. Новочеркасск : Агентство Сагуна, 1994.
- [9] *Марсель Г.* Поль Рикёр — Габриэль Марсель. Беседы // Марсель Габриэль. Трагическая мудрость философии. М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1995. С. 146—187.
- [10] *Армстронг К.* Битва за Бога. История фундаментализма / пер. с англ. М. Десятовой. М. : Альпина нон-фикшн, 2013.
- [11] Антиномизм // Новая Женевская учебная Библия. Режим доступа: <https://bible.by/geneva-bible/0/92/> (дата обращения: 21.11.2021).

References

- [1] *Compte-Sponville A.* *Filosofskij slovar [Philosophical Dictionary]*. Transl. by Golovina EV. Moscow: Eterna; 2012. (in Russian).
- [2] *Lynn Th.* Fanaticized Consciousness. 2018 April 06. Available from: <https://medium.com/@Quixotictom/fanaticized-consciousness-ec83397ec918>
- [3] *Sneller HW.* Fanaticism, Terrorism, Suicide Terrorism: Some Marcelian Perspectives. Available from: <https://explore.neumann.edu/hubfs/Website-PDFs/Home/Marcel%20Studies/Marcel%202019/4-Sneller-article-2019-issue-Marcel-Studies.pdf?hsLang=en>.

- [4] Marsel G. *Lyudi protiv chelovecheskogo [Man Against Mass Society]*. Moscow: Centr gumanitarnyh iniciativ; 2018. (in Russian).
- [5] Marsel G. *Opyt konkretnoj filosofii [The Experience of Concrete Philosophy]*. Transl. by Bol'shakova VP, Vizgina VP. Moscow: Respublika; 2004. (in Russian).
- [6] Marsel G. V zashchitu tragicheskoy mudrosti [In Defense of Tragic Wisdom]. In: *Put' v filosofiyu. Antologiya*. Moscow: PER SE; Saint Petersburg: Universitetskaya kniga; 2001. P. 243—272. (in Russian).
- [7] Marcel G. *Rome n'est plus dans Rome*. Paris: La table ronde; 1960.
- [8] Marsel G. *Byt' i imet' [Being and Having]*. Transl. by Polonskoj IN. Novochoerkassk: Agentstvo Saguna; 1994. (in Russian).
- [9] Marsel G. Paul Ricœur — Gabriel Marsel. Besedy [Paul Ricœur — Gabriel Marsel. Conversations] In: Marsel' Gabriel'. *Tragicheskaya mudrost' filosofii*. Moscow: Izd-vo gumanitarnoj literatury; 1995. P. 146—187. (in Russian).
- [10] Armstrong K. *Bitva za Boga. Istoriya fundamentalizma [The battle for God. A History of Fundamentalism]*. Transl. by Desyatovoj M. Moscow: Alpina non-fikshn; 2013. (in Russian).
- [11] Antinomianizm [Antinomianism] // *Novaya ZHenevskaya uchebnaya Bibliya [New Geneva Study Bible]*. Available from: <https://bible.by/geneva-bible/0/92/>. (in Russian).

Сведения об авторе:

Гусейнов Фарид Ибрагимович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии, Российский экономический университет им. Г.В. Плеханова, доцент кафедры философии, Московский Государственный Технический Университет им. Н.Э. Баумана, Москва, Россия (e-mail: metafizika@mail.ru). ORCID: 0000-0002-2363-3201

About the author:

Guseynov Farid I. — PhD, Associate Professor of the Department of History and Philosophy, Plekhanov Russian University of Economics, Associate Professor of the Department of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University, Moscow, Russia (e-mail: metafizika@mail.ru). ORCID: 0000-0002-2363-3201



Научная жизнь Scholarly Life

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-713-719>

Научная рецензия / Book review

Номо Hallucinas: рецензия на монографию Ф.И. Гиренка «Введение в сингулярную философию»

Д.Д. Романов  

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
 romanov-dd@rudn.ru

История статьи:

Статья поступила 18.01.2022

Статья принята к публикации 31.03.2022

Для цитирования: Романов Д.Д. Номо hallucinas: рецензия на монографию Ф.И. Гиренка «Введение в сингулярную философию» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 713—719. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-713-719>

Homo Hallucinas: Review of the Book «Introduction to Singular Philosophy» of F.I. Girenok

Dmitry D. Romanov  

Peoples' Friendship University of Russia,
6 Miklukho-Maklaya st., 6 Moscow, 117198, Russian Federation
 romanov-dd@rudn.ru

Article history:

The article was submitted on 18.01.2022

The article was accepted on 31.03.2022

© Романов Д.Д., 2022



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

For citation: Romanov DD. Homo hallucinas: review of the monograph «Introduction to singular philosophy» of F.I. Girenok. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):713—719. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-713-719>

Профессор Федор Иванович Гиренок является заведующим кафедрой философской антропологии МГУ, исследователем актуальных вопросов философии человека. Его антропология весьма специфична и начинается с искренней озабоченности ускользанием человеческой субъективности из онтогносеологического дискурса. Гиренок приобрел репутацию одного из наиболее интересных современных отечественных мыслителей. Его основные концепты — это, прежде всего, грёза, социальная галлюцинация, призракология, сингулярность и т. д. Последний концепт и лег в основу новой книги «Введение в сингулярную философию», изданную в 2021 году и переизданную в 2022. Предметом исследования в ней является бытие «человека галлюцинирующего». С одной стороны, это еще один эпитет для пресловутого «homo» в гуманитарном дискурсе — вспомним «homo symbolicus» Кассирера, «homo ludens» Хейзинги, «homo sacer» Агамбена, «homo deus» Харари, и многих других «homo». С другой стороны, понятие homo hallucinas — явление в какой-то степени антинаучное, провокационное и даже поэтическое. Галлюцинирующий человек понимается как неуловимый для аналитической рациональности феномен, абсолютно чуждый природе, но доступный для идеации. Впрочем, автор не скрывает своего радикально критического отношения к современной объект-ориентированной техно-науке и пристрастия к мистериально-интуитивному методу.

