



Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

2024 Том 28 № 3

Специальная тема номера:
ПОСТНЕОКАНТИАНСТВО

Приглашенный редактор *К.В. Цайдлер*

DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-3

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

Научный журнал

Издается с 1997 г.

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

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

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

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Белов Владимир Николаевич,

РУДН, Москва, Россия

E-mail: belov-vn@rudn.ru

ЗАМЕСТИТЕЛЬ

ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Степанянц Мариэтта

Тиграновна, ИФРАН, Москва,
Россия

E-mail: marietta@iph.ras.ru

ОТВЕТСТВЕННЫЙ

СЕКРЕТАРЬ

Владимиров Павел

Анатольевич, РУДН, Москва,
Россия

E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

Члены редакционной коллегии

Автономова Наталия Сергеевна, ИФРАН, Москва, Россия

Альбертини Тамара, Гавайский университет, Гонолулу, США

Баева Людмила Владимировна, Астраханский государственный университет, Астрахань, Россия

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

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

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, ИФРАН, Москва, Россия

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

Йонкус Далюс, Университет Витовта Великого, Каунас, Литва

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

Ли Чжицянь, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Лю Сэньлин, Шаньдунский университет, Цзинань, Китай

Лю Ядин, Сычуаньский университет, Чэнду, Китай

Поллок Бенджамин, Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль

Свидерский Эдвард, Фрибургский университет, Фрибург, Швейцария

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

Стейла Даниэла, Туринский университет, Турин, Италия

Глостанова Мадина Владимировна, Линчэпингский университет, Линчэпинг, Швеция

Тремблей Фредерик, Монктонский университет, Монктон, Канада

Цанк Михаэль, Бостонский университет, Бостон, США

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

Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: ФИЛОСОФИЯ

ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online)

4 выпуска в год (ежеквартально)

Языки: русский, английский, немецкий.

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ.

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

Цель и тематика

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

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

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

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

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

Правила оформления статей, архив и дополнительная информация размещены на сайте:

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

Электронный адрес: philosj@rudn.ru

Редактор К.В. Зенкин

Редактор англоязычных текстов О.В. Чистякова

Компьютерная верстка Н.А. Ясько

Помощник главного редактора Д.А. Слепухина

Адрес редакции:

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

Почтовый адрес редакции:

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

Подписано в печать 15.09.2024. Выход в свет 28.09.2024. Формат 70×108/16.

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

Усл. печ. л. 25,90. Тираж 500 экз. Заказ № 1056. Цена свободная.

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

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

Отпечатано в типографии ИПК РУДН

Россия, 115419, Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3
Тел. (495) 955-08-74; e-mail: publishing@rudn.ru



RUDN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2024 VOLUME 28 No. 3

Special Theme of the Issue:
POST-NEO-KANTIANISM

Guest editor Kurt W. Zeidler

<http://journals.rudn.ru/philosophy>
DOI: 10.22363/2313-2302-2024-28-3

Founded in 1997

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

EDITOR-IN-CHIEF

Vladimir N. Belov

RUDN University,
Moscow, Russia
E-mail: belov-vn@rudn.ru

DEPUTY EDITOR

Marietta T. Stepanyants

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

EXECUTIVE SECRETARY

Pavel A. Vladimirov

RUDN University,
Moscow, Russia
E-mail: vladimirov-pa@rudn.ru

EDITORIAL BOARD

Tamara Albertini, University of Hawaii, Honolulu, United States

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

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

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

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

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

Dalius Jonkus, Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania

Nur S. Kirabaev, RUDN University, Moscow, Russia

Li Zhiqiang, Sichuan University, Chengdu, China

Liu Senlin, Shandong University, Jinan, China

Liu Yading, Sichuan University, Chengdu, China

Benjamin Pollock, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel

Maja Soboleva, Philipps University of Marburg, Marburg, Germany

Daniela Steila, University of Turin, Turin, Italy

Edward Swiderski, University of Fribourg, Fribourg, Switzerland

Madina Tlostanova, Linköping University, Linköping, Sweden

Frederic Tremblay, University of Moncton, Moncton, Canada

Vladimir Tsyvk, RUDN University, Moscow, Russia

Christian Wiese, Goethe University Frankfurt, Frankfurt, Germany

Michael Zank, Boston University, Boston, USA

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

ISSN 2313-2302 (Print), ISSN 2408-8900 (Online)

4 issues per year (quarterly)

Languages: Russian, English, German.

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

Aims and Scope

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

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

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

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

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

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

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

Further information regarding notes for contributors, subscription, and back volumes is available at

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

E-mail: philosj@rudn.ru

Editor *K.V. Zenkin*

English Language Editor *O.V. Chistyakova*

Computer Design *N.A. Yasko*

Assistant Editor *D.A. Slepukhina*

Address of the Editorial Board:

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

Postal Address of the Editorial Board:

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

Printing run 500 copies. Open price

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba
6 Miklukho-Maklaya st., Moscow, 117198, Russia

Printed at RUDN Publishing House:

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

СОДЕРЖАНИЕ

ПОСТНЕОКАНТИАНСТВО

- Zeidler K.W.** Der Post-Neukantianismus und das Problem einer Wiederbelebung der Systematischen Transzendentalphilosophie (**Цайдлер К.В.** Постнеокантианство и проблема возрождения систематической трансцендентальной философии) 635
- Krijnen Ch.** Post-Neo-Kantian Idealism (**Крайнен К.** Постнеокантианский идеализм) ... 653
- Breil R.** Erkenntnistheoretische Probleme der Quantenmechanik im Anschluss an Ernst Cassirer und Richard Höningwald (**Брайль Р.** Эпистемологические проблемы квантовой механики согласно Эрнсту Кассиреру и Рихарду Хёнигсвальду) 670
- Bunte M.** Kritik der einen Vernunft. Zur Systemischen Einheit der drei ‚Kritiken‘ (**Бунте М.** Критика одного разума. О системном единстве трех «Критик») 688
- Boch M.** Transzendentalphilosophie und Post-Neukantianismus. Zur Kontinuität der Problemgeschichte der Transzendentalen Systematik im 20. Jahrhundert (**Бох М.** Трансцендентальная философия и постнеокантианство. О преемственности истории проблем трансцендентальной систематики в XX веке) 697
- Edel G.** Wolfgang Marx als Post-Neukantianer: Die Reflexion der Reflexion der Reflexion (**Эдель Г.** Вольфганг Маркс как постнеокантианец: рефлексия рефлексии рефлексии) 717

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

- Шевцов А.В.** Логико-гносеологическое учение Л.Е. Габриловича о математическом мышлении и актуальной форме 726
- Волкова А.А.** Преломление византийских и древнерусских идей в этико-политических трудах Иоанна IV Грозного 740

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

- Скрипник К.Д.** Начала метафилософии: Генрих Струве vs. Моррис Лазеровиц 757
- Гнатик Е.Н.** Милитаризация систем искусственного интеллекта: возможности и угрозы 771
- Петров В.Б.** О супервентности 785
- Коломиец Г.Г.** Искусство и наука как предмет эстетической гносеологии 796
- Девайкин И.А.** Борьба с корреляционизмом: спекулятивный реализм против Хайдеггера 811

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

- Абраменко В.П.** Космологический архетип войны в трактате Сунь-цзы «Бин фа» 821
- Скворцова Е.Л.** О европейских корнях кризиса идентичности японской эстетики XX–XXI вв. 833
- Kortunov V.V., Lapshin I.Y., Panykov A.I.** The Bhagavad Gita through the Prism of Kantian Ethics (**Кортунов В.В., Лапшин И.Е., Паниюков А.И.** Бхагавадгита сквозь призму кантовской этики) 848

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Золотухина-Аболина Е.В.** Утопическое сознание: антропологическая универсалия и социокультурный конструкт 858
- Chernyak A.Z., Ivleva M.L.** The Ethics of Conflict in Changing World (**Черняк А.З., Ивлева М.Л.** Этика конфликта в меняющемся мире) 872
- Tsai W.-D., Chistyakov D.I., Chistyakova O.V.** Confucian Thesis of Moral Politics and Its Development (**Цай В.-Д., Чистяков Д.И., Чистякова О.В.** Конфуцианский тезис о моральной политике и его развитие) 885

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Фролова Е.А.** Культурологическая философия: от монотеизма к монизму 903
- Рыбаков О.Ю.** Философия Иммануила Канта сквозь призму времени: к 300-летию со дня рождения философа 908
- Латышов И.А.** Интерпретация актуальных проблем социальной онтологии в российской онтологической традиции: рецензия на монографию Орехова А.М., Платоновой С.И., Марача В.Г. и др. «Современная социальная онтология в зеркале российской онтологической традиции: дискурсы и интерпретации» 916

CONTENTS

POST-NEO-KANTIANISM

- Zeidler K.W.** Der Post-Neukantianismus und das Problem einer Wiederbelebung der Systematischen Transzendentalphilosophie (**Zeidler K.W.** Post-Neo-Kantianism and the Problem of Revival of Systematic Transcendental Philosophy) 635
- Krijnen Ch.** Post-Neo-Kantian Idealism 653
- Breil R.** Erkenntnistheoretische Probleme der Quantenmechanik im Anschluss an Ernst Cassirer und Richard Höningwald (**Breil R.** Epistemological Problems of Quantum Mechanics Following Ernst Cassirer and Richard Höningwald) 670
- Bunte M.** Kritik der einen Vernunft. Zur Systemischen Einheit der drei ‚Kritiken‘ (**Bunte M.** Critique of the One Reason. On the Systemic Unity of the Three ‘Critiques’) 688
- Boch M.** Transzendentalphilosophie und Post-Neukantianismus. Zur Kontinuität der Problemgeschichte der Transzendentalen Systematik im 20. Jahrhundert (**Boch M.** Transcendental Philosophy and Post-Neo-Kantianism. On the Continuity of the Problem History of Transcendental Systematics in the 20th Century) 697
- Edel G.** Wolfgang Marx als Post-Neukantianer: Die Reflexion der Reflexion der Reflexion (**Edel G.** Wolfgang Marx as a Post-Neo-Kantian: The Reflection of the Reflection of the Reflection) 717

HISTORY OF PHILOSOPHY

- Shevtsov A.V.** Logical and Epistemological Doctrine of Leonid E. Gabrilovich on Mathematical Thinking and Actual Form (in Russian) 726
- Volkova A.A.** The Refraction of Byzantine and Ancient Russian Ideas in the Ethical and Political Writings of John IV the Terrible (in Russian) 740

ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

- Skripnik K.D.** The Beginnings of Metaphilosophy: Heinrich Struve vs. Morris Laserowitz (in Russian) 757
- Gnatik E.N.** Militarization of Artificial Intelligence Systems: Opportunities and Threats (in Russian) 771
- Petrov V.B.** On Supervenience (in Russian) 785
- Kolomiets G.G.** Art and Science as a Subject of Aesthetic Epistemology (in Russian) 796
- Devaykin I.A.** The Struggle with Correlationism: Speculative Realism against Heidegger (in Russian) 811

HISTORY OF EASTERN PHILOSOPHY

- Abramenko V.P.** The Cosmological Archetype of War in Sun-zi Treatise “Bing fa” (in Russian) 821
- Skvortsova E.L.** On the European Roots of the Identity Crisis in Japanese Aesthetics of the XX–XXI centuries (in Russian) 833
- Kortunov V.V., Lapshin I.Y., Panykov A.I.** The Bhagavad Gita through the Prism of Kantian Ethics 848

SOCIAL PHILOSOPHY

- Zolotukhina-Abolina E.V.** Utopian Consciousness: an Anthropological Universal and a Socio-Cultural Construct (in Russian) 858
- Chernyak A.Z., Ivleva M.L.** The Ethics of Conflict in Changing World 872
- Tsai W.-D., Chistyakov D.I., Chistyakova O.V.** Confucian Thesis of Moral Politics and Its Development 885

SCIENTIFIC LIFE

- Frolova E.A.** Cultural Philosophy: from Monotheism to Monism (in Russian) 903
- Rybakov O.Yu.** Immanuel Kant's Philosophy through the Prism of Time: on the 300th Anniversary of the Philosopher's Birth (in Russian) 908
- Latypov I.A.** An Interpretation of the Topical Social-Ontological Problems within the Russian Ontological Tradition: Review of the Monograph "Contemporary Social Ontology in the Mirror of the Russian Ontological Tradition: Discourses and Interpretations" by Orekhov A.M., Platonova S.V., Maracha V.G. et. al. (in Russian) 916



ПОСТНЕОКАНТИАНСТВО

Post-Neo-Kantianism

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-635-652>


EDN: YDGLDL

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Der Post-Neukantianismus und das Problem einer Wiederbelebung der Systematischen Transzendentalphilosophie

Kurt W. Zeidler  

Universität Wien, Wien, Österreich

 kurt.walter.zeidler@univie.ac.at

Zusammenfassung. Der Beitrag verfolgt mit Blick auf die Frage nach einer möglichen Wiederbelebung der systematischen Transzendentalphilosophie die Problementwicklungen vom ausgehenden Neukantianismus über den Post-Neukantianismus bis in die Gegenwart. Der Neukantianismus bestimmte diese Entwicklung maßgeblich, da er, der ‚analytischen Methode‘ der *Prolegomena* folgend, seinen prinzipientheoretischen Anspruch auf das ‚Factum der Wissenschaft‘ und andere Facta der Kultur stützte. Da sich die Fakta der Wissenschaft und der Kultur zu Beginn des 20. Jahrhunderts dramatisch veränderten, verlor dieser ‚Geltungsobjektivismus‘ jedoch rasch an Glaubwürdigkeit. Zwar wurde er auch innerhalb des Neukantianismus (Emil Lask, Paul Natop) kritisiert, doch blieben diese vereinzelt Ansätze und Aufrufe zu einer Erneuerung und Vertiefung der Prinzipienreflexion wirkungslos, da man vielmehr sein Heil in der forcierten Orientierung an Einzelwissenschaften oder in neuen Orthodoxien und akademischer ‚Forschung‘ suchte. Für eine Kontinuität transzendentalphilosophischer Fragestellungen, aber keineswegs für eine Wiederbelebung der systematischen Transzendentalphilosophie, sorgten die vom Verf. unter dem Titel *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie* dokumentierten post-Neukantianischen Ansätze der Zwischen- und Nachkriegszeit von Richard Höningwald und Wolfgang Cramer, Bruno Bauch und Hans Wagner, sowie Robert Reininger und Erich Heintel, die bis in unsere Gegenwart in den Arbeiten von Werner Flach und Harald Holz eine systematisch orientierte Nachfolge und – unter bewußtseinsphilosophischen Vorzeichen – in den Arbeiten von Dieter Henrich und Karl-Otto Apel eine zumindest thematische Weiterführung fanden. Für eine „Wiederbelebung der systematischen Transzendentalphilosophie“ bedürfte es aber radikalerer Ansätze, als sie in den letzten 100 Jahren geliefert wurden: es bedürfte schlicht der Rückbesinnung auf die

© Zeidler K. W., 2024



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

„synthetische Methode“ der *Vernunftkritik*, die „nichts als gegeben zum Grunde legt, außer die Vernunft selbst“.

Schlüsselwörter: synthetische Methode, alytische Methode, Neukantianismus, realistischer Kritizismus, Neo-Ontologie, Neuhegelianismus, Kategorienlehre, Prinzipientheorie

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 31. Januar 2024 veröffentlicht

Der Artikel wurde am 01. Mai 2024 angenommen

Für Zitieren: Zeidler KW. Der Post-Neukantianismus und das Problem einer Wiederbelebung der Systematischen Transzendentalphilosophie. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):635–652. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-635-652>

Постнеокантианство и проблема возрождения систематической трансцендентальной философии

К.В. Цайдлер  

Венский университет, Вена, Австрия

 kurt.walter.zeidler@univie.ac.at

Аннотация. Рассматривая вопрос о возможном возрождении систематической трансцендентальной философии, автор прослеживает развитие проблем от зарождающегося неокантианства до постнеокантианства и до настоящего времени. Неокантианство во многом определило это развитие, так как, следуя «аналитическому методу» *Прологомен*, оно основывало свои теоретические претензии на «факте науки» и других фактах культуры. Поскольку факты науки и культуры начали драматически меняться в начале XX века, этот «объективизм значимости» быстро терял доверие. Хотя его критиковали и в неокантианстве (Эмиль Ласк, Пауль Наторп), эти разрозненные подходы и призывы к обновлению и углублению рефлексии принципов оставались неэффективными, поскольку его спасение искали в вынужденной ориентации на отдельные науки или в новых ортодоксальных взглядах и академических «исследованиях». О преемственности в постановке трансцендентально-философских вопросов, но ни в коем случае не о возрождении систематической трансцендентальной философии, позаботились задокументированные автором под названием «*Критическая диалектика и трансцендентальная онтология*» постнеокантианские подходы межвоенного и послевоенного периода Рихарда Хенигсвальда и Вольфганга Крамера, Бруно Бауха и Ганса Вагнера, а также Роберта Райнингера и Эриха Хайнтеля, которые до наших дней в работах Вернера Флаха и Гаральда Хольца находят систематически ориентированную преемственность и – под знаком философии сознания – в работах Дитера Генриха и Карла-Отто Апеля, по крайней мере, тематическое продолжение. Но для «возрождения систематической трансцендентальной философии» необходимы были более радикальные подходы, чем те, которые были предложены за последние 100 лет: просто потребовалось вернуться к «синтетическому методу» *критики разума*, который «не кладет в основание ничего данного, кроме самого разума».

Ключевые слова: синтетический метод, аналитический метод, неокантианство, реалистический критицизм, неонтология, неогегельянство, учение о категориях, теория принципов

История статьи:

Статья поступила 31.01.2024

Статья принята к публикации 01.05.2024

Для цитирования: Цайдлер К.В. Постнеокантианство и проблема возрождения систематической трансцендентальной философии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 635–652. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-635-652>

Post-Neo-Kantianism and the Problem of Revival of Systematic Transcendental Philosophy

Kurt W. Zeidler  

University of Vienna, Vienna, Austria

 kurt.walter.zeidler@univie.ac.at

Abstract. With a view to the question of a possible revival of systematic transcendental philosophy, the article follows the problem developments from outgoing neo-Kantianism to post-neo-Kantianism to the present day. Neo-Kantianism decisively determined this development, since, following the ‘analytical method’ of the prolegomena, it based its principle-theoretical claim on the ‘factum of science’ and other facts of culture. Since the fact of science and culture at the beginning of the 20th century has changed. However, this ‘validity objectivism’ rapidly lost credibility. Although he was also criticized within neo-Kantianism (Emil Lask, Paul Natorp), these isolated approaches and calls for a renewal and deepening of the reflection of principles remained ineffective, since one sought salvation rather in the forced orientation to individual sciences or in new Orthodoxies and academic ‘research’. For a continuity of transcendental philosophical questions, but by no means for a revival of the systematic transcendental philosophy, the works of vom Verf. under the title *Kritische Dialektik und Transcendentalontologie*, post-neo-Kantian approaches of the interwar and post-war period by Richard Höningwald and Wolfgang Cramer, Bruno Bauch and Hans Wagner, as well as Robert Reininger and Erich Heintel, documented a systematically oriented succession in the works of Werner Flach and Harald Holz to the present day, and – under conditions of philosophy of consciousness – in the works of Dieter Henrich and Karl-Otto Apel, an at least there was a thematic continuation. However, a “revival of systematic transcendental philosophy” would require more radical approaches than have been delivered in the last 100 years: it would simply require a return to the ‘synthetic method’ of *critique of reason*, which “bases nothing as a given, except reason itself”.

Keywords: synthetic method, alytic method, neo-Kantianism, realistic criticism, neo-ontology, neo-hegelianism, category theory, principle theory

Article history:

The article was submitted on 31.01.2024

The article was accepted on 01.05.2024

For citation: Zeidler KW. Der Post-Neukantianismus und das Problem einer Wiederbelebung der Systematischen Transzendentalphilosophie. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):635–652. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-635-652>

Der Terminus „Post-Neukantianismus“ ist Ausdruck der Verlegenheit, in die uns das ‚Problem einer Wiederbelebung der systematischen Transzendentalphilosophie‘ bringt, da der Neukantianismus ein Trümmerfeld hinterließ. Obwohl er sich der Erneuerung der systematischen Transzendentalphilosophie verschrieben hatte, wurde er zum Drehkreuz und Einfallstor für Entwicklungen, die dazu führten, daß ‚Philosophie‘ heute nur noch ein Name für eine Vielzahl an Sonderwegen und speziellen Forschungsprogrammen ist. Insoweit ist die Philosophie der Gegenwart durch und durch ‚post-Neukantianisch‘, ist der Neukantianismus doch auf verhängnisvolle Weise aufgrund seiner prinzipientheoretischen Mängel geschichtsmächtig geworden. Da er nicht dem Anspruch der ‚synthetischen Methode‘ der *Vernunftkritik* folgte, die, „ohne sich auf irgendein Factum zu stützen, [...] nichts als gegeben zum Grunde legt, außer die Vernunft selbst“, sondern der ‚analytischen Methode‘ der *Prolegomena*, „die sich auf etwas stützen, was man schon als zuverlässig kennt“ (Kant, *Prolegomena* § 4, AA IV, S. 274f.), gründete er seinen prinzipientheoretischen Anspruch auf das ‚Factum der Wissenschaft‘ und andere Facta der Kultur und wurde daher von der Geschichte überrollt. Der ‚Geltungsobjektivismus‘, die Stilisierung von Fakten – dem ‚Factum der Wissenschaft‘ und sonstigen Fakta der ‚Kultur‘ – zu Prinzipien, konnte glaubwürdig erscheinen, solange die Verschränkung von Geltungsobjektivismus und Kulturidealismus die prinzipientheoretischen Mängel kaschierte. Sie verlieh in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der vorschnellen Vermengung von Fakten und Prinzipien eine vordergründige und zeitgemäße Plausibilität, die entscheidend zum Aufstieg des Neukantianismus zu der führenden Universitätsphilosophie beitrug. Da sich die Fakta der Wissenschaft und der Kultur, auf die sich der Neukantianismus berufen hatte, zu Beginn des 20. Jahrhunderts dramatisch veränderten, wurden seine Mängel jedoch offenkundig.

Blicken wir hundert Jahre zurück, dann zeigt sich, daß bereits im Kantjahr 1924 die Auflösungserscheinungen des Neukantianismus unübersehbar geworden waren [1. S. 22ff.]. So verfaßt in diesem Jahr Heinrich Rickert, mit seinem Nachruf für Alois Riehl zugleich einen ‚Nachruf‘ auf den Neukantianismus: „O. Liebmann, F.A. Lange, besonders aber H. Cohen, W. Windelband und P. Natorp [...] werden mit Recht Neukantianer genannt, denn sie führten dadurch, daß sie auf Kant zurückgingen, die wissenschaftliche Philosophie zugleich erheblich *vorwärts*. [...] Riehl war der letzte dieser Gruppe. Er hat alle anderen Neukantianer von Wichtigkeit [...] überlebt, so daß mit ihm der Neukantianismus als eine geschichtliche Erscheinung sein Ende findet. Heute gibt es keinen Denker von *selbständiger* Bedeutung mehr, auf den der Name eines Neukantianers paßt, und das kann nicht anders sein. Der Neukantianismus in dem hier angegebenen Sinne hat seine Arbeit [...] im entscheidenden Punkte *vollendet*: die *Grundbegriffe* der Kantischen Schriften

[...] haben durch die Werke des Neukantianismus eine Gestalt erhalten, in der *jeder* sie zu verstehen vermag, der überhaupt zu philosophischem Denken fähig ist.“ [2. S. 164] Diese Ausführungen bezeugen nicht nur, wie Rickert trotz der Proklamation des Endes des Neukantianismus dennoch weiterhin an dessen historischem Selbstverständnis festhält, sie dokumentieren auch die schulmeisterliche Enge des Rickertschen Philosophieverständnisses, das den ‚regen Auswanderungstrieb‘ (J. Ebbinghaus) seiner Schüler wohl nicht unwesentlich beflügelt hat.

An ihrer Spitze steht Richard Kroner, der seine klassische Darstellung des Weges *Von Kant bis Hegel* im Jahre 1924 mit der Veröffentlichung des zweiten Bandes vollendet. Diesem Grundwerk der ‚Hegel-Renaissance‘ (Heinrich Levy [3]) geht es vor allem um eine zeitgemäße Adaption des Transzendentalismus, insofern die für den Wertkritizismus der Windelband-Rickert-Schule ebenso konstitutive wie unauflöbliche Spannung zwischen (transzendentaler) System- und (existentialistischer) Lebens-Philosophie, zwischen dem „theoretisch geordnete[n] Reich von Begriffen“ [4. S. 148] einerseits und der „Unmittelbarkeit und irrationalen Anschaulichkeit“ des erlebenden Lebens [4. S. 75] andererseits, im Rückgriff auf Hegel bewältigt werden soll, dessen Dialektik der Rickert-Schüler Kroner als den „zur Methode [...] gemachte[n] Irrationalismus“ interpretiert [5. S. 272]. Eine unmittelbar bevorstehende *Erneuerung des Hegelianismus* hatte freilich schon im Jahre 1910 das Schulhaupt Windelband vorausgesehen. Der Hegelianismus ist für Wilhelm Windelband die Konsequenz eines Entwicklungsganges, der den Kritizismus zwischen den beiden Gefahren des Psychologismus und des Historismus hindurchmanövriert und der sich daher in der Geschichte des Kantianismus regelmäßig wiederholt: er ist „der Weg von Fries zu Hegel“, und „mit einer Art von grotesker Vergrößerung und Vergrößerung hat man jenen Weg [...] noch einmal durchlaufen müssen. Die Erneuerung des Kantianismus, wie sie vor fünfzig Jahren einsetzte, war [...] einseitig erkenntnistheoretisch orientiert, und schon deshalb lief sie [...] sehr bald in Psychologismus aus und verstrickte sich in einen Relativismus, dem die Vernunftwerte unter den Händen zerrannen in anthropologische Notwendigkeiten und Erforderlichkeiten.“ [6. S. 282f.] Allmählich habe aber die Philosophie „zu dem ganzen Kritizismus zurückgefunden, der die historische Grundlage verlangt [...], und seitdem Lotze die Rücksicht auf das Reich der Werte als entscheidendes Moment bereits für die logische Theorie eingeführt hatte, wurde dem philosophischen Denken die ganze Fülle der historischen Entwicklung der Vernunftwerte von neuem als das fruchtbare Feld für seine begriffliche Durcharbeitung eröffnet. Das ist der Sieg, den Hegel von neuem über Fries zu erringen im Begriffe ist.“ [6. S. 284] Windelband erkennt aber auch schon deutlich das Doppelgesicht der künftigen Hegel-Renaissance, da er in ihr die Gefahr des Abgleitens in den Historismus und zugleich einen vielversprechenden Ansatz zur Überwindung dieser Gefahr erblickt: der Sieg über den Psychologismus darf demnach nicht „durch den Verfall in den Historismus“ erkaufte werden, „welcher eine mindestens ebenso bedenkliche Art des Relativismus ausmacht, wie der

Psychologismus. Die Bedeutung der Geschichte als des Organon der Philosophie darf nicht besagen, daß nun alles historisch Geltende als Vernunftwert einfach hingenommen werden soll. [...] Gerade in dieser Hinsicht aber bietet die hegelsche Philosophie zur Überwindung jener Gefahr des Historismus selber die beste Waffe.“ [6. S. 284f.] Auch die ‚beste Waffe‘ nützt uns allerdings wenig, solange wir nicht wissen, wie sie zu handhaben ist. Windelbands Vorsatz, mit den Mitteln der „hegelschen Methode [...] aus dem historischen Kosmos, wie ihn die Erfahrung der Kulturwissenschaften darbietet, die Prinzipien der Vernunft herauszuarbeiten“ [6. S. 283], setzt darum seinerseits die Entschlüsselung der Vernunftprinzipien in der ‚hegelschen Methode‘ voraus. Soweit der Neuhegelianismus nur bestrebt war, die ‚Prinzipien der Vernunft‘ aus dem „historischen Kosmos“ herauszuarbeiten (Windelband), war er daher bloß die hegelianisierende Verlängerung des neukantianischen Geltungsobjektivismus.

Im Interesse einer prinzipientheoretischen Klärung der ‚Vernunft‘ war darum an beide, an den Neukantianismus ebenso, wie an den Neuhegelianismus, die Frage zu richten, ob sie nicht vielleicht – getreu dem Windelbandschen Motto: „Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen“ – allzu voreilig über den historischen Kant hinausgegangen waren. In dem Zusammenhang ist vor allem an Julius Ebbinghaus zu erinnern, der zunächst selbst als streitbarer Vorkämpfer des Hegelianismus in der Windelband-Rickert-Schule hervortrat [7; 8. S. 136]. In dem Aufsatz *Kantinterpretation und Kantkritik* (1924) entlarvt er jedoch „die Erzeugnisse des auf der ganzen Front der Neukantianer regen Auswanderungstriebes [...] als *ein immanentes Zersetzungsprodukt dieser Neukantischen Philosophie*“, die mit Blick auf Kant „fortwährend mit einer großen Unbekannten“ gerechnet habe, und hält darum der „aus dem Nichtfertigwerden mit Kant hervorgegangenen Neufichteschen, Neuschellingschen, Neuhegelschen Zersetzungsliteratur“ die Notwendigkeit „einer bis aufs Letzte durchgreifenden Zergliederung der Kritik der reinen Vernunft“ entgegen [9. S. 82f.].

Ebbinghaus kritisiert in seinem Aufruf zu einer neuen Kant-Orthodoxie vor allem die „zirkelkonstruierende Interpretation“ der Neukantianer, die aus der Orientierung am Faktum der Wissenschaft und an sonstigen kulturellen Objektivationen resultiert, wobei er diesem „getadelten, entschuldigtem und schließlich gar als unvermeidlich gebilligten Zirkel der kantischen Beweisführung“ mit dem Hinweis begegnet, daß Kant „gar keine Erkenntnis als objektiv gültig voraus[setzt], sondern [...] allein etwas voraus[setzt], aus dem sich zwar nicht ergibt, daß irgend eine Erkenntnis objektiv gültig ist, wohl aber, daß es notwendig möglich ist, Vorstellungen hinsichtlich des Charakters der objektiven Gültigkeit zu bestimmen.“ [9. S. 85f.]. Wenn Ebbinghaus allerdings bezweifelt, „daß die verwunderlichen Verrenkungen, denen man in der Kantliteratur begegnet, sobald es sich um die transzendente Einheit der Apperzeption handelt, möglich gewesen wären, wenn man sich den einfachen Grundtatbestand: apriorische Bestimmtheit aller Vorstellungen mit Rücksicht auf die Möglichkeit einer Synthese gemäß der Bedingung durchgehender Einheit des Mannigfaltigkeitsbewußtseins – stets mit der

nötigen Ruhe verdeutlicht hätte“ [9. S. 89], dann ist dem doch entgegenzuhalten, daß der ‚einfache Grundtatbestand‘ gar so einfach nicht ist, weil die Bestimmung der ‚apriorischen Bestimmtheit‘ (die Fundierung der Kategoriensystematik im ‚Leitfadenkapitel‘) ein ebenso grundsätzliches wie ungelöstes Problem darstellt. Mit der Kantischen „Entdeckung der Identität zwischen den apriorischen Bestimmtheitsmöglichkeiten im Hinblick auf die einheitsgemäße Synthesis d.i. den Kategorien und den apriorischen Bestimmtheitsmöglichkeiten der Vorstellungen im Hinblick auf die Urteilsfunktionen“ [9. S. 91]., ist ja noch keineswegs ein Beweis für die systematische Vollständigkeit dieser „apriorischen Bestimmtheitsmöglichkeiten“ und damit eben auch keine vollständige Bestimmung der ‚transzendentalen Einheit der Apperzeption‘ erbracht.

Da Ebbinghaus die Brisanz des Problems bewußt ist, versucht er Kant von der Beweislast zu befreien, indem er behauptet, es handle „sich für Kant grundsätzlich nicht darum, daß die Aufgabe [sc. des Nachweises der Vollständigkeit der ‚Urteilsformen‘ und Kategorien] absolut gelöst ist – das unterliegt der Kritik – „sondern darum, daß sie als eine, deren Lösungsmöglichkeiten a priori bestimmt sind, erkannt ist“ [9. S. 92]. Damit entfernt sich Ebbinghaus jedoch in einem entscheidenden Punkt vom historischen Kant, der ausdrücklich die „a priori bestimmt[e] Vollständigkeit“ der reinen Verstandesbegriffe fordert (*KrV* A 67/B 92). Im Bewußtsein des Problems hat Julius Ebbinghaus deren spätere Auflösung durch seinen Schüler Klaus Reich freudig begrüßt, in Reichs Versuch eines ‚analytischen‘ Beweises der *Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel* (Berlin 1932) „die Aufschließung des Geheimnisses der Kritik der reinen Vernunft“ erblickt [10. S. 2074] und eine ‚Neubearbeitung‘ seines Aufsatzes aus dem Kantjubiläumsjahr vorgelegt, in der nicht mehr bloß die „Lösungsmöglichkeiten“ der metaphysischen Deduktion apriorisch bestimmt sind, sondern deren „Lösbarkeit“, wobei er erneut auf die „bahnbrechende Arbeit von Klaus Reich“ verweist [11. S. 9]. Ob der Versuch Klaus Reichs, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel* auf „analytischem“ Wege aus der „Quaeritas“, der Einheit von relationaler und modaler Urteilsform (Kant, Refl. 3084, *AA* XVI, S. 650), herzuleiten, tatsächlich das ‚Geheimnis der Vernunftkritik‘ aufschließt, ist eine systematische Frage, die erfreulicherweise in den letzten drei Jahrzehnten wieder mit systematischem Anspruch diskutiert wird,¹ nachdem sie die längste Zeit nur unter historischem Aspekt behandelt wurde.

In diesem Zusammenhange darf allerdings nicht übersehen werden, daß auch die historische Behandlung des Kategorienproblems eine systematische Zielsetzung verfolgen kann. Der Aspekt darf um so weniger übersehen werden, als gerade aus dieser Richtung einer der wesentlichsten Anstöße für die (Selbst-)Auflösung des Neukantianismus erfolgte. Gemeint ist die Abhandlung *Über Christian Wolffs*

¹ Vgl. K. W. Zeidler, *Grundriß der transzendentalen Logik*, Cuxhaven 1992, 1997, 3. erg. Aufl. Wien 2017; Michael Wolff, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*, Fft/M. 1995; Martin Bunte, *Erkenntnis und Funktion. Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des kantischen Systems*, Berlin 2016.

Ontologie (Leipzig 1910) von Hans Pichler, die den Vorwurf Johann August Eberhards erneuert, wonach „die Leibnizsche Philosophie eben so wohl eine Vernunftkritik enthalte, als die neuerliche, wobei sie [...] alles Wahre der letzteren, überdem aber noch mehr, in einer gegründeten Erweiterung des Gebiets des Verstandes, enthalte“ (Kant, *Ueber eine Entdeckung*, AA VIII, S. 187). Indem er die Kantische Kategorienlehre als verkümmerten Sproß der ungleich reicheren ontologischen Begriffsbestimmungen Christian Wolffs kritisiert [12. S. 73ff.], gibt der Meinong-Schüler Hans Pichler der aus dem Marburger Neukantianismus entstehenden neu-ontologischen Geschichtsschreibung (Heinz Heimsoeth, Gottfried Martin) und ‚Kategorialanalyse‘ (Nicolai Hartmann) ihr zentrales Thema vor [13. S. 144ff.]. Es ist darum sachlich nicht ganz zutreffend, wenn Hans Wagner, dessen eigene transzendental-ontologische Systematik im übrigen ganz entscheidend durch Nicolai Hartmann geprägt ist, das Kantjahr 1924 gerade deshalb als ein „Epochenjahr“ in der Geschichte der Kantforschung und Kantdeutung bezeichnet, weil es „aus der Feder Max Wundts das Buch Kant als Metaphysiker und aus der Feder von Heinz Heimsoeth den großen Kantstudienbeitrag *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*“ brachte: dieses Jahr markiere darum den Beginn jener transzendental-ontologischen „systematische[n] Bewegung“, der der historische Kant „nun nicht mehr einfach als der Vorkämpfer eines rein erkenntniskritischen und wissenschaftstheoretischen Philosophierens gegen jede Art von metaphysischer Fragestellung“ gilt, und die daher den „Idealismus des Erkenntnisbegriffes und die Aufgaben von Ontologie, Realphilosophie und Metaphysik“ auch systematisch zu verbinden trachtet [14. S. 246]. Obwohl wir bereits gesehen haben, daß mit gleichem Recht auch noch andere ‚systematische Bewegungen‘ das Kantjahr 1924 als ‚Epochenjahr‘ für sich in Anspruch nehmen könnten, lohnt es dennoch dem Hinweis Hans Wagners folgend an dieser Stelle innezuhalten und sich etwas näher mit dem von Max Wundt gezeichneten Bilde des ‚metaphysischen‘ Kant vertraut zu machen.