Стиль. В журнальных рецензиях на работы Гиренка можно встретить высказывания, аналогичные следующему: «Он весьма авторитетен у молодежи. Его называют даже соловьем русской философии» [1. С. 13]. Это имеет непосредственное отношение к авторскому стилю письма. Его характеризуют такие черты, как афористичность, интроспективный и разговорный синтаксис, преобладание кратких высказываний, модульная архитектура. *Афористичность* сопоставима с характерной для русской философии манерой, сближающей автора с Бердяевым или Шестовым. Для «Введения в сингулярную философию» характерен тон обращения к читателю в пространстве диалога. *Разговорный синтаксис* снимает проблему антинаучной эклектики. Иногда такой метод приводит автора на грань излишней нарративной «игривости» и молодежно-ориентированной метафоричности, но грань эта не переступается, что свидетельствует о мастерстве Гиренка как писателя. Афористичность в философском тексте органично сочетается с *модульной архитектурой*.

Метод. Шестнадцать разделов книги — шестнадцать лекций, раскрывающих метод, историко-философский обзор, социально-антропологический аспект. Каждый раздел, в свою очередь, содержит около десяти модулей. Мы употребляем понятие «модуль», а не «параграф», поскольку модульная система подразумевает возможность произвольной перестановки

дифференцированных смысловых элементов текста без потери смысла самого текста как целого. Компактность и смыслоемкость модулей, с одной стороны, облегчает передачу информации, редуцируя концептуальные цепочки. С другой — модульность выступает альтернативой клипу, и в этом проявляется философский этос Гиренка, удерживающего позиции критического мышления от наступления эры тотального клипового сознания, о котором впервые когда-то заговорил именно Гиренок. Но клип, как пишет сам автор в книге «Клиповое сознание», никак не связан с целым, частью которого он мог бы быть, и на место этого целого становится «фантазия», и это происходит вне символической реальности, в когнитивном хаосе [2. С. 17—25].

Гиренок использует метод полифонии концептуальных голосов. То, что Ж. Делез определил как «концептуальный персонаж». «Концепты, — считает Делез, — нуждаются в концептуальных персонажах, которые способствуют их определению» [3. С. 12]. Ими выступают лица, наделенные философом правом на выражение его мыслей, имманентные плану содержания текста. В художественно-окрашенном тексте высказывание не всегда облекается в форму строгой спекулятивности, но «полифония» концептуальных персонажей сохраняет смысловое единство текста. Делез приводит в пример Платона, использовавшего Сократа в качестве концептуального персонажа. У Гиренка таковыми выступают философы и поэты. Среди них особенно важны Декарт и Фуко, Ницше и Хайдеггер, Протагор и Парменид, Кант и Мейясу, а также поэты — в первую очередь, Рильке и Мандельштам. Аспекты их мировоззренческих систем обнаруживают массу сходств между собой, что позволяет говорить о единстве внутри двух направлений мысли — Аристотеля и Платона. С одной оговоркой — Платон находится внутри уже устоявшейся парадигмы исключенного из реальности бытия, мира идей, а вот в качестве основателя человекомерного стиля мышления Гиренку важен Протагор.

К парадоксальным выводам приводит рассуждение о Декарте, его анти-социальном послые и онтологической ситуации человека как «пловца в лодке». От него довольно неожиданно эстафета переходит к Деррида и Фуко. Философская преемственность довершает закат «греческого мифа о бытии». Фуко как персонаж Гиренка, говорит нам следующее: «Миру не нужна наша философская позитивность. А мы предлагаем обществу покорность логике. Философия предает себя, угождая рассудку» [4. С. 183]. Ницше и Хайдеггера автор, напротив, упрекает в невнимательности к галлюцинациям. Отменяет он и Аристотеля с вопросом существования, и субъект-объектное тождество Шеллинга, и Хайдеггера с равнозначностью внешнего и внутреннего в языке, и переходит к *онейрически* существу. Речь идет не о психологическом феномене, а о сведении онтологии делириума к сингулярной антропологии. Референт галлюцинаций — отсутствующее реально, но данное сознанию, поэтому автор особо выделяет концепцию продуктивного воображения Канта. Несмотря на существенное расхождение Канта с Ницше, Гиренок примиряет их в перспективе тотальной субъектности. Однако такой этнически окрашенный

параллелизм не работает в случае эллинской мысли. Две несводимых друг к другу традиции — учения Парменида и Протагора, и Гиренок пытается примирить их.

Сингулярная антропология. Протагор тут фигура более значимая, поскольку основная претензия Гиренка к онтологии заключается в следующем: нам как людям дано то, что не существует, а то, что существует, нам не дано. Поэтому тезис о человеке как мере всех вещей здесь первая интуиция, а тождество бытия и мышления исключает человека. И все же сперва посмотрим, как поставлена проблема этого тождества. Интерес автора вызывает «то, что не существует, но дано нам, реально» [4. С. 254], онтология не-сущего, мышление невозможного. Тут важна трактовка Хайдеггером поэмы Парменида. Гиренок упрекает его в невнимании к 32-й строке поэмы, где античный мыслитель говорит о мнимостях, которые смертным кажутся достоверным знанием «нескрытого» [4. С. 65—72]. Хайдеггера не интересует эта строка — ему важно нескрытое вне его корреляции с человеком, вечное бытие. Но вопрос статуса антропологии у Хайдеггера можно было бы и не поднимать, поскольку в часто цитируемых выкладках из «Черных тетрадей» находим такое высказывание: «Должна ли еще существовать философия? Ей конец! А уж “антропологии” и подавно» [5. С. 91]. И тут же Гиренок находит у Парменида нужные ему строки, которые не вписываются в неантропологический контекст Хайдеггера, это предтеча философии галлюцинаций. Парменида необходимо читать иначе, чем это делает Хайдеггер — и тогда именно в концепции Гиренка его можно примирить с Протагором.

Текст Парменида представлен здесь в четырех переводах, и компаративный анализ приводит Гиренка к заключению о существовании двух видов знания — конвенционального и внутреннего. И открыто может быть лишь то, что уже где-то внутри. Так и достоверность открыта только для изолированного индивида, а всё, что связано с фигурой «другого», намекает на ускользание истины. Следует ли из этого вывод о невозможности человека как сущего, раз оно связано с мыслью, а та, в свою очередь, уступает конвенциональному делириуму? Для более обоснованного ответа на этот вопрос автор мог бы предложить свой вариант перевода важного фрагмента поэмы. Тогда бы он отметил, что слово «достоверность» следует читать как «верность» (чему-то), что тождественно слову вера («веровать»), поскольку у Парменида оно передается древнегреческим «πίστις». И тогда перевод 32-й строки мог бы звучать следующим образом: «...Так и мнения смертных, которые не верны (не преданы) нескрытому» или «которые не веруют в нескрытое», то есть в ἀλήθεια. Это по-новому ставит вопрос о галлюцинациях, поскольку верность подразумевает отождествление с объектом, вверение себя иному. Но если некто не предан истине, следовательно, он предан социальным конвенциям. Гиренок, апеллируя к переводам Гаспарова и Лебедева, предлагает свою этику социального — предаваться коллективным заблуждениям, чтобы быть в коллективе. Выбор стоит между социализацией и преданностью истине. Наш же

перевод ставит иную проблему: индивидуальная замкнутость не ведет к достоверности, но к вере в свои мнения. Именно в свои, поскольку корреляция веры с интенцией какого-либо социального характера крайне сомнительна. И это разрушает антисоциальные построения автора, ведь общественная включенность, поставляя предметы веры, не может конституировать саму веру («πίστις»), которая всегда личностна. Следование этой логике позволило бы автору иначе взглянуть на трактовку антисоциальности веры — логика верности исходит не из коллективизма и не из индивидуализма, а из третьего состояния. В отечественной традиции оно именуется «соборностью». Так перевод Парменида мог бы привести к логике веры. Однако автор не дает своего перевода строки.

Основоположник антропологии для Гиренка — Протагор. Вещи не просто коррелируют с человеком, но они возможны благодаря человеческой субъективности. Последнюю нельзя отождествлять с сознанием, поскольку оно находится во времени и поддается генеалогическому анализу, а субъективность в иллюзии вне темпоральности. «Человек по своему существу — художник, а не бесконечно эволюционирующее животное» [4. С. 20], — пишет Гиренок, апеллируя к Канту. Продуктивное воображение оформляет феномены, используя априорное свойство меры. Человек — мера всех вещей, и «быть мерой — значит быть тенью вещей» [4. С. 92], изъятый из реальности. Тень предполагает источник света, и тут ставится вопрос о Боге: если эта инстанция в качестве источника принимается, то между Богом и человеком стоит мир объектов, трактуемый либо онтологически как конец человеческого и выход в техническое, либо символически как предложение к трансцендированию. Отсюда начинается разговор о сингулярности и вызов нечеловеческой антропологии.

Гиренок пишет: «Предметом сингулярной антропологии является не дискретно выделенное тело, а событие, учредившее символический порядок» [4. С. 33], и таким событием является «взрыв галлюцинаций». Этот взрыв и есть человек как историческая данность, и случился он 50 тысяч лет назад, когда *homo sapiens* палеолита, «доосевой человек» [6. С. 87] изобразил на стене пещеры первые рисунки. Это была катастрофа не планетарного, а бытийного масштаба. Из бытия взрывом галлюцинаций был исторгнут мир идей и регион под названием «человек», который стал раздвоенным. «Человек не центр мира, а его явное недоразумение. Рационально объяснить появление человека во вселенной невозможно. И все-таки есть некое призрачное бытие, причиной которого является человек. Речь идет о субъективности» [4. С. 91]. Двойственность бесконечной глубины субъекта и бесконечной «дали» объектов Гиренок считает главной антропологической проблемой. «Галлюцинации — это плата за жизнь в группе, за право реагировать на то, что тебе говорят не твои органы чувств, а коллективные представления» [7. С. 49], и фундаментальная раздвоенность в такой антропологии приводит автора к столкновению с идеями Мейясу, Хармана, Латура и даже Аристотеля, которые

снимают с человека одно измерение и делают его объектно-плоским. Гиренок рыцарски защищает рубежи субъектности. Человек живет в социуме, но мышление происходит в одиночестве, и оно девальвирует социальные ценности, природа которых коллективный бред [4. С. 125]. Для автора социальность — явление целиком внешнее, контрарное личностно-углубленному миру. И коммуникация как аспект социальности требует отказа от сознания, «ведь коммуницируют не потому, что есть что сказать, а для того, чтобы не встретиться с собой» [4. С. 228], а «слепое зрение является условием существования социальности у человека. Человек должен перестать видеть какие-то вещи, чтобы быть вместе со всеми» [4. С. 125]. Передача смыслов другим и запрос на понимание от других в любых жизненных практиках оказываются невозможными, и возникает замкнутый круг: как можно принять сингулярную философию за значимый, потенциально приводящий к истине, путь мышления, если она такой же способ передачи смыслов, как и другие галлюцинации, оформленные в социальные ценности, в данном случае — в вид научной дисциплины?