Wundts Werk über *Kant als Metaphysiker*, das sich im Untertitel bescheiden ‚Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert‘ nennt, versteht sich als Beitrag zur „deutschen Philosophie in ihrer hohen Linie von Leibniz bis Hegel“ [15. S. 17] und folgt damit im wesentlichen der ontotheologischen Kant-Interpretation, die zuvor schon Bruno Bauch in seinen *Kantmonographien*² vorgelegt hatte. Während jedoch Bauch die ontologischen Motive Kants für die erkenntniskritische Fragestellung fruchtbar zu machen versucht und insoweit dem Neukantianismus verpflichtet bleibt, blendet Wundt die Erkenntniskritik weitgehend aus, wenn er – im Gegenzug zur einseitigen erkenntniskritischen Auffassung der kantischen Philosophie bei Kuno Fischer, Cohen, Windelband, Vaihinger, Cassirer und Kroner [15. S. 188f.], derzufolge Kant „nicht ein Förderer oder gar Begründer deutscher Weltanschauung gewesen“ wäre [15. S. 2] – Kant für die „deutsche

² B. Bauch, *Immanuel Kant* (Sammlung Göschen, Geschichte der Philosophie V), Leipzig 1911, Berlin-Leipzig 1916, 1920; ders., *Immanuel Kant*, Berlin-Leipzig 1917, 1923; vgl. [15. S. 188f.]

Philosophie in ihrer hohen Linie von Leibniz bis Hegel“ reklamiert [15. S. 17], den „alte[n] platonische[n] Glaube[n] an die Verwirklichung des Guten in der Welt“ zum „beseelende[n] Atem der kantischen Metaphysik“ erklärt [15. S. 433] und kurzerhand die „kritische Philosophie [...] in der Theologie“ gipfeln läßt [15. S. 434]. Mißt man die Unbekümmertheit, mit der Max Wundt den ‚alten platonischen Glauben‘, die ‚deutsche Weltanschauung‘, die ‚Theologie‘ und die ‚kritische Philosophie‘ miteinander identifiziert, an dem Gewicht der damit angesprochenen Probleme, dann ist die epochale Geltung, die Hans Wagner dem Wundtschen Beitrag zuschreibt, schwer verständlich. Zudem ist die metaphysische, theologisierende und an platonische Reminiszenzen anknüpfende Kantdeutung Wundts alles andere denn originell, läßt sie sich doch unschwer über Bruno Bauch, Rudolf Hermann Lotze und den ‚spekulativen Theismus‘ des 19. Jahrhunderts in die idealistische Überlieferung zurückverfolgen. Verfolgt man diese ‚hohe Linie‘ der deutschen Philosophie in umgekehrter Richtung über Bauch und Wundt bis in unsere jüngste Vergangenheit, muß man allerdings zugestehen, daß dem Wundtschen Werk in gewisser Weise dennoch epochale Bedeutung zukommt: es markiert den Beginn der Epoche, in der das neukantianische Programm der erkenntniskritischen Fundierung einer alle Kulturbereiche umspannenden Philosophie zu Grabe getragen und durch historisch-philologisch oder szientistisch orientierte Spezialforschungen einerseits, sowie durch unterschiedlichste Weltanschauungen andererseits ersetzt wurde. In diesem Zusammenhang kommt Wundts Arbeit über *Kant als Metaphysiker*, wenn schon nicht eine Schlüsselrolle, so doch eine in zweierlei Hinsicht aufschlußreiche Stellung zu: erstens, weil sie das philologisch-historische und das weltanschauliche Moment gerade in Betrachtung des Gegenstandes vereint, von dem jeder anspruchsvolle Versuch einer systematischen Rekonstruktion der in unterschiedliche Kompetenzen zersplitterten ‚Vernunft‘ auszugehen hätte; zweitens, weil die Weltanschauung, die Wundt an die Stelle der verlorengegangenen Einheit der Vernunft setzt, bereits die Züge des nationalistischen Ungeistes erkennen läßt, der schon bald die Austreibung der Philosophie aus der ‚Deutschen Philosophie‘ besorgen sollte.

Zieht man die schlichten Fakten, die Zahl und die Namen der 1933 ihres Amtes enthobenen und mit Lehrverbot belegten Philosophen, mit ins Kalkül, dann „kann und darf [man] der trostlosen Hypothese nicht ausweichen, daß nur dann erlaubt ist vom Ende des ‚Neukantianismus‘ zu reden, wenn man zugleich vom Antisemitismus und seinen katastrophalen Konsequenzen spricht. Solange das nicht geschehen ist, sind Beschreibungsmittel wie ‚Selbstauflösung‘ [...] nur wie Schleier [...]. Begründende Vernunft wird dergleichen nicht akzeptieren.“ [16. S. 516] Wolfgang Marxens Hinweis auf die ‚begründende Vernunft‘, verweist uns wieder unmittelbar auf das philosophische Problem, das hinter den weltanschaulich-ideologischen Krämpfen des 20. Jahrhunderts steht, geht es dabei in letzter Instanz doch immer um die Frage, inwieweit wir überhaupt noch auf die Begründungsleistungen der ‚Vernunft‘ vertrauen können; denn sobald dieses Vertrauen verloren ist, machen sich Weltanschauungen breit und besetzen den Platz der begründenden Vernunft mit

jeweiligen (sei es nun biologischen oder geschichtlich-geschicklichen oder sozio-ökonomischen) Gegebenheiten, die sie als das Innerste des Weltgetriebes glauben geschaut zu haben. Dem Neukantianismus ist darum vorzuwerfen, daß er aufgrund seiner ‚Kulturfrömmigkeit‘ zu keiner systematischen Klärung seines eigenen Verhältnisses zu den Weltanschauungsfragen gekommen ist [17. S. 79ff.]: in der leider allzu optimistischen Erwartung, „daß die Kulturentwicklung trotz allem eine kumulative Verwirklichung der Kulturgüter und damit letztlich auch eine kumulative Erkenntnis der – prinzipiell immer geltenden, aber erst nach und nach verwirklichten – Werte befördern werde“ [17. S. 99], bereitete er entgegen seinen eigenen systematischen Absichten einem Wertrelativismus den Weg, der dem weltanschaulichen Totalitarismus allenfalls mit resignativem Unverständnis (H. Rickert) oder mit der vagen Hoffnung auf eine künftige Verwissenschaftlichung der Politik (E. Cassirer) begegnen konnte [1. S. 29f.]. Es liegt nahe, anhand dieses Befundes die schlichte Schlußfolgerung zu ziehen, daß die Sozialwissenschaften und der Neopositivismus die legitimen Erben des Neukantianismus sind und daher nach dem Zweiten Weltkrieg zurecht den Platz der neukantianischen Kultur- und Wissenschaftstheorie eingenommen haben. Insoweit bewegt sich die Gegenwart weitestgehend auf dem Boden eines halbierten Neukantianismus: sie hat seinem Kulturidealismus abgeschworen, hält aber an seinem Geltungsobjektivismus fest und versteht daher die prinzipientheoretischen Defizite des Neukantianismus als Beweis für das Scheitern jedes autonomen philosophischen und prinzipientheoretischen Ansatzes. Gleichwohl hat es aber auch im klassischen Neukantianismus nicht an Stimmen gefehlt, die darauf hinwiesen, daß der für die neukantianische Theoriebildung schlechterdings konstitutive Gedanke einer schöpferischen Ratio, die sich im Kulturschaffen manifestiert, aufgrund des Geltungsobjektivismus unausgewiesen blieb.

Mit Blick auf das ‚Epochenjahr 1924‘ ist vor allem an den in diesem Jahr verstorbenen Paul Natorp zu erinnern. Ebenso wie Emil Lask [18. S. 11–43], der von Seiten der Südwestdeutschen Schule die „Magdstellung der Spekulation [...] nicht nur gegenüber der Theologie, sondern gegenüber der Autorität des wissenschaftlichen Lebens überhaupt aufgehoben wissen“ will [19. S. 100] und daher nach einer „wahrhaft universale[n] Kategorienlehre nach den Prinzipien des Kantianismus“ sucht [19. S. 133], hat auch Paul Natorp die „Voraussetzung der unangreifbaren Sicherheit des ‚Faktums‘ der Wissenschaft“ in Frage gestellt und erklärt, daß die „Wissenschaft selbst [...] der Begründung, nämlich kategoriale[n] Begründung“ bedarf [20. S. 209]. Das vom späten Natorp verfolgte Programm einer universalen Kategorienlehre oder ‚Allgemeinen Logik‘ kündigte sich bereits in seinem Aufsatz über *Kant und die Marburger Schule* (1912) an, wenn er betont, daß sich die „transzendente Methode“ nicht erschöpft in der geltungsobjektivistischen Beziehung „auf die vorliegenden, historisch aufweisbaren Fakta der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Kunst, der Religion“, da sie vor allem den „schöpferischen Grund aller solchen Tat der Objektgestaltung“ herausarbeiten müsse, das „Urgesetz, das man noch immer verständlich genug als das des *Logos*, der *Ratio*, der *Vernunft*

bezeichnet. Und das nun ist die zweite, die entscheidende Forderung der transzendentalen Methode: zum Faktum den Grund der ‚Möglichkeit‘ und damit den ‚Rechtsgrund‘ nachzuweisen, das heisst: eben den Gesetzesgrund, die Einheit des Logos, der Ratio in all solcher schaffenden Tat der Kultur aufzuzeigen und zur Reinheit herauszuarbeiten.“ [21. S. 196f.] Diese „zweite, die entscheidende Forderung der transzendentalen Methode“, die den Blick gleichermaßen auf die ‚synthetische Methode‘ der *Vernunftkritik*, wie auf den spekulativen Idealismus³ lenkt, blieb eine unerfüllte und zudem in den folgenden Jahrzehnten totgeschwiegene Forderung.⁴ Die offenkundigen Mängel des Neukantianismus wurden keineswegs zum Anstoß für die fällige Erneuerung und Vertiefung der Prinzipienreflexion. Vielmehr war das Gegenteil der Fall, da man zum einen, statt die Erneuerung des Idealismus in Angriff zu nehmen, sein Heil in der forcierten Orientierung an den Wissenschaften (Neo-Positivismus, analytische Philosophie und die diversen Bindestrich-Philosophien) oder in neuen Orthodoxien und akademischer ‚Forschung‘ suchte.

Für eine Kontinuität transzendentalphilosophischer Fragestellungen vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen sorgten die unter dem Titel *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie* [1] dokumentierten post-Neukantianischen Ansätze der Zwischen- und Nachkriegszeit von Richard Hönigswald und Wolfgang Cramer, Bruno Bauch und Hans Wagner, sowie Robert Reininger und Erich Heintel. Im Ausgang vom *realistischen Kritizismus* innerhalb des Neukantianismus [1. S. 65–73], erwiesen sie sich „gegenüber den lebensphilosophischen, ontologischen und positivistischen Zersetzungen des kritizistischen Ansatzes resistent“ [1. S. 6], weil sie „die ontologischen und die dialektischen Motive, die den wissenschaftslogischen Idealismus der Marburger und den Wertkritizismus der Südwestdeutschen zersetzten, als angestammte realistische Motive der Kantischen Philosophie interpretieren“ konnten [1. S. 73]. Da die systematische Rekonstruktion der Problementwicklungen vom Kantianismus über den Neukantianismus zum Post-Neukantianismus die „Revision einiger gängiger Vorurteile bezüglich des Neukantianismus“ verlangte [1. S. 6], stieß sie allerdings in der etablierten Neukantianismus-Forschung auf wenig Resonanz. Der Hinweis, daß Kant der prinzipientheoretischen Grundfrage aller drei Kritiken, der „Frage nach der *Einheit der Vernunft*“, durch „die Betonung der wissenschaftlichen Faktizität des Apriori in der zweiten Auflage der *Vernunftkritik*, die Zwei-Welten-Theorie der zweiten Kritik und die Rehabilitierung des ontotheologischen Ordo-Gedankens in der Kritik der

³ „Mit allen diesen noch sehr zu vertiefenden Untersuchungen [...] mögen wir ja nun besonders ganz in die Bahnen *Fichtes* und *Hegels* wieder einzulenken [...]. Aber doch gehen wir mit jenen nicht weiter zusammen, als schon sie die Forderungen, die in dem Grundgedanken der transzendentalen Methode uranfänglich lagen, aber durch Kant selbst offenbar nicht erfüllt waren, ihrerseits zu erfüllen bestrebt gewesen sind.“ [21. S. 210].

⁴ Schon Ernst Cassirer und Martin Heidegger, die beide in engstem Kontakt zu Paul Natorp gestanden hatten, haben in der ‚Davoser Disputation‘ (1929) an der Forderung und darum auch aneinander vorbeigeredet. Dazu [1. S. 35–43].

Urteilkraft“ ausweicht und „die drei Hauptrichtungen des Neukantianismus [...] jeweils einen der drei Ansätze verabsolutieren, die Kant seit der Mitte der 80er Jahre in (vorläufiger) Umgehung seiner prinzipientheoretischen Deduktionsabsichten in Anschlag bringt“ [1. S. 73], wurde nicht zum Anstoß für tiefergehende systematische Überlegungen. Lieber hielt man an der überkommenen Auffassung fest, daß es zwei Schulen des Neukantianismus, den wissenschaftslogischen Idealismus der *Marburger* und den Wertkritizismus der *Südwestdeutschen Schule*, gibt und bestritt insbesondere die Zuordnung Bruno Bauchs zur dritten Hauptrichtung eines *realistischen Kritizismus*. Es wäre unnötig diese Diskussion zu erwähnen,⁵ wenn sie nicht die unglücklichen perspektivischen Verengungen dokumentierte, die den in der Gegenwart ohnehin ins Abseits gedrängten transzendental-systematischen Ansatz zusätzlich belasten und den Außenstehenden das Bild eines degenerierenden Forschungsprogramms vermitteln, das nicht an Sachproblemen, sondern nur an der Deutung seiner eigenen Geschichte interessiert ist.

Nun kann man aber gerade dem *realistischen Kritizismus* die Orientierung an Sachproblemen nicht absprechen. Da ihm „die Schlüsselbegriffe *Affektion*, *Affinität* und *Naturzweck* [...] sein Profil und eigentümliches Gepräge geben“, in denen „die realistische Dimension des Grundproblems der theoretischen Philosophie Kants [...] eine dreifache Spezifikation erfährt: erstens in Richtung auf das empirische Subjekt des Erkennens (*Affektion*), zweitens hinsichtlich der logisch-kategorialen Bestimmtheit der *natura formaliter spectata* (*Affinität*), drittens hinsichtlich der gesetzmäßigen Bestimmbarkeit besonderer Naturerscheinungen (*Naturzweck*)“ [1. S. 68], kann man den Vertretern des realistischen Kritizismus allenfalls vorwerfen, daß ihnen nicht gelang, den Zusammenhang dieser Problemdimensionen auf systematisch überzeugende Weise zu klären. Trotz ihres Problembewußtseins und systematischen Anspruchs, mangelte es doch an dessen Einlösung, denn eine Kategorien- oder Prinzipienlehre, die der logischen Klärung der Problemzusammenhänge dienen könnte, sucht man bei ihnen vergeblich. Während die ältere Generation: Richard Höningwald (1875–1947), Bruno Bauch (1877–1942) und Robert Reininger (1869–1955), ihren *realistischen Kritizismus* in Auseinandersetzung mit der Marburger und der Südwestdeutschen Schule des Neukantianismus, sowie der zeitgenössischen Lebensphilosophie, der Neo-Ontologie, der Phänomenologie und dem Neuhegelianismus zu bewähren suchte, bemühte sich die stark ontologisch orientierte Schülergeneration: Wolfgang Cramer (1901–1974), Hans Wagner (1917–2000) und Erich Heintel (1912–2000), teils um eine Subjektontologie und eine ‚Theorie des Absoluten‘ (Wolfgang Cramer), teils um Vermittlungen zwischen dem Kantianismus, der Ontologie, der Phänomenologie und dem spekulativen Idealismus (Hans Wagner und Erich Heintel). Obwohl Wolfgang

⁵ Vgl. die Diskussion in Ch. Krijnen/K. W. Zeidler (Hrsg.), *Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus*, Würzburg 2014, zwischen Christian Krijnen (S. 11–56), Werner Flach (S. 117–129) und Kurt Walter Zeidler (S. 85–116).

Cramer seit 1949 nur als Privatdozent, apl. Prof. und ao. Prof. (1962) in Frankfurt am Main wirkte, hat er, ebenso wie die beiden Großordinarien Heintel (seit 1960 in Wien) und Wagner (seit 1961 in Bonn), die Transzendentalphilosophie der Nachkriegszeit entscheidend geprägt. Aus heutiger Perspektive fällt es allerdings schwer diese Prägung positiv zu bewerten, denn registriert man überblicksmäßig die „Richtungen [...], die den Bereich des für philosophisch relevant Gehaltenen besetzt halten“, die *analytische Philosophie*, die *Hermeneutiker*, die *Frankfurter Schule*, die sich „als *katholisch* verstehende ‚Philosophie‘“, „die sog. *Postmodernisten*“ und die „Gruppe der primär *historisch* Interessierten, für die Philosophie in Tat und Wahrheit zu einer (Unter)Disziplin der Geisteswissenschaft geworden ist“, muß man nüchtern feststellen, daß die „Transzendentalphilosophie [...] nicht auf dem als sinnvoll erachteten Stichwortkatalog des etablierten Zeitgeistes“ erscheint [22. S. 1f.]. Einschränkend ist zu sagen, das Stichwort *Transzendentalphilosophie* erscheint zwar auch auf dem „Stichwortkatalog“ der genannten Richtungen, es erscheint dort aber jeweils unter deren Vorzeichen und somit unter spezifischen Voraussetzungen, die den prinzipientheoretischen Anspruch der Transzendentalphilosophie entweder gänzlich negieren oder unter anthropologischen und bewußtseinsphilosophischen Vorzeichen auf seine sprachanalytisch oder hermeneutisch oder diskurstheoretisch rekonstruierbaren Aspekte reduzieren.

Dennoch nennt Harald Holz an anderer Stelle eine Reihe transzendentalphilosophischer Gegenentwürfe: „Jüngste Entwürfe, die u. a. auch auf die Überwindung der beschriebenen Problemverengungen abzielen, wurden von W. Flach, H. Holz, P. Rohs, H.-D. Klein, W. Marx und K. W. Zeidler vorgelegt.“ [23. S. 763] Unter streng systematischem Aspekt verdienen vor allem die gegenläufigen Entwürfe von Werner Flach (1930–2023) und Harald Holz (geb. 1930) Beachtung. Werner Flach setzt im Anschluß an seinen Lehrer Hans Wagner und in steter Vergegenwärtigung der Kantischen Erkenntnislehre die geltungstheoretische und urteilslogische Linie der Kantinterpretation und – nachfolge fort, die über Bruno Bauch an Heinrich Rickert und über Lotze an den deutschen Idealismus und dabei insbesondere an die Fichtesche Prinzipientheorie anknüpft. Er begreift „das ganze Kantische Lehrgebäude als Ausformung des Gedankens der Letztbegründung“ [24. S. 15] und „rein geltungstheoretische Argumentation“ [24. S. 34], die „der Idee der Transzendentalphilosophie“ gemäß, auf „Sicherheit bezüglich der Verfassung und des Ganges der Wissenschaft, der positiven Wissenschaften und der von diesen klar und deutlich unterschiedenen wie mit ihnen zusammenhängenden Grundlegungswissenschaft“ zielt [24. S. 193]. Das systematische Hauptwerk, die *Grundzüge der Erkenntnislehre*, umfaßt dieser Zielsetzung entsprechend Erkenntniskritik, Logik und Methodologie, wobei Flach die Erkenntnislehre als „Fundamentalphilosophie“ oder *philosophia prima* versteht [25. S. 93f., 130], da sie im Gegensatz zu allen „nicht- oder pseudotranszendentalen Begründungsgedanken“ [25. 117], „den Grund aller und jeder Erkenntnis nicht in einem sachlich Letzten, sondern einzig und allein in der Bestimmtheit [sucht], die alle und jede Erkenntnis

überhaupt zur Erkenntnis, d.i. zu notwendig geltungsdifferentem Wissen, macht, einer rein formalen (strukturellen) Bestimmtheit, der Struktur des Urteils, und darüber hinaus in den konstitutiven Momenten dieser Struktur.“ [25. S. 112f.] Die *Erkenntniskritik* [25. S. 133–246] entfaltet ein „funktionale[s] Modell des Wissens in seiner Geltungsbestimmtheit“ [25. 143ff.], wobei Flach in diesem Zusammenhang betont, daß ontologische und bewußtseinstheoretische Überlegungen „kein Beitrag mehr zur Aufklärung der Geltungsbestimmtheit des Wissens“ sind. Darum ist die Erkenntniskritik an der Bewußtseinsthematik und „an dem Fortgang zur Ontologie nicht interessiert. Sie stellt deren Thematik als Anschlußthematik hin; sie nimmt sie aber selbst nicht auf.“ [25. S. 211, 223f.] Die *Logik* [25. S. 247–353] ist „in ihrem ersten, grundlegenden Stücke“, der „Lehre von den erkenntniskonstituierenden Prinzipien“ [25. S. 264ff.], mit dem dreifachen Problem, einer prinzipientheoretischen Charakteristik der drei Urteilsglieder (Urteilssubjekt, Urteilsprädikat und Urteilsrelation) konfrontiert, die Flach anhand des Prinzips der Identität, des Prinzips des Widerspruchs und des Prinzips der Dialektik vornimmt. Ihren Abschluß findet die Erkenntnislehre in der *Methodenlehre* [25. S. 355–687], die – in ausführlicher Auseinandersetzung mit den maßgeblichen wissenschaftstheoretischen Positionen des 20. Jahrhunderts – die methodologische Funktion des regulativen Apriori anhand der Unterscheidung von universalen, speziellen und spezifischen Methoden zu einer detaillierten Theorie der Methodenbestimmtheit der wissenschaftlichen Erkenntnis ausbuchstabiert. Die *Ideenlehre* vervollständigt die *Erkenntnislehre* zur „philosophischen Systematik“, denn nachdem „die Philosophie qua philosophia prima Erkenntnislehre ist“, sind die in den *Grundzügen der Ideenlehre* skizzierten ethischen, ästhetischen und ökonomisch-sozialen „Themen der Selbstgestaltung des Menschen und seiner Welt, der Kultur“, als Themen der philosophia secunda zu verstehen [26. S. 10f.].

Während Flach die Transzendentalphilosophie im Lichte der transzendentalen Analytik und der neukantianischen Interpretation primär als Theorie der Gegenstandsbestimmung versteht (so daß ihm die Ideenlehre bezeichnenderweise zur philosophia secunda wird), geht Harald Holz der Sache nach von der Ideenlehre aus, da er „einen Primat des *Synthesis*-Modells“ bzw. „eine *transzendente Theorie konstitutiver Relationalität*“ vertritt, die nicht „primär und allein auf die ihre Gründe erhellende Reflexion konstitutiver Gegenständlichkeit“ zielt [27. S. 113f.]. Holz hat sich den Zugang zur Transzendentalphilosophie im Horizont der katholischen Philosophie und der neo-ontologischen Kantinterpretation (Gottfried Martin) mit Blick auf eine Theorie des Absoluten erschlossen. Auch nachdem die spezifisch christlichen Lehrinhalte für ihn ihre Verbindlichkeit verloren haben, bestimmt der vor allem durch den späten Fichte und Schelling (unter den Neueren durch H. Wagner und W. Cramer) vermittelte Zugang, sein Verständnis der Transzendentalphilosophie, insofern Holz seine Denkbemühungen auf einen strikt

formal gefaßten aber gleichwohl generativen Begriff des Absoluten⁶ konzentriert und, „in der Intensität Fichte nicht unähnlich, immer wieder und in immer neuer Darstellungsweise“ versucht [28. S. 182], eine *ursprüngliche synthetische Einheit* oder *fungierende Identität* [27. S. 295] oder „sich selbst erzeugende Relation“ [29. S. 19] herauszuarbeiten, indem er den kontraskeptischen Inversionsschluß (Augustinus, Descartes), den aristotelischen Grundsatz vom ausgeschlossenen Widerspruch und das Anselmsche Argument in ein Argument zusammendenkt. Demzufolge sind der kontraskeptische Inversionsschluß nicht nur im Sinne einer (Transzendental-)Pragmatik als unabdingbare Voraussetzung des Diskurses und der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch nicht nur als Voraussetzung jeder formallogischen Beweisführung in Ansatz zu bringen, sondern Holz versucht, „die auch in der formallogisch sich artikulierenden Begrifflichkeit eines (ersten) Grundsatzes sich darstellende Ausdrucksform der letztthin allbestimmenden *Notwendigkeit* an sich zu finden“ [22. S. 87], um eine „Fundamentallogik von erklärtermaßen transzendental-systematischem Zuschnitt“ zu etablieren [22. S. 89], die, wie sowohl das einschlägige Hauptwerk (*Allgemeine Strukturologie*), wie auch eine Fülle von Einzeluntersuchungen belegen, auf den unterschiedlichsten Problemfeldern ihre Anwendung findet.

Die Arbeiten von Flach und Holz zeichnen sich dadurch aus, daß sie den prinzipientheoretischen Anspruch der Transzendentalphilosophie als strikt (transzendental-)logisches Problem verstehen, wobei die Gegenläufigkeit ihrer Ansätze auf das spekulative Problem einer Vereinbarung von Kategorienlehre (Analytik) und Ideenlehre (Dialektik) verweist. Werfen wir noch einen Blick auf Ansätze, die unter bewußtseinsphilosophischen Vorzeichen den prinzipientheoretischen Anspruch der Transzendentalphilosophie auf seine sprachanalytisch oder hermeneutisch oder diskurstheoretisch rekonstruierbaren Aspekte reduzieren, so sind die beiden prominentesten Positionen zu nennen, die Ende des 20. Jahrhunderts beanspruchten, einen transzendentalen Ansatz zu vertreten: die *Transzendentalpragmatik* von Karl-Otto Apel (1922–2017), sowie die „Heidelberger Schule“ um Dieter Henrich (1927–2022), zumal Apel – wenngleich nur in beiläufiger Bezugnahme [30. S. 167–196] – die Sprachphilosophie und Nominalismuskritik Erich Heintels und Henrich die Subjektontologie Wolfgang Cramers ([31. S. 237–263] und [32. S. 188–232]) fortführt. In der Idealismusforschung und *Selbstbewußtseinstheorie* Dieter Henrichs und seiner Schule begegnen die systematischen Interessen der Transzendentalphilosophie, insbesondere der idealistischen Kantnachfolge, denen der Phänomenologie und der analytischen Philosophie, wobei sich die Diskussionen auf das Zeitproblem und das ‚Phänomen‘ Selbstbewußtsein zentrieren. Bei aller philologischen Akribie und dem analytischen Scharfsinn der einschlägigen Untersuchungen, ist festzustellen, daß sie sich mehr an kanonischen Texten und Autoren und deren Umfeld,

⁶ „ein Absolutum strikt formaler Art, allerdings modaliter von einer Notwendigkeit, die ihre eigene Wirklichkeit unmittelbar einschließt“ [22. S. 82].

sowie an den eigenen bewußtseinstheoretischen Vorentscheidungen, als an prinzipientheoretischen Fragen orientieren, zumal Henrichs Selbstbewußtseinstheorie eher darum bemüht scheint, sich in paralogistischen Problemverschiebungen zu verlieren, als ihnen auf den Grund zu gehen. Während Henrich und seine Schüler in detailreichen Studien mit einem umfangreichen und differenzierten Arsenal an philologischen Beweisgründen Idealismusforschung und Selbstbewußtseinstheorie betreiben, pflegt Karl-Otto Apel einen vergleichsweise distanzierten Umgang mit der klassischen Transzendentalphilosophie, der er, weil er sie als Selbstbewußtseinstheorie versteht, eine semiotische und diskurstheoretische ‚Transformation‘ verordnet. Der Nominalismuskritik, die Apels sprachhermeneutischen und pragmatischen Ansatz (und seine Affinität zu Hegel und Peirce, den beiden großen Anti-Nominalisten der neueren Philosophie) motiviert, wird unter linkshegelianischen Vorzeichen in eine Kritik des „methodischen Solipsismus“ verkehrt, der seit „Ockham und Descartes [...] die philosophische Erkenntnistheorie irreführt“ habe [30. S. 60]. Der Rekurs auf das „apriorische Faktum der Argumentation“ und die nicht ohne „performativen Selbstwiderspruch“ zu negierenden Voraussetzungen des Diskurses, bietet jedoch keinen Ersatz für die transzendentallogische Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit jeder Argumentation, vor allem vermag der Hinweis auf ein „apriorisches Faktum“ nicht, den Nominalismus zu entkräften, der sich an seine „empirischen Fakten“ hält und daran auch genug hat, solange er jede Frage nach nicht bloß empirischen Voraussetzungen seiner „empirischen Fakten“ mit Ockhams Rasiermesser abschneiden kann. Dem Nominalismus ernsthaft begegnen kann allenfalls ein Unterfangen, das er denn auch energisch und mit anhaltendem Erfolg als metaphysischen Obskurantismus perhorresziert: eine Onto-Logik bzw. ein „objektiver Idealismus“,⁷ der den einseitig an den Erkenntnisresultaten (den „Gegenständen“ der Erkenntnis) orientierten Anschauungs- und Erfahrungsbegriff des Nominalismus, sowie sein entsprechend einseitiges urteils- und subsumtionslogisches Begriffsverständnis radikal in Frage stellt.

Die Frage nach einer „Wiederbelebung der systematischen Transzendentalphilosophie“ ist folglich im Rückblick auf die Problementwicklungen der letzten 100 Jahre kurz dahingehend zu beantworten, daß sich die Transzendentalphilosophie auf die *synthetische Methode* der Vernunftkritik zu besinnen hat, die „nichts als gegeben zum Grunde legt, außer die Vernunft selbst“, daß sie also, mit Kant über Kant hinausgehend, nicht primär Theorie irgendeines ‚Gegenstandes‘ oder Gegenstandsgebietes, sondern *logische Selbstexplikation der Vernunft* sein muß, die sich als *Dialektik* freilich auch als Grundlegung der *Analytik* und damit jeglicher Gegenstandsbestimmung wird beweisen müssen.

⁷ Bezeichnenderweise ist der Apel-Schule im Zeichen eines objektiven Idealismus Kritik aus ihren eigenen Reihen erwachsen [33. S. 142ff.].

References

- [1] Zeidler KW. *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn: Bouvier; 1995.
- [2] Rickert H. Alois Riehl. *Logos XIII/1924f*.
- [3] Levy H. *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg: Pan-Verlag; 1927.
- [4] Rickert H. *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen der Zeit*. Tübingen: J.C.B. Mohr; 1920.
- [5] Kroner R. *Von Kant bis Hegel*. Bd. 2: Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes. Tübingen: J.C.B. Mohr; 1924.
- [6] Windelband W. *Präudien*. Bd. 2. Tübingen: J.C.B. Mohr; 1919.
- [7] Ebbinghaus J. *Relativer und absoluter Idealismus. Historisch-systematische Untersuchung über den Weg von Kant zu Hegel*. Leipzig: Voß; 1910.
- [8] Kroner R. Hegel heute. In: *Hegel-Studien*. Bd. 1. Bonn: Bouvier; 1961.
- [9] Ebbinghaus J. Kantinterpretation und Kantkritik. *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 2/1924.
- [10] Ebbinghaus J. Rezension von K. Reich, Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. *Deutsche Literaturzeitung*. 1933.
- [11] Ebbinghaus J. Kantinterpretation und Kantkritik. 2. erweiterte und verbesserte Fassung. In: *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*. Hildesheim: Georg Olms; 1968.
- [12] Pichler H. *Über Christian Wolffs Ontologie*. Leipzig: Dürr; 1910.
- [13] Heimsoeth H. Zur Geschichte der Kategorienlehre. In: Heimsoeth H, Heiß R, hrsg. *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 1952.
- [14] Wagner H. Zur Kantinterpretation der Gegenwart. Rudolf Zocher und Heinz Heimsoeth. *Kant-Studien*. 53/1961f.
- [15] Wundt M. *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Enke; 1924.
- [16] Marx W. Identität als dialektisch konstruierbare Totalität und als Hypothese der Fundierung wissenschaftlicher Geltung. Überlegungen zur Theorie des Begriffs bei Hegel und Cohen. In: Gadamer H-G, hrsg. *Stuttgarter Hegel-Tage 1970 (Hegel-Studien, Beiheft 11)*. Bonn: Bouvier; 1974.
- [17] Tenbruck F. Heinrich Rickert in seiner Zeit. Zur europäischen Diskussion über Wissenschaft und Weltanschauung. In: Oelkers J, Schulz WK, Tenorth H-E, hrsg. *Neukantianismus. Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag; 1989.
- [18] Zeidler KW. *Das Problem der metaphysischen Deduktion im ausgehenden Neukantianismus* (2000). In: *Provokationen. Zu Problemen des Neukantianismus*. Wien: Ferstl&Perz; 2018.
- [19] Lask E. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911). In: *Gesammelte Schriften*. 2. Bd. Herrigel E, hg. Tübingen: J.C.B. Mohr; 1923.
- [20] Natorp P. *Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen: Verlag der Philosophischen Akademie; 1925.
- [21] Natorp P. Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien*. 17/1912.
- [22] Holz H. *Immanente Transzendenz*. Würzburg: K&N; 1997.

- [23] Holz H. Transzendentalphilosophie. In: *TRE (Theologische Realenzyklopädie)* XXXIII. Berlin: Walter de Gruyter; 2002.
- [24] Flach W. *Die Idee der Transzendentalphilosophie*. Würzburg: K&N; 2002.
- [25] Flach W. *Grundzüge der Erkenntnislehre. Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*. Würzburg: K&N; 1994.
- [26] Flach W. *Grundzüge der Ideenlehre*. Würzburg: K&N; 1997.
- [27] Holz H. *System der Transzendentalphilosophie im Grundriß*. Bd. 1. Freiburg-München: Alber; 1977.
- [28] Engstler A, Klein H-D, hg. *Perspektiven und Probleme systematischer Philosophie. Harald Holz zum 65. Geburtstag*. Fft/M u.ö.: P. Lang; 1996.
- [29] Holz H. *Allgemeine Strukturologie. Entwurf einer Transzendentalen Formalphilosophie*. Essen: Die Blaue Eule; 1999.
- [30] Apel K-O. *Transformation der Philosophie*. Bd. 1. Fft/M: Suhrkamp; 1973.
- [31] Henrich D. Über System und Methode von Cramers deduktiver Monadologie. *Philosophische Rundschau*. 6/1958.
- [32] Henrich D. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. In: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*. Henrich D, Wagner H, hrsg. Fft/M: Vittorio Klostermann; 1966.
- [33] Höhle V. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München; 1994.

Über den Autor:

Zeidler Kurt W. — Philosophiae Doctor, Full Professor, Institut für Philosophie, Universität Wien, 7/III Universitätsstraße, Wien, A-1010, Österreich. ORCID: 0009-0009-7275-3718. E-mail: kurt.walter.zeidler@univie.ac.at

Сведения об авторе:

Цайдлер Курт Вальтер — доктор философии, профессор, Институт философии, Венский университет, Австрия, А-1010, Вена, Universitätsstraße, 7/III. ORCID: 0009-0009-7275-3718. E-mail: kurt.walter.zeidler@univie.ac.at

About the author:

Zeidler Kurt W. — PhD in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, University of Vienna, 7/III Universitätsstraße, Vienna, A-1010, Austria. ORCID: 0009-0009-7275-3718. E-mail: kurt.walter.zeidler@univie.ac.at



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-653-669>

EDN: YDRTAU

Research Article / Научная статья

Post-Neo-Kantian Idealism

Christian Krijnen✉

Vrije Universiteit, Amsterdam, The Netherlands

✉c.h.krijnen@vu.nl

Abstract. In discussion with Kant, neo-Kantianism, and contemporary transcendental philosophy on the one hand and Hegel's speculative idealism on the other, Krijnen discusses the philosophical form in which post neo-Kantian idealism has a future. First, he determines the type of Kantian transcendental idealism that constitutes its most advanced form. Here, Krijnen distinguishes intersubjectivity-theoretical forms of transcendental philosophy from phenomenology and neo-Kantianism and focusses on phenomenology and neo-Kantianism. In Krijnen's analysis, a programmatic foundational deficit of phenomenology appears. In terms of a theory of principles, phenomenology falls behind Kant's conception of philosophical foundations, whereas neo-Kantianism and the contemporary transcendental philosophers discussed continue the relevant programmatic line of Kant's reasoning. Krijnen subsequently shows that even in its most advanced form, transcendental idealism suffers from formalism. This is due to the fact that transcendental philosophy misses the methodical moment of the 'realization of the concept' in the sense Hegel's speculative idealism. For this reason, 'form' and 'content' remain opposed to each other externally. Hegel's reproach of formalism does not state that Kant's forms are merely empty shells, neglecting the content-logical character of principles in the sense of transcendental idealism. In contrast, Hegel's reproach concerns a methodical problem that hinders transcendental idealism to actualize its own ambitions. Finally, Krijnen makes clear in what sense a Hegelian sublation of transcendental idealism into speculative idealism is of the essence for the future of post-neo-Kantian idealism.