Антисоциальность. Персонаж Мейясу упрекает персонажа Канта в том, что реальность у него ускользает от философии, и она начинает заниматься только мыслью. Мысль вне реальности — греза, но вернуться к реальности означает утратить субъектность в социальности. Трагизм человека в том, что верность истине требует эскапизма. Внутреннее галлюцинирующее состояние, алгоритмизированное социальными нормами, вызвано внешним состоянием общества. Это состояние техноцентричное и дигитальное. При этом внутреннее сингулярное встроено во внешнее техническое, окружено им, но исключено из него. Субъект принадлежит субъективности внутреннего. Объектно-ориентированная онтология не избавляется от субъекта, но отождествляет его с субъективностью как условием сознания. А затем уже отменяет саму субъективность, и субъекту приходится стать целиком внешним для актов хозяйствования в предметном мире. Человек разумный превращен в человека экономического. Поэтому автор призывает обратиться к внутреннему, к призракам, чтобы спасти субъектность как то, через что постигается истина.

Поглощение субъективности технореальностью связано с превалированием органики-интеллекта над духом-сознанием. «Органика и интеллект проглотили человечество» [4. С. 256], то есть у человека есть общий признак как с органикой, так и с машинами. Но, поскольку антиэссенциализм не принимает сущности человека, он растворяет его в этих двух полюсах, и человек становится ассамбляжем биологического и дигитального. Антропология «поставы» оказывается нечеловеческой, и «оцифрованное общество перестает быть социальным, оно становится технической реальностью, обществом без людей» [4. С. 56].

И все же даже в ситуации метафизического пата книга полна веры в возможность философии как места для человека. Между субъектом и объектом стоит сон, греза, та область реальности, где не может существовать техника,

куда открыт доступ только субъекту. Сингулярная антропология предлагает человеку «дом», место встречи с мудростью, куда не посягнут безликие силы объективных стихий.

Список литературы

- [1] Андреева И.С. Мысль XXI в.: Игра на понижение. Федор Иванович Гиренок (аналитический обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, философия: Реферативный журнал. 2012. № 2. С. 5—36.
- [2] Гиренок Ф.И. Клиповое сознание. М. : Проспект, 2016.
- [3] Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М. : Институт экспериментальной социологии, СПб. : Алетейя, 1998.
- [4] Гиренок Ф.И. Введение в сингулярную философию: монография. М. : Проспект, 2022.
- [5] Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938). М. : Изд-во Института Гайдара, 2016.
- [6] Гиренок Ф.И. О галлюцинозе сознания // Российский гуманитарный журнал. 2021. Т. 10. № 2. С. 85—89. <https://doi.org/10.15643/libartrus-2021.2.2>
- [7] Гиренок Ф.И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого. М. : Академический Проект, 2012.

References

- [1] Andreeva IS. Thought XXI c.: Downgrade game. Fedor Ivanovich Girenok (analytical review). *Social sciences and humanities. Domestic and foreign literature. Ser. 3, philosophy: Abstract journal*. 2012;(2):5—36. (In Russian).
- [2] Girenok FI. *Klipovoe soznanie*. Moscow: Prospect; 2016. (In Russian).
- [3] Deleuze G, Guattari F. *What is philosophy?* Moscow: Experimental sociology institute, Saint-Petersburg: Aletheia; 1998. (In Russian).
- [4] Girenok FI. *Introduction to singular philosophy*. Moscow: Prospect; 2022. (In Russian).
- [5] Heidegger M. *Reflections II–VI (Black Notebooks 1931–1938)*. Moscow: Publishing House of Gaidar Institute; 2016. (In Russian).
- [6] Girenok FI. On hallucinosis of consciousness. *Russian humanitarian magazine*. 2021;10(2):85—89. (In Russian). <https://doi.org/10.15643/libartrus-2021.2.2>
- [7] Girenok FI. *Absurdity and speech. Anthropology of the imaginary*. Moscow: Academic Project; 2012. (In Russian).

Сведения об авторе:

Романов Дмитрий Дмитриевич — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социальной философии, Российский университет дружбы народов (РУДН), Москва, Россия; (e-mail: romanov-dd@rudn.ru). ORCID: 0000-0001-6715-3448

About the author:

Romanov Dmitry D. — Candidate of Science (Philosophy), Senior Lecturer, Department of Social Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russian Federation; (e-mail: romanov-dd@rudn.ru). ORCID: 0000-0001-6715-3448



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-720-728>

Обзор научного семинара / Scientific seminar report

Трансцендентальный поворот в современной философии — VII: трансцендентализм и когнитивистика

С.Л. Катречко¹, А.А. Шиян², Т.В. Сальникова³

¹Государственный академический университет гуманитарных наук (ГАУГН),
Российская Федерация, 119049, Москва, Мароновский пер., д. 26,

²Российский государственный гуманитарный университет,
Российская Федерация, 125993, Москва, ГСП-3, Миусская площадь, д. 6,

³Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
skatrechko@gmail.com

История статьи:

Статья поступила 15.06.2022

Статья принята к публикации 01.07.2022

Для цитирования: Катречко С.Л., Шиян А.А., Сальникова Т.В. Трансцендентальный поворот в современной философии — VII: трансцендентализм и когнитивистика // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 722—728. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-720-728>

Transcendental Turn in Contemporary Philosophy — VII: Transcendentalism and Cognitive Science

Sergey Katrechko¹, Anna Shiyan², Tatyana Salnikova³

¹State Academic University of the Humanities (GAUGN),
26, Maronovsky Lane, Moscow, 119049, Russian Federation,

²Russian State University for the Humanities,
6, Miusskaya sq., GSP-3, Moscow, 125993, Russian Federation,

³Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation
skatrechko@gmail.com

Article history:

The article was submitted on 15.06.2022

The article was accepted on 01.07.2022

© Катречко С.Л., Шиян А.А., Сальникова Т.В., 2022



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

For citation: Katrechko SL, Shiyan AA, Salnikova TV. Transcendental Turn in Contemporary Philosophy – VII: Transcendentalism and Cognitive Science. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(3):722—728. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-3-720-728>

С 21 по 22 апреля 2022 г. в Москве проходила VII ежегодная Международная научная конференция (семинар) «*Трансцендентальный поворот в современной философии—7: эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект*», организованная Государственным академическим университетом гуманитарных наук, Российским государственным гуманитарным университетом, Российским университетом дружбы народов при участии фонда «Центр гуманитарных исследований», НУЛ трансцендентальной философии НИУ ВШЭ и НСММИ РАН. Данный семинар продолжает серию тематических семинаров «*Трансцендентальный поворот в современной философии*», которые ежегодно проводятся в конце апреля в Москве и приурочены ко дню рождения Иммануила Канта (22 апреля 1724 г.)¹. В работе семинара—2022 приняли участие более 100 человек, а число реальных докладчиков составило около 60 человек (см. информацию о семинаре на сайте проекта «Трансцендентализм в России»², также доступны программа [1] и сборник тезисов [2]). Особенностью проведения трансцендентальных семинаров является то, что каждый год выбираются приоритетные темы обсуждения. Для семинара—2022 таковой была тема связи трансцендентализма с когнитивистикой и выходом на проблематику искусственного интеллекта. Традиционно на наших трансцендентальных семинарах представлены три главных модуса трансцендентализма, восходящие к собственно кантовскому трансцендентализму, неокантианству и феноменологии (соответственно, каждый из дней семинара посвящен соответствующей линии трансцендентализма). В рамках семинара—2022 были также проведены две специальные секции, посвященные проблематике искусственного интеллекта и рефлексии как познавательной способности.

Открытие семинара состоялось 21 апреля 2022 г. С приветственным словом, которое было посвящено связи трансцендентализма, когнитивных исследований и нейронаук выступил декан философского факультета ГАУГН, академик РАН В.А. Лекторский. Он подчеркнул актуальность подобных исследований и перспективность развитие таких междисциплинарных исследований как, например, *нейрофеноменология*.

¹ Материалы трансцендентальных семинаров 2016—2021 гг. (сборники тезисов и статей) прошлых лет доступны в e-library. См. материалы трансцендентальных семинаров 2016 (<https://elibrary.ru/item.asp?id=29024766>), 2017 (<https://elibrary.ru/item.asp?id=30560011>), 2018 (<https://elibrary.ru/item.asp?id=35240888>), 2019 (<https://elibrary.ru/item.asp?id=39452678>; <https://elibrary.ru/item.asp?id=41494716>), 2020 (<https://elibrary.ru/item.asp?id=44404439>); 2021 (<https://www.elibrary.ru/item.asp?id=48458596>) годов. С 2020 г. функционирует интернет-портал «Трансцендентализм в России» (<https://transcendental.ru/>), в рамках которого (при поддержке ГАУГН) стал издаваться (электронный) «Трансцендентальный журнал».

² См.: URL: <https://transcendental.ru/transcendentalizm-v-rossii.html>.

Утреннюю сессию семинара открыл доклад известного современного кантоведа доктора К. Вестфала (K. Vestphal; Европейская академия, Италия) «*Кантовская критическая философия и возможность когнитивной науки*», в котором он показал взаимосвязь трансцендентализма Канта и когнитивистики (Кант как «дедушка» современной когнитивистики), а также обосновал возможность *когнитивной семантики*. В рамках этой сессии представили свои доклады ведущие и перспективные отечественные исследователи: доц. С.Л. Катречко (ГАУГН, Москва) выступил с докладом о когнитивной модели ума Канта, предложив реконструировать трансцендентальную модель ума как последовательность ряда синтезов, проф. М.Е. Соболева (Университет Марбурга, Германия) представила доклад «*Пространство вне и в нас: современные дискуссии вокруг эстетики Канта*», М.И. Воробьев (НИУ ВШЭ, Москва), который в своем докладе «*О возможности натурализации трансцендентальной эпистемологии*» развил тему из приветственного слова акад. В.А. Лекторского о натурализации современного трансцендентализма, проф. В.Е. Семенов (МГУ им. Ломоносова, Москва) обосновал необходимость субъективной дедукции для трансцендентальной философии И. Канта, которая лежит в основе кантовской когнитивистики.

Дневная сессия семинара, посвященная проблематике искусственного интеллекта, проходила при участии Научного совета по методологии искусственного интеллекта при Президиуме РАН. Свои доклады на ней представили профессора В.В. Целищев (ИФПР СО РАН, Новосибирск) «*Абсолютно неразрешимые утверждения (дизъюнкция Гёделя)*» и А.А. Медова (СибГУ им. М.Ф. Решетнева, Красноярск), затронувшая тему трансцендентального субъекта и его аналога в «искусственном интеллекте». Особо хотелось бы выделить доклад «*Кант: трансцендентальный и интеллигибельный ум*» одного из лидеров современного кантоведения, автора известной книги «*Kant and the Mind*» (1994), проф. Э. Брука (A. Brook, Карлтонский университет, Канада) о соотношении трансцендентального и интеллигибельного ума, а также доклад проф. В.К. Финна (ФИЦ ИУ РАН, Москва) «*Эпистемологические идеи И. Канта, точная эпистемология и искусственный интеллект*», который предпринял попытку логико-формальной экспликации (уточнения) основных эпистемологических идей И. Канта и возможность их использования в области искусственного интеллекта. С докладами выступили также проф. Д.В. Винник (Финансовый университет при правительстве РФ, Москва), изложивший теорию иерархии когнитивных функций и проф. А.Е. Алексеев (МГУ им. Ломоносова, Москва), с докладом в соавторстве с доц. Е.А. Алексеевой (ГАУГН, Москва) о применении кантовского трансцендентального подхода в области «искусственного интеллекта». Завершил секцию доклад художника, сербского исследователя Т. Пожарев (в настоящее время — МГУ им. Ломоносова, Москва), который раскрыл тему «смысла» как трансцендентального артефакта на примере живописи и «искусственного интеллекта».