Keywords: Kant, Hegel, neo-Kantianism, Rickert, Husserl, Wagner, Flach, phenomenology, transcendental idealism, speculative idealism, reflection, formalism, fundamental axiomatic relationship

Article history:

The article was submitted on 12.03.2023

The article was accepted on 05.05.2024

For citation: Krijnen Ch. Post-Neo-Kantian Idealism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):653–669. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-653-669>

© Krijnen Ch., 2024



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

Постнеокантианский идеализм

К. Крайнен✉

Свободный университет, Амстердам, Нидерланды

✉c.h.krijnen@vu.nl

Аннотация. Обсуждая Канта, неокантианство и современную трансцендентальную философию, с одной стороны, и спекулятивный идеализм Гегеля – с другой, Кристиан Крайнен рассматривает философскую форму, в которой постнеокантианский идеализм имеет будущее. Во-первых, он определяет тип кантовского трансцендентального идеализма, который представляет собой его наиболее развитую форму. Здесь Крайнен отличает интересу субъективно-теоретические формы трансцендентальной философии от феноменологии и неокантианства и фокусируется на феноменологии и неокантианстве. В анализе Крайнена проявляется программный основополагающий дефицит феноменологии. С точки зрения теории принципов феноменология отстает от концепции философских оснований Канта, в то время как неокантианство и современные трансцендентальные философы продолжают соответствующую программную линию рассуждений Канта. Впоследствии Крайнен показывает, что даже в своей наиболее развитой форме трансцендентальный идеализм страдает от формализма. Это связано с тем, что трансцендентальная философия упускает методический момент «реализации понятия» в смысле гегелевского спекулятивного идеализма. По этой причине «форма» и «содержание» остаются внешне противопоставленными друг другу. Гегелевский упрек формализму не утверждает, что формы Канта – это просто пустые оболочки, пренебрегающие содержательно-логическим характером принципов в смысле трансцендентального идеализма. Напротив, упрек Гегеля касается методической проблемы, которая мешает трансцендентальному идеализму реализовать свои собственные амбиции. Наконец, Крайнен проясняет, в каком смысле гегелевская сублимация трансцендентального идеализма в спекулятивный идеализм имеет существенное значение для будущего постнеокантианского идеализма.

Ключевые слова: Кант, Гегель, неокантианство, Риккерт, Гуссерль, Вагнер, Флах, феноменология, трансцендентальный идеализм, спекулятивный идеализм, рефлексия, формализм, фундаментальное аксиотическое отношение

История статьи:

Статья поступила 12.03.2023

Статья принята к публикации 05.05.2024

Для цитирования: *Krijnen Ch. Post-Neo-Kantian Idealism // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 653–669. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-653-669>*

There is no doubt that Hans-Ludwig Ollig's orienting work on neo-Kantianism in the 1980s made a considerable contribution to the revival of neo-Kantianism [1–3]. At the time, neo-Kantianism seemed always forgotten. Ollig also coined the term “neo neo-Kantianism” [1. S. 94 ff.], referring to philosophers such as Rudolf Zocher, Wolfgang Cramer, and Hans Wagner. Werner Flach, himself a philosopher who could be categorized in terms of Ollig as a neo neo-Kantian, rightly criticized this [4. S. 29 f.]. After all, in its appropriation of neo-Kantianism, transcendental

philosophy after 1945 certainly went beyond what was present in neo-Kantianism in the fashion of a theory of principles. Not every continuation of transcendental idealism is a rebirth of neo-Kantianism.

The organizers of the special issue “Post-Neo-Kantianism,” *RUDN Journal of Philosophy*, seem to recognize this as according to the Call for Papers the issue will be devoted to “the problems of the revival of systematic transcendental philosophy, the study of its recent past and continuity in critical philosophy.” Concerning this recent past and continuity, among others, also the editor of the special issue, i.e. Kurt-Walter Zeidler [5; 6], and Christian Krijnen [7] could be added to the list of the philosophers mentioned. They all represent a type of “post-neo-Kantian idealism.” In the following, I scrutinize in which philosophical form post-neo-Kantian idealism has a future.

The Future of Philosophy and Transcendental Idealism

Kant had once predicted a great future for transcendental philosophy: in the face of metaphysics and empiricism, he could only conclude that “the *critical* path alone is still open” [8] (Vol. III. B 884). As a rigorous science, philosophy is either transcendental idealism or it is not.

Kant’s immediate idealist successors were very enthusiastic about Kant’s transcendental revolution in philosophy. Nevertheless, Kant’s implementation of the transcendental idea failed to convince them. Whether Reinhold, Fichte, Schelling, or Hegel, they were all convinced that Kant’s transcendental philosophy had to be brought into a form that would do justice to the claim of its own transcendental idealism.

For the neo-Kantians, at least for the two most important schools of Marburg and Southwest Germany, the same applies *ceteris paribus*. They conceive of philosophy as the philosophy of the determinants of human behavior, i.e., to put in the terminology of the Southwest Germans, the philosophy of values, or to articulate it in terms of the Marburg school exponent Ernst Cassirer, the philosophy of symbolic forms, or the doctrine of ideas, to use a term used across the schools. As a comprehensive philosophy of such determinants, philosophy proves to be a philosophy of culture: philosophy develops the concept of the foundations of culture. This conception of philosophy is not least the result of an appropriation of Kant’s transcendental philosophy, aiming at its renewal to overcome the philosophical problems the neo-Kantians were facing in their time.

According to the neo-Kantians, philosophy is a science of foundations. In this respect, neo-Kantianism takes up the original concern of metaphysics to determine the foundations of the human understanding of the self and the world. From the point of view of a history of philosophical problems, Plato should be mentioned here in the first place. The neo-Kantians in particular have dealt extensively with Plato’s philosophy. They learned from Plato that philosophy is idealism. According to the neo-Kantians, however, Plato’s conception of the realm of ideas was inadequate. In the background of Plato’s theory of ideas is a metaphysics of the

transcendent, i.e. a doctrine of supersensible beings. Logic and ontology, thought and being, are, as the neo-Kantians learned from Kant, insufficiently differentiated or related to each other.

According to the neo-Kantians, Kant's transcendental philosophy put an end to a reification of ideas. The sphere of philosophical foundations proves to be a sphere of principles that constitute the ground of human thinking and acting. Principles are not to be understood as a kind of being but as a whole of basic determinants of validity, i.e. as conceptual ('logical') conditions that make the object reference of our thinking and acting possible in the first place. Generally speaking, an ontology always presupposes a logic of its object. Kant accordingly grounds cognition in the cognitive relation itself qua the whole of a priori conditions that underlie both our cognition and the objects of our cognition. Transcendental philosophy as a doctrine of principles of cognition does not find the ground of validity of cognition in a concrete contentual knowledge of objects but solely in the pervasive validity structure of cognition itself.

For the Kantian type of transcendental philosophy of the post-war period, paradigmatically for the very advanced positions of Wagner [9; 10] and Flach [4; 11], this orientation of philosophy qua comprehensive doctrine of the principles of the validity of human performances has proven to be decisive. Although important doctrines of neo-Kantianism are adopted, they are not simply continued. Rather, transcendental philosophy is enriched by, for example, the integration of insights from Husserl's phenomenology in Wagner and of analytical philosophy in Flach.

In short, transcendental philosophy as established by Kant has endured to this day. Hegel once said in wise foresight that the main effect of Kant's transcendental idealism was to have awakened the awareness of the absolute inwardness of thought as the principle of objectivity; the "principle of the *independence of reason*, of its absolute self-sufficiency within itself, must from now on be regarded as a universal principle of philosophy and equally as one of the prejudices of our time" [12] (§ 60 N).

Which Transcendental Philosophy?

1. As the term 'Kantian type of transcendental philosophy' already suggests, the development of transcendental philosophy is heterogeneous in itself. A Kantian type of transcendental philosophy, to take up a common and very general phrase, conceives of subjectivity as the ground or foundation of objectivity. It can thus be distinguished not only from intersubjectivity-theoretical forms of transcendental philosophy, such as those known from Karl-Otto Apel's [13] or Jürgen Habermas' [14], but also from the subjectivity-theoretical transcendental philosophy founded and elaborated by Edmund Husserl as phenomenology. Husserl's phenomenology developed into a competitor of a Kantian type of transcendental philosophy. Neo-Kantianism and phenomenology undoubtedly both conceive of subjectivity as the

foundation of objectivity, i.e. they each hold on to the ‘inwardness of thought’ in their own way. But where do they separate? Phenomenological or critical idealism?

Apart from occasional remarks by the masters themselves, the question of the appropriate profile of transcendental philosophy was initially tackled in the works of disciples like Friedrich Kreis [15] and Rudolf Zoicher [16] on the part of southwest German neo-Kantianism and Eugen Fink [17] from the ranks of phenomenologists. After 1945, there were still isolated continuations of the discussion, albeit in a completely different intellectual and philosophical climate [4; 9; 11; 18–24]. Recently, the question has enjoyed renewed attention [25–28].

As far as a systematic evaluation is concerned, a figure of thought can be identified from Kant and the neo-Kantians right up to contemporary types of Kantian transcendental philosophy, on which the programmatic foundational deficit of phenomenology can be hung. On the one hand, phenomenological and critical idealism, with Kant, conceive of objectivity as founded in subjectivity. On the other hand, it is crucial for an adequate determination of the positions within this idealist camp how the constitution of objectivity through subjectivity is conceived of. In contrast to Kant, for Husserl, it amounts to a primacy of the noetic over the noematic dimension. This primacy has motivated the development of phenomenology from Brentano to Husserl, Heidegger, Levinas, and others. Husserl’s phenomenology is a science of *activities*. Thus it is of the essence to grasp those noeses, as the subjective ‘origins’, that make up the foundation of objective achievements. The determinations and the being of real objects must always be understood from the performance of actual acts of thought. In comparison to Kant and his Kantian successors, Husserl therefore reverses fundamental foundational relations [29; 30].

Kant leads the transcendental cognition of knowledge back to a whole of grounds (reasons) of validity. These grounds can be identified and demonstrated by reflecting on the cognitive relationship itself. The cognitive relationship is what underlies cognition and, in this comprehensive sense, characterizes its subjectivity. Subjectivity is the ground of the validity of any objectivity as it is the *objective* (objectivity enabling) *condition* for the possibility of cognition and its objects.

Although objectivity is from the outset related to the condition of subjectivity, it is already apparent in Kant that a philosophical justification of knowledge in terms of its subjectivity involves two themes that mutually imply each other intranoseologically, i.e. within transcendental idealism. It concerns the theme of *objectivity* in the sense of an ‘analysis of the object’ (*Gegenstandsanalyse*, the noematic dimension) and that of *subjectivity* in the sense of an ‘analysis of the act’ (*Aktanalyse*, the noetic dimension).

The objective-logical aspect of cognition concerns ‘synthesis’ as a relationship between pure understanding and pure sensibility. Their cooperation constitutes the object of cognition. It transpires that concerning its form or objectivity, the object of cognition is constituted by rules, namely by rules of thought. This objective-logical issue also contains a subjective-logical issue, for Kant addresses the validity-functional accomplishment of the constitution of the object by “powers of cognition” (*Erkenntniskräfte*), that is to say, that he considers “understanding”

(*Verstand*) “from a subjective point of view” [8] (Vol. IV. A XVI f.). The subjective-logical theme of cognition concerns knowledge as a *performance* (*Vollzug*), and therefore not the objectivity of the object but the directedness of thought (thinking) towards the object. Here, the subject proves to be the intentional ground of cognition. This subjective-logical dimension is for Kant only of secondary interest. Accordingly, it plays a significantly stronger role in the first edition of the *Kritik der reinen Vernunft* than in the second.

Kant is not so much interested in determining the structure of the performance of cognition but all the more in justifying the objective validity of the concepts that govern this performance as the cognition of objects. Such concepts govern the cognizing subject. They are the foundation for the objectivity of cognition. Consequently, Kant designates the so-called *objective* deduction, which is the deduction that ought to demonstrate their validity, as “essential” for his task [8] (Vol. IV. A XVI, 111, 128). The reason being that the intentional, subjective activity is not to be performed arbitrary but must be objective (i.e. related to an object). Therefore, the performance of the subject requires the object as the instance that stands “against” (*dawider*) any hegemony of subjective arbitrariness [8] (Vol. IV. A 104, cf. 105). The subjective, performative dimension of cognition obtains its objective value and validity only *based on* the objective transcendental conditions. Without the unity that “makes up the concept of an object” [8] (Vol. IV. A 105) anything but a concept of an object has been produced. The subjective performance of cognition by the power of ‘understanding’ presupposes objective lawfulness of judgments, whereby pure understanding itself (in the objective sense) functions as the law of synthetic unity. Kant’s consideration takes the subjective sources of cognition in their ‘transcendental quality’ and ascends from the ‘subjective’ to the ‘objective’ conditions. This consideration, however, presupposes from the start the objective conditions as the point of reference of the subjective performance. Thus the concept itself, as the factor in which the subjective ascent culminates and in which the preceding forms of synthesis are included, makes this ascent possible. The consciousness of the concept leads to the concept of the object, the subjective dimension ascent to the objective dimension: to the concept not in its function of *uniting* but in its function of being the concept of an *object* that governs the unifying performance. ‘Understanding’ in its objective meaning is the foundation for the possibility of the subjective ‘usage’ of its powers.

Whether with a view to Heinrich Rickert’s distinction between a transcendental-logical, i.e. validity noematic, and a transcendental-psychological, i.e. validity noetic, path of epistemology [31], Wagner’s conception of validity reflection, in which the noematic validity reflection functions as the only possible foundation of a general doctrine of reflection [9] (§§ 6 f. with 29 ff.), or Flach’s connection between the self-constitution of cognition and its validity-noematic structure [4] (179 f. with 206 and 216), the objective deduction always takes priority over a subjective deduction because the latter is only possible based on the former.

2. Finally, the talk of a Kantian type transcendental philosophy allows another point to be made. It concerns Hegel's speculative idealism, i.e. also an attempt to perfectionize Kant's transcendental philosophy. The point is all the more obvious as none other than Wilhelm Windelband, in his later years, advocated a "renewal of Hegelianism," [32] thus promoting the so-called Hegel renaissance in neo-Kantianism [33] (ch. 5.1) and paving the way for Rickert, whose 'heterology' was groundbreaking not only for southwest German neo-Kantianism but also for the Kantian type of transcendental philosophy of the post-war period.

The studies of the early Flach, which were based on Wagner's doctrine of reflection, set the tone for the debate on Rickert's heterology after 1945. They also reveal how the principle of dialectics is integrated into the framework of transcendental philosophy, following, so to speak, Windelband's critical dictum that despite all renewal of Hegelianism "dialectics as a whole" should not function as the "method of philosophy" [32. S. 288]. Although in his conception of transcendental philosophy, Wagner integrates essential aspects of Hegel's philosophy, the perspective of Kantian philosophy serves as the guideline. He develops a transcendental form of idealism, not to a Hegelian, speculative form. The principle of dialectics therefore receives a different function and significance in Wagner, and subsequently also in Flach, than in Hegel. It does not function as the method of philosophy par excellence but is methodically narrowed to that principle which is responsible for the "relations of justification in the realm of concepts (*Begründungsverhältnisse im Bereich der Begriffe*)" as Wagner expresses himself [9. S. 118], or the "justification in the determination (*Fundierung in der Bestimmung*)" as Flach says in his late epistemology [4. S. 285, 288] (cf. ch. 3.1).

The debate thus concerns not least the method of philosophy and therefore the peculiarity of idealism, i.e., philosophy as transcendental or speculative idealism. Scholars usually treat this problem in such a way that the structure of the origin of thought is in question: is the origin to be conceived of heterothetically, as in Rickert, or negation-theoretically, as in Hegel?

The protagonists of a Kantian type of transcendental philosophy essentially reject Hegel's speculative conceptual development and instead orient themselves primarily towards Kant's fashion of thinking in terms of correlations. Nevertheless, the label 'Kantian type of transcendental philosophy' suggests that Hegel's philosophy can also be interpreted as transcendental philosophy. Insofar as Kant's transcendental revolution of philosophy to conceive of objectivity as grounded in subjectivity is unavoidable for Hegel and Hegel's philosophy is oriented from the beginning towards the perfection of what Kant achieved in his project of 'self-knowledge of reason', this is the case.

However, Hegel not only treats "critical philosophy" as one of the (inadequate) "attitudes of thought to objectivity" [12] (vol. 20, §§ 40 ff.) and harshly criticizes Kant's and Fichte's "subjective" idealism already in the "Introduction" to his *Logic* [12] (vol. 21. S. 31, cf. S. 29–31, 35), but it is precisely Hegel's radicalization of the critical method of philosophy and the architectonics of reason that, from the perspective of a doctrine of principles, mark serious modifications of Kant's

philosophy. They make it problematic to determine Hegel's philosophy as transcendental philosophy and apply the historically more comprehensive distinction between a Kantian and a Hegelian type of transcendental philosophy. Regardless of this, both types of philosophy are validity-reflective idealism (and therefore not metaphysics or ontology). The adjective 'validity-reflective' thus includes Hegel's speculative method. Although Hegel's speculative idealism is a radicalization of a Kantian transcendental reflection, it is in any case 'immanent deduction' and thus a reflection of meaning or validity qua meaning or validity that renders cognition explicit in terms of its principles and does so in a process of a continuous justification. Although the term 'speculative' creates no less confusion than 'idealism', the distinction between transcendental idealism and speculative idealism might be the most accurate, even if it levels out the differences to the original doctrines that have arisen in the course of their further development by later generations.

Hegel's radicalization of Kant's transcendental philosophy modifies transcendental philosophy methodically and architecturally in such a fundamental way that it leads to a different form of idealism. Yet it is important to note that Hegel's transformation does not pass by Kant but goes through him. It leads Hegel not to a speculative transcendental philosophy but to speculative idealism.

In the following, I want to scrutinize an aspect of Hegel's modification that, even though grounding objectivity or validity in subjectivity is a fundamental characteristic of idealism, leads to a fundamental break with transcendental philosophy. It indicates the misery of transcendental philosophy.

The Formalism of Transcendental Philosophy

1. The aspect in question is that of *formalism*. Powerfully, Hegel accused Kant's moral philosophy, like his transcendental philosophy in general, of formalism [34]. The strategy of Kant's defenders consists primarily in showing that and how the categorical imperative determines the content of the moral will, and hence that it is certainly not merely formal but essentially relates to content. This defense, however, is itself based upon a fundamental misunderstanding of Hegel's criticism. Hegel does not at all deny that according to Kant the categorical imperative relates to content. Rather, he denies the legitimacy of this relatedness.

What is at issue here is the meaning of *Sittlichkeit* (i.e. the facticity of freedom) itself. Kant's relating of the categorical imperative to content turns out not to be the solution but the problem. The general point of Hegel's criticism is that Kant's conception of morality hinders it *volens nolens* from comprehending the existence (*Dasein*) of freedom; seen conceptually, there emerges no existence, no realization, no actualization of freedom. Due to its abstractness or formalism, Kant's conception of the good misses, as Hegel says, a "principle of determination" [12] (vol. 20. § 508). Kant's transcendental philosophy misses exactly the methodical moment – decisive for Hegel's speculative idealism, sublating any externality between oppositions – that is the 'realization of the concept' (by moments intrinsically

belonging to the concept itself: universality, particularity, and singularity). For this reason, ‘form’ and ‘content’ (‘matter’) remain opposed to each other externally.

Such formalism is the Achilles heel of transcendental philosophy. *Nota bene*: Hegel’s reproach of formalism in no way falls prey to the reproach that forms are merely empty shells, a reproach that is repeatedly brought up against a Kantian type of transcendental philosophy. This reproach fails to recognize the content-logical character of principles understood in transcendental philosophy as ‘conditions of the possibility’. In contrast, the reproach of formalism makes sense as a *methodical* problem of transcendental philosophy, a philosophy that addresses the conditions of the possibility of the concrete. Formalism should not be understood in a crude sense, which would be completely contrary to the idea of ‘making the concrete possible.’ Rather, it concerns a sublimated formalism that addresses the correlation-theoretical constitution of transcendental philosophy itself. This sublimated formalism not only appears in various transcendental doctrines but also has a methodical reason that emerges from the form of reflection of transcendental philosophy.

2. This is why, for example, the so-called *fundamental axiotic relationship* (gr. ἄξιός = value) – which is supposed to be a solution for Kant’s architectonic of reason, assessed as very problematic already in early post-Kantian German idealism and also in neo-Kantianism – perishes because of its methodical profile. According to the fundamental axiotic relationship, the basic relation in the development of the system of philosophy is the triad ‘values (ideas, principles of validity, etc.) qua orientation determinants, subjects (agents) qua instances of actualizing these determinants, and culture (cultural goods)’ as the result of shaping reality by subjects guided by values’ [35]. Seen more closely, the order of the system of philosophy is organized in terms of self-formation, that is to say of self-formation of the concrete subject that as such is related to absolutely valid values: to values that are absolute because they are determinants of its own subjectivity (agency). Self-formation is conceived of by a Kantian type of transcendental philosophy as a relationship between ‘subjectivity’ as conditional fulfillment, and ‘objectivity’ as the unconditional task the subject is subjected to. This implies that Kant’s conception of freedom as a power of the subject to subject itself to its own causal laws of self-determination is extended to all areas of application of reason. These areas, i.e. the various spheres of culture or validity, are determined as specifications of the fundamental axiotic relationship. As a consequence, transcendental philosophy perpetuates the formalism already associated with Kant’s conception of freedom as a conception that is oriented towards the subject and its causal determination. Despite all its talk of ‘self-development’, ‘self-determination’, and ‘self-justification’, transcendental philosophy is unable to comprehend freedom as the manifestation of the One that is self-differentiated in itself and is and remains with itself in the other. Rather, the relationship of the one to the other, that is the relationship between the moments or relata of the fundamental axiotic relationship,

is characterized by *externality*, regardless of whether in its general form or any of its specifications.

Against this, Hegel shows that freedom is a qualification already of the *concept*: “the concept is that which is *free*” [12] (vol 20. § 160; vol. 12. S. 16). That which is originally free is not a practical subject, an ‘I’, a (self)consciousness, or a value-related activity of a subject that forms itself. In contrast to transcendental philosophy, freedom is not primarily a validity-noetic qualification, a qualification of the subject. Freedom is *being with itself in its other*, in the first instance, being with itself of the concept in its other. Although Hegel highly praised Kant’s conception of the “*original-synthetic unity of apperception*” as the pre-figuration of this thought, he also sharply criticized it for its dualism [12] (vol. 12. S. 17 f.): Kant’s fundamental correlations form a merely abstract relationship. This is precisely the incriminated ‘formalism’, the issue of the missing “principle of determination”, a principle that in Hegel is the realization of the concept through itself.

3. The fundamental axiomatic relationship suffers from formalism. In methodological terms, it is the result of an *external reflection*, as Hegel described the form of reflection typical of transcendental philosophy. A detailed analysis of the basis of the fundamental axiomatic relationship would confirm this. For the sake of the matter at hand, however, it is more interesting for now to trace the origin of formalism, as the reference to Kant’s original unity of apperception already alluded to. Regarding the form of reflection, it then becomes clear that also the concepts used by Kantian transcendental philosophy to qualify the origin of objectivity and thus the basic relationship of thought in general (such as form and content, subject and object, the one and the other) are not demonstrated in the course of a validity-functional deduction, i.e. a self-constitution of knowledge.

Even Rickert’s heterology, that is the doctrine of the origin of thought conceived of as heterothesis, suffers, again paradigmatically for transcendental philosophy, from the fact that the logical beginning of philosophy is conceived of as the origin, in Hegel’s parlance, as the ‘absolute idea’. In transcendental philosophy, the *beginning as the beginning of the determination of the origin* is not specifically considered [36]. As a result, and this is consistently the case in transcendental philosophy, a difference between the matter at issue and the representation of the matter remains alive. Such a difference is completely incompatible with the program of a self-constitution of knowledge. If the unity of representation and matter is broken, then the claim of philosophy to be a ‘science of the whole’ (*Ganzheitswissenschaft*) must remain unfulfilled. The progress of its determination does not result from the process of the self-constitution of the origin, the “advance” is not at the same time a “return to the ground.” On the contrary, it is an advance from it to logically subordinate relations of objective meaning.

The model of a layered apriori (*gestufte Apriorität*) is typical of transcendental philosophy in this respect. It arises from the origin of thought qua original synthetic unity and extends from the principles of the origin to the singularization of thought.

Seen systematically, it is the result of an “external reflection.” Since an external reflection has its legitimate meaning only as a moment of a deeper reflection, one should say more precisely that transcendental philosophy’s model of the apriori is the result of an absolutized external reflection. Hegel’s logic of thought, in contrast, takes place in an immanent process of determination from the beginning of thought as ‘being’, via thought as ‘essence’, to the completion of the self-movement of thought in the comprehension of its movement, which is thought qua ‘absolute idea’.

4. By letting the Logic of Essence emerge from the Logic of Being, Hegel copes with the problem of introducing fundamental logical determinations merely in the mode of an external reflection. Already the beginning of the Logic of Being must develop all determinations from itself. The matter at issue (*Sache*) of thought is no longer different from the thought of the matter at issue. A speculative beginning is indifferent concerning such a distinction. Despite its relationism, Rickert’s transcendental philosophical conception of the beginning remains caught up in the ‘opposition of consciousness’. Hegel’s remarks at the beginning of the Logic of the Concept about Kant’s doctrine of transcendental apperception [12] (vol. 12. S. 17 ff.) also apply to Rickert’s heterology, so important for transcendental philosophy.

With the development from being to essence, Hegel comes to a new conception of reflection, fundamentally different from that of transcendental philosophy. In transcendental philosophy, reflection is primarily conceived of as the reflection of a cognizing subject on the principles that determine the objectivity of the concrete on which it reflects. Reflection is reflection on something present, on what happens to be coincidentally so or so given. Hegel, however, thematizes the meaning of reflection as such that logically precedes the transcendental concept of reflection. Its meaning arises in the course of the foundational determination of being as the immediate. Reflection turns out to be a pure relation of immediacy and mediation of thought.

The being (given, starting point of reflection, fact of culture) that is presupposed by transcendental philosophy as absolutized external reflection is in its immediacy withdrawn from its determination by reflection. However, it is only a substratum that is before reflection because reflection in its activity of presupposing disregards its own role of positing the presupposed [12] (vol. 11. S. 252 ff.). Due to this externality of the given as well as its determinations, the philosophical reflection fails in its task of being founded in the origin in the fashion of a reflective constitution. Rather, it proves to be the activity of a cognizing subject that refers to an immediately given using immediately given determinations.

Hegel, in contrast, develops the determinations of logic from the thought of the beginning. It is a long way to the absolute idea as the origin of everything, in Rickert’s words: to the original heterothesis. In the course of Hegel’s development of thought, it comes to concepts that characterize the relation of thought as reflective. Rickert, on the other hand, too rashly turns the beginning into the origin.

Accordingly, a Logic of Being, as a Logic of Being that emerges from making the meaning of thought in its beginning explicit, is missing. It is missing for methodical reasons as well: transcendental philosophy's reflection on validity does not advance from the thought of the beginning but is accomplished by considering the content in its original determinacy. As a consequence, this original determinacy is itself determined by concepts that are not justified by the process of reflection. Despite the claim of transcendental philosophy to develop a radical foundation, such concepts do not emerge from thought that constitutes itself.

5. Not only does essence emerge from being, but Hegel also transforms essence into the concept. How does the foundational deficit of transcendental philosophy manifest itself in terms of Hegel's Logic of the Concept? Formally, the conceptual-logical dimension of foundations is missing in transcendental philosophy qua absolutized Logic of Essence. Topics that belong to the Logic of the Concept such as 'concept', 'judgment', 'conclusion', 'idea', and the like are of course dealt with by transcendental philosophy. Nevertheless, they are not dealt with in their conceptual-logical determinacy. Transcendental philosophy conceives of the concept as *an essence, not as a concept*. From Hegel's Logic of the Concept, it also becomes clear that transcendental philosophy cannot be a radical doctrine of foundations. It should be replaced by a speculative logic. The Logic of the Concept in particular renders the competence of thought to be radical self-determination explicit, while transcendental philosophy is and remains cognition under what Hegel calls the "theoretical idea" [12] (vol. 12. S. 199 ff.; vol. 20. § 225). This is why it cannot get rid of its formalism. It lacks the methodical moment of the "realization of the concept." "Forms" are not primarily conditions of the possibility for what is made possible; rather, they must first be determined in themselves in terms of their truth content.

This determination culminates in Hegel's concept of the "*idea*," i.e. reason (*Vernunft*) as the unity of concept and reality, of subject and object [12] (vol. 12. S. 173 ff.; vol. 20. §§ 213–215). Subject and object function as moments of comprehending thought, whereby the idea ultimately proves to be the absolute idea as the unity of subject and object that knows itself in the concept. This becoming-for-itself of the concept takes place as a "*process*" of the idea to overcome the mentioned "*most stubborn opposition in itself*" [12] (vol. 12. S. 177; vol. 20. § 215). In transcendental philosophy the opposition is retained, even if Kant's apperception-theoretical profile of the "original unity" is replaced by a (validity-noematic) structure of thought in neo-Kantianism and in later transcendental philosophy, just as it is in Hegel. Unlike in transcendental philosophy – even in its sublimated variants that overcome the Kantian dualism of the stems of sensibility and understanding in favor of an intrinsic relationship of thought –, Hegel develops objectivity purely from the concept. As a pure relationship of self-determination, the concept has abandoned any onticism. The concept is that which comprehends, that which is comprehended its concept. The concept gives itself its reality.

While transcendental philosophy conceives of the principles of what is cognized in terms of a layered apriority that constitutes it, covering the entire spectrum of determination, Hegel's logical doctrine of constitution is divided into being, essence, and concept. The Logic of the Concept thematizes the pure self-determination of the concept. This dimension of pure self-determination is explicated in transcendental philosophy as heterology. Accordingly, the original synthesis, the synthesis of the origin, is characterized by the self-application and self-generation of its moments, by, formulating it with a term of post-war transcendental philosophy, *reflective constitution* [37. S. 42 ff., 75; 38. S. 26 f., 31]. Only in this way does the reflection of transcendental philosophy on validity gain the absoluteness of its meaning (at least in terms of its claim).

For Hegel, the concept is just such a reflective constitution, pure self-determination: determination as an infinite relation of the concept to itself [12] (vol. 12. S. 33). The Logic of the Concept is a reflective constitution that thematizes and thus determines itself. The respective determinations of thought are thematic as forms of the realization of absolute self-determination. Here, Kant's insight is taken into account that the concept is not only a determination of itself but at the same time a determination of the determined. Also following Kant's philosophical exploration, which arrives at the pure concepts of understanding as principles of objective determination via the forms of judgment as principles of thought, Hegel develops the determinations of the concept via its subjectivity as forms of comprehending [12] (vol. 12. S. 31 ff.; vol. 20. §§ 163 ff.) to the adequation of subjectivity and objectivity in the idea as absolute self-determination: as self-determination that has passed through both and is therefore self-mediated self-determination [12] (vol. 12. S. 173 ff.; vol. 20. §§ 213 ff.). What distinguishes Hegel from transcendental philosophy fundamentally, however, is that the determination of pure self-determination of the concept is achieved without any recourse to external conditionality.

Although the transcendental philosophical model of a layered apriori makes the singularization of the origin visible, the origin does not singularize itself into itself but into something else. In contrast, with Hegel's transition from the Logic of Essence to the Logic of the Concept, the substance is comprehended as the subject [12] (vol. 12. S. 15). A self-referential relation of "absolute negativity" is established. Hegel qualifies it not only as freedom but also as "*manifested*" identity [12] (vol. 12. S. 15). The mediation of the concept has become a "*mediation* of the concept with itself" [12. S. 34 f.] Hence, not only is the development of the Logic of the Concept from the concept to the idea conceived of as a manifestation of the concept, but nature and spirit, as the parts of the system of philosophy that follow on from logic, are also manifestations of the concept in a specific way. Thus they are manifestations of freedom as a manifesting self-relation: being-and-remaining-with-itself of the concept in the other.

In contrast, in the apriority model of transcendental philosophy, the relationship of form to content remains characterized by externality or foreignness, despite all attempts to overcome Kant's stem dualism through a pervasive structure

of the validity of knowledge that is supposed not to be an abstract universality but a constituent of all objectivity. The form does not determine itself to content; the content remains non-form, regardless of its form-determinacy as content.

Mirabile dictu, this becomes particularly clear in the very paradigmatic doctrine that claims to articulate the intrinsic synthesis structure of thought transcendental philosophically, i.e. Rickert's heterology. Although here content proves to be form and the relation of thought to content to be the self-reference of thought to content, Rickert feels compelled to distinguish from the form "content" the "content of content," which, as it is said, we can only "experience" (*Erleben*), "see," or otherwise "grasp alogically" [39. S. 53 f., 62 f.; 40. S. 13, 15], even if form may belong to it because of its thinkability. The content is therefore not conceived of as a manifested self-relation; rather, it contains a perennial other that eludes form. In this respect, Kant's stem dualism remains logically intact. There is no such dualism in Hegel. Here, singularization is thought of as a manifestation of the universal through the particular to the singular, not as a form of external foundation, how sublimated it may be, of reflection on something other. In general, the constellation of content that "we" can only grasp alogically is not of a logical nature but belongs to the philosophy of spirit. From a logical point of view, the concept has emerged, at the end of the Logic of Essence, as absolute self-determination; everything else in the system of philosophy is a manifestation of the concept in the "elements" of the logical, nature, and spirit.

By completely mediating its moments with one another, the "*objectivity of the concept*" is achieved [12] (vol. 12. S. 127 ff., cf. 92; vol. 20. §§ 192 f.). Here, the concept as the subject has not united (*zusammenschließen*) with another but with itself. It is precisely this realization of the concept that Hegel conceives of as the "*object.*" [12] (vol. 20. § 193) The concept determines itself as objectivity [12] (vol. 12. S. 127, 130). Hegel's line of argument from the subjectivity of the concept to its objectivity is in this respect quite Kantian. Both for Kant and Hegel, something is an object only through the "unity of the concept [12] (vol. 12. S. 14), [8] (vol. III. B 137).

Speculative Idealism Sublating Transcendental Idealism

The development of transcendental philosophy following the Kantian idea that subjectivity constitutes objectivity cannot be understood without taking into account the motive of a "renewal of Hegelianism." In addition to rejecting the dialectical method in favor of the critical method, Windelband saw Hegel's positive methodical relevance for philosophy in the doctrine of the fact of culture, so important for transcendental philosophy: Hegel's brilliant achievement is supposed to consist in the orientation of philosophy towards history. By working out the content of philosophy (i.e. the "universally valid values") from the activity of rational consciousness in history, Hegel conceived of history as the organon of philosophy [32. S. 280 ff.; 41. S. 540; 42. S. 133] History, or as it is also called,

culture, provides the material for philosophy and thus for the application of the “critical method.”

Seen systematically, however, the methodical relevance of culture cannot be reduced to the fact that in the initial phase of the self-knowledge of reason, philosophical thought has to start with something concrete, as the doctrine of the fact of culture holds [33] (ch. 1.3). The phenomenological moment of philosophy would be overstretched. It was not least Hegel himself who emphasized the relevance of the phenomenological moment in the method of philosophy. Nevertheless, the determination of thought in its beginnings can only be made with (pure) “being” as the immediate, regardless of whether one enters the philosophical discipline of logic via Hegel’s *Phenomenology of Spirit* or through a resolve to consider thought as such [12] (vol. 21. S. 53–56). The project of a phenomenology is necessary either way to get into the system of philosophy. As such, it has only a relationship to the subject (agent) who decides to philosophize, not to the system of philosophy itself. It is indeed “not saying much that philosophy owes its first emergence to experience (the *a posteriori*)” [12] (vol. 20. § 12 N). Using the methodical meaning of experience against Hegel’s idealism just misses the point; rather, the phenomenological reduction, to use Husserl’s term, needs to merge into the eidetic reduction.

The problem is not the “fertile bathos of experience” (Kant), the “fact of culture” (neo-Kantianism) as the starting point of philosophy, but to comprehend the fundamental rationality of experience. That is to say that the problem is the form of reflection of philosophical cognition. A renewal of Hegelianism as a synthesis of transcendental and speculative idealism would have to face up to this in all the radicality of philosophy as science. The concepts with which philosophy accomplishes its comprehension must also be sufficiently grounded. In line with Kant’s requirement to identify and demonstrate them as principles of the determinacy of the determined, the beginning of conceiving of the subject matter of philosophy (idea, value, principle, etc.) cannot be made in numerous ways, as not only Schelling [43. S. 143] but also transcendental philosophers such as Rickert or Wagner [9. S. 135 f.] believe. It can only be made in one way: with the self-explication of the meaning of beginning.

References

- [1] Ollig H-L. *Der Neukantianismus*. Stuttgart: Metzler; 1979.
- [2] Ollig H-L, editor. *Neukantianismus: Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1982.
- [3] Ollig H-L, editor. *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1987.
- [4] Flach W. *Grundzüge der Erkenntnislehre: Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 1994.
- [5] Zeidler K-W. *Grundlegungen: Zur Theorie der Vernunft und Letztbegründung*. Wien: Ferstl & Perz; 2016.
- [6] Zeidler K-W. *Grundriss der transzendentalen Logik*. 3., erg. Aufl. Wien: Ferstl & Perz; 2017. Krijnen Ch. *Das Absolute: Ein Essay über Einheit*. Hamburg: Meiner; 2023.

- [7] Kant I. *Kants Gesammelte Schriften: Bd. I-XXIX*. Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften et al., Herausgeber. Berlin: de Gruyter; 1910 ff.
- [8] Wagner H. *Philosophie und Reflexion*. 3. Aufl. München, Basel: Reinhardt; 1980.
- [9] Wagner H. *Die Würde des Menschen: Wesen und Normfunktion*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 1992.
- [10] Flach W. *Grundzüge der Ideenlehre: Die Themen der Selbstgestaltung des Menschen und seiner Welt, der Kultur*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 1997.
- [11] Hegel GWF. *Gesammelte Werke*. Vol. 20. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Herausgeber. Hamburg: Meiner; 1968 ff.
- [12] Apel K-O. *Transformation der Philosophie*. 5. Aufl. 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1994.
- [13] Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 1. Aufl. 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1988.
- [14] Kreis F. *Phänomenologie und Kritizismus*. Tübingen: Mohr; 1930.
- [15] Zocher R. *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik: Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*. München: Reinhardt; 1932.
- [16] Fink E. Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik: Mit einem Vorwort von Edmund Husserl. *Kant-Studien*. 1933;38:319–383.
- [17] Brelage M. *Studien Zur Transzendentalphilosophie*. Berlin: de Gruyter; 1965.
- [18] Marx W, editor. *Zur Selbstbegründung der Philosophie seit Kant*. Frankfurt am Main: Klostermann; 1987.
- [19] Orth E-W. *Bedeutung, Sinn, Gegenstand: Studien zur Sprachphilosophie Edmund Husserls und Richard Höningswalds*. Bonn: Bouvier; 1967.
- [20] Orth E-W. Zum Verhältnis von Husserls Phänomenologie und Höningswalds Neukantianismus als Hintergrund des Denkens von Edith Stein. In: *Kultur und Organismus: Studien zur Philosophie Richard Höningswalds*. Bouvier; 1997. S. 11–34.
- [21] Seebohm T. *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie: Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn: Bouvier; 1962.
- [22] Wagner H. Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlass (1953). In: *Kritische Philosophie: Systematische und historische Abhandlungen*. Bärthlein K, Flach W, editors. Würzburg: Königshausen & Neumann; 1980. S. 362–396.
- [23] Wagner H. Husserls zweideutige Wissenschaftstheorie (1974). In: Bärthlein K, Flach W, editors. *Kritische Philosophie: Systematische und historische Abhandlungen*. Königshausen & Neumann; 1980. S. 397–408.
- [24] Bermes C. *Bedeutung als Bestimmung und Bestimmbarkeit: Eine Studie zu Frege, Husserl, Cassirer und Höningswald*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 1997.
- [25] Fabbianelli F, Luft S, editors. *Husserl und die Klassische Deutsche Philosophie: Husserl and Classical German Philosophy*. Cham, Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer; 2014.
- [26] Makkreel R, Luft S, editors. *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press; 2010.
- [27] Staiti A. *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*. Cambridge: Cambridge University Press; 2014.
- [28] Krijnen Ch. Gegenstandskonstitution bei Husserl und in der Klassischen Deutschen Philosophie: Eine problemgeschichtliche Deutungslinie. In: *Husserl und die Klassische Deutsche Philosophie: Husserl and Classical German Philosophy*. Fabbianelli F, Luft S, editors. Cham, Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer; 2014. S. 115–131.
- [29] Krijnen Ch. Phänomenologie oder Kritizismus? Zur Auseinandersetzung zwischen Eugen Fink und Rudolf Zocher. *Revista de Estudios Kantianos*. 2017;4:193–220.

- [30] Rickert H. Zwei Wege der Erkenntnistheorie: Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik. *Kant-Studien*. 14:169–228.
- [31] Windelband W. Die Erneuerung des Hegelianismus (1910). In: *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 5. Aufl., 2 vols. Tübingen: Mohr; 2015. S. 273–289.
- [32] Krijnen Ch. *Philosophie als System: Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2008.
- [33] Krijnen Ch. Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen: Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants. In: Flach W, Krijnen Ch. *Kant und Hegel über Freiheit*. Leiden/Boston: Brill. S. 35–136.
- [34] Krijnen Ch. Freiheit und geltungsnoematische Struktur oder wie tief reicht das axiotische Grundverhältnis der Transzendentalphilosophie? In: Krijnen Ch, Zeidler K-W, editors. *Reflexion und konkrete Subjektivität: Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000)*. Wien: Ferstl & Perz; 2017. S. 205–224;
- [35] Krijnen Ch. Heterologie oder Dialektik? Rickerts Lehre vom Ursprung des Denkens im Spiegel der Hegelschen Logik. *Hegel-Studien*. 2022;56:97–127.
- [36] Flach W. *Negation und Andersheit: Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*. München, Basel: Schwabe; 1959.
- [37] Flach W. *Zur Prinzipienlehre der Anschauung: Bd. 1: Das spekulative Grundproblem der Vereinzelung*. Hamburg: Meiner; 1963.
- [38] Rickert H. *System der Philosophie: Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: Mohr; 1921.
- [39] Rickert H. *Das Eine, die Einheit und die Eins: Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. 2. umg. Aufl. Tübingen: Mohr; 1924.
- [40] Windelband W. Geschichte der Philosophie. In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts: FS Kuno Fischer*. Windelband W, editor. Aufl., Heidelberg: Winter; 1907. S. 529–553.
- [41] Windelband W. Kritische oder genetische Methode? (1883). In: *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. 5. Aufl., 2 vols. Tübingen: Mohr; 1915. S. 99–135.
- [42] Schelling FWJ. Zur Geschichte der neueren Philosophie: Münchner Vorlesungen. In: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*. Schelling C, editor. Stuttgart: Cotta; 1856–1861. S. 1–286.

About the author:

Krijnen Christian — Dr. habil., Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Vrije Universiteit, 1105 De Boelelaan, Amsterdam, 1081 HV, The Netherlands. E-mail: c.h.krijnen@vu.nl

Сведения об авторе:

Крайнен Кристиан — профессор, кафедра философии, гуманитарный факультет, Свободный университет, Нидерланды, 1081 HV, Амстердам, Де Боэлаан, д. 1105. E-mail: c.h.krijnen@vu.nl

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-670-687>

EDN: YKJGEK

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Erkenntnistheoretische Probleme der Quantenmechanik im Anschluss an Ernst Cassirer und Richard Höningwald

Reinhold Breil✉

RWTH Aachen University, Aachen, Germany

✉reinhold.breil@rwth-aachen.de

Zusammenfassung. Der Beitrag beschäftigt sich mit der Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik und ihrer erkenntniskritischen Diskussion bei Ernst Cassirer und Richard Höningwald. Ausgangspunkt ist Cassirers in Stockholm publizierte Abhandlung *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*. Am anschließenden Briefwechsel waren beide Philosophen und mehrere Physiker beteiligt. Aus physikalischer Sicht wurde die Kopenhagener Deutung vor allem von v. Laue und Einstein kritisch gesehen. Beide forderten eine Revision der Grundlagen der Quantenmechanik oder eine kritische Prüfung wesentlicher physikalischer Begriffe. Abgelehnt wurden erkenntnistheoretische Implikationen der Kopenhagener Deutung, insbesondere, dass die Wechselwirkungen zwischen Beobachtung, Beobachtetem und Beobachter im quantenphysikalischen Experiment zu einem Verzicht auf den Begriff der Kausalität oder eine objektiv-eindeutige Beschreibung von Naturprozessen führen müssten. Cassirer vertritt hier die These, die Quantenmechanik genüge der erkenntniskritischen Forderung, ontologische „Dingbegriffe“ in erkenntniskritische Relationsbegriffe zu transformieren und sei daher kompatibel mit dem von ihm vertretenen neo-Kritizistischen Ansatz. Höningwald arbeitete zur gleichen Zeit an zwei größeren Abhandlungen zur Struktur der Physik und zum Begriff der Kausalität. Er unternimmt hier eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Physik insgesamt. Gefordert erscheint eine transzendente Grundlegung des Erfahrungsbegriffs und seiner Spezifikationen in Prinzipien wie Anschauung, Beobachtung oder Experiment. Höningwald lehnt daher die Kopenhagener Deutung im Wesentlichen ab, da sie mit physikalischen Mitteln erkenntnistheoretische Konsequenzen zieht und so die transzendental notwendigen Begründungsverhältnisse unzulässig umkehrt. Diese Argumente werden geprüft und könnten für eine aktuelle Diskussion bezüglich der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Quantenmechanik und der Physik insgesamt herangezogen werden. Eine post-Neukantianische, transzendentalphilosophische Grundlegung wissenschaftlicher Erkenntnis, insbesondere der modernen Physik, erscheint möglich und notwendig.

Schlüsselwörter: Beobachtung, Experiment, Kausalität, Kopenhagener Deutung, Quantenmechanik, Quantenobjekte, Messung, Methodenbestimmtheit der Erkenntnis, Tatsache und Prinzip, Theorie der Erfahrung, Theorie und Anschauung, Transzendentalphilosophie, Welle-Teilchen-Dualismus

© Breil R., 2024



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

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 22. Januar 2024 veröffentlicht

Der Artikel wurde am 01. Mai 2024 angenommen

Für Zitieren: Breil R. Erkenntnistheoretische Probleme der Quantenmechanik im Anschluss an Ernst Cassirer und Richard Höningswald. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):670–687. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-670-687>

Эпистемологические проблемы квантовой механики согласно Эрнсту Кассиреру и Рихарду Хёнигсвальду

Р. Брайль ✉

RWTH Aachen University, Аахен, Германия

✉reinhold.breil@rwth-aachen.de

Аннотация. Рассматривается копенгагенская интерпретация квантовой механики и ее эпистемологическое обсуждение Эрнстом Кассирером и Рихардом Хёнигсвальдом. Отправной точкой является трактат Кассирера «Детерминизм и индетерминизм в современной физике», опубликованный в Стокгольме. В последующем обмене письмами участвовали оба философа и несколько физиков. С физической точки зрения копенгагенская интерпретация подверглась особой критике со стороны Макса фон Лауэ и Эйнштейна. Оба они требовали пересмотра основ квантовой механики или критического рассмотрения основных физических понятий. Были отвергнуты эпистемологические следствия копенгагенской интерпретации, в частности, то, что взаимодействие между наблюдением, наблюдаемым и наблюдателем в экспериментах по квантовой физике должно привести к отказу от концепции причинности или объективно однозначного описания природных процессов. Кассирер утверждает, что квантовая механика выполняет эпистемологическое требование преобразования онтологических «понятий вещей» в эпистемологические понятия отношений и поэтому совместима с неокритическим подходом, который он отстаивает. В это же время Хёнигсвальд работал над двумя крупными трактатами о структуре физики и понятии причинности. Здесь он предпринимает эпистемологическое обоснование физики в целом. Трансцендентальное обоснование понятия опыта и его спецификации в таких принципах, как созерцание, наблюдение или эксперимент, представляется необходимым. Поэтому Хёнигсвальд, по существу, отвергает копенгагенскую интерпретацию, поскольку она выводит эпистемологические следствия физическими средствами и тем самым недопустимо переворачивает трансцендентально необходимые отношения обоснования. Эти аргументы рассматриваются и могут быть использованы в современной дискуссии об эпистемологических основаниях квантовой механики и физики в целом. Постнеокантианское, трансцендентальное философское обоснование научного знания, особенно современной физики, представляется возможным и необходимым.

Ключевые слова: наблюдение, эксперимент, причинность, копенгагенская интерпретация, квантовая механика, квантовые объекты, измерение, методологическая детерминация познания, факт и принцип, теория опыта, теория и созерцание, трансцендентальная философия, дуализм волны и частицы

История статьи:

Статья поступила 22.01.2024

Статья принята к публикации 01.05.2024

Для цитирования: Breil R. Erkenntnistheoretische Probleme der Quantenmechanik im Anschluss an Ernst Cassirer und Richard Höningwald // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 670–687. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-670-687>

Epistemological Problems of Quantum Mechanics Following Ernst Cassirer and Richard Höningwald

Reinhold Breil✉

RWTH Aachen University, Aachen, Germany

✉reinhold.breil@rwth-aachen.de

Abstract. This article deals with the Copenhagen interpretation of quantum mechanics and its epistemological discussion by Ernst Cassirer and Richard Höningwald. The starting point is Cassirer's treatise *Determinism and Indeterminism in Modern Physics*, published in Stockholm. Both philosophers and several physicists were involved in the subsequent exchange of letters. From a physical point of view, the Copenhagen interpretation was particularly criticised by v. Laue and Einstein. Both demanded a revision of the foundations of quantum mechanics or a critical examination of essential physical concepts. The epistemological implications of the Copenhagen interpretation were rejected, in particular that the interactions between observation, the observed and the observer in quantum physics experiments should lead to a renunciation of the concept of causality or an objectively unambiguous description of natural processes. Cassirer argues here that quantum mechanics fulfils the epistemological requirement of transforming ontological “concepts of things” into epistemological concepts of relations and is therefore compatible with the neo-critical approach he advocates. At the same time, Höningwald was working on two major treatises on the structure of physics and the concept of causality. Here he undertakes an epistemological foundation of physics as a whole. A transcendental foundation of the concept of experience and its specifications in principles such as contemplation, observation or experiment appears to be called for. Höningwald therefore essentially rejects the Copenhagen interpretation, as it draws epistemological consequences by physical means and thus inadmissibly reverses the transcendently necessary relations of justification. These arguments are examined and could be used for a current discussion on the epistemological foundations of quantum mechanics and physics as a whole. A post-Neo-Kantian, transcendental philosophical foundation of scientific knowledge, especially of modern physics, seems possible and necessary.

Keywords: observation, experiment, causality, Copenhagen interpretation, quantum mechanics, quantum objects, measurement, methodological determinacy of knowledge, fact and principle, theory of experience, theory and view, transcendental philosophy, wave-particle dualism

Article history:

The article was submitted on 22.01.2024

The article was accepted on 01.05.2024

For citation: Breil R. Erkenntnistheoretische Probleme der Quantenmechanik im Anschluss an Ernst Cassirer und Richard Höningwald. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):670–687. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-670-687>

Zur Problemlage um 1930

Anfang der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts konvergierten zwei Entwicklungen innerhalb der Physik und des Neukantianismus, die auf den ersten Blick kaum Gemeinsamkeiten besaßen. In der Physik waren inzwischen zwei moderne Theorien etabliert, die es geboten ließen, fortan von einer modernen Physik im Unterschied zur klassischen Physik zu sprechen. Die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie etablierten sich im Laufe der frühen zwanziger Jahre. Die Quantentheorie gelangte nach mehreren Jahrzehnten der theoretischen und experimentellen Entwicklung mit Johann von Neumanns berühmter Darstellung [1] zu einem vorläufigen Abschluss ihrer theoretischen Ausgestaltung. Gelöst waren zwar die Probleme des mathematisch-physikalischen Mechanismus, nicht aber, wie die experimentellen quantentheoretischen Resultate zu interpretieren wären und ob quantenmechanische Messprozesse realistische Aussagen über das Quantenobjekt selbst zulassen. Es etablierte sich unter dem maßgeblichen Einfluss Bohrs und Heisenbergs die „Kopenhagener Deutung“.

Die Kopenhagener Deutung behauptet den Welle-Teilchen-Dualismus der Materie als einen irreduziblen Grundzug der Natur insgesamt, mindestens aber ihrer physikalischen Beschreibung. Demnach beziehen sich quantenmechanische Aussagen auf individuelle Systeme, für die die Schrödingergleichung die bestmögliche Kenntnis des Systemzustandes ermöglicht. Die Messapparaturen unterliegen dabei den Bedingungen der klassischen Physik. Diese müssen notwendigerweise herangezogen werden, um überhaupt quantenphysikalische Sachverhalte beobachten und messen zu können. Dazu entwickelt Bohr das Prinzip der Komplementarität. Wenn Vorgänge in Raum und Zeit beschrieben werden – und das ist die Grundlage der klassischen Physik – erfordern sie Messungen von beobachtbaren Größen. Doch diese Beobachtungen bedingen auf atomarer Ebene quantenmechanische Störungen der beobachteten Objekte, die unkontrollierbar sind. Deterministische Erklärungen sind da unmöglich, wo Beobachtungsgrößen in Größenordnung der Planck-Konstante h liegen. Hier schließen sich also eine klassische, raum-zeitliche und eine gleichzeitige deterministische Beschreibung eines Vorgangs aus. Die Gesamtheit aller Phänomene erschließt sich daher nur in komplementären, verschiedenen theoretischen Beschreibungen. Nach der Deutung Heisenbergs sind reale physikalische Eigenschaften nur als Zusammenhang von Messergebnissen gegeben, die den Einschränkungen der Unschärferelationen unterliegen, woraus folgt, dass isolierte, „unbeobachtete“ Quantensysteme keinen objektiven Zustand besitzen [2. S. 16–23].

In der Folge kam es innerhalb der Physik zu kritischen Fragen nach der „Vollständigkeit“ der Quantenmechanik und der damit verbundenen Suche nach einer begrifflich einheitlichen Beschreibung physikalischer Vorgänge. Diese Diskussion reicht bis in die Gegenwart und ist geprägt durch die Suche nach einem

befriedigenden Verständnis des quantentheoretischen Messprozesses [2]. Wichtig werden zunehmend auch technische Anwendungen, die von Chemie und Medizin bis hin zur Entwicklung von Quantencomputern reichen. Ihnen liegt die Auffassung zugrunde, dass die quantenmechanische Realität nicht-lokal ist [3. S. 1–9].

Während die Physik am Beginn des 20. Jahrhunderts vor einer neuen theoretischen und experimentellen Entwicklung stand, begann der Niedergang des Neukantianismus. Zudem wandelte sich der Neukantianismus insgesamt in den zwanziger Jahren zu einer allgemeinen Kulturphilosophie. Bezüglich der Physik und ihrer modernen Entwicklung waren noch immer die früheren Arbeiten Natorps und Cassirers wegweisend. Beide vertraten eine strikte Trennung transzendentallogischer Grundlegung einerseits und empirischer Naturwissenschaft andererseits. In diesem Sinne bestimmt Cassirer die Physik als eine reine Gesetzeswissenschaft, in der es ausschließlich auf die Entdeckung von Gesetzen, messbaren Abhängigkeiten und Wechselbeziehungen ankomme. Das Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Physik wird als ein Bedingungsverhältnis begriffen, in dem sich Kategorialbegriffe in konkreten Anwendungen spezifizieren [4. S. 72]. Doch diese Trennung von kategorialer Prinzipientheorie der Erfahrung einerseits und empirischer Naturwissenschaft andererseits ließ sich angesichts der erkenntnistheoretischen Fragen, die z. B. mit dem Welle-Teilchen-Dualismus verbunden sind, nicht länger aufrechterhalten.

Unbeachtet blieb leider der wissenschaftstheoretische Diskurs, der in den dreißiger Jahren trotz der bedrückenden Umstände des Nationalsozialismus geführt wurde. Vor allem Cassirer und Hönigswald waren in den dreißiger Jahren diejenigen, die von kritizistischer Seite aus erkenntnistheoretische Probleme der Quantenmechanik diskutierten. Während Cassirers *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* noch 1937 in Göteborg erschien [5], konnten zwei wichtige wissenschaftstheoretische Arbeiten Hönigswalds zu Problemen der modernen Physik erst nach dem Krieg in den unter der Leitung von Hans Wagner herausgegebenen nachgelassenen Schriften publiziert werden. Ausgearbeitet lagen sie in den späten dreißiger und in den vierziger Jahren für den Druck vorbereitet vor [6]. Zu den mit der Quantenmechanik verbundenen erkenntnistheoretischen Fragen trat vor allem der bekannte Physiker Max von Laue in einen Austausch mit Cassirer und Hönigswald. Zu Cassirer hat von Laue auch über 1933 hinaus die Kontakte gehalten und noch 1933 gegen Widerstände den Druck von Hönigswalds wichtigem Text *Kausalität und Physik* [7] veranlasst. Hönigswald selbst stand bis zu seiner Emigration 1939 in München vermutlich auch im wissenschaftlichen und privaten Austausch mit dem bekannten Physiker Arnold Sommerfeld, wie ein Brief Hönigswalds an Cassirer nahelegt [8].

Cassirer: Kausalität und moderne Physik

Auf der Grundlage der Kopenhagener Deutung legte Ernst Cassirer 1937 seine in Göteborg im Exil erschienene Studie *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* vor, als Grundlage für ein gemeinsames Forschungsprogramm von kritizistischer Erkenntnistheorie und Physik [5. S. 5]. Cassirers Vorschlag zur

Auflösung der mit der Kopenhagener Deutung aufgeworfenen erkenntnistheoretischen Probleme hält an der kritizistischen Position fest, die apriorischen Grundlagen der Erfahrung seien zugleich die Bedingungen der wissenschaftlichen Erfahrung. Kategorien wie Raum, Zeit und Kausalität sind die Prinzipien, die Erfahrung ermöglichen und daher auch die transzendentalen Bedingungen einer konkreten Naturwissenschaft wie der Physik. Die Kausalität oder Nicht-Kausalität der Natur beispielsweise kann deshalb nicht aus der Erfahrung gewonnen oder durch Erfahrung widerlegt werden, weil jedes Datum bereits ein kausal bestimmtes wäre. Wie bereits in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* sollen die ausführlichen historischen Exkurse den Gedanken begründen, die Geschichte der Physik sei ein Prozess, der durch fortschreitende Auflösung von „Tatsachen in Symbole“ bestimmt sei [9. S. 160]. Dieser Gedanke, der ursprünglich auf die klassische Physik bezogen war, wird nun auch auf die Bedingungen der modernen Physik übertragen.

Dazu wird in einem weiteren Schritt das theoretische Gefüge der Physik als ein System von Objektivitätsstufen aufgefasst [10. S. 81–93]. Unterschieden wird nun zwischen individuellen Maaussagen, generellen Gesetzesaussagen und universellen Prinzipien, die sich faktisch in der physikalischen Forschung gegenseitig bedingen und stützen [5] (67f) Maaussagen setzen zunächst das empirisch gegebene als physikalisch Gegebenes in quantitative Bestimmungen nach Maß und Zahl um, z. B. die Strecke von *A* nach *B* beträgt 43,8 km – die Physik ist eben eine „messende“ Wissenschaft. Aus Messergebnissen werden allgemeine mathematisch formalisierte Gesetze von verschiedener Allgemeinheit erzeugt, die das „Hier und Jetzt“ der Maaussagen in eine „neue Dimension“ [5] (52f) berfhren: Gesetze bleiben nicht in räumlich-zeitlicher Bestimmtheit, sondern heben diese auf, indem sie für alle möglichen unter das Gesetz fallende Ereignisse gelten. Es ist eben unsinnig zu fragen, ob die Maxwell-Gleichungen „immer“ für elektromagnetische Phänomene gelten. Dieses Zusammenfassen von „beobachteten Tatsachen zu Gesetzen“ [5] (57ff) führt wiederum zu Prinzipienaussagen, zu denen Cassirer beispielsweise das Prinzip der kleinsten Wirkung zählt. Diese Prinzipien haben eine forschungsleitende Funktion, indem ihre Anwendung unter anderem dem Auffinden weiterer Gesetze dient und es zugleich ermöglichen, verschiedene Gesetze zu allgemeinen Theorien zusammenzuführen. Auch kategoriale Prinzipien wie die Kausalität werden als Prinzipien aufgefasst, allerdings als forschungsleitende regulative Prinzipien, die methodisch die Suche nach immer allgemeineren Gesetzen leiten und nicht aus der Erfahrung gewonnen werden könnten. In diesem Sinne sei das Kausalgesetz ein transzendentales, ein Erfahrung ermöglichendes Prinzip [5. S. 77].

Cassirers Position zur Kopenhagener Deutung der Quantentheorie fällt daher überwiegend affirmativ aus. Die Physik habe es eben primär nicht mit „Dingen“, mit sinnlich-anschaulichen Vorstellungen, sondern mit gesetzlichen Zusammenhängen zu tun. In den neuen gesetzlichen Relationen verlieren „Dinge“, „Substanzen“ – physikalisch interpretiert als Masseteilchen – ihren Sinn. In der Quantenmechanik tritt ein neuer Gesetzestypus neben und an die Stelle der

klassischen Gesetze. Das bedeutet eben, dass stetige dem Begriff, durch das Prinzip diskreter Quantenzustände ersetzt werden. Doch auch diese unterliegen prinzipiell den Bedingungen der Messbarkeit und daher gilt das Kausalprinzip als transzendente Bedingung jeder möglichen physikalischen Erfahrung auch hier; andernfalls wäre eine messende Physik der Quantenphänomene unmöglich [5. S. 214] Das „Kausalgesetz der Quantenmechanik“ bedeute, „daß es, wenn zu irgendeiner Zeit gewisse physikalische Größen so genau gemessen werden, wie dies prinzipiell möglich ist, auch zu jeder anderen Zeit Größen gibt, für die das Resultat einer Messung präzise vorhergesagt werden kann“ [5] (225f). Also scheint sich das Kausalitätsprinzip in der Anwendung zu erschöpfen, strenge Gesetze aufzustellen und diese so in mathematischer Sprache zu formulieren, das aus ihnen eindeutig bestimmt werden könne, was unter gegebenen experimentellen Bedingungen zu messen wäre. Daher stellen die Unschärferelationen „keine kategorialen Aussagen über das objektiv-Wirkliche“, sondern „modale Aussagen über das empirisch Mögliche, über das physikalisch-Konstatierbare“ dar [5. S. 232].

Das aber ist die Position der Kopenhagener Deutung. Erkauft ist diese Annäherung mit der Aufgabe der Bearbeitung wesentlicher Problembestände. Das geringste der damit verbundenen Probleme ist die Umdeutung der Kausalitätskategorie, die Kant als ein objektiv-objektiv-konstitutives Prinzip von Erfahrung überhaupt gedacht hat und Cassirer als ein bloß regulatives Prinzip physikalischer Methodik umdeutet. Die Konsequenz ist die Annahme, die Physik als Paradigma wissenschaftlicher Naturerkenntnis falle mit den kategorialen Bedingungen der Konstitution von Erfahrung überhaupt zusammen. Damit liefert Cassirer wesentliche Fragen der Erkenntnistheorie den empirischen Bedingungen physikalischer Forschung aus: Was es bedeutet, was unter einem Zustand zu verstehen sei, welche methodische Funktion Messung und Beobachtung für die Physik bedeuten, wie Einheit der Natur als Idee gedacht werden muss, sind Fragen, die innerhalb der Physik selbst zu klären sind. Folglich sind die Probleme der Kopenhagener Deutung zugleich die Probleme der kritizistischen Position Cassirers.

Ein Briefwechsel zur Quantenmechanik von 1937

Deutlich wird dies aus einem Briefwechsel, dessen Anlass einige Exemplare seiner neuen Studie zur modernen Physik waren, die Cassirer offenbar aus dem schwedischen Exil auch an bekannte Physiker verschickt hat. Die meisten, wie Heisenberg [11], danken höflich für den Erhalt. Nur wenige treten in eine sachliche Auseinandersetzung ein. Einstein etwa trägt seine eigenen bekannten Bedenken über die vorgebliche Unvollständigkeit der Quantenmechanik vor [12]. Auffallend ist die abweisende Antwort Erwin Schrödingers, der Cassirers erkenntnistheoretische Analysen mit der Bemerkung ablehnt, dass diese nichts zur Klärung der gegenwärtigen Lage der Physik beitragen könnten, was Physiker nicht selbst leisten könnten [13]. Max Born, der 1933 nach Großbritannien emigrierte

musste, ist die anerkannte statistische Interpretation der Wellenfunktion zu verdanken. Er äußert sich ausführlich und grundsätzlich zustimmend, insbesondere zu Cassirers These, die Physik begreife das in der Physik Gegebene als durch Funktionsbegriffe bestimmte Invarianten. Es komme auf Gesetzmäßigkeit überhaupt, nicht auf die besondere mathematische Form der Gesetze an. Kritisch sieht er dagegen den Versuch, die Grundsätzlichkeit des Welle-Teilchen-Dualismus durch Verzicht auf den Begriff des Massepunktes als physikalisches Substrat der Teilchenvorstellung aufzuheben, den Cassirer als ein entbehrliches Relikt der klassischen Physik zu betrachten scheint [14]. Born als einer der Hauptverfechter der Kopenhagener Deutung hält den vermeintlichen Indeterminismus der Quantenmechanik und den komplementären Deutungsansatz für fundamental. Cassirers weitere Analysen, wenn sie auf Versöhnung dieser Gegensätze zwischen klassischer und moderner Gesetzmäßigkeiten und Begriffen abzielen, lehnt Born daher ab.

Ausführlich antwortet auch Max von Laue in zwei Briefen, der selbst der Kopenhagener Deutung eher kritisch gegenüber steht. Bezüglich der methodischen Bedeutung des Wahrscheinlichkeitsbegriffs ist von Laue im Unterschied zu Cassirer der Meinung, dass es „absichtlich unvollständige Naturerkenntnis“ auch in der klassischen Physik gibt. Ein Beispiel ist die kinetische Gastheorie, in der ein Physiker nicht das Verhalten eines einzelnen Gasatoms beschreiben will, sondern das Gesamtsystem. Kausalität und Wahrscheinlichkeit schließen sich nicht notwendigerweise aus, sondern hängen von der zugrundeliegenden physikalischen Problemstellung ab. Mit diesem Argument bezweifelt von Laue Cassirers Behauptung, der Wahrscheinlichkeitsbegriff beziehe sich hier auf die unvollständige Kenntnis der Anfangsbedingungen der Newtonschen Bewegungsgleichungen, die Kausalität aber auf die Kenntnis des Ablaufs des Geschehens. Der erkenntnistheoretischen Untersuchungen grundsätzlich aufgeschlossene von Laue weist zudem auf das Kernproblem hin: Cassirer glaubt, Kants Kategorienlehre als Grundlagentheorie der wissenschaftlichen Erfahrung den Erfordernissen und Fortschritten der modernen Physik entsprechend „umbilden“ zu müssen. Aber eine „richtige Erkenntnistheorie“ muss doch invariant gegenüber allen Veränderungen sein, die die Physik im Laufe ihrer Geschichte macht [15]. Später verschärft von Laue diesen Gedanken: Wenn sich im Prinzip der Komplementarität räumlich-zeitliche Darstellung und Kausalität einander ergänzen, aber ausschließen, ist dies unvereinbar mit Kants Erkenntnistheorie, da doch die Kausalität gerade die Objektivität raum-zeitlichen Geschehens ermöglicht. Naturerkenntnis und Naturgegenstände seien zu unterscheiden und Cassirers Neigung, physikalische Theorie und Gegenstand auf dieselben kategorialen Prinzipien zu gründen, erscheinen im Licht dieser Einwände zweifelhaft. Über den erkenntnistheoretischen Zustand der Quantenmechanik urteilt von Laue ebenfalls kritisch. In seiner Kritik nimmt er um Jahrzehnte vorweg, wohin es zur Kopenhagener Deutung alternative Konzeptionen nach dem Krieg schließlich treibt: Entweder ist die Quantenmechanik unvollständig und bedürfe daher eines

deterministischen Unterbaus, oder sie ist vollständig, dann aber ist eine Revision der von ihr verwendeten klassischen Begriffe wie Ort und Impuls eines Körpers notwendig. Die dritte Möglichkeit schließlich ist die damalige Position von Laues: Wegen der notwendigen „Eliminierung der anstößigen Begriffe“ bedürfe die Quantenmechanik einer „gründlichen“ Umgestaltung ([16] Vgl. auch [5. S. 139]).

Max von Laues Kritik an der Kopenhagener Deutung

Dies begründet von Laue mit dem Versuch, die Quantenmechanik im Gegensatz zur Kopenhagener Deutung in die Kontinuität der physikalischen Methodik und Wissenschaftsentwicklung zu rücken. Nicht nur die Quantenmechanik, auch die klassische Physik enthält wie alle physikalischen Theorien hypothetische Elemente, die über die zugrundeliegende Erfahrung hinausgehen [17. S. 915]. Sie unterliegen damit der prinzipiellen Revision durch die empirische Forschung. Als Beispiele nennt von Laue den Trägheitssatz und den Begriff des Körpers, der durch den Begriff des Massepunktes bestimmt wird. Beide enthalten Annahmen, die der experimentellen Forschung zugrunde gelegt werden. Dass der Begriff des Massepunktes eine mathematisch motivierte Idealisierung von Materieteilchen darstellt, ist relativ leicht zu sehen. Selbst Elementarteilchen und Atome haben in der klassischen Teilchenvorstellung eine zwar geringe, aber dennoch vorhandene räumliche Ausdehnung. Galileis Trägheitsprinzip dagegen fungiert als Prinzip solcher Idealisierung, denn auf ihm beruht die Möglichkeit der Physik als mathematische Naturwissenschaft. Die kräftefreie, mit konstanter Geschwindigkeit erfolgende Bewegung eines Massepunktes setzt nach von Laue nämlich voraus, dass dieser mathematisch eine stetige, geradlinige Bahn beschreibt. Bei bekannter Anfangsgeschwindigkeit und bekanntem Kraftgesetz ist auch jede andere beliebige Bahnkurve durch Anfangsort und Anfangsimpuls zu jedem weiteren Zeitpunkt bestimmt und bei bekannten Anfangsparametern berechenbar. Die Aufgabe nur einer der beiden Annahmen führt zu einem „Zusammenbrechen des Ganzen“ [17] der klassischen Physik, da physikalische Begriffe und Prinzipien theoretisch zusammenhängen und sich gegenseitig bedingen.

Heisenbergs Unbestimmtheitsrelationen stellen diese klassischen Voraussetzungen aufgrund *experimenteller* Tatsachen in Frage und sind daher Teil eines methodisch normalen Prozesses der Theorieentwicklung. So ist auch das Problem beschaffen, vor dem die moderne Physik steht. Es besteht darin, dass jetzt Wellenvorgänge mit der Bewegung von Körpern verknüpft sind, was zu der neuen Annahme eines allgemeinen Welle-Teilchen-Dualismus führt. Allerdings sei mit diesem Dualismus das sogenannte „Quantenrätsel“ verbunden, denn die Frage, „was ein Körper sei“, müsse auch die Quantenmechanik beantworten, weil die Unbestimmtheitsrelationen Begriffe der klassischen Physik – Ort und Impuls – voraussetzen, die wiederum auf dem Begriff des Massepunktes beruhen. Daher versagen neueren Erfahrungen gegenüber bestimmte, „auf Erfahrung gegründete physikalische Begriffe“, während bessere Begriffe fehlen [17].

Auch die erkenntnistheoretischen Implikationen der Kopenhagener Deutung sind zurückzuweisen. Diese betreffen die Geltung des Kausalitätsprinzips, die Anwendbarkeit physikalischer Begriffe und das Problem physikalischer Messungen insgesamt. Aus den Ungenauigkeitsbeziehungen folgt keineswegs zwingend der Schluss auf ein Versagen des Kausalitätsprinzips, „weil man bei ihnen Begriffsbildungen verwendet, die aus *Newtons* Mechanik stammen und gleich dieser Mechanik empirischen Ursprungs sind“ [18. S. 439]. Daraus folgt nur, dass diese klassischen Begriffe auf atomare Vorgänge nicht anwendbar sind. Der statistische Grundzug der Quantenmechanik setzt daher die Geltung des Kausalitätsprinzips nicht außer Kraft. Noch niemals habe die Physik die Geltung des Kausalitätsprinzips *empirisch* bewiesen, sondern stets methodisch vorausgesetzt. Auch wenn ein kausales Verständnis atomarer Vorgänge an der prinzipiellen Messbarkeitsgrenze scheitere, weil diese Messungen „kleinere Gebilde“ benötige, die man deshalb nicht benutzen kann, weil es sie nicht gibt bzw. sie den Messvorgang stören, liege hier grundsätzlich keine „unübersteigbare Grenze der Erkenntnis“ vor. Wenn zudem die begriffliche Grundlage der Quantenmechanik teilweise noch unklar sei, verbiete es sich um so mehr, aus dem gegenwärtigen Zustand der Physik weitreichende erkenntnistheoretische Schlüsse zu ziehen. So lassen die experimentellen Resultate zur Elektronenbeugung oder die wellenmechanische Deutung der Linienspektren nur den Schluss zu, dass die alte Teilchenvorstellung der Materie unrichtig ist, da sie diesen experimentellen Ergebnissen widerspricht. Ein letzter psychologischer Gesichtspunkt wird abschließend noch herangezogen: Was man als anschaulich bezeichnet, ist auch in der Physik zeitbedingt; Unanschaulichkeit folgt „für die Zeitgenossen“ aus einer empirisch erzwungenen Änderung von Theorien. So setzen die Unschärferelationen nur „jeder korpuskularen Mechanik eine Grenze, nicht aber jeder physikalischen Erkenntnis“ [18. S. 440].