Во второй день работа конференции (22.04.2022) проходила в параллельном режиме. Работа секции «Эпистемология и когнитивные науки в неокантианстве и пост-неокантианстве» в этом году была посвящена 25—летию журнала «Вестник РУДН. Серия: Философия». На ней выступил ряд отечественных и зарубежных учёных, занимающихся исследованиями в области критического трансцендентализма. Доклады И. Дворкина (Иерусалимский университет, Израиль) и А.Б. Дидикина (ВШЭ, Москва), доц. В.Б. Петрова (Москва, РУДН), В.А. Беляевой (Москва, РУДН) раскрыли различные аспекты эпистемологии и когнитивистики в работах немецких (и частично французских) философов. Дворкин представил доклад «*Трансцендентальная динамика близости в философии Когена и Левинаса*», посвященный анализу понятия близости в неокантианской философии Когена и феноменологической философии Левинаса. Петров в своем докладе «*В чем мы не сомневаемся, когда мы сомневаемся*» рассмотрел другую сторону познания, а именно попытку Декарта, а впоследствии Гуссерля, обосновать методом радикального сомнения то, что единственным несомненным началом подлинной науки является положение «Я существую». Однако, по мнению автора доклада, данное положение не достигает желаемого результата: несомненных истин гораздо больше, что связано как с предпосылками самого метода, так и с условиями возможности высказывания о чем-либо. Беляева в докладе «*Психофизическая природа человека в философии Э. Кассирера*» обратила внимание на динамику формирования понятия «Я» во взаимоотношенности субъективного и объективного начал, усматриваемой прежде всего в тексте. Дидикин в своем докладе «*“Основная норма” как категория мышления в неокантианской философии права Ганса Кельзена*» обратился к анализу чистой теории права Ганса Кельзена, тяготеющего к позиции неокантианства.

Основное же внимание секции было сконцентрировано на освещении различных вопросов эпистемологии и когнитивистики в учениях русских неокантианцев. Проф. В.Н. Белов (Москва, РУДН) в своём докладе «*Гносеологические концепции русского неокантианства*» рассмотрел таковые в сравнении с гносеологическими концепциями немецких неокантианцев и русских религиозных философов. В результате автор предпринял попытку дать целостную характеристику русского неокантианства, схематизируя общие этапы развития русской философии вообще, русского неокантианства и гносеологических концепций русского неокантианства. Доц. Н.В. Сторчеус (РГУ им. Есенина, Рязань) в докладе «*Антропологический аспект трансцендентализма в русской философии*» определила возможности расширения трансцендентализма за счёт не-фундаментального смысла трансцендентального в трансцендентальной антропологии. Доц. Л.Ю. Корнилаев (БГУ им. Канта, Калининград) представил доклад «*Философия Фихте в русском неокантианстве*», в котором подчеркнул особое место фихтеанской проблематики в концепциях русских неокантианцев. Доц. П.А. Владимиров (РУДН, РАНХиГС, Москва) в докладе «*Критерии научного знания в критицизме А.И. Введенского*» рассмотрел критическую оценку Введенским оснований классической

науки. По мнению автора доклада, русский философ указал на метафизические положения в фундаменте многих научных теорий. Доц. М.Ю. Загирняк (БГУ им. Канта, Калининград) в докладе «*Диалектическая трактовка социального бытия в философии Сергея Гессена*» представил позицию Гессена, в которой сочетается неокантианская аксиологическая транскрипция этики долга Канта с диалектическим пониманием социального развития. С.Н. Кушнер (РУДН, Москва) представил доклад «*Задачи и цель философии права в теории П.И. Новгородцева*», где последовательно раскрыл взаимосвязанность права и морали в этико-нормативной концепции права и связь правового учения Новгородцева с кантианской философией. Н.Г. Хасая (РУДН, Москва) в сообщении «*Идеализм Сеземана*» предприняла попытку выявить основы философской системы Сеземана, в которой проблема идеализма занимает центральное место. Л.С. Киржнер (РУДН, Москва) представил доклад «*Критика С.Л. Рубинштейном метода Гегеля*», где обосновал преодоление выдающимся русским философом и психологом логического ограничения гегелевской философской системы, а именно, через снятие проблемы категорического противопоставления субъекта и объекта в едином бытии как области совмещения обоих, построение непротиворечивой картины действительного бытия живого субъекта.

В этот же день проходило еще одно заседание, подготовленное при участии НУЛ трансцендентальных исследований НИУ ВШЭ.

Его первая часть была посвящена теме трансцендентальной философии математики (доклады С.Л. Катречко «*Трансцендентальная философия математики: математическое познание «посредством конструирования понятий»*», М.Д. Евстигнеева (НИУ ВШЭ, Москва) «*Кант о сущности и природе математики*»). Катречко представил кантовскую концепцию математического познания как «конструирования понятий», в рамках которой математика, с одной стороны, отличается от физики своей конфигурацией познавательных способностей «рассудок + чувственность», а, с другой стороны, от метафизики как познания разумом посредством понятий. Евстигнеев представил историко-философский анализ понятий *природы* и *сущности* и обосновал кантовский тезис, что математика, в отличие от физики, «работает» с возможной сущностью (например, геометрические фигуры), а не с действительной природой вещи. Эту тему, относительно логики продолжила доц. С.М. Кускова (ЭПИ, Электросталь), которая в своем докладе «*Независимость общей логики И. Канта от всякого содержания*» показала формальный характер логического (по)знания.