Grundsätzlich weiter in Deutungsfragen der Quantenmechanik ist man auch heute nicht; die experimentellen Resultate werden zwar immer umfangreicher, aber das begriffliche Verständnis arbeitet sich noch immer am Welle-Teilchen-Dualismus ab. Erkenntnistheoretische Untersuchungen zur Physik müssen diesen daher anerkennen und zeigen, inwiefern eine Theorie der Erfahrung allgemein mit der Möglichkeit der Quantenmechanik im Besonderen nicht nur vereinbar, sondern als deren Grundlage möglich ist. Das ist das Programm der Theorie Hönigswalds, die teilweise unter dem Einfluss von Laues entstanden ist.

Hönigswald: Zum Begriff der Physik

Denn auch Hönigswald sieht die Schwierigkeiten in Cassirers neukantianisch geprägten Erfahrungsbegriff. Vorsichtig bringt er, zunächst Cassirer zustimmend, das Argument in die Diskussion, die „Identität des Gegenstandes“ bleibe auch in der Quantentheorie erhalten, indem zunächst der dort verwendete Ensemble-Begriff (er spricht von Systemen und Kollektiven) an die Stelle von diskreten

Gegenständen trete und auch der Begriff diskreter Zustände ein invariantes Zuordnungsprinzip fordert. Ein weiterer Gesichtspunkt betrifft das Problem der Messung und dem damit verbundenen Problem der „Rückbeziehung“ mikroskopischer Erfahrung auf elementare Alltagserfahrung, denn auch die unanschaulichste physikalische Theorie bleibe als physikalische Theorie an die „Idee *sinnlicher* Gegebenheit“ gebunden. Erfahrung so Hönigswald ist daher ein Inbegriff theoretisch-kategorialer und sinnlich-anschaulicher Relationen [8].

Hönigswalds allgemeine Grundlegung der Physik setzt aber nicht die Konstitution naturwissenschaftlicher Erkenntnis mit den Bedingungen allgemeiner Erfahrung gleich. Unterschieden wird im Anschluss an Kant zwischen Anschauung und Begriff bzw. zwischen Anschauung und Theorie, die sich in transzendentaler Relation gegenseitig bestimmen. Zugleich weist Hönigswald die transzendentalen Bedingungen der Erfahrung als Prinzipienbestände der Subjektivität aus. Dass Anschauung möglich ist, liegt an den natürlichen Bedingungen erlebender Organismen, der Empfindung; hier verwendet Hönigswald den entsprechenden Terminus Kants. Anschauung in dieser Tatsächlichkeit kann einerseits selbst Gegenstand möglicher Erfahrung und Naturwissenschaft sein. Andererseits ist der Organismus erkennender Subjekte zugleich ein Prinzip, das Erfahrung über seine Anschauungsbezüge ermöglicht. So sind auch Raum und Zeit auf eine letztdefinierte monadische Instanz, das Prinzip der Präsenz, verwiesen. Alles Gegebene ist zwar als Tatsache in der Zeit, immer aber prinzipienhaft „auf einmal“ gegeben [6. S. 121]. Präsenz bedeutet hier die gestaltete Zeit eines Subjekts. Gegebenes, das zugleich Tatsache und Prinzip ist, nennt Hönigswald monadisch bestimmt. Daher ist die Erfahrungstatsache gegeben, da sie erlebbar ist, und das heißt, dass sie für „jeden“ erlebbar ist und die Bedingungen der Intersubjektivität erfüllt.

Naturwissenschaftliche Erkenntnis erscheint so als ein besonderer Typus methodenbestimmter Erfahrungserkenntnis. Die Relation von Anschauung und Begriff spezifiziert sich in der physikalischen Naturwissenschaft in methodenbestimmte Anschauung, in Beobachtung, Messung und Experiment, und in physikalische Begriffe und Theorie. Schlüsselbegriffe der Grundlegung der Naturwissenschaft wie Experiment und Beobachtung leisten zunächst die jeder wissenschaftlichen Bestimmung vorhergehende Anbindung des Erfahrungsgegenstandes an das Subjekt. Sinnlich Gegebenes unterliegt in dieser Hinsicht den Bedingungen des Organismus, indem es dem Subjekt immer nur als Reiz gegeben ist. Umgekehrt bestimmen sie die Richtungsbezogenheit des kategorialen Ordnungsgefüges auf den Erfahrungsgegenstand. Daher sind physikalische Gegenstände extensiv-größenbestimmt und darum auch geometrisch-mathematisch bestimmbar. Das Verhältnis von empirischer Einzeltatsache und Naturgesetz muss als eine vom experimentierenden Beobachter unabhängige Beziehung gedacht werden, die sich an einer Einzeltatsache nachweisen lässt und auf Tatsachen bezogen bleibt. Naturgesetze können deshalb nie unabhängig von empirischen Befunden entdeckt werden, sondern bedürfen der Erfahrung. So ist

jedes Experiment als Instrument der naturwissenschaftlichen Forschung das Produkt naturwissenschaftlicher Methode und steht unter den Gesichtspunkten der Theorie. Gleiches gilt für die methodische Funktion von Messung und Beobachtung im Experiment. Auch hier geht es nicht um technische Probleme von Messung und Beobachtung, die natürlich den durch Quantentheorie und Relativitätstheorie bestimmten Bedingungen unterliegen. So verkörpert auch das physikalische Prinzip der Messung den Wechselbezug von Theorie und Anschauung im Erfahrungsbegriff. An ihm bestimmt sich die extensive, raum-zeitliche Größenbestimmtheit der Erscheinungen und damit auch die mögliche Anwendbarkeit der Mathematik auf Naturgegenstände. Die Messung bedarf ebenso theoriegeleiteter Überlegungen in ihrer Anwendung auf zu messende Naturgegenstände, wie sie umgekehrt die naturwissenschaftliche Theoriebildung notwendig in ihrer Anwendung auf Naturgegenstände nachprüft und leitet. Beobachtung und Messung sind deshalb Grundfunktionen des Experiments [6] (32 ff).

Daraus sind die Konsequenzen für die mit der Geltung der Quantenmechanik verbundenen erkenntnistheoretischen Probleme zu ziehen. Zunächst lehnt Hönigswald Heisenbergs Deutung des Messproblems ab, insbesondere die Behauptung, dass keine vom Beobachter unabhängige objektive physikalische Realität zugänglich sei, da durch den Beobachter bzw. den Messprozess die Beobachtung in Teilen gestört und das zu Beobachtende unkontrolliert beeinflusst wird. Diese Behauptung betrifft nur die *Tatsache* der Beobachtung und des von ihr verwendeten Mediums, das Licht. Photonen, die etwa auf ein Elektron treffen, unterliegen dem Compton-Effekt, der sowohl die Wellenlänge des verwendeten Lichts wie auch den Impuls des Elektrons verändert. Daher kann nicht gleichzeitig mit beliebiger Genauigkeit Ort und Impuls des betreffenden Elektrons bestimmt werden, die Unschärferelationen setzen hier eine physikalisch bestimmte Grenze der Beobachtbarkeit. Hönigswald bestreitet mit ausdrücklichem Bezug auf Heisenberg nicht den physikalischen Sachverhalt, sondern lediglich die damit verbundenen erkenntnistheoretischen Schlüsse; Licht ist nicht dasselbe wie Beobachtung, daher kann das Verhalten von Licht im Compton-Effekt seinerseits beobachtet werden. Die Quantenmechanik als physikalische Theorie bedarf wie jede physikalische Theorie des empirischen Gegenstandbezugs; sie setzt also Beobachtung als methodisches Prinzip voraus, sonst wären die Unbestimmtheitsrelationen selbst kein Gegenstand der Physik. Die Aussagen der Quantenmechanik betreffen nur die mit methodischer Beobachtung verbundenen empirischen Phänomene: auch festgestellte Störungen von Beobachtungsvorgängen sind als *Störungen* physikalische Tatsachen und unterliegen daher Konstanten und Bedingungen der Beobachtung. Selbst wenn sich die Beobachtungsobjekte je nach Beobachtungsmitteln und je nach Experiment verschieden darstellen, so bleibt doch das methodische Ziel hinreichender methodischer Bestimmtheit, wie es etwa in den Unschärferelationen gegeben ist. Dem entspricht, dass jede physikalische Theorie der klassischen und modernen Physik zuletzt Anschauungsbezüge, und seien sie noch so indirekt, aufweist. Je

nach Theorie kann ein Phänomen schon hochkomplex theoretisch bestimmt sein, etwa Interferenzphänomene am Doppelspalt, deren Verständnis den Begriff „Beugung“ und eine Wellenbeschreibung voraussetzen. Die Beobachtung einer Wasserwelle, die beim Fallen eines Steins entsteht, scheint dagegen wesentlich direktere Anschauungsbezüge zu enthalten. Die Begriffe, an denen sich die Theorie bestimmt, stehen unter den Bedingungen der Anschauung. Beobachtung als methodisches *Prinzip* der Physik bleibe daher für die klassische wie für die moderne Physik methodisch konstitutiv (Vgl. [6. S. 101–105]).

Hier findet Hönigswald für den Welle-Teilchen-Dualismus eine durchaus befriedigende erkenntnistheoretische Deutung. Die Wellentheorie bezieht sich auf Kollektive, die Partikelvorstellung auf distinkte Teilchen. Beide aber erfordern im Licht der Quantentheorie sich gegenseitig als methodische Grenzbegriffe der physikalischen Theorie. Auflösungsvermögen in Abhängigkeit von der verwendeten Wellenlänge, De-Broglie-Wellenlängen und Unschärferelationen geben dabei die Größenordnungen an, nach denen die eine in die andere theoretische Beschreibung wechseln muss und quantenmechanische und klassische Beschreibung ineinander übergehen [19. S. 72–74]. Daher drückt der Welle-Teilchen-Dualismus keine ontologische, sondern eine physikalische Besonderheit aus, die selbst wiederum den Wechselbezug von Theorie und Anschauung repräsentiert. Je nach theoretisch-experimentellem Gesichtspunkt bestimmt sich, was als jeweils „Eines“ gemeint ist, eine Welle oder ein Teilchen. Beides bedarf der Anschauung ebenso, wie der Dualismus selbst nur als physikalisch sinnvolles Phänomen zu bestimmen möglich ist aufgrund seiner in der Anschauung gegebenen Elemente. Quantenmechanische Experimente wie die Elektronenbeugung oder der Doppelspaltversuch mit Elektronen sind nur deshalb Phänomene der Physik, weil sie auf der Grundlage der Theorie beobachtet, gemessen und experimentell untersucht werden können. Auch der Welle-Teilchen-Dualismus ist ein Gegenstand der Physik und als Gegenstand daher nur vorhanden unter den methodischen Bedingungen der Quantenmechanik. Denn physikalische Gegenstände sind keine Substanzen oder Dinge, sondern methodisch notwendige Setzungen [6. S. 114–117].

Ebenso wird der zweite Kern der Kopenhagener Deutung, Bohrs Komplementaritätsprinzip, als spezifisch methodischer Ausdruck eines erkenntnistheoretischen Grundproblems behandelt und aufgelöst [6. S. 118–124]. Die Forderung, auch die Resultate und Messungen der Quantenmechanik müssten schließlich in der Sprache der klassischen Physik formuliert werden, weil nur dort unsere Alltagserfahrung mit physikalischen Geräten operieren kann, repräsentiert ein weiteres Mal das zugrundeliegende transzendente Wechselverhältnis von Anschauung und Begriff. Hönigswald bestreitet hier, dass es einander ausschließende theoretische Beschreibungen der einen Natur bzw. Erfahrung geben könne. Sowenig es eine anschauungslose Theorie gebe, sowenig auch theoretisch unbegriffene isolierte Anschauungen bzw. Anschauungskomplexe. Klassische und moderne Physik gleichermaßen stehen in methodischer Korrelation auf der Grundlage der transzendentalen Korrelation von Anschauung und Theorie. Der im

Komplementaritätsprinzip festgeschriebene Gegensatz entstammt auf der Grundlage der Erfahrung einer physikalischen Problemstellung, die den „einheitlichen Bestand der Physik doch allenthalben gewahrt“ [6. S. 118]. Daher gibt es nicht zwei oder mehr „Physiken“. Die Bedingungen von Theorie und Anschauung verteilen sich auf „vollentfaltete Dimensionen“ der wissenschaftlichen Argumentation, wobei die Anschaulichkeit der klassischen Physik selbst schon eine hochkomplexe theoretische Gestalt angenommen hat, auf die sich die Quantentheorie zuletzt bezieht. Denn klassische und moderne Physik stehen als dieselbe Physik in einem methodischen Verhältnis, das sich sowohl physikalisch als auch erkenntnistheoretisch eindeutig bestimmen lässt. Pointiert ausgedrückt, stehe die klassische Physik auf der Seite der Anschauung, die Quantentheorie auf Seiten der Theorie. Abstand und Wechselbezogenheit beider Theoriensysteme repräsentieren erkenntnistheoretisch die Relationsstruktur von Anschauung und Theorie, beide bedingen und fordern sich gegenseitig und stellen einen methodologisch einheitlichen Sachverhalt dar. Allgemeinere physikalische Theorien, die auf die Aufhebung des theoretischen Gegensatzes gerichtet sind, bleiben möglich; auch sie würden, folgt man Hönigswald weiter, der Struktur der physikalischen wie allgemeinen Erfahrung entsprechen müssen. Es bleiben funktionale Konstanten: die Möglichkeit, Naturgesetze zu finden und in mathematischen Gleichungen mit Hilfe bestimmter Naturkonstanten ausdrücken zu können, ist unabhängig von der je klassischen oder quantenmechanischen Form. Die Quantenmechanik stellt so einen erneuten Antrieb dar, die Einheit physikalischer Fragestellung und damit aus erkenntnistheoretischer Sicht auch den Begriff der Physik zu sichern. Denn die „unanschauliche Höhe der Theorie“ muss sich zuletzt an beobachtbaren und daher auch anschauungsbezogenen Instanzen bewähren, also an den durch die klassische Physik formulierten Begriffen und Prozessen der physikalischen Messung und Beobachtung. So zeigen sich in diesem dynamischen Wechselverhältnis Zusammenhang und Kontinuität der Erfahrung.

Damit kann Hönigswald eine weitere Behauptung zurückweisen. Keineswegs hebt die Quantenmechanik das Prinzip der Kausalität auf, sondern bestätigt es und setzt es wie die Physik insgesamt als transzendente Bedingung ihrer Möglichkeit voraus. Wenn in der Physik von Kausalgesetzen gesprochen wird, sind damit deterministische Gesetze gemeint, die einer bestimmten mathematischen Gestalt unterliegen. Dann ist es in der Physik selbst sinnvoll und notwendig, davon nichtdeterministische, statistische Abhängigkeiten unterscheiden zu müssen. Doch der Begriff des deterministischen Kausalgesetzes fällt nicht mit dem *Begriff* der Kausalität zusammen, der ein apriorisches kategoriales Prinzip jeder möglichen Erfahrungserkenntnis und damit auch jeder besonderen Physik ist. Die Kausalität ist Prinzip jeder empirischen Gegenstandsbestimmung und daher notwendige Bedingung jeder Naturerkenntnis. Die kausale Verknüpfung bedingt den Zusammenhang von anschaulich gegebenen „Erscheinungen“ nach Regeln, welcher besonderen Art diese auch immer in der physikalischen Betrachtung sein mögen. Die Aufhebung des Kausalitätsprinzips würde bedeuten, dass überhaupt

keine Regeln und Zusammenhänge in der Natur festgestellt werden könnten. Kausalität ist daher ein methodologisches Prinzip, das den Rahmen bestimmt, innerhalb dessen Physik überhaupt möglich ist. Sowenig daher eine Theorie der Beobachtung ein möglicher Gegenstand der Physik sein kann, sowenig auch der Begriff der Kausalität und der Begriff der Physik selbst.

Denn der Begriff der Kausalität wird nicht durch Abstraktion aus einer Vielzahl von beobachteten Einzelfällen gewonnen, sondern ist vielmehr das Prinzip, nach dem überhaupt ein empirischer Einzelfall als ein Gegenstand der Physik und Erfahrung bestimmt werden kann. Daher kann die Kausalität keine Hypothese sein, die an der Erfahrung geprüft werden könnte, da sie selbst das Prinzip dieser Prüfung ist. Auch in den quantenmechanischen Fällen, in denen die Messgenauigkeit Störungen der Beobachtung unterliegt, ist der Einfluss dieser Störungen ein solcher, der kausal beschrieben werden kann. Unbestimmtheiten bestimmter physikalischer Begriffe unterliegen in den Unschärferelationen einschränkenden Bedingungen, die ihrerseits kausale Gründe haben, da sie Grenzen der Messgenauigkeit definieren. Die Möglichkeit, physikalische Ereignisse in einen Kontext der Naturerkenntnis einzugliedern, beruht ebenfalls auf dem Prinzip der Kausalität, da es die Eindeutigkeit des Naturverlaufs und -zusammenhangs bestimmt. Kausalität ist damit sowohl das Prinzip möglichen Naturzusammenhangs wie auch seiner begrifflichen Erfassung in der physikalischen Theorie. In diesem Sinne sind nicht nur klassische Gesetze eindeutig, sondern auch die quantenmechanischen: Die Unbestimmtheitsrelationen geben gerade den Rahmen und die Bedingungen an, unter denen Nichteindeutigkeit physikalisch geboten erscheint – es ist eben nicht Beliebiges unbestimmt, sondern etwa das Produkt von Energie und Zeit oder Ort und Impuls. In dieser Hinsicht bestimmt auch die Quantenmechanik Eindeutigkeit des Naturgeschehens, indem sie z. B. Grenzen der Anwendbarkeit klassischer Begriffe und Gesetze auf mikrophysikalische Phänomene festlegt [6] (143 ff), [7].

Aktualität und Ausblick

Zu einer weiteren Diskussion zwischen den Beteiligten zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen der modernen Physik kam es nicht mehr. Hönigswald und Cassirer emigrierten in die USA und starben dort 1947 bzw. 1945, von der Laue übernahm nach dem Krieg maßgebliche Funktionen in der akademischen Neuorganisation der Physik. Und der Neukantianismus als philosophische Richtung war endgültig Geschichte. Zwar wurde das kritizistische Programm seit den späten fünfziger Jahren in Gestalt einer an Kant orientierten, postneukantianischen Transzendentalphilosophie vor allem von Hans Wagner und anderen bis in die Gegenwart weitergeführt. Doch gegenüber den Arbeiten zur Grundlegung einer erneuerten transzendentalphilosophischen Systematik erschienen die Grundlegungsfragen der modernen Physik als weniger drängend. Doch die von Cassirer und Hönigswald aufgeworfenen erkenntnistheoretischen

Fragen erscheinen auch heute nach wie vor ungelöst. Es ist hier an den Sachstand der damaligen Diskussion anzuknüpfen und diese unter aktuellen Bedingungen weiterzuführen. Erkenntnistheoretisch sind nach wie vor zu untersuchen:

- eine allgemeine Theorie der Erfahrung und ihrer Gegenstände im Kontext einer Systematik der Wissenschaften
- eine Theorie der Kausalität als Kategorie und methodologisches Prinzip der Erfahrungswissenschaften, insbesondere der Physik
- eine Theorie der Beobachtung als Grundlage einer physikalischen Theorie der Messung und der Messprozesse
- schließlich eine Theorie, die Quantenobjekte als physikalische Gegenstände der Erfahrung begreifen lässt.

Mit den Worten Hönigswalds: Es ist erkenntnistheoretisch zu untersuchen, wie sich etwa der Begriff der Messung zu dem verhält, was ein physikalischer Gegenstand „ist“. Das ist nicht ontologisch gemeint. Gegenstände sind durch Methoden gegeben und erhalten erst durch Methoden ihren spezifischen Sinn: Was etwa ein Quantenobjekt außerhalb des quantenmechanischen Kontextes (sonst) noch sein mag, ist keine Frage der Physik mehr, sondern höchstens Problem einer transzendentalen Theorie der Erfahrung. Es ist die Frage zu stellen, aufgrund welcher methodischen Bedingungen ein Gegenstand der Erfahrung als „Quantenobjekt“ zu bestimmen ist. Denn wissenschaftstheoretische Probleme sind zuletzt, wie wir von Hönigswald lernen können, erkenntnistheoretische Probleme.

Auch aus physikalischer Sicht stehen sowohl die Kopenhagener Deutung wie auch modernere Interpretationen des quantenmechanischen Formalismus vor der Frage, wie eine sinnvolle Interpretation in konsistenten begrifflichen Zusammenhängen der Messergebnisse und Messprozesse möglich wird. Bohrs Forderung, die Resultate quantenmechanischer Experimente müssen in der Sprache der klassischen Physik beschreibbar sein, drückt eigentlich nur aus, dass geeignete Begriffe der Physik auf beide Beschreibungsebenen anzuwenden sind. Es sind daher Bedingungen anzugeben, die die Reichweite und Tragfähigkeit klassischer Begriffe auf quantenphysikalische Ereignisse begrenzen und umgekehrt. Das aber leisten die Unschärferelationen. Verbunden sind damit methodische und begriffliche Revisionen: Begriffe wie Zustandsgröße, „Teilchen“ oder „Welle“ korrelieren im Begriff des Quantenobjekts. Die „Paradoxien“ der Quantentheorie sind auf dem Hintergrund moderner Experimente heute empirisch schärfer belegt als jemals zuvor – die Wissenschaftstheorie täte daher gut daran, diesen Umstand einer erneuten Analyse zu unterziehen.

Denn neopositivistische und analytische Wissenschaftstheorien geben bis heute wenig hilfreiche Antworten auf ein falsch gestelltes erkenntnistheoretisches Problem. Es geht nicht darum, die Arbeit der Physiker „noch einmal“ zu tun, um etwa quantenmechanischen Begriffen einen vorgeblichen erkenntnistheoretischen Sinn abzugewinnen. Für die Geltung und methodische Bedeutung dieser Begriffe leistet beispielsweise die Rede von „theoretischen Termini“ wenig. Denn es bleibt die Frage, wie bestimmte theoretische Termini einen methodisch gültigen

Gegenstandsbezug sichern können und auf welcher erkenntnistheoretischen Grundlage sie dies leisten. So stehen für transzendentalphilosophische Studien die Chancen auf einen erheblichen Beitrag für eine erkenntnistheoretische Grundlegung der modernen Physik nicht schlecht, gerade weil sie nicht einem realistisch-analytischen Mainstream folgen müssten. Die Arbeiten Cassirers und Hönigswalds haben hier paradigmatischen Charakter. Doch während aus post-Neukantianischer Sicht die Arbeiten Cassirers zur Quantenphysik eher einen Abschluss darstellen, warten auf eine post-Neukantianische Transzendentalphilosophie in Hönigswalds Nachlass-Schriften zu Grundlagenfragen der modernen Physik noch ungehobene Einsichten und Forschungsperspektiven. Ihnen ist in weiteren Studien nachzugehen.

References

- [1] Neumann Jv. *Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik*. Berlin: Verlag von Julius Springer; 1932.
- [2] Baumann K, Sexpl R. *Die Deutungen der Quantentheorie*. Braunschweig [u.a.]: Vieweg; 1984.
- [3] Lüth H. *Quantenphysik in der Nanowelt. Schrödingers Katze bei den Zwergen*. Berlin: Springer Spektrum; 2014.
- [4] Cassirer E. Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. In: Schmücker R, editor. *Gesammelte Werke*. Bd. 10. Hamburger Ausgabe. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2001.
- [5] Cassirer E. Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem. In: Rosenkranz C, Recki B, editors. *Gesammelte Werke*. Bd. 19. Hamburger Ausgabe. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2004.
- [6] Hönigswald R. *Grundprobleme der Wissenschaftslehre: Über die Struktur der Physik. Kausalität. Schriften aus dem Nachlass. Bd. 5. Im Auftr. d. Hönigswald-Archivs*. Wolandt G, Schmitt H, editors. Stuttgart: Kohlhammer; 1965.
- [7] Hönigswald R. *Kausalität und Physik. Eine methodologische Überlegung. (Vorgelegt von Herrn von Laue)*. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phys.-Math. Klasse*. Berlin: 1933. S. 568–578.
- [8] Hönigswald an Cassirer. 08. April 1937. Ernst Cassirer: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel. Krois JM, Lauschke M, Köhnke KC, editors. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Hamburger Ausgabe. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2009. S. 173–175.
- [9] Cassirer E. Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Text und Anm. bearb. von Reinold Schmücker. Recki B, editor. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Hamburger Ausgabe. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2000.
- [10] Ihmig KN. *Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Ernst Cassirer*. Cassirer E, editor. Darmstadt: Wiss. Buchges.; 2001.
- [11] Heisenberg an Cassirer, 24. März 1937. Ernst Cassirer: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel. Krois JM, Lauschke M, Köhnke KC, editors. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Hamburger Ausgabe. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2009. S. 166.
- [12] Einstein an Cassirer, 16. März 1937. Ernst Cassirer: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel. Krois JM, Lauschke M, Köhnke KC, editors. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Hamburger Ausgabe. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2009. S. 158–160.
- [13] Schrödinger an Cassirer, 09. Mai 1937. *Eine Entdeckung von ganz außerordentlicher Tragweite. Schrödingers Briefwechsel zur Wellenmechanik und zum Katzenparadoxon*. Meyenn Kv, editor. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag Berlin Heidelberg; 2011. S. 588–590.

- [14] Born an Cassirer, 19. März 1937. Ernst Cassirer: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel. Krois JM, Lauschke M, Köhnke KC, editors. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Hamburger Ausgabe. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2009. S. 160–162.
- [15] Von Laue an Cassirer, 23. März 1937. Ernst Cassirer: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel. Krois JM, Lauschke M, Köhnke KC, editors. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Hamburger Ausgabe. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2009. S. 164–166.
- [16] Von Laue an Cassirer, 26. März 1937. Ernst Cassirer: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel. Krois JM, Lauschke M, Köhnke KC, editors. In: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Hamburger Ausgabe. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2009. S. 167–170.
- [17] Laue Mv. Zu den Erörterungen über Kausalität. *Die Naturwissenschaften*. 1932;(20):915–916.
- [18] Laue Mv. Über Heisenbergs Ungenauigkeitsbeziehungen und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. *Die Naturwissenschaften*. 1934;(22):439–441.
- [19] Rennert P. *Einführung in die Quantenphysik*. Chassé A, Hergert W, editors. Wiesbaden: Springer Spektrum; 2013.

Über den Autor:

Breil Reinhold – Philosophiae Doctor, Associate Professor, Philosophisches Institut, RWTH Aachen University, 55 Templergraben, Aachen, 52056, Germany. E-mail: reinhold.breil@rwth-aachen.de

Сведения об авторе:

Брайль Райнхольд – доктор философии, доцент, Университет RWTH Aachen, Германия, 52056, Аахен, Templergraben, д. 55. E-mail: reinhold.breil@rwth-aachen.de

About the author:

Breil Reinhold – PhD in Philosophy, Associate Professor, Institute of Philosophy, RWTH Aachen University, 55 Templergraben, Aachen, 52056, Germany. E-mail: reinhold.breil@rwth-aachen.de



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-688-696>


EDN: YLZAMI

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Kritik der einen Vernunft. Zur Systemischen Einheit der drei ‚Kritiken‘

Martin Bunte  

Bergische Universität Wuppertal, Wuppertal, Deutschland

 MartinBunte@yahoo.de

Zusammenfassung. Über die Frage nach Absicht, Einheit und Geschlossenheit von Kants Philosophie herrscht bis heute Uneinigkeit in der Forschung. Angesichts des zeitlichen Abstandes zu Kant ist dieser Zustand ebenso verwunderlich wie unbefriedigend. Umso erfreulicher erscheint es da, dass insbesondere auch aufgrund von Forschungsarbeiten jüngerer Datums, aber auch durch die Wiederentdeckung älterer Beiträge, neue Bewegung in die Kantforschung gekommen ist, die darauf hoffen lässt, dass bestimmte Grundfragen der kantischen Philosophie tatsächlich beantwortbar sind. Dies betrifft auch die im Rahmen des Artikels zu diskutierende Frage nach der Einheit und Struktur der drei Kritiken. Im Zentrum steht dabei die These, dass die drei *Kritiken* erst zusammengenommen das Grundanliegen einer umfassenden Kritik der reinen Vernunft beantworten bzw. dies versuchen, nämlich die Vernunft als letzt- wie selbstbegründendes Prinzip aller Erfahrung zu etablieren. Für sich stellt jede einzelne der drei *Kritiken* ein notwendiges Moment einer umfassenderen Begründungsbewegung vor, die die Kritik als ganze dreimal durchläuft. In jedem dieser Durchgänge stößt sie dabei auf Aporien, die von ihrem jeweiligen Standpunkt aus nicht mehr aufzulösen sind, jedoch auf einen notwendigen Folgestandpunkt führen. Die Ordnung der Vernunftkritiken folgt dabei der klassischen Transzendentalienlehre. So bildet die Vernunft im Theoretischen das Prinzip der systematischen *Einheit*, im Praktischen das Prinzip objektiver Geltung, mithin der *Wahrheit* und in der Reflexion auf die die beiden Vernunftformen zugrundeliegende Allheit der einen Vernunft das Prinzip der *Vollkommenheit*. Von ihm aus sollte die Kritik der reinen Vernunft als ihr Ganzes zurück an ihren Anfang gelangen, nämlich zur Exposition ihrer Voraussetzung. Dass Kant selbst sein System nicht mehr zum Abschluss brachte, sollte dabei weniger ein Anlass des Bedauerns sein, sondern vielmehr zu einem Philosophieren mit Kant statt über ihn führen.

Schlüsselwörter: Einheit, Wahrheit, Vollständigkeit, wissenschaftlich letztbegründendes Prinzip, Vernunfteinheit

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 22. Februar 2024 veröffentlicht

Der Artikel wurde am 01. Mai 2024 angenommen

© Bunte M., 2024




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

Für Zitieren: Bunte M. Kritik der einen Vernunft. Zur Systemischen Einheit der drei ‚Kritiken‘. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):688–696. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-688-696>

Критика одного разума. О системном единстве трех «Критик»

М. Бунте  

Университет Вунперталя, Вунперталь, Германия

 MartinBunte@yahoo.de

Аннотация. Среди исследователей до сих пор существуют разногласия по вопросу о замысле, единстве и связности философии Канта. Учитывая временную дистанцию до Канта, такое положение дел столь же удивительно, сколь и неудовлетворительно. Поэтому тем более приятно, что в исследованиях Канта намечилось новое движение, особенно в результате последних научных работ, а также благодаря повторному открытию более ранних работ, что дает надежду на то, что на некоторые фундаментальные вопросы кантовской философии действительно можно найти ответ. Это относится и к вопросу о единстве и структуре трех критических работ, о которых пойдет речь в этой статье. В центре этой темы находится тезис о том, что три критики, взятые вместе, отвечают или пытаются ответить на основную задачу всеобъемлющей критики чистого разума, а именно: утвердить разум в качестве конечного и самоосновополагающего принципа всего опыта. Сама по себе каждая из трех критик представляет собой необходимый момент более всеобъемлющего движения обоснования, которое критика в целом проходит трижды. В каждом из этих отрывков он сталкивается с апориями, которые уже не могут быть разрешены с его соответствующей точки зрения, но приводят к необходимой последовательной точке зрения. Порядок критики разума следует классической доктрине трансцендентализма. Так, разум в теоретическом плане образует принцип систематического единства, в практическом – принцип объективной обоснованности, то есть истинности, а в размышлении о всеобщности единой причины, лежащей в основе обеих форм разума, – принцип совершенства. Отсюда «Критика чистого разума» в целом должна вернуться к своему началу, а именно к изложению своих предпосылок. Тот факт, что сам Кант не завершил свою систему, не должен быть поводом для сожаления, а скорее должен побуждать философствовать с Кантом, а не о нем.

Ключевые слова: единство, истина, полнота, принцип последнего обоснования, единство разума

История статьи:

Статья поступила 22.02.2024


Статья принята к публикации 01.05.2024

Для цитирования: Bunte M. Kritik der einen Vernunft. Zur Systemischen Einheit der drei ‚Kritiken‘// Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 688–696. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-688-696>

Critique of the One Reason. On the Systemic Unity of the Three ‘Critiques’

Martin Bunte  

Bergische Universität Wuppertal, Wuppertal, Germany

 MartinBunte@yahoo.de

Abstract. There is still disagreement among researchers about the question of the intention, unity and coherence of Kant's philosophy. In view of the distance in time to Kant, this state of affairs is as surprising as it is unsatisfactory. It is therefore all the more pleasing that new movement has come into Kant research, particularly as a result of recent research work, but also through the rediscovery of older contributions, which gives hope that certain fundamental questions of Kantian philosophy can indeed be answered. This also applies to the question of the unity and structure of the three critiques to be discussed in this articles. At the centre of this is the thesis that the three critiques, taken together, answer or attempt to answer the basic concern of a comprehensive critique of pure reason, namely to establish reason as the ultimate and self-founding principle of all experience. In itself, each of the three critiques represents a necessary moment of a more comprehensive movement of justification, which the critique as a whole goes through three times. In each of these passages, it encounters aporias that can no longer be resolved from its respective standpoint, but which lead to a necessary consequential standpoint. The order of the critiques of reason follows the classical doctrine of transcendentalism. Thus, reason in the theoretical forms the principle of systematic unity, in the practical forms the principle of objective validity, i.e. of truth, and in the reflection on the universality of the one reason underlying both forms of reason, the principle of perfection. From there, the Critique of Pure Reason as a whole should return to its beginning, namely to the exposition of its presupposition. The fact that Kant himself did not complete his system should not be a cause for regret, but rather lead to philosophising with Kant rather than about him.

Keywords: unity, truth, completeness, scientific ultimate principle, unity of reason

Article history:

The article was submitted on 22.02.2024

The article was accepted on 01.05.2024

For citation: Bunte M. Kritik der einen Vernunft. Zur Systemischen Einheit der drei ‚Kritiken‘. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):688–696. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-688-696>

Der von Kurt Walter Zeidler popularisierte Terminus des ‚Postneukantianismus‘ [1] beschreibt eine vom 20. bis ins 21. Jahrhundert reichende, dissidente philosophische Bewegung, die sich nach dem faktischen Ende des Neukantianismus weiterhin dessen geltungsreflexivem Paradigma verpflichtet fühlt. Das große Verdienst ihrer Vertreter besteht insbesondere darin, die mit dem Neukantianismus als der letzten großen philosophischen Tradition deutscher Provenienz von Weltgeltung verbundenen Lösungen und Probleme weitergetragen, aber auch weiterentwickelt zu haben. Sowohl das wachsende Interesse am Denken der ‚Postneukantianer‘, als auch die Rückbesinnung in Teilen der Kantforschung auf den spekulativen Kern des kantischen Systemgedankens sprechen allerdings

dafür, dass sich die postneukantianische Epoche ihrem Ende entgegenneigt. Dieser scheinbar paradoxe Befund ist schlicht dem Umstand geschuldet, dass der Postneukantianismus als Transitionsphase seinen eigentlichen Zweck erfüllt zu haben scheint, nämlich eine transzendentalphilosophisch Neubesinnung der Philosophie vorzubereiten. Dabei handelt es sich durchaus nicht bloß um die Neuauflage einer akademischen Mode, sondern um die notwendige Reaktion auf unser technizistisches Zeitalter, das, ob seiner ubiquitären Vernunftfeindlichkeit, sittlich wie weltanschaulich in höchste Not geraten ist. Das Gefühl, das Ende einer historischen wie auch ideengeschichtlichen Epoche zu erleben, dass sich mit der Einsicht in dessen Notwendigkeit als der Unumgänglichkeit einer allumfassenden Reformation verbindet, koinzidiert vielleicht nicht zufällig, wenn man an die Wellenförmigkeit der Geschichte glauben mag, mit dem 300. Jahrestag Kants. Die von den Postneukantianern initiierte Renaissance transzendentalen Denkens dürfte allerdings nur dann gelingen, wenn sie durch die systematisch orientierte philosophiegeschichtliche Forschung sekundiert wird. Dass trotz des nun schon fast 300 Jahre währenden intensiven Forschungsbemühens der Kantforschung, Kants Denken auch in grundlegenden Fragen noch immer ein Enigma darstellt, müsste man mit Kant selbst wohl als ‚skandalös‘ bezeichnen. Anhand vierer Thesen möchte ich versuchen, der Auflösung dieses Enigmas näherzukommen.¹

1. These: *Die drei Kritiken bilden einen hoch kohärenten Versuch, die Vernunft als wissenschaftlich letztbegründendes Prinzip zu etablieren.*

Dabei ist die Kohärenz nicht primär dem Entwurf Kants geschuldet, sondern vielmehr die Konsequenz der Folgerichtigkeit seines Denkens. Die Tatsache, dass Kants Werk bis zuletzt eine Arbeit *in progressum* war, steht daher hierzu nicht im Widerspruch. Vielmehr bindet die innere Logik der transzendentalen Reflexion auf die letzte Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung die Dreiheit der Kritiken zur Einheit. Unter dem Titel ‚Kritik der reinen Vernunft‘ ist somit eigentlich die Summe der drei *Kritiken* zu verstehen, mithin die ‚Kritik der *einen* reinen Vernunft‘.

2. These: *Trotz der gedanklichen Kohärenz war Kants Werk bis zuletzt im Fluss. Motor der gedanklichen Bewegung waren Residualprobleme der Kritiken, die zu jeweils aporetischen Bestimmungen geführt haben bzw. führen mussten.*

Die Folgeprobleme, die an den gedanklichen Höhepunkten aller drei Kritiken auftauchen, sind weder das Resultat unzureichender Gedankenführung auf Seiten Kants noch das fehlerhafter Interpretationsarbeit auf Seiten seiner Ausleger, sondern vielmehr der systematischen Entfaltung des letzten Prinzips in Gestalt der Vernunft selbst geschuldet. Jede der drei Kritiken muss ihrem jeweiligen Standpunkt entsprechend einen aporetischen Ausgang nehmen. Jene Aporien sind

¹ Bei diesem Beitrag handelt es um den überarbeiteten Text meines Vortrages, den ich anlässlich des 300. Geburtstages Immanuel Kants an der Baltischen Föderalen Immanuel-Kant-Universität gehalten habe.

notwendige Momente eines dreigestaltigen Begründungsgangs, der die Vernunft als letzt- wie selbstbegründendes, mithin apperzeptives Prinzip ausweist.²

3. These: *Der dreigestaltige Begründungsgang spiegelt sich in den drei Transzendentalien – Einheit, Wahrheit und Vollständigkeit – wider, die gleichermaßen Strukturmomente der Vernunft wie auch die jeweiligen Exponenten der drei kantischen Kritiken darstellen.*

Durchläuft man gedanklich die erste *Kritik*, so stößt man bereits zu Beginn auf eine schwierig zu fassende Unterscheidung, nämlich die von Begriff und Anschauung, respektive Spontaneität und Rezeptivität. Mit dieser Unterscheidung weicht Kant tatsächlich dezidiert von der leibniz-wolffschen Schulmetaphysik ab, die in jener Differenz nur eine Gradierung der Begriffsklarheit verstanden wissen wollte. Bekanntermaßen lässt Kant die Möglichkeit einer ‚gemeinsamen Wurzel‘ der zwei Erkenntnisstämme offen, jedoch bliebe diese unbekannt.³ Statt also die Möglichkeit des Wissens auf ein gemeinsames wissenstranszendentes Prinzip zurückzuführen, geht Kant den entgegengesetzten Weg, indem er von einer einmal gesetzten Differenz im Wissen ausgeht und sie im Fortgang seiner kritischen Untersuchung über die begründende Bestimmung der Möglichkeit von Wissen *a priori* zu vermitteln sucht. Dieser Versuch ist seiner Natur nach deduktiv, da er jede konkrete Geltungsbestimmung subsumtiv unter ein wissensimmanentes Prinzip stellt, von dem die Möglichkeit jeder Geltungsqualifikation abhängig ist.

Der Einheitspunkt, der Materie und Form der Erfahrung vermittelt, ist nun derjenige Punkt, in dem Materie und Form, respektive Form und Materie *als Identität* gesetzt sind. Im höchsten Punkt wird die Form aller möglichen Erfahrung zum Inhalt einer Vorstellung, respektive jener Inhalt zur Form einer Vorstellung überhaupt. Dementsprechend kann der hier bezeichnete höchste Punkt der Einheit der Erfahrung nur sich selbst enthalten, und zwar bloß als die reine Form des Denkens selbst.⁴ Damit ist ausgemacht, dass die vorausgesetzte, mithin transzendente Einheit des Denkens in der stets gegebenen Selbstthematisierungsfähigkeit des Denkens als Denken überhaupt besteht. Kant spricht daher auch von einer transzendentalen Apperzeption. Mit der transzendentalen Apperzeption ist einerseits der höchste Punkt der Erfahrungseinheit gesetzt, auf den reflexiv Bezug genommen werden kann, andererseits ist zugleich jede wirkliche Erfahrung durch eben diesen in seiner Möglichkeit notwendigen Bezug auf die transzendente Einheit indexiert und das wirkliche Wissen zugleich informiert. Index und Information bilden die Funktionen der Kategorie und ihres *a priori* determinierenden Zeitsinnes. Die transzendente Analytik endet trotz des Ergebnisses der transzendentalen Doktrin, respektive des transzendentalen Schematismus in der unversöhnlichen Gegenüberstellung zweier Prinzipien, dem analytischen Prinzip der Trennung der zwei Erkenntnisstämme und

² Dieses Verständnis von Vernunft, wurde wesentlich durch die Arbeiten von Kurt Walter Zeidler vorbereitet und entfaltet. Vgl. [2].

³ Cf. [3. A 16, B 29. S. 89].

⁴ Dieser Gedanke findet sich ausgeführt in [4].

dem synthetischen Prinzip der Erfahrungseinheit. Diese umfassende Schwierigkeit ist als *Affinitätsproblem* in die Forschungsgeschichte eingegangen. Es bedarf also einer zweiten funktionalen Bestimmung der Einheit höherer Ordnung, in der die Synthetizität der Erfahrungseinheit *durch den Begriff* wie auch die Analytizität der Erfahrungswirklichkeit *im Begriff* als Momente ein und derselben systemisch-systematischen Einheit ausgewiesen ist. Hierin liegt dasjenige, was Kant unter *Vernunfteinheit* verstanden wissen will und sie zugleich über die Verstandeseinheit hinausweisen lässt.⁵ Mit der Aufstellung des transzendentalen Grundsatzes der Vernunft ist die Rolle der Reflexionskonstitutivität der systematischen Einheit vollends erfasst. Erst mit ihr als Voraussetzung klärt sich gleichsam in der retrospektiven Einstellung die Möglichkeit, wie die synthetisierende Einheit des Verstandes hinsichtlich Erfahrung und Gegenstand allererst funktional konstitutiv sein kann.⁶ Die Vernunft (*ratio*) als Vermögen des Prinzips tritt damit an die Stelle desselben, oder genauer, wird als Prinzip einsichtig, und zwar durch sich, d. h. durch und in der Form ihrer *Selbstkritik*. Die letzte Einheit, von der die *Kritik der reinen Vernunft* handelt, ist daher nicht die Einheit des individuellen Bewusstseins noch handelt es sich bei ihr überhaupt primär um eine Bewusstseins- oder Subjekttheorie. Apperzeptiv ist vielmehr die Vernunft als letztes Prinzip selbst.

Mit der Exposition der Vernunftprinzipialität als letztem Bezugspunkt der Verstandeseinheit und damit jeder Gesetzlichkeit der Erfahrung, insofern ja der Verstand als Gesetzesvermögen auftritt, gelangt die *Kritik der rein spekulativen Vernunft* auf ihren ultimativen Höhepunkt und verstrickt sich doch zugleich in eine für sie nicht mehr aufzulösende *Aporie von Gesetzlichkeit und Grundsätzlichkeit*. Transzendental beruht jede Gesetzlichkeit auf der Spontaneität des Verstandes und ist damit auf die Einheitsleistung der Vernunft zurückzuführen. Spontaneität verhält sich jedoch zum Gesetz wie die Gesetzlosigkeit zur Gesetzlichkeit.⁷ Um diese Aporie aufzulösen, müsste die Spontaneität der Vernunft als Grundvermögen zugleich als wahrhafte Gesetzlichkeit begriffen werden können. Dies übersteigt jedoch den gesetzten Rahmen der *theoretischen Vernunft*. So bildet der Ausgang der Kritik der *theoretischen Vernunft* zugleich den Übergang zu der *praktischen*.

Der Standpunkt der praktischen Vernunft denkt Freiheit und Gesetzlichkeit als im Gleichen übereinkommend.⁸ Dies ist der Standpunkt des ‚*Sollens*‘. Das Bewusstsein des Sollens geht nicht aus dem Begriff möglicher Erkenntnis hervor. Ebenso wenig wie die Frage nach der Möglichkeit von Erfahrung darauf eine Antwort geben kann, warum Erkenntnis bzw. Erscheinung überhaupt sein soll. Erst der Bezug zu Wahrheit und Wirklichkeit der Erscheinung und des Wissens um die

⁵ Cf. [3. A 326, B 383. S. 431].

⁶ Tatsächlich kündigt sich diese späte Auflösung des Problems mit dem Verweis auf die „Idee des Ganzen“ bzw. auf den „Zusammenhang in einem System“ bereits zu Beginn der Analytik an. Cf. [3. A 65, B 90. S. 142].

⁷ Cf. [3. A 448, B 476. S. 551].

⁸ Cf. [5. AA IV, 447. S. 75].

Erscheinung *als* Erscheinung eines Wirklichen erlaubt es den Begriff ihres Sollens als ein Sein-Sollen denken zu können. In dem für ihn typischen Verfahren löst Kant jene Frage, indem er den dreifach bespiegelten Sinn der Vernunftfaktizität, also ihre subjektive, objektive und absolute Bedeutung als ursprünglich synthetische Leistung ausweist. Diese bezieht sich als praktische primär auf die Gesetzessphäre, mithin auf die Sphäre des Verstandes und nicht auf die der Erfahrung, deren Bestimmung im Handeln bloß subsequent ist. Das „einzig Faktum der reinen Vernunft“ [6. AA V, 31. S. 37], das Bewusstsein der Sollensbestimmtheit a priori, weist damit weit über die bloß regionale Vorstellung sittlicher Einzelverpflichtung hinaus, nämlich auf die Objektivität der Vernunftfaktizität überhaupt. Erst mit ihr ist der wahre Grund der Geltungsqualität eines beliebigen Sachverhalts erkannt, nämlich in Gestalt der *Vernunftautonomie*. Theorie und Praxis verweisen so aufeinander, sind jedoch in Bezug auf die jeweilige Vernunftform selbst polare Gegensätze. So setzt die theoretische Vernunft den höchsten Punkt ihrer Einheit mit dem Bezug auf die reine Form des ‚Ich denke‘ als prädikativ nicht weiter vermittelbare, mithin absolute Subjektivität, die stets am Anfang jeder Urteilstätigkeit stehen muss. Das Subjekt des Gedankens ‚Ich denke‘ kann niemals zum Prädikat werden.⁹ Dagegen kann die objektive Faktizität als die Wahrheit der praktischen Vernunft niemals als Subjekt einer Bestimmungsreihe gefasst werden. Sie entzieht sich jeder Bestimmung, indem sie in der Bestimmung stets an eine höhere Stelle zu rücken pflegt: Wenn man sagt: ‚Die Geltung gilt‘ oder die ‚Wahrheit ist wahr‘, also Geltung bzw. Wahrheit als Subjekt einer Bestimmung verwenden möchte, so rückt diese stets an die Stelle des Prädikats, will man doch die Wahrheit des Wahren als eine Wahrheit erfassen, etc. pp. Denken und Gelten, Einheit und Wahrheit stehen sich so in einem absoluten Verhältnis des *absoluten Subjekts* einerseits und des *absoluten Prädikates* andererseits gegenüber. Dieser Grundgegensatz wiederholt sich auf der Ebene der praktischen Vernunft, insofern deren Kritik in den praktisch nicht mehr vermittelbaren Gegensatz von *Autonomie* als dem höchsten Begriff der praktischen Vernunft und der *Autarkie*, dem Begriff ihrer reinen Aus- und In-sich-selbst-Gesetztheit ausläuft. Damit öffnet sich die *zweite* zur *dritten Kritik*, die das Brückenwerk von theoretischer und praktischer eröffnen soll.

Es geht dabei um nicht weniger als den Versuch, die Vernunft in ihrer Einheit und Einzelheit auf den Begriff zu bringen. So beginnt Kants *Kritik der Urteilskraft* auch mit der Bestimmung der Vernunft, insofern sie gänzlich für sich selbst steht. Das von ihr gegebene Gesetz gilt nur ihr selbst. Kennzeichen jener einen Vernunft ist ihre *Monadizität*, mithin ihre subjektive In-sich-Geschlossenheit und *Heautonomie*, ihre Sich-selbst-Gesetzgebung.¹⁰ Das Wirken dieser Vernunft zeigt sich im Ästhetischen, in jener schwer zu fassenden Rührung, die der Anblick des Schönen in uns bewirkt, das doch aber im eigentlichen Sinne nichts anderes ist als

⁹ Cf. [3. A 348. S. 469].

¹⁰ Cf. [7. B XXXVII, AA V, 185. S. 27].

ein Selbstgefühl der Suffizienz.¹¹ Zu dieser gänzlich in sich stehenden Vernunft tritt nun der Verstand als die gesetzliche Formalität des Empirischen in totale Opposition. Dieser Gegensatz ist allein unter der Bedingung verständlich, dass die Form der Naturgesetzlichkeit nicht anders ist als die objektive Form der Vernunft und mehr noch die Welt, in der sich ihre Gesetzlichkeit als Naturgesetzlichkeit zeitigt, im Ganzen als einzige legitime Hypostase der Vernunft zu gelten hat. Dass damit das letzte Wort noch nicht gesprochen sein kann, bleibt dem aufmerksamen Leser Kants nicht verborgen. Gleichwohl endet die *dritte Kritik* mit dem Hinweis, dass jenes Verhältnis zwar so zu *denken* sei, jedoch nur in der Form der Reflexion, mithin bloß als Regulativ.¹²

Kants Werk, insofern man darunter vornehmlich die Einheit der *Kritiken* versteht, fehlt der Schluss, was auch ihm selbst nicht entgangen ist. Das sogenannte *Opus postumum* muss demgemäß als Versuch verstanden werden, das kritische Projekt doch noch zum Abschluss und damit zugleich das doktrinale Geschäft auf den Weg zu bringen. Ohne hier bereits zu viel sagen zu müssen, ist gleichwohl klar, worauf die kantische Denkbewegung zuläuft, nämlich auf den Grund der Einheit von Reflexion und Reflektiertem im Medium des Reflektierens bzw. des Reflektierenden selbst, und zwar aus seiner Mittelstellung zwischen zwei Unendlichkeiten. Die gesamte Transzendentalphilosophie kulminiert daher in der Frage ‚Was ist der Mensch?‘ [8. AA IX, 25]. Erst mit der Beantwortung dieser transzendental-anthropologischen Frage wird der Anfang der ersten *Kritik* verständlich, nämlich durch die genuin mittlere und zugleich vermittelnde Position des Menschen als stehend zwischen der Totalität eines zur Verendlichkeit drängenden Begriffsgefüges *ad singulum* einerseits und der Unendlichkeit der distrakt gesetzten Singula des Rezeptiblen in Raum und Zeit andererseits.

Aus diesem Gefüge leite ich eine vierte These ab, die zugleich eine Forderung im Umgang mit der kantischen Philosophie im Besonderen wie mit der Transzendentalphilosophie im Allgemeinen mit sich führt.

4. These: *Sieht man in der dritten Kritik den Abschluss der kantischen Philosophie, so kommt man nicht umhin, einerseits deren Unabgeschlossenheit zu konstatieren, andererseits jedoch bereits den Weg zu ihrer Vervollständigung vorgezeichnet zu finden.*

Hieraus ergibt sich die Forderung an eine künftige Kantforschung, nicht mehr länger bloß *über* Kant zu philosophieren, sondern stattdessen *mit* ihm, womit zugleich die Aufgabe einer ‚postneukantischen‘ Philosophie, die über sich selbst hinausführt, hinreichend konturiert wäre.

References

- [1] Zeidler KW. *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik* R. Höningwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels. Bonn: Bouvier; 1995.

¹¹ Cf. [7. B 242, AA V, 344. S. 243].

¹² Cf. [7. B 480, AA V, 483 f. S. 427].

- [2] Zeidler KW. *Vernunft und Letztbegründung*. In: *Grundlegungen. Zur Theorie der Vernunft und Letztbegründung*. Wien: Ferstl und Perz; 2016. S. 11–60.
- [3] Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner; 1998.
- [4] Bunte M. *Erkenntnis und Funktion. Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des kantischen Systems*. Berlin: De Gruyter; 2016.
- [5] Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner; 1999.
- [6] Kant I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Meiner; 1990.
- [7] Kant I. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner; 2006.
- [8] Kant I. *Logik*. In: *Gesammelte Schriften*. Band IX. Berlin: Georg Reimer; 1900.

Über den Autor:

Bunte Martin – Dr. M.A., Philosophie, Bergische Universität Wuppertal, 20 Gaußstraße, Wuppertal, 42119, Deutschland. ORCID: 0009-0009-2609-7414. E-mail: MartinBunte@yahoo.de

Сведения об авторе:

Бунте Мартин – доктор философии, Горный университет Вупперталя, Германия, 42119, Вупперталь, Гауссштрассе, 20. ORCID: 0009-0009-2609-7414. E-mail: MartinBunte@yahoo.de

About the author:

Bunte Martin – Dr M.A., Philosophy, Bergische Universität Wuppertal, 20 Gaußstraße, Wuppertal, 42119, Germany. ORCID: 0009-0009-2609-7414. E-mail: MartinBunte@yahoo.de



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-697-716>


EDN: VPHLMK

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Transzendentalphilosophie und Post-Neukantianismus. Zur Kontinuität der Problemgeschichte der Transzendentalen Systematik im 20. Jahrhundert

Michael Boch  

Universität Wuppertal, Wuppertal, Deutschland

 michael.boch@uni-wuppertal.de

Zusammenfassung. Der vorliegende Aufsatz möchte einen Beitrag zur Problemgeschichte der transzendentalphilosophischen Tradition bis in die Gegenwart leisten. Im Zentrum steht dabei die Frage nach der Kontinuität transzendentalphilosophischer Forschung im 20. Jahrhundert im Hinblick auf die Situation vor und nach dem Zweiten Weltkrieg. Der entscheidende Bezugspunkt ist dabei der Neukantianismus. Die kanonische Neukantianismusforschung bestimmt diesen ausgehend von seiner Kernphase zwischen 1895 und 1912, der sie eine Entstehung voranstellt und die sie mit einer Auflösung enden lässt. In der Bestimmung und Datierung der Entstehung und des Endes des Neukantianismus gibt es in der Forschung keinen Konsens. Die Mehrheit der Forscher:innen ist sich jedoch darin einig, dass das Ende des Neukantianismus zwischen 1918 und 1945 liegt und damit ein Bruch in dieser philosophischen Tradition zu verzeichnen ist. Dennoch gibt es auch eine Forschungsperspektive, die der Kernphase des Neukantianismus eine Nachgeschichte folgen lässt. Der dafür vorgeschlagene Begriff Neoneokantianismus wird jedoch von der Mehrheit der Neukantianismusforschung abgelehnt. Kurt Walter Zeidler und Andrej Noras haben auf unterschiedliche Weise an die Erforschung der Nachgeschichte des Neukantianismus angeknüpft. Zeidler macht die „post-neukantianische Systematik“ mit Blick auf die Kontinuität innerhalb der neukantianischen Schule des realistischen Kritizismus zum Leitfaden seiner Analyse. Andrej Noras hingegen interpretiert die ontologische Kantdeutung der 1920er Jahre und deren Kritik am erkenntnistheoretisch orientierten klassischen Neukantianismus als Postneukantianismus, dem er den Neoneokantianismus als Kritik an der Kritik des Postneukantianismus folgen lässt. Die beiden Autoren plädieren damit für eine Kontinuität der transzendentalphilosophischen Tradition im 20. Jahrhundert, wobei sie das vermeintliche Ende des Neukantianismus zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen machen. Im Rahmen des Aufsatzes sollen die Begriffe Neukantianismus, Neoneokantianismus und Post-Neukantianismus geklärt und innerhalb der Neukantianismusforschung kontextualisiert werden. Auf Basis dieser Darstellung wird dann eine Perspektive für die transzendentalphilosophische Systematik des 21. Jahrhunderts entwickelt, die sich das 20. Jahrhundert als ihre problemgeschichtliche Grundlage produktiv aneignet.

© Boch M., 2024



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

Schlüsselwörter: Neukantianismus, Ideengeschichte, Phänomenologie, Geltung, Erkenntnistheorie, Logik

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 05. Juni 2024 veröffentlicht


Der Artikel wurde am 01. August 2024 angenommen

Für Zitieren: Boch M. Transzendentalphilosophie und Post-Neukantianismus. Zur Kontinuität der Problemgeschichte der Transzendentalen Systematik im 20. Jahrhundert. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):697–716. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-697-716>

Трансцендентальная философия и постнеокантианство. О преемственности истории проблем трансцендентальной систематики в XX веке

М. Бох  

Университет Вупперталя, Вупперталь, Германия

 michael.boch@uni-wuppertal.de

Аннотация. Цель исследования – внести вклад в историю проблем трансцендентальной философской традиции вплоть до наших дней. В центре – вопрос о преемственности трансцендентальных философских исследований в XX веке по отношению к ситуации до и после Второй мировой войны. Решающей точкой отсчета здесь является неокантианство. Канонические исследования неокантианства определяют его на основе его основной фазы между 1895 и 1912 годами, которой предшествует возникновение неокантианства и завершает его распад. Среди исследователей нет единого мнения, когда речь идет об определении и датировке возникновения и конца неокантианства. Однако большинство исследователей сходятся во мнении, что конец неокантианства приходится на период между 1918 и 1945 годами и что это знаменует собой разрыв этой философской традиции. Тем не менее существует также исследовательская перспектива, которая следует за основной фазой неокантианства с пост-историей. Однако предложенный для этого термин «неокантианство» отвергается большинством исследований неокантианства. Курт Вальтер Цайдлер и Анджей Норас по-разному подошли к исследованию пост-истории неокантианства. Цайдлер делает «постнеокантианскую систематику» руководящим принципом своего анализа, стремясь к преемственности в рамках неокантианской школы реалистической критики. Анджей Норас, напротив, интерпретирует онтологическое толкование Канта 1920-х годов и его критику эпистемологически ориентированного классического неокантианства как постнеокантианство, за которым следует неокантианство как критика критики постнеокантианства. Таким образом, оба автора приводят аргументы в пользу преемственности трансцендентальной философской традиции в XX веке, при этом отправной точкой своих исследований они делают предполагаемый конец неокантианства. Термины «неокантианство», «неокантианство» и «постнеокантианство» будут разъяснены и контекстуализированы в рамках исследования неокантианства. На основе этого изложения разрабатывается перспектива трансцендентальной философской систематики XXI века, которая продуктивно использует XX век в качестве своего проблемно-исторического фундамента.

Ключевые слова: неокантианство, история идей, феноменология, достоверность, теория познания, логика

История статьи:

Статья поступила 05.06.2024


Статья принята к публикации 01.08.2024

Для цитирования: Boch M. Transzendentalphilosophie und Post-Neukantianismus. Zur Kontinuität der Problemgeschichte der Transzendentalen Systematik im 20. Jahrhundert // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 697–716. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-697-716>

Transcendental Philosophy and Post-Neo-Kantianism. On the Continuity of the Problem History of Transcendental Systematics in the 20th Century

Michael Boch  

University of Wuppertal, Wuppertal, Germany

 michael.boch@uni-wuppertal.de

Abstract. This article aims to make a contribution to the problematic history of the transcendental philosophical tradition up to the present day. At the centre is the question of the continuity of transcendental philosophical research in the 20th century with regard to the situation before and after the Second World War. The decisive point of reference here is Neo-Kantianism. Canonical Neo-Kantianism research defines it on the basis of its core phase between 1895 and 1912, which it precedes with an emergence and ends with a dissolution. There is no consensus among researchers when it comes to determining and dating the emergence and end of Neo-Kantianism. However, the majority of researchers agree that the end of Neo-Kantianism was between 1918 and 1945, marking a break in this philosophical tradition. Nevertheless, there is also a research perspective that allows a post-history to follow the core phase of Neo-Kantianism. However, the term Neo-Neo-Kantianism proposed for this is rejected by the majority of research in Neo-Kantianism. Kurt Walter Zeidler and Andrej Noras have taken up research into the post-history of Neo-Kantianism in different ways. On the one hand, Zeidler makes “Post-Neo-Kantian systematics” the guiding principle of his analysis with a view to continuity within the Neo-Kantian school of realist criticism. Andrej Noras, on the other hand, interprets the ontological interpretation of Kant in the 1920s and its critique of epistemologically orientated classical Neo-Kantianism as Post-Neo-Kantianism, which he follows with Neo-Neo-Kantianism as a critique of the critique of Post-Neo-Kantianism. The two authors thus argue in favour of a continuity of the transcendental philosophical tradition in the 20th century, whereby they make the supposed end of neo-Kantianism the starting point of their investigations. In this article, the terms Neo-Kantianism, Neo-Neo-Kantianism and Post-Neo-Kantianism will be clarified and contextualised within Neo-Kantian research. On the basis of this presentation, a perspective for the transcendental philosophical systematics of the 21st century will then be developed, which productively appropriates the 20th century as its problem-historical foundation.

Keywords: Neo-Kantianism, history of ideas, phenomenology, validity, epistemology, logic

Article history:

The article was submitted on 05.06.2024

The article was accepted on 01.08.2024

For citation: Boch M. Transzendentalphilosophie und Post-Neukantianismus. Zur Kontinuität der Problemgeschichte der Transzendentalen Systematik im 20. Jahrhundert. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):697–716. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-697-716>

Der vorliegende Aufsatz möchte einen Beitrag zur Problemgeschichte der transzendentalphilosophischen Tradition bis heute leisten. Zentral ist dabei die Frage nach der Kontinuität der transzendentalphilosophischen Forschung im 20. Jahrhundert mit Blick auf die Situation vor und nach dem zweiten Weltkrieg. Der entscheidende Anknüpfungspunkt ist dabei der Neukantianismus. In seiner Blütezeit zwischen 1895 und 1912 konnte er als eine Philosophie von Weltgeltung bezeichnet werden [1. S. 6]. Umso drastischer und abrupter erscheint sein Ende und sein nahezu vollständiges Verschwinden aus den philosophischen Diskursen nach 1945, die auch als „Selbstauflösung“ des Neukantianismus bezeichnet wurde [2. S. 13, 33]. Philosophiehistorisch stellt sich damit die Frage, ob von einem Bruch in der transzendentalphilosophischen Tradition gesprochen werden kann, da trotz des Endes des Neukantianismus transzendentalphilosophische Entwürfe auch in der Nachkriegszeit vorliegen.¹ Innerhalb der jüngeren Neukantianismusforschung wurde für die Thematisierung dieses Problemkomplexes der Begriff des Post-Neukantianismus eingeführt. Ziel dieses Aufsatzes ist es, durch die Klärung des Begriffs „Post-Neukantianismus“ innerhalb der Neukantianismusforschung die Kontinuitäten in der transzendentalphilosophischen Forschung und somit einer einheitlichen Tradition und ihrer Problemstellung für das zwanzigste Jahrhundert zu adressieren.

Um diesem komplexen Begriff und seiner Problematik gerecht zu werden, wird in drei Schritten vorgegangen. In einem ersten Schritt wird die Vorgeschichte und Systematik des Kernphänomens Neukantianismus anhand der Marburger Schule und der Südwestdeutschen Schule dargestellt. In einem zweiten Schritt werden die unterschiedlichen Datierungen der Auflösung des Neukantianismus analysiert. In einem dritten Schritt werden gegenüber der These vom Ende des Neukantianismus die Vorschläge von Kurt Walter Zeidler und Andrej Noras zur Kontinuität der neukantianischen Systematik anhand ihrer Thesen zum Post-Neukantianismus bzw. Post-Neukantianismus kontextualisiert und dargestellt. Abschließend erfolgt ein Fazit über den Mehrwert dieses Begriffs für die Erforschung der transzendentalphilosophischen Problemgeschichte und ein Ausblick auf die sich daraus ergebenden Forschungsperspektiven.

Bestimmung des Neukantianismus

Grundsätzlich ist in der Forschung Konsens, dass „Neukantianismus (...) eine philosophische Schulrichtung (bezeichnet), deren Anfänge in die 50er und

¹ Vgl. u.a. [2; 3; 4. S. 480–482; 5. S. 99–119].

60er Jahre des vorigen Jahrhunderts (19. Jahrhundert, Anm. MB) zurückgehen, die um die Jahrhundertwende zur tonangebenden Philosophie in Deutschland avancierte und deren Ende gemeinhin mit dem Beginn des Zweiten Weltkriegs angesetzt wird“ [6. S. 1].² Die genaue Definition des Neukantianismus, die Anzahl seiner Schulen, die Zuordnung der Vertreter:innen und ihr theoretischer Zusammenhang sind jedoch bis heute Gegenstand der Forschung. Dies hängt mit der komplizierten Problemlage der Philosophie des 19. Jahrhunderts zusammen.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts dominierte der Deutsche Idealismus die philosophische Landschaft in Deutschland. Dies begann sich mit Hegels Tod 1831 zu ändern. Von diesem Zeitpunkt an begann die „Abkehr der Universitätsphilosophie vom Deutschen Idealismus“ [8. S. 21] und die Suche nach Alternativen zum übermächtigen, aber nicht mehr überzeugenden System Hegels [9. S. 28]. Herbert Schnädelbach hat diese Suche auch als „Identitätskrise der nachidealistischen Philosophie“ [10. S. 131] bezeichnet.

Die Abkehr von Hegel im Besonderen und vom Deutschen Idealismus im Allgemeinen hatte vor allem mit dem Erstarren der empirischen Naturwissenschaften und mit der Ablehnung der idealistischen Natur- und Systemphilosophie und ihren spekulativen Methoden zu tun. Die Philosophie, die den Programmen des Idealismus nicht mehr folgen wollte, war also in der Situation, neue Methoden entwickeln zu müssen, um sich produktiv mit den Einzelwissenschaften auseinandersetzen zu können [8. S. 37, 44]. Da die Methodenfrage der Philosophie damals grundsätzlich zur Logik gehörte, musste eine andere Form der Logik entwickelt werden [8. S. 37]. Die damit ausgelöste Diskussion um die „logische Frage“³ bestimmte in der Folge das gesamte 19. Jahrhundert.

Maßgeblicher Theoretiker und Stichwortgeber der logischen Frage war Adolf Friederich Trendelenburg (1802–1872) [14]. Laut ihm sollte die Philosophie die Einheit des Wissens nicht mehr in einem Rückzug auf das „reine Denken“ und ein einheitliches Prinzip begründen, sondern vielmehr in der Analyse der logischen Prinzipien der autonom agierenden Naturwissenschaften als Einheit von Logik und Metaphysik Grundlagenwissenschaft werden [8. S. 37]. Diese Transformation der Logik und die Identifikation der wissenschaftlichen Forschung als Gegenstand der Philosophie war die Geburtsstunde der Wissenschaftstheorie [8. S. 38].

Indem das reine Denken seinen Status als „Leitprinzip der philosophischen Arbeitsmethode [verlor]“ [8. S. 46], wurde der psychologische und damit ebenso der empirische Anteil des Denkens bestimmend. Denn dadurch, dass das reine Denken seinen Status als methodisch gesichertes Fundament verloren hatte, sind auch die Grundfunktionen der idealistischen Logik zerstört worden. Damit ist die

² Vgl. auch: „Simply defined, neo-Kantianism, in a historical sense, was the movement in 19th-century Germany to rehabilitate Kant’s philosophy. Neo-Kantianism was the predominant philosophical movement in Germany in the final decades of the 19th century, and its influence spread far and wide, to Italy, France, England and Russia. The golden age of neo-Kantianism was from 1860 to 1914“ [7. P. 1].

³ Zur Bedeutung der logische Frage für die Entwicklung der Logik Vgl. [11. P. 12; 12 P. 620–628; 13. S 130ff.].

zweite grundlegende Transformation der Logik im 19. Jahrhundert angesprochen: die Erkenntnistheorie [8. S. 48–87]. In der Erkenntnistheorie geht es, an das kritische Programm anschließend, um eine „Voruntersuchung der Erkenntnismöglichkeiten und -grenzen“ [8. S. 69]. Im Zuge dieser Transformationen ergab sich das Erstarken eines an den empirischen Methoden der Einzelwissenschaften angelegten Positivismus, der auf einem grundlegenden Realismus fußte [6. S. 1]. Die frühen Kritiken an diesen metaphysischen Schlussfolgerungen bildeten den Hintergrund für die ersten Rückbezüge auf Kant.⁴

Ab den 1850er Jahren gab es parallel dazu und innerhalb des erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Paradigmas wieder positivere Bezüge zum Idealismus, die für den Neukantianismus maßgeblich werden sollten. Vor allem durch Kuno Fischers (1824–1907) mehrbändige *Geschichte der neueren Philosophie* (1852 ff.) wurde eine idealistisch perspektivierte Interpretation der ganzen kantischen Philosophie vorgelegt, wodurch ein historisch informierter idealistischer Rückbezug auf Kant ermöglicht wurde [9. S. 32; 8. S. 195–210]. Systematisch maßgeblich waren in dieser Perspektive die Arbeiten von Rudolf Hermann Lotze (1817–1881). Dieser hatte den Begriff der Geltung bereits 1843 in seiner *Logik* kursivieren und dann 1874 in der *Logik* als erstem Teil seines *Lehrbuchs der Philosophie* zum philosophischen *terminus technicus* erhoben [15. S. 86]. Maßgeblich für seinen „teleologischen Idealismus“ [15. S. 86] ist die Trennung von Sein und Sollen, wobei jedes Sein in einem Sollen gründet. Das Sollen etabliert er dabei als eigenständige Sphäre des Geltens gegenüber der Sphäre des Seins. Dies führt zu einer kategorialen Trennung der Geltung von Sätzen und Wahrheiten vom Sein der Dinge. Zugleich begründet die logische Eigenständigkeit der Geltungssphäre eine Logik der Werte und Normen. Dies führt dazu, dass eine idealistische Logik als Einheit von Metaphysik und Logik möglich wird, die entfaltet, inwiefern „das Sein in der Geltung, der Idee oder dem Sollen, die Wirklichkeit im Wert gründet“ [15. S. 87]. Dies wird für den Neukantianismus insgesamt Ende der 1880er Jahre zum Ausgangspunkt einer apriorischen Werttheorie, die gegen jeden Relativismus die Geltung absoluter Werte sowohl im Theoretischen wie auch im Praktischen postuliert [8. S. 418].⁵ Mit den theoretischen Grundlagen der Erkenntnistheorie, der Wissenschaftstheorie und ihrer idealistischen Interpretation durch den

⁴ So kritisiert Hermann von Helmholtz (1821–1894) schon 1855 die „materialistische Ausdeutung physikalischer Erkenntnisse“ [9. S. 29], indem er den Anteil des Subjekts an den Erkenntnisprozessen der Wissenschaften hervorhob und das kantische Apriori als allgemeine angeborene und physiologisch wirksame Gattungsorganisation interpretierte [6. S. 1]. Ähnlich, aber eher skeptisch gegen die reine Objektivität naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, kritisierte Friedrich Albert Lange (1828–1875) in seiner äußerst wirkmächtigen *Geschichte des Materialismus* (1866 ff.) den materialistischen Objektivismus [9. S. 29]. Stärker gegen den Deutschen Idealismus gewendet war Otto Liebmanns (1840–1912) Kritik am Deutschen Idealismus, der, indem er in seiner ersten Veröffentlichung *Kant und die Epigonen* (1865) nach der Darstellung des Scheiterns der Philosophie des Deutschen Idealismus immer wieder schrieb, dass auf Kant zurückgegangen werden müsse [9. S. 32].

⁵ Zur genaueren Anknüpfung der Südwestdeutsche Schule an Lotze [15. 87ff.].

Geltungsbegriff sind die Voraussetzungen geschaffen, an die der Neukantianismus in seiner klassischen Form anschloss.