Вторая часть работы секции была посвящена рецепции кантовской мысли в современной философии. Доц. С.В. Панов (МИСИС, Москва) в докладе «*Трансцендентальный рефлекс и «белая магия» науки*», исходя из понимания трансцендентального мышления как согласия мысли самой с собой, сопоставил гносеологию Канта с научным познанием. Такое понимание трансцендентализма было поставлено под вопрос участниками конференции в дискуссии после доклада. В своем докладе «*Истоки «высшего эмпиризма»*»

Жюль Делез: от “Этики” до “Идей-1” Д.А. Волков (ВШЭ, Москва) рассмотрел историко-философские основания «трансцендентального эмпиризма» Делеза, обращая особое внимание на влияние феноменологии Гуссерля и концепции «радикального эмпиризма» Джеймса. Ряд докладов этого заседания был посвящен применению трансцендентально-феноменологического метода в разных областях гуманитарного знания. Это доклады И.С. Селезнева (ВолгГМУ, Волгоград) «*Экзистенциальная феноменология как метод осмысления собственности*», В.А. Копаневой (ВолгГМУ, Волгоград) «*Феноменологический метод в исследовании социального признания*», доц. Ю.Ю. Ветютнева (ВолгГМУ, Волгоград) «*Эпохэ как прием феноменологического исследования правовых ценностей*». Большой интерес вызвали также доклады, затронувшие различные аспекты трансцендентализма XX века: доц. А.А. Тороповой (РГУ им. И.М. Губкина, Москва) «*Кантианская модель трансцендентной телесности (на примере творчества Г.Ф. Лавкрафта)*», М.Д. Голубова (НИУ ВШЭ, Москва) «*Философия желания Александра Кожеева*».

В заключительный день работы конференции (23.04.2022) проходили две сессии. Первая из них, «*Рефлексия в структуре познавательной деятельности*» была посвящена рефлексии как познавательной способности. Четыре доклада на секции — проф. Н.И. Кузнецовой (ИИЕТ АН, Москва), Ж.К. Загидуллина (ИФ АН, Москва), Т.А. Шияна (ЦГИ, Москва) и доц. А.А. Шиян (РГГУ, Москва) ориентировались на разработку рефлексии в советской философской традиции. Кузнецова в докладе «*Методология анализа систем с рефлексией*» рассказала о подходе к изучению рефлексии в Московском методологическом кружке и подчеркнула, что систематическое представлении систем с рефлексией было осуществлено в философии М.А. Розова. Кузнецова выделила основные аспекты изучения систем с рефлексией, определяющим из которых является фиксация цели и задач рефлексивного анализа. Загидуллин в докладе «*Три модели рефлексии как стратегии философского осмысления науки*» сравнил основные подходы к изучению систем с рефлексией в советской философии: рефлексия как инструмент управления конфликтами (В.А. Лефевр), «рефлексивный выход» как элемент проектной деятельности (Г.П. Щедровицкий), методология анализа систем с рефлексией в рамках теории социальных эстафет (М.А. Розов). Т.А. Шиян в своем докладе «*К определению рефлексии как деятельности*» дал обобщенное философское определение рефлексии как направления внимания на «опыт» для «усмотрения» его «форм» (структур) и их фиксации посредством тех или иных «знаковых средств», осуществляемое ради достижения некоторой «цели». В докладе были разъяснены основные концепты этого определения (взяты нами выше в кавычки) и обозначены его проблемные моменты (например, в трактовке «усмотрения» как именно усмотрения или же как конструирования). А.А. Шиян в докладе «*Проблема и специфика рефлексии в феноменологии*» рассмотрела роль и особенности применения рефлексии в

феноменологии Гуссерля. Прежде всего, докладчик обратил внимание на то, что нередко в феноменологических исследованиях сознания рефлексия выступает под именем сущностной интуиции (или «усмотрения») и сама не попадает под анализ. Докладчик также обратил внимание, что в зависимости от целей и задач рефлексивного исследования сознания Гуссерль использует разный концептуальный аппарат и выделяет разные структуры сознания. Однако все они исходят из общего понимания сознания как потока интенциональных переживаний. О.Е. Столярова (ИФ РАН, Москва) в докладе «*Философская рефлексия: эпистемологическая проблема и онтологическое решение*» остановилась на одной из целей эпистемологической рефлексии — удостоверении знания (познания). Докладчик проблематизирует вопрос, на каком основании рефлексия берет на себя эту функцию, и рассматривает различные варианты ответа на него в современной эпистемологической традиции. Катречко в докладе «*Роль рефлексии в кантовском трансцендентализме*» рассматривал роль рефлексии в кантовском схематизме (способности суждения) и образовании схем. Докладчик обосновал, что *рефлексивное переклечение* лежит не только в основании нашей схематической деятельности, но и в основе эпигенезиса априорных форм чувственности. Катречко предложил собственную оригинальную трактовку концепта времени, основанную на рефлексивной (итеративной) апперцептивной лестнице. Доц. С.М. Кускова (ЭПИ, Электросталь) в докладе «*Объективность научной рефлексии*» обсуждала роль рефлексии в научном познании. Докладчик исходил из того, что объективное строение науки обусловлено структурой рефлексивной деятельности рассудка и в связи с этим подробно остановилась на разных формах и порядках научной рефлексии.