In der Neukantianismusforschung ist unbestritten, dass die Marburger Schule und die Südwestdeutsche Schule die wichtigsten und wirkungsmächtigsten Vertreter des Neukantianismus waren, sodass ab den 1920er Jahren vor allem sie mit dem Begriff Neukantianismus im engeren Sinne bezeichnet wurden [9. S. 37], [16] (Spalte 749). Daneben finden sich allerdings eine Vielzahl von weiteren Einteilungen, die zwischen sieben und zwei Schulen schwanken.⁶ Die beiden führenden Schulen des Neukantianismus hatten „ihre eigentliche Blüte und größte Ausstrahlung im Zeitraum zwischen ca. 1895 und 1912“ [9. S. 37]. Zwar gab es zwischen beiden Schulen auch erhebliche Unterschiede [9. S. 39ff.], doch stand für beide die Rationalität der Kultur als zentraler Begründungsgegenstand im Mittelpunkt [2. S. 18; 9. S. 37]. Kultur sollte als Sphäre menschlicher Hervorbringungen unter dem Gesichtspunkt der Rationalität begründet werden. Grundlage hierfür war eine im Sinne der Wissenschaftstheorie und Erkenntnistheorie fundierte allgemeine „transzendente Methode“ [17. S. 13]. Diese transzendente Methode zeichnete sich dadurch aus, dass sie zum einen die Wissenschaften zum Leitbild der menschlichen Kultur erhob und zum anderen in der Rechtfertigung der jeweils geformten Wissenschaften ihr spezifisches Denken zum subjektiven Korrelat der transzendentalen Methode machte. Damit wurden, wie Kurt Walter Zeidler betont, die vermögenspsychologischen Aspekte der transzendentalen Logik Kants ausgeblendet und durch die „Gleichsetzung des reinen Denkens bzw. des transzendentalen Bewusstseins überhaupt mit dem Denken der Wissenschaften bzw. mit einem Normal- oder Kulturbewusstsein“ [2. S. 18] ersetzt. Mit Blick auf die vorherigen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts ist also ein Wiederanknüpfen an das reine Denken konstitutiv, welches aber die wissenschaftstheoretische und erkenntnistheoretische Dimensionierung aufnahm.

Grundlage des Marburger Neukantianismus ist der kritische oder transzendente Idealismus. Seine Hauptvertreter waren Hermann Cohen (1942–1918), Paul Natorp (1854–1924) und Ernst Cassirer (1874–1945). Cohen entwickelte im Anschluss an Kant eine Theorie der wissenschaftlichen Erfahrung, die zum Ausgangspunkt der Marburger Transzendentalphilosophie wurde [9. 45f.]. Diese Theorie der Erfahrung orientierte sich vor allem an der Mathematik und an den

⁶ Die verschiedenen Einteilungen bis 1984 im Eintrag zu Neukantianismus im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* zusammengestellt [16]. Am einflussreichsten ist die Einteilung von T. K. Österreich in der 12. Auflage des neuen Überweg von 1923. Er zählt auf: 1. die physiologische Richtung; 2. die metaphysische Richtung; 3. die realistische Richtung; 4. die logizistische Richtung; 5. den werttheoretischen Kritizismus; 6. die relativistische Umformung des Kritizismus; 7. die psychologische Richtung. Darüber hinaus finden sich zahlreiche Unterteilungen in drei verschiedene Schulen [16] (Spalte 750f.), wobei entweder die Position der realistische Richtung von Riehl und Liebmann oder die neufriesische Schule von Leonard Nelson angeführt wird. Holzhey weißt allerdings darauf hin, dass ab den 1920er Jahren nur noch die Marburger und Südwestdeutschen als Neukantianer im eigentlichen Sinne bezeichnet werden [16] (Spalte 751). Bei den abweichenden Positionen handele es sich eher um unterschiedliche Ausprägungen des Kritizismus im Allgemeinen und um keinen Neukantianismus [16] (Spalte 750).

mathematischen Naturwissenschaften. Auf der Grundlage dieser Theorie der Erfahrung und des Rückgriffs auf das Faktum der Wissenschaften als paradigmatischem Ausdruck der Rationalität wurde die theoretische und praktische Philosophie begründet, wobei der theoretischen Vernunft ein eindeutiger Vorrang eingeräumt wurde [9. 38, 42f.]. Neben der daran anschließenden „kritisch systematischen Bearbeitung zentraler Theoreme der theoretischen Praktischen und ästhetischen Philosophie“, fanden vor allem Cohens und Natorps Platon-Interpretationen und ihre Arbeiten zum ethischen Sozialismus breiten Widerhall [9. S. 38].

Die Hauptlehre des Südwestdeutschen oder Badischen Neukantianismus ist die Geltungstheorie. Seine Hauptvertreter waren Wilhelm Windelband (1848–1915), Heinrich Rickert (1863–1936) und Emil Lask (1875–1915). Sie orientierte sich nicht an den mathematischen Wissenschaften, sondern an den Geisteswissenschaften, insbesondere an der Geschichtswissenschaft. In der Umformung der kantischen Transzendentalphilosophie spitzten sie die transzendente Methode zur Geltungslehre zu, die im Zuge ihrer Systembildung auf alle Bereiche der Philosophie, inklusive der Logik, angewendet wurde. Die Geltung ist der Hauptgegenstand der Untersuchung, insbesondere bei Heinrich Rickert und Emil Lask, durch die das gesamte kulturelle Leben, die vom Menschen geschaffenen Werte und die Erkenntnis überhaupt analysiert werden sollen. Diese Geltungstheorie wurde wiederum vor allem von Lask durch eine Prinzipientheorie der Geltung fundiert [9. S. 39].

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Kernphase des Neukantianismus vor allem in den Schulen des Marburger und Südwestdeutschen Neukantianismus bestand, die sich aus der deutschen Kantbewegung herausbildeten. Beide verband eine zeitgemäße Transformation des kantischen Erbes, indem sie ihren Idealismus einerseits auf den Geltungsbegriff und andererseits auf die Orientierung an einer „transzendentallogischen Kulturphilosophie“ [17. S. 13] ausrichteten. Sie verband der unbedingte Glaube an die Rationalität von Kultur und Wissenschaft und an die daraus resultierenden Vernunftgründe. Gegenüber der kantischen Orthodoxie und Kantphilologie, die sich seit den 1870er Jahren entwickelt hatte, waren beide Schulen der Überzeugung, dass die kantische Philosophie grundsätzlich erweiterungsbedürftig sei, woraus sich auch der Anspruch des Neuen im Neukantianismus ergab [18. S. 213].⁷ Sie verbanden ihren kritischen Idealismus und ihre Systembildung einerseits mit einer strikt antimetaphysischen Ausrichtung, ihre Analyse des kulturellen Bewusstseins, der Rationalität der wissenschaftlichen Forschung und des Normalbewusstseins andererseits mit einer strikt antipsychologistischen Doktrin. Da der Gegenstand der transzendentalen Methode in erster Linie die Kulturprodukte bzw. das Faktum der konkreten Wissenschaften waren, kann der Anschluss an die Geltungstheorie in Anlehnung an Zeidler auch als „Geltungsobjektivismus“ [2. S. 20] bezeichnet werden.

⁷ Dies spiegelt sich zum einen in Cohens Ausspruch: „Die Marburger Schule will nicht dem Worten und Lauten, sondern dem Geist der Philosophie treu sein“ (zitiert bei [18. S. 213]) und zum anderen in Wilhelm Windelbands Maxime: „Kant verstehen heißt, über ihn hinauszugehen“ [19. S. 4] wider.

Das Ende des Neukantianismus

So unterschiedlich die „Vorgeschichte“ [6. S. 1], die „Anfänge“ [9. S. 28] oder die „Entstehung“ [8] des Neukantianismus datiert werden, und so sehr Konsens über die Blütezeit des Neukantianismus besteht, so vielfältig ist die Markierung des Endes des Neukantianismus.

Die früheste Datierung eines Endes des Neukantianismus ist das Ende des Ersten Weltkrieges. Diese Entwicklung zeichnete sich bereits 1912 ab, als der Lehrstuhl des Schulgründers Hermann Cohen in der namensgebenden Stadt Marburg nicht mit einem neukantianischen Philosophen nachbesetzt wurde. Stattdessen wurde der Experimentalpsychologe Erich Jaensch berufen, der wissenschaftlich und politisch den jüdisch-sozialistischen Marburgern diametral entgegenstand [9. S. 40]. Die Südwestdeutschen hingegen verloren 1915 Emil Lask an den Krieg und Wilhelm Windelband an den natürlichen Tod, sodass auch dieser Schulverband stark geschwächt wurde [9. S. 41]. Insgesamt wurde dem Neukantianismus durch die Schrecken und die weitgehende Zerstörung im Zuge des Ersten Weltkrieges eine wichtige ideologische und weltanschauliche Grundlage seiner Kulturtheorie entzogen, die Kurt Walter Zeidler im Anschluss an Jonas Cohn als „Kulturfrömmigkeit“ [2. S. 18; 20. S. 505] zusammenfasst. Entscheidend war der Glaube an die prinzipielle Vernünftigkeit der Arbeit an der eigenen Kultur, die durch den ihr innewohnenden Fortschritt zur Verwirklichung der Rationalität beitragen würde. So rückten nach dem Ersten Weltkrieg Paul Natorp, der in Marburg verbliebene Gründer der Schule, sowie die beiden wichtigsten Schüler Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth von der rein erkenntnistheoretischen Ausrichtung des kritischen Idealismus ab [2. S. 31f.; 9. S. 40]. Dieser Glaube an den „Ewigkeitwert der eigenen Kultur“ [2. S. 19] wurde 1918 irreparabel erschüttert und die „Kulturepoche“ [16] (Spalte 751) des klassischen Neukantianismus ging zu Ende.

Das zweite mögliche Datum für das Ende des Neukantianismus ist die Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933. Für diesen weiteren Zeitraum schlägt Holzhey gegenüber des „historiographischen Terms N.“ [16] (Spalte 751) den erweiterten Begriff des „systematischen Neukantianismus“ [16] (Spalte 751) vor. Dabei weist er zusätzlich 2004 auf die bruchlose „systematische Weiterarbeit an der kritizistischen Grundkonzeption“ [9. S. 41] in der jüngeren Generation der Südwestdeutschen Schule hin, in welchem Zusammenhang auch die Weiterarbeit des Marburgers Cassierer an einer „Kritik der Kultur“ [9. S. 41] angeführt werden könnte Absatz Einfügen (falls es nicht zu zu starken Verschiebungen kommt). Doch nicht nur die kulturpolitische Situation war nach dem Ersten Weltkrieg eine andere, auch das philosophische Klima in Deutschland hatte sich grundlegend gewandelt. Im Gegensatz zum rein erkenntnistheoretischen Neukantianismus der Vorkriegszeit wurde die Forderung nach einer metaphysischen und ontologischen Deutung Kants erhoben. 1924, das rückblickend auch als „Epochenjahr“⁸ bezeichnet wird, wurden verschiedene Schriften veröffentlicht, die die Kantdeutung und somit die

⁸ Vgl. hierzu [2. S. 22–33].

Legitimität des klassischen Neukantianismus infrage stellen.⁹ Neben dem ontologischen Anspruch, die Wirklichkeit zu erkennen, und der Suche nach einer weltanschaulichen Alternative zur Kulturfrömmigkeit, stellte sich auch die Frage nach der konkreten Subjektivität, die zuvor durch die Fokussierung auf Erkenntnis- und Geltungslogik ausgeklammert worden war.

Die Beantwortung dieser Frage und das Bedürfnis nach Metaphysik und Ontologie förderten die Rezeption von Hegel und Leibniz, deren Werke von der zweiten Generation der Neukantianer in ihre Theorie integriert wurden [2. 55ff.]. Grundsätzlich gilt jedoch, dass mit dem Wegfall des Marburger Schulzusammenhangs und mit der wachsenden Komplexität innerhalb der Kantianismusrezeption der Neukantianismus als einheitliche Bewegung zu zerfasern begann und damit die Trennlinie zwischen Neukantianer:innen und Kantianer:innen schwieriger zu ziehen wurde. Die 1920er und frühen 1930er Jahre werden in der Neukantianismusforschung daher eher als Zeit der Auflösung charakterisiert. Mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 verschärfen sich diese Entwicklungen nochmals radikal.¹⁰ Die verbleibenden Neukantianer mussten entweder emigrieren (Hönigswald, Cassirer etc.), schlossen sich bereitwillig dem Regime an (Bauch), oder starben (Rickert).

Die letzten Datierungen des Endes des Neukantianismus koinzidieren mehr oder weniger mit dem Zweiten Weltkrieg. So datiert Nicolas de Warren das „clearly defined ending“ [24. P. 3] des Neukantianismus mit dem schwedischen Exil Cassirers ab 1935, der nicht wieder nach Deutschland zurückkehren sollte. Ebenso gut ließe sich auch der Tod des letzten neukantianischen Vertreters als endgültiges Ende annehmen. Mit dem Tod Ernst Cassirers (1945), Richard Hönigswalds (1947) und Jonas Cohns (1947) im Exil fand ein letzter radikaler Bruch in dieser Tradition statt. Mit Blick auf die Nachkriegszeit konstatiert Helmut Holzhey abschließend: „Der Neukantianismus ist nach 1945 nicht mehr auferstanden“ [9. S. 41].¹¹

Über das Ende hinaus

Ganz so tot und vernichtet, wie es die vorgestellten Theoreme suggerieren, ist das neukantianische Erbe allerdings nicht. Schon 1979 hat Hans-Ludwig Ollig

⁹ Zur Geschichte der metaphysischen und ontologischen Kantdeutung und ihrem Verhältnis zueinander vgl. [21. S. 19] und [22. S. 14–22].

¹⁰ „Einen scharfen Einschnitt brachte – aus historischer Distanz gesehen – erst das Jahr 1933, in dem in Deutschland auch die systematische Philosophie aus dem Geiste des Neukantianismus abgewürgt wurde“ [9. S. 41]; vgl. außerdem [6. S. 1] und [23. S. 350].

¹¹ “Unlike Adorno, who returned to Europe after the Second World War, or Heidegger, who, despite his ambiguous internal exile during the war, found philosophical redemption in France, or Husserl, whose legacy was promoted through the establishment of the Husserl Archives in Leuven, Neo-Kantianism never returned to the European scene of philosophy. This total eclipse of Neo-Kantianism – the reasons for which are to be sure complex, as yet not thoroughly studied, and reaching back to the First World War – represents a defining event of twentieth-century philosophy, the significance of which still reverberates across the full spectrum of contemporary philosophy” [24. P. 3].

darauf hingewiesen, dass eine rezeptionsgeschichtliche Betrachtung, die das Phänomen einer verstärkten Kant-Rezeption ab der Mitte des vorigen Jahrhunderts zu würdigen sucht, auch die Vor- und Nachgeschichte zum Neukantianismus zählen muss: „[Z]ur Nachgeschichte des klassischen Neukantianismus gehört der sog. Neoneokantianismus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Hierunter fallen eine Reihe philosophischer Ansätze, die das Erbe des klassischen Neukantianismus in Auseinandersetzung mit der Philosophie des Seins und der Faktizität weiterzuführen suchten“ [6. S. 4]. Dieser frühe Vorstoß, auch die Nachfolge des Neukantianismus zu dessen historischem Phänomen zu zählen, wurde jedoch von Helmut Holzhey und Gerhard Funke zurückgewiesen und konnte sich in der kanonischen Neukantianismusforschung nicht durchsetzen [16] (Spalte 761), [25. S. 61].

Bei näherer Betrachtung des Problemkomplexes, der mit diesem zweifellos unglücklichen Begriff Neoneokantianismus adressiert wird, ergibt sich jedoch eine enorme Relevanz für die Geschichte der Transzendentalphilosophie, bzw. der systematischen Philosophie, im 20. und 21. Jahrhundert. Aus Gründen der Klarheit mag es wohl hilfreich sein, den Neukantianismus endgültig enden zu lassen, egal ob dies 1918, 1933 oder 1945 der Fall ist. Für diejenige, die sich allerdings der neukantianischen Theoriebildung und ihren systematischen Fragestellungen verpflichtet fühlen, ergibt sich daraus das Problem, dass „die Bewegung des Neukantianismus unwiederbringlich ‚historisiert‘ [wäre]“ [25. S. 61].

Dieses Problem erhärtet sich genau dann, wenn man die Neukantianismusforschung nicht nur als historiographische Einordnung eines vergangenen Theoriebestandes oder einer Kulturepoche versteht, sondern ihre Fragestellungen als relevant für die heutige Diskussion herausarbeiten möchte. Ebenso zeigt sich das historische Faktum, dass die Neukantianer nach dem Zweiten Weltkrieg zwar nicht aus dem Exil zurückkehrten, allerdings dennoch im Sinne der neukantianischen Problemstellungen aus den 1920er und 1930er zum Beispiel von „Wolfgang Cramer, Hans Wagner und Rudolf Zocher“ [6. S. 4] an den offenen Problemen der neukantianischen Theoriebildung weiterarbeiteten. Auch wenn also der Terminus Neoneokantianismus nicht „zu einer historiographischen bzw. systematischen Klärung der Lage im 20. Jahrhundert“ [16] (Spalte 751) beigetragen haben mag, weil die darunter subsumierten Autor:innen zu divers sind [25. S. 61], so stellt er dennoch eine notwendige Problemanzeige dar, die durch den Begriff des Post-Neukantianismus erneut aufgegriffen wird.

Post-Neukantianismus und Postneukantianismus

Der Terminus „post-neukantianisch“ wurde zuerst von Hermann Krings (1913–2004) 1964 in seiner *Transzendentalen Logik* verwendet, um die philosophische Position von Emil Lask zu charakterisieren. So schreibt Krings: „In seinem früh abgebrochenen Werk werden manche Tabus des Neukantianismus durchbrochen und manches transzendental-logische Problem – gewissermaßen post-neukantianisch – entdeckt und formuliert“ [26. S. 38]. Entscheidend ist, dass Krings den Begriff „post-neukantianisch“ in einem rein systematischen Sinn

verwendet und dabei nicht primär die inneren Traditionszusammenhänge des Neukantianismus im Blick hat, sondern ihn im Rahmen einer Traditionsgeschichte seit Kant insgesamt einführt, die den Fokus auf die transzendente Logik legt. Mehr als ein Problemanzeiger ist er jedoch nicht.

Kurt Walter Zeidler hat den Begriff der „post-neukantianischen Systematik“ [2] hingegen zum Leitfaden seiner Forschung zur Transzendentalphilosophie im 20. Jahrhundert gemacht. Im Gegensatz zu den zuvor dargestellten Ansätzen der Neukantianismusforschung macht Zeidler das Ende des Neukantianismus zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung. Dabei ist für ihn nicht das zentrale Problem, wie der Neukantianismus von seinem Kern her in eine Vor- und Nachgeschichte einzuteilen ist, sondern er nimmt vielmehr den Ausgang von der „transzendental-systematischen Philosophie unseres Jahrhunderts“ [2. S. 11]. Der Neukantianismus selbst erscheint vor diesem Hintergrund als eine, aber auch als die wirkungsmächtigste Form der systematischen Transzendentalphilosophie des 20. Jahrhunderts.

Somit ist der Begriff des Post-Neukantianismus bei ihm mit der Frage nach dem Begriff der „Transzendentalphilosophie und des systematischen Philosophierens überhaupt“ [2. S. 11] verbunden. Zeidler fasst die Problemlage wie folgt zusammen: „Sollen die Problementwicklungen der post-neukantianischen Transzendentalphilosophie sowohl in ihrem internen Zusammenhang, wie auch als Weiterentwicklung des Kantischen Ansatzes verstanden, und somit der Begriff einer transzendental-systematischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gerechtfertigt werden können, dann muß uns die neukantianische Diskussionslage als der feste Bezugspunkt dienen, von dem aus die systematischen Fäden zwischen Kant und der neueren Transzendentalphilosophie zu knüpfen sind“ [2. S. 11].

Für Zeidler ist somit die Frage nach dem Verhältnis von Post-Neukantianismus und Neukantianismus einerseits ein „Sonderaspekt der Neukantianismusforschung“ [2. S. 12], andererseits stellt sich aber vor diesem Hintergrund die Frage, „ob oder inwieweit der Neukantianismus denn überhaupt der legitime Repräsentant der Transzendentalphilosophie ist“ [2. S. 13]. Maßgeblich für diese Frage ist nach Zeidler die Orientierung am „transzendentalen Ansatz und Systemanspruch“ [2. S. 5], der gerade beim Neukantianismus, aber dort eben anders als bei Kant oder dem Deutschen Idealismus, festzustellen ist. Dabei ist für ihn nicht allein die historische Anknüpfung an den Neukantianismus relevant, sondern primär die systematische Anknüpfung an zentrale Theoreme des Neukantianismus im Kontext einer Transzendentalphilosophie, die am Systemanspruch festhält. Auf diese Weise wird die Transzendentalphilosophie zum Interpretament des Neukantianismus und nicht umgekehrt. Daraus ergibt sich, dass die historische Frage nach der Auflösung des Neukantianismus zwar auch diskutiert wird, aber gegenüber einer systematischen Rekonstruktion der Problementwicklung der an Kant anschließenden systematischen Philosophie zurücktritt.

Zeidler schließt sich dem Faktum der Auflösung des Neukantianismus als Philosophie mit Weltgeltung an. Gegen eine Überinterpretation dieses historischen Faktums wendet er jedoch ein, dass diese weder die „Selbstauflösung“ des Neukantianismus in den 1920er Jahren, noch die „eigentümliche Wiederaufnahme

und Verschmelzung ontologischer und dialektischer Motive“ [2. S. 13] in der Transzendentalphilosophie der Nachkriegszeit erklären können [2. S. 13]. Vielmehr fordert er eine systematische Erklärung der historischen Lage.

Dabei stellt Zeidler die These auf, dass der Neukantianismus gerade deshalb in Schwierigkeiten geriet, weil er die „Grundprobleme der Transzendentalphilosophie – kantisch gesprochen: die Probleme der metaphysischen und transzendentalen Deduktion“ [2. S. 17], nicht genau genug bearbeitet, sondern wissenschaftstheoretisch und erkenntnistheoretisch verkürzt hat. Diese Verkürzung steht im Zusammenhang mit der bereits dargestellten Wende zur systembildenden Phase des Neukantianismus, in der kritischer Idealismus und Geltungstheorie zu unhinterfragten und damit schlicht postulierten Ausgangspunkten der Systembildung wurden. Im Hinblick auf seinen eigenen Ansatz, den er im *Grundriß der transzendentalen Logik* vorgelegt hat, hängt diese Verkürzung mit der fehlenden Lösung der Hauptfragen der kantischen transzendentalen Logik zusammen [27. S. 16f.; 28. 13f.]. Zeidler macht also darauf aufmerksam, dass der Neukantianismus zwar an der Systemform der Transzendentalphilosophie festhält, diese aber nicht in der Form der transzendentalen Logik Kants interpretiert.

In seiner detaillierten Analyse der neukantianischen Tradition wendet sich Zeidler sowohl gegen die pragmatische Verengung des Neukantianismus auf die Marburger und Südwestdeutsche Schule als auch gegen die bereits erwähnte Unterteilung in sieben verschiedene Schulen durch Traugott Konstantin Oesterreich (1880–1949). Gegen diese Unterteilung setzt er vielmehr eine „systematische Bestimmung und Positionierung der drei Schulen des Neukantianismus“ [2. S. 71]: Die Marburger Schule wird als „wissenschaftslogische[r] Idealismus“, die Südwestdeutsche Schule als „Geltungskritizismus“ und der realistische Kritizismus als „kritische Metaphysik“ oder „Logik der Tatsachen“ bezeichnet [2. S. 32]. Das Unterscheidungskriterium innerhalb der neukantianischen Schulen ist für Zeidler die Stellung des Geltungstheorems und ihre Verschränkung mit der neuen transzendentalen Methode. Die drei Schulen unterscheiden sich, anders formuliert, in der Frage, „wie der Geltungsanspruch unter den gegebenen geltungsobjektivistischen Bedingungen festgehalten und möglicherweise auch eingelöst werden könnte“ [2. S. 72].

Für die Marburger Schule ist dabei die „wissenschaftstheoretische Objektivierung des Apriori“ [2. S. 72] kennzeichnend, indem das reine Denken mit der Erkenntnis der (Natur-)Wissenschaften identifiziert wird. Für die Südwestdeutsche Schule ist die Objektivierung des Geltungsanspruchs maßgeblich, indem primär „das transzendente Reich der Werte“ [2. S. 72] zum Maßstab des gesamten Systems, der Ethik und der Kulturphilosophie gemacht wird. Für die realistisch-kritizistische Schule ist die Objektivierung der Geltung insgesamt maßgeblich, indem diese die Wirklichkeit selbst als logisch begreift und die objektive Weltlogik mit der subjektiven Logik menschlichen Denkens harmonisiert [2. S. 72]. Durch diese Verobjektivierung des Aprioris ist nach Zeidler schon architektonisch eine Verkürzung der kantischen Transzendentalphilosophie

angelegt, die die transzendente Logik hinsichtlich ihrer jeweiligen Hypostasierungen perspektiviert.¹²

Aus Zeidlers systematischer Herangehensweise ergibt sich auch eine eigene Zuordnung der jüngeren Generation der Neukantianer Bruno Bauch, Richard Höningwald und des Österreicherers Robert Reininger, die sonst völlig ausgeblendet werden. Alle drei stellt er in die Tradition des realistischen Kritizismus, die einerseits von Otto Liebmanns „kritischer Metaphysik“ und andererseits von Alois Riehls „Realismus“ begründet wurde.¹³ Der wichtigste Anknüpfungspunkt für den Realismus sind für Zeidler die Kantischen Grenzbegriffe der „Affektion, Affinität und [des] Naturzweck[s]“ [2. S. 68], die allesamt den Wirklichkeitsbezug innerhalb der Kantischen Transzendentalphilosophie charakterisieren. Daraus folgt für Zeidler, dass der realistische Kritizismus im Gegensatz zu den beiden anderen Schulen deshalb nicht zerbrochen ist, weil die Motive der Ontologie und der Dialektik, die diese Schulen zersetzt haben, immer schon Motive eines realistisch begründeten Kantianismus waren [2. S. 73].

Mit der Einführung dieser Form des realistischen Kritizismus kann Zeidler erklären, warum sich der transzendente Ansatz Kants und der systematische Anspruch der Philosophie in seiner realistischen Ausprägung dennoch erhalten konnten. Die Fragen nach der konkreten Subjektivität und nach dem Status der Wirklichkeit waren stets zentrale Aspekte dieses Neukantianismus. Zur historiographischen Klärung trägt Zeidler nun dadurch bei, dass er einerseits die theorieinternen Probleme des Neukantianismus mit dem Ende des Ersten Weltkriegs und mit der ontologischen Kantdeutung und der Phänomenologie in den 1920er und 1930er Jahren nachzeichnen kann und andererseits den Geltungsgedanken als das den Neukantianismus zentral verbindende Theorem charakterisiert.

Die Fortführung des klassischen Neukantianismus im Post-Neukantianismus besteht im Wesentlichen in der Ontologisierung der Transzendentalphilosophie. Die Vermittlung des transzendentalen und des empirischen Subjekts und seiner Beziehung zur Wirklichkeit wird dabei entweder durch eine an Leibniz anschließende monadologische Vermittlung oder durch eine an Hegel orientierte kritisch-dialektische Vermittlung angestrebt. Richard Höningwald (1875–1947) und Wolfgang Cramer (1901–1974) vertreten eine transzendente Monadologie, die kritisch an Leibniz anknüpft. Bruno Bauch (1877–1942) und Hans Wagner

¹² Dabei lassen sich nach Zeidler den verschiedenen Schulen jeweils eine Kritik Kants an maßgeblichen Ansatzpunkten zuordnen: den Marburgern die *Kritik der reinen Vernunft*, den Südwestdeutschen die *Kritik der praktischen Vernunft* und den Realisten die *Kritik der Urteilskraft* [2. S. 73].

¹³ Zeidler argumentiert hier gegen die kanonische Neukantianismusforschung, die Riehl und Liebmann zwar einen Platz im breiteren Neukantianismus einräumt, diese Positionen aber eher als zentrale Einzelposition ohne Schulwirkung charakterisiert [9. S. 32, 35; 8. S. 27; 29. 67f.]. Demgegenüber betont Zeidler die „fruchtbare und lebendige neukantianische Schulbildung“ [2. S. 67] dieser Richtung. Er wendet sich damit auch gegen Köhnkes Unterscheidung zwischen einer kritisch-oppositionellen Phase der Neukantianer und dem dogmatischen Idealismus der Marburger und Südwestdeutschen, zu dem „Riehl als Realist ein gewisses Gegengewicht bildete“ [8. S. 433].

(1917–2000) wählen dagegen eher den Weg einer kritischen Dialektik, um die konkrete Subjektivität und ihr Verhältnis zum Transzendentalen zu analysieren. Robert Reininger (1869–1955) und Erich Heintel (1912–2000) streben dagegen eine Konkretisierung der Transzendentalität an, welche Reininger durch das „Urerlebnis“ und Heintel durch die „daseiende Transzendentalität“ zu adressieren suchen [2. S. 5f.].

Der polnische Neukantianismusforscher Andrej Noras ist der dritte Autor, der den „Post-Neukantianismus“¹⁴ als Interpretament verwendet, wobei er als einziger die Schreibweise ohne Bindestrich bevorzugt. Dies ist in Abgrenzung zu den anderen Positionen insofern sinnvoll, da er den Begriff in einer anderen Bedeutung als Krings und Zeidler verwendet. Während bei den beiden zuvor vorgestellten Autoren der Begriff „post-neukantianisch“ im Sinne einer umfassenderen Sicht der systematischen Transzendentalphilosophie seit Kant verwendet wird, bindet Noras ihn enger an die Neukantianismusforschung zurück.

Noras führt den Begriff zunächst aus zwei Gründen ein. Die Notwendigkeit ergibt sich erstens aus der Kontinuität der Transzendentalphilosophien in Deutschland im 20. Jahrhundert, zu denen er neben dem Neukantianismus auch den von Ollig eingeführten Neoneokantianismus und die verschiedenen Spielarten des klassischen Transzendentalismus zählt [31. S. 79]. Neben diesen Strömungen, die direkt auf Kant zurückgehen, erwähnt er auch die fortdauernde Rezeption Edmund Husserls (1859–1938) und seiner transzendentalen Phänomenologie. Die Unterscheidung zwischen Phänomenologie und Kritizismus ist für ihn gerade im Hinblick auf Martin Heidegger (1889–1976) relevant, der seiner Meinung nach zu Unrecht zu den Phänomenologen gezählt wird. Noras weist darauf hin, dass Heidegger in der Tradition des Neukantianismus stehe, diesen aber entscheidend zu überwinden suche. Diese eigene Richtung einer Überwindung des Neukantianismus nennt Noras Post-Neukantianismus. Entscheidendes Kriterium ist dabei, dass die erkenntnistheoretische oder die transzendentallogische Deutung des Neukantianismus zugunsten einer transzendentalontologischen Deutung Kants aufgegeben wird.

Während also die Leitmethode der Neukantianer primär eine antimetaphysische Erkenntnistheorie war, ist für die Postneukantianer:innen die ontologische Interpretation Kants maßgeblich. Neben dem schon erwähnten Martin Heidegger sind es vor allem Nicolai Hartmann (1882–1950), Richard Höningwald (1875–1947) und Heinz Heimsoeth (1886–1975), die an die metaphysischen Kantinterpretationen im Anschluss an Friederich Paulsen (1946–1908) und Max Wundt (1879–1963) anschlossen [18. 216f.]. Sie stellten der einseitigen erkenntnistheoretischen Interpretation von Kant ihre eigene ganzheitliche Interpretation gegenüber, die Antworten auf ontologische und metaphysische Fragen im Ausgang von Kant einschließt. Noras fasst zusammen: „Der Post-Neukantianismus stellt also eine von der Erkenntnistheorie zur Ontologie hin fortschreitende Denkrichtung dar“ [18. S. 216]. Neben der metaphysischen und ontologischen Kantdeutung ab den 1920er Jahren zählt auch Husserl in gewisser

¹⁴ Erstmals eingeführt wurde der Begriff in [30. S. 11].

Weise hierzu, da er spätestens in der transzendentalen und genetischen Phänomenologie am Aufbau einer Ontologie arbeitete [18. S. 213].

Die Neoneokantianer wiederum stellen für Noras eine Betonung der Erkenntnistheorie gegenüber der Ontologie dar, so dass sie als kritische Reaktion auf den Post-Neukantianismus zu sehen sind. Dies sieht er vor allem bei Hans Wagner und seinem Schüler Werner Flach gegeben, die seiner Meinung nach versuchen, die Philosophie des Neukantianismus gegenüber der ontologischen Interpretation Kants zu behaupten. Das Problem ist jedoch, dass der Neoneokantianismus mit der Kritik an der ontologischen Kantinterpretation verbunden ist. Das heißt, dass er nicht unmittelbar an den Neukantianismus anschließt, sondern eine Kritik an der Kritik am Neukantianismus darstellt. Aus diesem Grund war es notwendig, eine weitere Entwicklungsphase der neukantischen Philosophie im weitesten Sinne zu berücksichtigen, nämlich den Post-Neukantianismus [20. S. 585]. Als einziger Autor innerhalb der Neukantianismusforschung hebt Noras die Rolle des Postneukantianismus, bzw. der ontologischen Kantinterpretation, für die sich nach dem Zweiten Weltkrieg formierende Kantforschung hervor. So weist er auf die eminente Bedeutung von Gottfried Martin (1901–1972), Manfred Brelage und Hans Michael Baumgartner (1933–1999) hin [32. S. 96], die noch durch Heinz Heimsoeth, Gerhard Lehmann (1900–1987) und Ingeborg Heidemann (1915–1987) ergänzt werden könnten.¹⁵

Fazit und Ausblick

Welche Perspektiven ergeben sich nun aus den vorgestellten Konzepten der „post-neukantianischen Systematik“ bzw. des „Post-Neukantianismus“ bei Zeidler und des „Post-Neukantianismus“ bei Noras für die Erforschung der transzendentalphilosophischen Tradition im 20. Jahrhundert?

Gegenüber der Fokussierung der kanonischen Neukantianismusforschung auf das Kernphänomen des Neukantianismus, seiner Vorgeschichte und Auflösung, wird eine Perspektivierung der spezifischen neukantianischen Systematik vom Ende des klassischen Neukantianismus her möglich. Dies ist für die Analyse der Problemgeschichte der Transzendentalphilosophie insofern zentral, als die spezifische Anknüpfung an sie nach 1945 adressierbar wird. Wird der Neukantianismus von seinem Kernphänomen her gedacht, das mit dem Ende der Kulturepoche des Neukantianismus 1918, seiner allmählichen Auflösung und Zersplitterung in den 1920er Jahren, seiner politischen Vernichtung mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 oder seines Absterbens um 1945 aus

¹⁵ Zentral ist dabei, dass die Kantforschung dieser Theoretiker:innen nicht nur als historische Forschung, sondern zugleich als systematische Position innerhalb der Transzendentalphilosophie verstanden werden kann. Daraus könnte sich eine interessante neue Perspektive auf die für das 20. Jahrhundert maßgeblichen „drei Hauptrichtungen der Kantinterpretation: die erkenntnistheoretische, die metaphysische und (...) die logikgeschichtliche“ [33. S. 3] entwickeln, indem diese nicht auf ihren Status als historische Kantforschung beschränkt werden.

der Philosophiegeschichte verschwindet, fehlt die Thematisierung der in den 1950er und 1960er Jahren noch vorhandenen systematischen Anknüpfungen an ihn.

Durch die Konzentration Zeidlers auf die Fortbildung der transzendentalen Systematik aus den Problemlagen der 1920er Jahre in der Nachkriegszeit wird die Thematik einer Ontologisierung der Transzendentalphilosophie vor dem Hintergrund des Neukantianismus nicht als Ende, sondern als Fortsetzung der Transzendentalphilosophie begriffen. Innerhalb des Paradigmas des Geltungsobjektivismus werden die Fragen der konkreten Subjektivität, der Konkretisierung des Transzendentalen und des Seins- und Wirklichkeits status als Teil einer kritizistischen Tradition seit Kant erschlossen. So stellt sich das heterogene Feld der systematischen Entwürfe nach 1945 als Weiterführung einer Tradition auf gemeinsamen theoretischen Grundlagen und Motiven der Transzendentalontologie und der kritischen Dialektik dar.

Noras schlägt demgegenüber vor, die ontologische Interpretation des Post-Neukantianismus als eine des Neoneokantianismus zu interpretieren, der sich in einer Weiterentwicklung des klassischen Neukantianismus der erkenntnistheoretischen Interpretation Kants verpflichtet sieht. Zentral ist dabei, dass auch die neue Ontologie des Post-Neukantianismus nur vor dem Hintergrund der Abgrenzung vom klassischen Neukantianismus zu verstehen ist. Dies eröffnet die Möglichkeit, die systematischen Anknüpfungen an die ontologische Deutung innerhalb der sich neu formierenden Kantforschung und ihrer Organisation nicht nur historisch zu analysieren, sondern auch als systematische Fortentwicklung der transzendentalen Tradition zu lesen. Auch wenn die historischen Interpretationen Zeidlers und Noras im Einzelnen kritikwürdig sind und der Post-Neukantianismus oder Neoneokantianismus ob ihrer Sperrigkeit keinen Eingang in die kanonische Forschung finden mögen, sollte m. E. der vor allem im Post-Neukantianismus enthaltene Anspruch der Formulierung einer Problemgeschichte der transzendentalphilosophischen Forschung im gesamten 20. Jahrhundert ernst genommen werden. Die Herausforderung einer adäquaten Ausbildung in historischer Terminologie, um diesem Desiderat zu begegnen, ist daher eine Aufgabe, die noch zu bewältigen ist.