Традиционно на трансцендентальном семинаре много времени отводилось обсуждению феноменологии как одному из основных направлений современного трансцендентализма. В этом году феноменология рассматривалась, прежде всего, как теория познания. При этом, докладчики представили разные понимания феноменологической гносеологии Гуссерля. Так, доц. М.А. Белоусов (РАНХИГС, Москва) в своем докладе «*Феноменология и принцип свободы от теорий*» подчеркивал, что феноменологическое познание принципиально отличается от научного тем, что оно не создает теорий и не делает индуктивных и дедуктивных заключений, а занимается пониманием и описанием феноменов «какими они себя сами показывают» в их уникальности и несводимости ни к чему другому. Такому пониманию феноменологической теории познания соответствует феноменологическое понимание философствования как разворачивания самостановящегося смысла. Такое понимание было представлено в докладе Е.И. Хан (РУДН, Москва) «*К феноменологии философствования: на аффективной стороне мысли*». Проф. Н.М. Смирнова в докладе «*Натуралистические метаморфозы феноменологии: нейрофеноменология как когнитивный проект*» подчеркнула другую особенность феноменологической гносеологии, а именно ее нацеленность на сущностное (эйдетическое) исследование интенциональных

объектов как центров мировых отношений. Именно этот момент, по мнению докладчика, отсутствует в современных когнитивных исследованиях, вследствие чего можно говорить о взаимодополнительности феноменологии и когнитивистики, но никак не об их интегративных моделях. А.А. Шиян в докладе «*Специфика гносеологии Э. Гуссерля*» развивала кантовскую линию в феноменологической теории познания, которая определяется тем, что познание (и научное, и обыденное) уже состоялось и задача феноменологии его прояснить и удостоверить, то есть ответить на вопрос об условиях его возможности. Этому подходу придерживался и проф. В.И. Молчанов, который в докладе «*Значение, суждение и имя в „Логических исследованиях“ Гуссерля*» рассматривал гуссерлевское прояснение теоретического знания в «Логических исследованиях». Докладчик анализировал феноменологическое понимание значения как акта и как идеального единства, подвергая при этом Гуссерля критике за ограничение его исследования областью имен и именованного. В докладе «*Немецкий язык является беременным. Мышление как вынашивание*», сделанным на немецком языке К. Колькой (Народный университет, Франкфурт-на-Майне, Германия) грамматическое познание связывалось с феноменологическим познанием, что открывает новые перспективы научного дискурса. При этом докладчик ориентировался на синтаксис немецкого языка и сравнивал его с синтаксисом английского языка. Осмыслению новой цифровой, компьютерной реальности с позиции феноменологии были посвящены выступления доц. Д.И. Попова «*Условия возможности искусственного интеллекта с позиции трансцендентальной феноменологии*» (МГУПП, Москва) и доц. А.Б. Паткуля (СПбГУ, Санкт-Петербург) «*Трансцендентальная феноменология цифровой реальности*». Особо хотелось бы отметить также доклад П.А. Мишагина (СибГУ им. М.Ф. Решетнева) «*Онтологический дискурс феноменологии и место в нем проблемы свободы*», в котором ставился акцент на определяющую роль человеческого сознания для феноменологического решения проблемы свободы и бытия. В рамках феноменологической секции была проведена презентация и плодотворное обсуждение книги А.А. Медовой «*Феноменология музыкального опыта*» [3], в которой сделана попытка применения феноменологического метода к описанию и анализу музыкальных явлений.

Подводя общий итог работы, можно сказать, что на семинаре состоялось интересное и насыщенное обсуждение трансцендентальной проблематики в ее связи с когнитивистикой, были выявлены важные концептуальные проблемы и намечены пути их решения. По результатам работы семинара будет издан сборник статей, а также специальный выпуск «*Трансцендентального журнала*», посвященного когнитивистике. На заключительном заседании семинара была предложена тематика обсуждения следующего трансцендентального семинара—2023 «*От трансцендентализма к нейротрансцендентализму*», которая является дальнейшим развитием проблем трансцендентальной когнитивистики семинара—2022.

Список литературы

- [1] Программа VII Московского Международного Трансцендентального Семинара. Москва, 21—23 апреля 2022 г. Режим доступа: <https://www.academia.edu/82828934/>
- [2] Трансцендентальный поворот в современной философии — 7. Эпистемология, когнитивистика и искусственный интеллект. Сборник тезисов международной научной конференции. Москва, 21—23 апреля 2022 г. Режим доступа: <https://www.academia.edu/77134522/>
- [3] Мёдова А. А. Феноменология музыкального опыта. Красноярск, 2021.

References

- [1] Program of Transcendental turn in Contemporary Philosophy — 7: Epistemology, Cognitive Science and Artificial Intelligence. International scientific workshop (conference), Moscow, April 21—23, 2022. Available from: <https://www.academia.edu/82828934/>
- [2] Transcendental Turn in Contemporary Philosophy — 7. Epistemology, Cognitive Science and Artificial Intelligence. Proceedings of the International Workshop, Moscow, April 21—23, 2022. Available from: <https://www.academia.edu/77134522/>
- [3] Medova AA. Phenomenology of Musical Experience. Krasnoyarsk; 2021.

Сведения об авторе:

Катречко Сергей Леонидович — кандидат философских наук, доцент философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, главный редактор «Трансцендентального журнала», президент фонда «Центр гуманитарных исследований», Москва, Россия (e-mail: skatrechko@gmail.com). ORCID: 0000-0002-2884-7719

Шиян Анна Александровна — кандидат философских наук, доцент философского факультета Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), Москва, Россия (e-mail: annasamoikina@yandex.ru). ORCID: 0000-0003-3583-3873

Сальникова Татьяна Викторовна — старший преподаватель, кафедра онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов (РУДН), Москва, Россия (e-mail: salnikova-tv@rudn.ru). ORCID: 0000-0001-5706-6543

About the authors:

Katrechko Sergey L. — Candidate of Philosophical Sciences in Philosophy (Logic), Associate Professor of Faculty of Philosophy, State Academic University of the Humanities (GAUGN); editor-in-chief of «Studies in Transcendental Philosophy» (e-mail: skatrechko@gmail.com). ORCID: 0000-0002-2884-7719

Shiyan Anna A. — Candidate of Philosophy, Associated Professor, Philosophical Faculty, Russian State University for the Humanity, Moscow, Russia (e-mail: annasamoikina@yandex.ru). ORCID: 0000-0003-3583-3873

Salnikova Tatyana V. — Senior Lecturer, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Social Sciences and the Humanities, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: salnikova-tv@rudn.ru). ORCID: 0000-0001-5706-6543