Welche inhaltlichen Perspektiven ergeben sich nun daraus für eine Transzendentalphilosophie des 21. Jahrhunderts, die ihre eigene Problemgeschichte produktiv aufnehmen will? Dazu möchte ich zwei Vorschläge machen: Erstens gilt es, im Zuge der Probleme der konkreten Subjektivität und des Status der Welt den Diskurs zwischen Phänomenologie und Kritizismus wieder aufzunehmen, der in den dreißiger Jahren begonnen wurde, dann aber während der nationalsozialistischen Herrschaft im Sand verlaufen ist [34. S. 194]. Systematisch könnte die produktive Konfrontation oder der „Gegensatz zwischen der transzendentallogischen Methode (...) und der phänomenologischen“ [35. S. 28] (Fußnote 32) zum Beispiel am Leitfaden der Geltung dazu beitragen, den Status der Logik in der Phänomenologie zu schärfen und den Gegenstands- und Subjektbegriff im Kritizismus zu erweitern. Darüber hinaus bieten sich gerade die Arbeiten Heintels mit dem Zentralbegriff der „daseienden Vermittlung“ [35. S. 21] und Hans Wagners mit seiner „noematische Geltungsreflexion“ [36. S. 60] für weiterführende

Diskussionen mit der spekulativ informierten „generativen Phänomenologie“ [37. S. 209; 38. S. 189–206] an.

Zweitens eröffnet sich im Anschluss an die nachneukantianische Tradition die Möglichkeit, den Status einer genuin philosophischen Logik zu erörtern. Dabei könnte einerseits an die Diskussion zwischen der mathematisch begründeten symbolischen Logik und den transzendentalphilosophischen Entwürfen einer Geltungs- und Ursprungslogik zu Beginn des 20. Jahrhunderts angeknüpft werden. Andererseits gilt es, den Diskurs über den Zusammenhang von Logik und (System-) Architektur innerhalb der idealistisch-philosophischen Logik ausgehend von der aktuellen Diskussion weiterzuführen.¹⁶ Soll also eine systematische Transzendentalphilosophie des 21. Jahrhunderts möglich sein, so gilt es, die bisher unzureichend bearbeitete Problemlage neu zu beleben und die zentralen Fragen an der Kreuzung von Phänomenologie und Kritizismus, von transzendentaler und spekulativer Logik sowie von System und Systematik zu stellen.¹⁷

References

- [1] Zeidler KW. *Provokationen. Zu Problemen des Neukantianismus*. Wien: Ferstl & Perz Verlag; 2018.
- [2] Zeidler KW. *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Höningswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn: Bouvier; 1995.
- [3] Klein H-D. Transzendente Systeme im Wien des 20. Jahrhunderts. In: Meer R, Motta G., editors. *Kant in Österreich*. Berlin, Boston: De Gruyter; 2018. S. 479–528.
- [4] Krings H. Logik, transzendente. In: Ritter J, Gründer K, editors. *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 5. L-Mn*. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. AG; 1980; Spalte 462–482.
- [5] Röd W. Gestalten des Transzendentalismus. In: Röd W, Essler W, editors. *Die Philosophie der neuesten Zeit. Hermeneutik, Frankfurter Schule, Strukturalismus, Analytische Philosophie*. München: Verlag C.H. Beck; 2019. S. 99–118.
- [6] Ollig H-L. *Der Neukantianismus*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung; 1979.
- [7] Beiser FC. *The Genesis of Neo-Kantianism. 1796–1880*. Oxford: Oxford Univ. Press.; 2014.
- [8] Köhnke KC. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1993.
- [9] Holzhey H. Der Neukantianismus. In: Holzhey H, Röd W, editors. *Philosophie des ausgehenden 19. Und 20. Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. München: Beck; 2004. S. 13–129.
- [10] Schnädelbach H. *Philosophie in Deutschland. 1831–1933*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1983.
- [11] Vilkkko R. *A hundred years of logical investigations. Reform efforts of logic in Germany 1781–1879*. Paderborn: mentis; 2002.
- [12] Sullivan D. The Idealists. In: Gabbay DM, Woods J. editors. *Handbook of the History of Logic – British Logic in the Nineteenth Century*. Oxford: Elsevier; 2008. S. 605–661.

¹⁶ Vgl. hierzu [39; 40. S. 250; 41]. Zur Forschung zum Transzendentalen Systembegriff vgl. [42; 43].

¹⁷ Zu einer schon begonnenen Institutionalisierung dieser Forschungsbemühungen vgl. [44].

- [13] Peckhaus V. *Logik, Mathesis universalis und allgemeine Wissenschaft. Leibniz und die Wiederentdeckung der formalen Logik im 19. Jahrhundert*. Berlin: Akademie-Verlag; 1997.
- [14] Trendelenburg FA. *Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streitschriften*. Leipzig: Brockhaus; 1843.
- [15] Krijnen Ch. Lotze als Inspirationsquelle der Wertphilosophie des südwestdeutschen Neukantianismus. In: Vollbrecht J, editor. *Denken im Zwiespalt. Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze : Katalog zur Ausstellung „Denken im Zwiespalt – zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze“, Museum Bautzen, 19. Mai bis 24. September 2017*. Bautzen: Museum Bautzen; 2017. S. 85–92.
- [16] Holzhey H. Neukantianismus. In: Ritter J, Gründer K, editors. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6. Mo-O. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. AG; 1984. Spalte 747–754.
- [17] Flach W, Holzhey H. Einführung. In: Flach W, Holzhey H, editors. *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*. Hildesheim: Gerstenberg; 1980. S. 9–14.
- [18] Noras AJ. *Das Erkenntnisproblem im Postneukantianismus*. In: Lorenz A., Hg. *Transzendentalphilosophie heute. Breslauer Kant-Symposium 2004*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2007. S. 211–219.
- [19] Windelband W. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Bohr J, Sebastian Luft S, editors. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2021.
- [20] Noras AJ. *Geschichte des Neukantianismus*. Berlin, Bern, Brüssel: Peter Lang; 2020.
- [21] Baertschi Ch. *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*; 2004. Available from: <https://doi.org/10.5167/uzh-163127> (accessed: 03.06.2024).
- [22] Ficara E. *Die Ontologie in der „Kritik der reinen Vernunft“*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2006.
- [23] Edel G. Rezension zu Kritische Dialektik und Transzendentalontologie: der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Höningswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels. *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*. 1998;80(3):349–351.
- [24] De Warren N, editor. *New approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press; 2015.
- [25] Funke G. Akzente der Neukantianismus-Diskussion. In: Orth EW, editor. *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 1994. S. 59–68.
- [26] Krings H. *Transzendente Logik*. München: Kösel; 1964.
- [27] Zeidler KW. *Grundriss der transzendentalen Logik. Dritte, ergänzte Auflage*. Wien: Ferstl & Perz Verlag; 2017.
- [28] Zeidler KW. Das Problem der metaphysischen Deduktion im ausgehenden Neukantianismus (2000). In: Zeidler KW, editor. *Provokationen. Zu Problemen des Neukantianismus*. Wien: Ferstl & Perz Verlag; 2018.
- [29] Pascher M. *Einführung in den Neukantianismus*. München: Wilhelm Fink Verlag; 1997.
- [30] Noras AJ. *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego; 2000.
- [31] Noras AJ. Postneokantyzm wobec Kanta. *Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych* 2004;(16):79–88.
- [32] Noras AJ. Post-Neo-Kantianism. What is this? *RUDN Journal of Philosophy*. 2020;24(1):89–98.
- [33] Vázquez Lobeiras MJ. *Die Logik und ihr Spiegelbild*. Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Peter Lang; 1998.
- [34] Krijnen Ch. Phänomenologie oder Kritizismus? Zur Auseinandersetzung zwischen Eugen Fink und Rudolf Zocher. *REK*. 2019;4(2):193–220.

- [35] Heidemann I. *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Rproblem der Kritik der reienen Vernunft*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag; 1958.
- [36] Wagner H. *Philosophie und Reflexion*. Boston: BRILL; 2013.
- [37] Schnell A. *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2015.
- [38] Schnell A. *Seinsschwingungen. Zur Frage nach dem Sein in der transzendentalen Phänomenologie*. Tübingen: Mohr Siebeck; 2020.
- [39] Rendl LM, Robert K, editor. *Schlusslogische Letztbegründung. Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag*. Berlin/Bern/Wien: Peter Lang; 2020.
- [40] Boch M. Rezension zu L. M. Rendl und R. König (Hrsg.), *Schlusslogische Letztbegründung. Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag*, Berlin 2020, 646 Seiten. *Perspektiven der Philosophie*. 2022;(47):235–250.
- [41] Braßel B. System der idealen Logik. In: Müller FS, Höhle V, editors. *Idealismus heute. Aktuelle Perspektiven und neue Impulse*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 2015. S. 111–135.
- [42] Krijnen Ch. *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2008.
- [43] Klein H-D, editor. *Systeme im Denken der Gegenwart*. Bonn: Bouvier, 1993.
- [44] Boch M. Eröffnung der Archivbibliothek für Post-Neukantianismus und kritischen Idealismus der Gegenwart. *Kant-Studien* 2023;114(3):599–600.

Über den Autor:

Boch Michael – Philosophiae Doctor, Geschäftsführer, Archivbibliothek für Post-Neukantianismus und Kritischen Idealismus der Gegenwart (APIG), Institut für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie (ITP), Universität Wuppertal, 15 Brüderstraße, Wuppertal, D-42105, Deutschland. ORCID: 0009-0007-9932-0790. E-mail: michael.boch@uni-wuppertal.de

Сведения об авторе:

Boch Михаэль – доктор философии, директор архивной библиотеки постнеокантианства и критического идеализма современности (APIG), Институт трансцендентальной философии и феноменологии (ITP), Университет Вупперталя, Германия, D-42105, Вупперталь, Брюдерштрассе, д. 15. ORCID: 0009-0007-9932-0790. E-mail: michael.boch@uni-wuppertal.de

About the author:

Boch Michael – PhD in Philosophy, Managing Director, Archive Library for Post-New Kantianism and Critical Idealism of the Present (APIG), Institute for Transcendental Philosophy and Phenomenology (ITP), University of Wuppertal, 15 Brüderstraße, Wuppertal, D-42105, Germany. ORCID: 0009-0007-9932-0790. E-mail: michael.boch@uni-wuppertal.de



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-717-725>


EDN: VRQNOL

Wissenschaftlicher Artikel / Научная статья / Research Article

Wolfgang Marx als Post-Neukantianer: Die Reflexion der Reflexion der Reflexion

Geert Edel  

Unabhängiger Forscher, Wyk auf Föhr, Deutschland

 g.edel@geert-edel.de

Zusammenfassung. Der Beitrag stellt Wolfgang Marx als einen Post-Neukantianer par excellence vor. Wolfgang Marx fängt an mit einem Aufsatz über Paul Natorp, schreibt dann ein Buch über Hegel sowie eines über Hermann Cohen und von dort her sein erstes großes Hauptwerk, die „Reflexionstopologie“ (1984). In diesem Buch bestreitet Wolfgang Marx, dass die großen Erkenntnisziele der traditionellen Philosophie, wie etwa, in einer Hegel’schen Perspektive, einen ‚an sich‘ ersten Gedanken zu finden, von dem her alle weiteren sich gewinnen ließen, oder auch einen ‚an sich‘ letzten Gedanken, in und mit dem das philosophische Denken zu einem definitiven Ende käme, überhaupt erreichbar sind. Demnach gibt es keine „Einheit der Welt nach der Einheit des Logos“. Diese philosophie-kritischen Thesen erklären, warum die Philosophie von Wolfgang Marx vom etablierten Philosophie-Betrieb kaum zur Kenntnis genommen wird. Vorgestellt wird nach der „Reflexionstopologie“ auch das zweite Hauptwerk, die „Bewusstseins-Welten“ (1994). Dieses Buch bezieht die hinsichtlich des reinen Denkens in der „Reflexionstopologie“ gewonnenen Einsichten nun auf das Bewusstsein und konkretisiert sie darin. Vorgestellt wird schließlich, dass Wolfgang Marx sich in einer Fülle von Einzelpublikationen zu unterschiedlichen Themata geäußert hat. Dabei geht es etwa um personalisierte Fragen nach Rudolf Carnap und Martin Heidegger, aber auch um rein systematische Fragen wie der Frage nach der Relevanz des philosophischen Systembegriffs.

Schlüsselwörter: Neukantianismus, Hermeneutik, Hegel, Cohen, systematische Philosophie, Reflexionstheorie, Bewusstsein, Ende der Philosophie

Geschichte der Publikationen:

Der Artikel wurde am 06. April 2024 veröffentlicht

Der Artikel wurde am 31. Mai 2024 angenommen

Für Zitieren: Edel G. Wolfgang Marx als Post-Neukantianer: Die Reflexion der Reflexion der Reflexion. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):717–725. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-717-725>

© Edel G., 2024



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

Вольфганг Маркс как постнеокантианец: рефлексия рефлексии рефлексии

Г. Эдель  

Независимый исследователь, Вайк-ауф-Фёр, Германия

 g.edel@geert-edel.de

Аннотация. Вольфганг Маркс представлен как постнеокантианец *par excellence*. Вольфганг Маркс начинает с эссе о Пауле Наторпе, затем пишет книгу о Гегеле и Германе Когене, а затем – свою первую большую работу «Топология рефлексии» (1984). В этой книге Вольфганг Маркс отрицает, что великие эпистемологические цели традиционной философии, такие как, в гегелевской перспективе, нахождение «в себе» первой мысли, из которой могут быть получены все дальнейшие мысли, или «в себе» конечной мысли, в которой и с которой философское мышление придет к окончательному завершению, вообще достижимы. Соответственно, не существует «единства мира согласно единству Логоса». Эти философско-критические тезисы объясняют, почему философия Вольфганга Маркса практически не признается сложившимся философским истеблишментом. После «Топологии рефлексии» представлен и второй основной труд – «Миры сознания» (1994), где прозрения, полученные в отношении чистого мышления в «топологии рефлексии», переносятся на сознание и конкретизируются в нем. Наконец, представлено, что Вольфганг Маркс выразил себя во множестве индивидуальных публикаций на различные темы. Среди них как персонализированные вопросы о Рудольфе Карнапе и Мартине Хайдеггере, так и чисто систематические, например, об актуальности философского системного понятия.

Ключевые слова: неокантианство, герменевтика, Гегель, Коген, систематическая философия, теория рефлексии, сознание, конец философии

История статьи:

Статья поступила 06.04.2024


Статья принята к публикации 31.05.2024

Для цитирования: *Edel G. Wolfgang Marx as Post-Neokantianer: Die Reflexion der Reflexion der Reflexion // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 717–725. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-717-725>*

Wolfgang Marx as a post-Neo-Kantian: The Reflection of the Reflection of the Reflection

Geert Edel  

Independent Researcher, Wyk auf Föhr, Germany

 g.edel@geert-edel.de

Abstract. This article presents Wolfgang Marx as a post-Neo-Kantian *par excellence*. Wolfgang Marx begins with an essay on Paul Natorp, then writes a book on Hegel and one on Hermann Cohen and from there his first major work, “Reflexionstopologie” (1984). In this book, Wolfgang Marx denies that the great epistemological goals of traditional philosophy, such as, in a Hegelian perspective, finding an ‘intrinsically’ first thought from which all further

thoughts could be gained, or also an ‘intrinsically’ final thought in and with which philosophical thought would come to a definitive end, are achievable at all. Accordingly, there is no “unity of the world after the unity of the Logos”. These philosophical-critical theses explain why Wolfgang Marx’s philosophy is hardly recognised by the established philosophical establishment. After “Reflexionstopologie”, the second main work, “Bewusstseins-Welten” (1994), is also presented. This book now relates the insights gained with regard to pure thinking in the “topology of reflection” to consciousness and concretises them therein. Finally, it is presented that Wolfgang Marx has expressed himself in a wealth of individual publications on various topics. These include personalised questions about Rudolf Carnap and Martin Heidegger, but also purely systematic questions such as the relevance of the philosophical concept of the system.

Keywords: Neo-Kantianism, hermeneutics, Hegel, Cohen, systematic philosophy, theory of reflection, consciousness, end of philosophy

Article history:

The article was submitted on 06.04.2024

The article was accepted on 31.05.2024

For citation: Edel G. Wolfgang Marx als Post-Neukantianer: Die Reflexion der Reflexion. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):717–725. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-717-725>

Allgemeine Hinführung

Was ist Post-Neukantianismus? – Versteht man diesen Ausdruck in sprachanalytisch-wörtlicher Orientierung, also zunächst (wenn keine irgendwie etablierte Richtung, Schule oder gar Entität unterstellt werden soll) adjektivisch als ‚post-Neukantianisch‘, dann müsste auf den ersten Blick *jede* philosophische Theorie, die *nach* dem Neukantianismus geschrieben worden ist, darunter fallen. Dann müsste, wenn man sich, philosophiehistorische Details großzügig ausblendend, darauf einigte, dass der Neukantianismus nach dem 1. Weltkrieg Mitte der 20’er Jahre des letzten Jahrhunderts an sein Ende gekommen ist, schon Heidegger als ‚post-Neukantianisch‘ eingestuft werden, ebenso die Kritische Theorie der Frankfurter Schule und sogar auch die angelsächsische Analytische Philosophie in ihrer Hoch-Zeit. – So naiv aber kann es, die Absurdität der Konsequenz deutet darauf hin, wohl doch nicht gemeint sein.

Nimmt man den Begriff ‚Post-Neukantianismus‘ hingegen in einem engeren und spezifischen Sinn, dann sind post-Neukantianisch nur diejenigen Theorien, die den Neukantianismus überhaupt und tatsächlich zur Kenntnis genommen haben und an ihn mehr oder minder ausdrücklich und elaboriert anknüpfen, die also – wenn das denn der allgemeine Nenner ist, unter den sich der Neukantianismus in seinen diversen Schulen und Spielarten subsumieren lässt – doch ein wie auch immer näher bestimmtes Konzept von *systematischer Transzendentalphilosophie* vertreten.

In diesem Sinne heißt es in einem an prominenter Stelle, nämlich den *Kant-Studien*, erschienenen Artikel, der die Etablierung einer Bibliothek des Post-Neukantianismus ankündigt, denn auch: „Der Begriff des

Post-Neukantianismus dient als Sammelbezeichnung für Autorinnen und Autoren nach 1945, die einerseits an der Transzendentalphilosophie und am kritischen Idealismus als systematischer Philosophie festhalten und andererseits eigenständige Entwürfe entwickelt haben, die sich nicht nur auf eine Kommentierung oder Exegese der Autorinnen und Autoren der klassischen deutschen Philosophie beschränken. Vielmehr werden zentrale Probleme, die sich aus der transzendentalphilosophischen Tradition ergeben, in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Diskursen aktualisiert und damit zukunftsfähig gemacht. Einschlägige Philosophinnen und Philosophen sind u. a. Claudia Bickmann, Wolfgang Cramer, Werner Flach, Ingeborg Heidemann, Erich Heintel, Hans Wagner und Kurt Walter Zeidler“ [1. S. 599 f.].

Es fällt auf, dass in dieser Auflistung post-Neukantianischer Philosophen (die allerdings offensichtlich keine Vollständigkeit beansprucht) einer der Wichtigsten, nämlich Wolfgang Marx hier fehlt. Denn Wolfgang Marx¹ ist ein Post-Neukantianer par excellence: Seine erste Veröffentlichung beschäftigt sich mit Paul Natorp, und sein erstes philosophisches Hauptwerk, die *Reflexionstopologie*, ist direkt aus und in einer Auseinandersetzung mit der Philosophie Hermann Cohens entstanden. Sein immerwährendes Insistieren darauf, dass systematische Philosophie auch heute noch möglich und sogar notwendig ist, gründiert diese wie auch alle anderen seiner Arbeiten.

Werkgeschichte

Das Obige mag als Vorblick und allgemeine Orientierung dienen. Also ist in die Details zu gehen. Der überhaupt erste Aufsatz, mit dem Wolfgang Marx in die Öffentlichkeit tritt, behandelt Paul Natorp, das nach Hermann Cohen zweite Schulhaupt der Marburger Schule des Neukantianismus, und legt mit dem Titel *Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens* [2. S. 486–500] bereits den Focus auf die Systematizität der Philosophie. Wolfgang Marx behandelt damit ein dem Spektrum einer Verständigung über den Neukantianismus zugehöriges Thema, die zu dieser Zeit (Anfang/Mitte der 60’er Jahre des 20. Jahrhunderts) nicht gerade en vogue war. Denn die philosophische Hermeneutik, angeführt von Hans-Georg Gadamer, stand in ihrer Blüte, die in der alle hermeneutischen Anstrengungen relativierenden, resignativen Bemerkung Dieter Henrichs gipfelte: „Wir wissen noch nicht, wie philosophische Texte zu interpretieren sind.“ [3. S. 9]. Der Neukantianismus hingegen – seinerseits entstanden aus seit den frühen 1860’er Jahren stetig intensivierten Bemühungen um eine sachgemessene Interpretation der Philosophie Kants – galt als überwunden und antiquiert. Wolfgang Marx muss aufgrund dieses frühen Aufsatzes als einer der ersten jungen Nachkriegs-Autoren eingestuft werden, die den in der Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland verdrängten und auch danach noch bis in die

1 Wolfgang Marx (1940–2011) lehrte von 1979 bis 2005 Philosophie an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms- Universität Bonn. Für ein vollständiges Werkverzeichnis, aber auch zu biographischen Daten siehe <http://www.wolfgang-Wolfgang Marx.eu> (accessed: 02.02.2024).

1980'er Jahre hinein marginalisierten Neukantianismus wieder ins öffentliche philosophische Bewusstsein zu rufen versuchten.

Das Buch jedoch, mit dem Wolfgang Marx sein eigentliches Entree in die philosophische Welt machte, betraf nicht den Neukantianismus, sondern Hegel. Es trug den Titel: *Hegels Theorie logischer Vermittlung* und war hervorgegangen aus seiner Berliner Dissertation [4]. Dieses Buch belegt zunächst Wolfgang Marx' intensive Beschäftigung mit Hegel, aber auch seine Kritik an ihm. Denn die Hauptthese lautet: „Es soll nachgewiesen werden, dass keine *unendliche* Kontamination von ‚Unmittelbarkeit‘ und ‚Vermittlung‘ *denkbar* ist; *denkbar* ist nur ein Verhältnis von ‚Unmittelbarkeit‘ und ‚Vermittlung‘, ein Verhältnis der Momente eines Gedankens *in* diesem, das selbst dadurch gekennzeichnet ist: immer ein ‚unmittelbares‘, ein ‚Gegenstand‘ für beliebig weitere Vermittlungen, also *endliche* Kontamination zu sein“ [4. S.11]. Bereits hier, in diesem kleinen frühen Zitat, zeigt sich eine Argumentationsfigur, ein Argumentationsschema oder auch ein Argumentationsmotiv, das auch in den großen Hauptwerken immer wieder begegnet, obwohl es eigentlich nur ein Appell ist: Wolfgang Marx redet von dem was *denkbar* und demgemäß dann also auch *nicht denkbar* ist.

Das nächste Buch, das Cohen-Buch mit dem Titel *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie* [5] war tatsächlich eine Ausgliederung aus der in Heidelberg einzureichenden bzw. eingereichten Habilitationsschrift. Deshalb ist es auch eigentlich, hinsichtlich einer Verständigung über die Philosophie Cohens, nicht wirklich hilfreich. Denn das, was hier mit Bezug auf das, was eine transzendentallogisch angelegte Wissenschaftstheorie muss einlösen können, gefordert wird, ist zwar mehr oder minder durch Cohen inspiriert, aber zuletzt doch den eigenen diesbezüglichen Überlegungen von Wolfgang Marx selber entsprungen. Nichtsdestoweniger demonstriert es eben deshalb genau, wie in einer Keimzelle, dass hier erstmals die Theoriestränge ‚Hegel‘ und ‚Neukantianismus‘ zusammen treffen, deren Verbindung im Weiterdenken das philosophische Œuvre von Wolfgang Marx prägt.

Hauptwerke

1. Reflexionstopologie

Ohne diese Verbindung im Weiterdenken sind die beiden großen systematischen Hauptwerke von Wolfgang Marx nicht zu verstehen, weder in ihrer inhaltlichen Konzeption, Stoßrichtung und Montur, noch auch in ihrem Verhältnis zueinander.

Da ist zunächst das erste große, eigentlich überdimensionale Hauptwerk, die *Reflexionstopologie* aus dem Jahr 1984 [6], deren Vorform der Heidelberger Habilitationsschrift zugrunde gelegen hatte. Sie kam mit einer reflexiven Wucht daher, der sich offenbar keiner der damals populären Großrepräsentanten der Philosophie, die doch alle angesprochen waren, gewachsen fühlte. Denn es gab von deren Seite, weder von den damals hochaktuellen Repräsentanten der philosophischen Hermeneutik, die in Gestalt der Hegel-Auslegung dominant war,

noch auch von der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und noch auch von den Vertretern der Sprachanalytischen Philosophie keine Reaktion. Es gab lediglich eine kleine Rezension [7], die in aller ihrer Bemühtheit, die Inhalte der *Reflexionstopologie* darzustellen, doch überall nur ihr Unverständnis und ihr Befremden dokumentiert und sich überdies selbst entwertet, da sie keinen der als bloße Metaphern monierten Ausdrücke und keines der angeführten Zitate bzw. Teilzitate durch eine Seitenangabe belegt, wodurch sie am Text des Buches nicht nachvollziehbar ist.

Dieses Unverständnis und Befremden mag selbstverschuldet sein, durch die Sprache, die komplizierte Syntax, die ‚Bandwurmsätze‘ hervorgerufen, in welchen die *Reflexionstopologie* formuliert ist, ihre „Schwierigkeit“ [8. S. 10] also, gründet aber wohl zuletzt doch nicht darin. Der letzte, eigentliche Grund dürfte vielmehr die philosophiekritische ‚Botschaft‘ sein, die dieses Buch durchgängig transportiert. Denn diese Botschaft stellt die in der Philosophiegeschichte über die Jahrtausende hinweg immer als zu erreichbar und erreichbar postulierten Erkenntnisziele und Erkenntnisabsichten massiv in Frage.

Diese Botschaft, gewonnen, allgemein gesprochen, aus einer Reflexion auf die Reflexion der Reflexion, und speziell aus einer Zerlegung des in aller und jeder Argumentation immer und unweigerlich in Anspruch genommenen Grund-Folge-Verhältnisses, lautet: dass es einen an sich ersten Gedanken, aus dem alle anderen folgten, nicht gibt und nicht geben kann, so wenig, wie einen an sich letzten Gedanken, in und mit dem das Denken den letzten Grund von allem zu fixieren vermöchte [6. S. 427], keine erste Ursache [6. S. 566] und keine letzte Folge [6. S. 428], keine „Offenbarung des Inneren“ der Dinge [6. S. 569] und keinen „End- und Sinnpunkt“ der Welt [6. S. 575], keine „Durchdringung des Scheins, an dem er fällt, und unverfälscht Gedanken und Gedachtes, Denken und Sein, selig und erlöst beieinander, vereint sind“ [6. S. 594], keine Vollendung der Reflexion, in der sie ihre Unendlichkeit als Bestimmtheit hätte, und „keine Einheit der Welt nach der Einheit des Logos“ [6. S. 619].

2. Bewusstseins-Welten

„Keine Einheit der Welt nach der Einheit des Logos“ – das hört sich nicht nur an wie eine

Kampfansage gegen die Träumereien der monistischen Metaphysik, gleich welcher Ausprägung,

sondern ist eine solche. Es ist jedoch keineswegs misszuverstehen im Sinne einer Resignation vor der Aufgabe der Philosophie, die schlicht Bemühung um rationale Selbst- und Weltverständigung ist. Wäre dem so, dann hätte Wolfgang Marx die auf die *Reflexionstopologie* folgenden Bücher nicht schreiben können und nicht geschrieben haben wollen, allen voran die *Bewusstseins-Welten* [9].

Dieses Buch bringt, wie es im Nebentitel heisst, „die Konkretion der Reflexionsdynamik.“ Es knüpft also an die *Reflexionstopologie* an und ist als ihre Fortsetzung, eben Konkretion zu verstehen. Das heisst: Was die

Reflexionstopologie in Bezug auf das ‚reine‘ Denken entwickelt hatte, wird hier nun konkretisiert mit Blick auf das Bewusstsein.

Im Einzelnen gliedern sich die *Bewusstsein-Welten* in vier große Hauptteile (die ihrerseits wiederum in Spezialparagrafen unterteilt sind): „I. Gedanken am Anfangs- und Brennpunkt ihrer singulären Genese und allgemeinen Geschichte“ [9. S. 5–88], „II. Die unmittelbaren Weisen der Weltbeziehung und ihre Aufhebung in der Distanzbewegung des Bewusstseins“ [9. S. 89–215], „III. Die elementaren Formen der Selbstkonkretisierung des Bewusstseins als Grundlagen der Ausdifferenzierung der Dimension des Geistes“ [9. S. 217–340], „IV. Ausdifferenzierungen des Spannungsverhältnisses von personaler Individualität und geistiger Dimension“ [9. S. 341–481].

Im „Prolog“ erläutert Wolfgang Marx das Hauptziel des Buches, nämlich die „Verflechtung“ von philosophischer Theorie, technischer Umsetzung, Moral und Recht bis hin zur Ästhetik in ihrer Unauflöslichkeit darzustellen, so: „Diese aufzuweisen macht es notwendig, die *Grundlagen*, die *Grundformen* zu fixieren, die *alle Weisen* der Wirklichkeitsbeziehung bestimmen. Nur im Zusammenhang der logisch-reflexionstopologischen Denkformen mit den Gesetzen der sich selbst in konkreten Gestalten fixierenden Bewusstseinsdynamik lassen sich stabile und aufschließende Weltbeziehungen erkennen und konstituieren.“ [9. S. 2]

Ist hiermit die in der Wolfgang Marx’schen Philosophie von ihren Anfängen an immer gegen die hermeneutische Erschöpfung des ‚Wir können heute nicht mehr systematisch philosophieren‘ aufrecht erhaltene These der Möglichkeit und Notwendigkeit systematischer Philosophie implizite erneut ausgesprochen, so bringt er im „Epilog“ mit einem Platon-Zitat (*Theätet*, 210 b4-d4) seine ebenso grundlegende, dazu parallel laufende, d.h. komplementäre Überzeugung zum Ausdruck, dass alle philosophische Erkenntnis lediglich vorläufig sein kann, zukünftigen Verbesserungen ausgesetzt bleibt und daher als immer revidierbar zu denken ist.

Aufsätze und Nachklänge

Neben den frühen Büchern und den beiden großen Hauptwerken hat Wolfgang Marx zahlreiche Texte publiziert, die hier nicht ausgeblendet werden dürfen, aber auch im Detail nicht vorgestellt werden können. Das Spektrum der Themen, zu denen er sich darin äußert, ist äußerst breit. Es reicht von nicht wenigen, mehr oder minder autorenbezogenen Untersuchungen, wie etwa der auf Rudolf Carnap focussierenden Erörterung des *Problem[s] impredikativer Begriffsbildungen* [10], der Vorstellung von *Aspekte[n] der Theorie E. Cassirers* [11], den Überlegungen zu *Heideggers Seinsfrage und die Entdifferenzierung der Weltbeziehungen* [12] und der Frage nach *Prousts ästhetische[m] Realismus* [13] bis eben hin zu den in der überwiegenden Mehrzahl primär systematischen Überlegungen: Angefangen etwa mit der Frage von *Systemform und Rationalität* [14], sodann der Frage über *Die Notwendigkeit der Transformation des philosophischen Systembegriffs* [15], die weitere Frage nach *Aufgabe und Struktur von theoretischer Philosophie im Rahmen*

des transzendental-kritischen Idealismus [16] bis hin zu den Fragen nach der *Logik des Freiheitsbegriffs* [17] und der *Transzendental[e]n Fundamente der Moral in der Person* [18].

In diesen Zusammenhang sind zwei weitere Bücher zu erwähnen: zunächst die *Ästhetische[n] Ideen* [19], die, schon 1981 erschienen, eigentlich als Vorform einer zuletzt doch nicht geschriebenen großen Ästhetik gedacht waren, und sodann ein Buch, das schon in seinem Titel: *Über das Märchen vom Ende der Philosophie* [20] die eigene Hauptthese verkündet. Es bietet allerdings nicht, was man sich wünschen würde oder gar erhofft hatte, eine systematische Darlegung dahingehend, dass es kein Ende der Philosophie gibt und geben kann, solange Menschen denken und philosophieren, sondern doch nur eine Hegel-Auslegung. Aber vielleicht war dann die neuerliche Hegel-Auslegung doch eine Rückbesinnung auf Wolfgang Marx' eigene Anfänge.

In dem letzten veröffentlichten Aufsatz *Systematische Philosophie – keine graue Utopie* [21] wiederholt Wolfgang Marx das, was er immer, von Anfang an, gesagt hatte. Die Philosophie ist nicht an ihrem Ende, auch wenn es sehr berechtigte Kritik an den auf Totalität abzielenden Systementwürfen gibt. Denn Totalität ist im Denken, wie die *Reflexionstopologie* lehrt, nicht zu gewinnen, sondern bleibt ein Ideal.

References

- [1] Boch M. Eröffnung der Archivbibliothek für Post-Neukantianismus und kritischen Idealismus der Gegenwart. *Kant-Studien*. 2023;114(3):599–600. <https://doi.org/10.1515/kant-2023-2033>
- [2] Marx W. Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 1964;18(3):486–500.
- [3] Henrich D. *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg: Carl Winter; 1976.
- [4] Marx W. *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktionen in der ‚Wissenschaft der Logik‘*. Stuttgart: Frommann-Holzboog; 1972.
- [5] Marx W. *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens ‚Logik der reinen Erkenntnis‘*. Frankfurt/M.: Klostermann; 1977.
- [6] Marx W. *Reflexionstopologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr; 1984.
- [7] Reisinger P. Wolfgang Marx: Reflexionstopologie. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. 1988;13(1):86–88.
- [8] Edel G. Kants transzendente Topik und die Reflexionstopologie von Wolfgang Marx. In: *Der Grund, die Not und die Freude des Bewusstseins. Beiträge zum Internationalen Symposium in Venedig zu Ehren von Wolfgang Marx*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 2002. S. 9–19. Available from: <https://geert-edel.de/Texte/Text8.pdf> (accessed: 06.02.2024).
- [9] Marx W. *Bewusstseins-Welten: die Konkretion der Reflexionsdynamik*. Tübingen: J.C.B. Mohr; 1994.
- [10] Marx W. Erkenntnistheoretische Reflexion zum Problem imprädikativer Begriffsbildungen. In: *Ratio*. Heft 1. 17. Band. Hamburg: Meiner; 1975. S. 32–44.

- [11] Marx W. Aspekte der Theorie der Grundlagen wissenschaftlicher Erfahrung E. Cassirers. In: Marx W, editor. *Determinismus – Indeterminismus. Philosophische Aspekte physikalischer Theoriebildung*. Frankfurt/M.: Klostermann; 1990. S. 137–154.
- [12] Marx W. Heideggers Seinsfrage und die Entdifferenzierung der Weltbeziehungen. In: Grethlein T, Leitner H, editors. *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie*. Würzburg; 1996. S. 305–316.
- [13] Marx W. Prousts ästhetischer Realismus. In: Hirth W, editor. *Europas Weg in die Moderne*. Bonn; 1991. S. 57–72.
- [14] Marx W. Systemform und Rationalität. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* Bd. XX 1988. Wien: Wilhelm Braumüller; 1988. S. 15–32.
- [15] Marx W. Über die Notwendigkeit der Transformation des philosophischen Systembegriffs. In: *Heidelberger Jahrbücher*. XXI. Berlin-Heidelberg-New York: Springer; 1977. S. 65–74.
- [16] Marx W. Aufgabe und Struktur von theoretischer Philosophie im Rahmen des transzendental-kritischen Idealismus. In: Marx W, editor. *Zur Selbstbegründung der Philosophie seit Kant*. Klostermann: Frankfurt/M.; 1987. S. 73–105.
- [17] Marx W. Die Logik des Freiheitsbegriffs. In: *Hegel Studien*. Bd. 11. Bonn: Bouvier; 1976. S. 126–147.
- [18] Marx W. Transzendente Fundamente der Moral in der Person. In: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*. Bd. 5. Rodopi/Gerstenberg; Würzburg; 1979. S. 243–272.
- [19] Marx W. *Ästhetische Ideen. Untersuchungen über die Grundlagen einer Theorie der Kunst*. Bonn: Bouvier; 1981.
- [20] Marx W. *Über das Märchen vom Ende der Philosophie. Eine Streitschrift für systematische Rationalität*. Würzburg: Königshausen & Neumann; 1998.
- [21] Marx W. Systematische Philosophie – keine graue Utopie, sondern unverzichtbare Grundlagenperspektive von philosophischer Arbeit. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*. Bd. 42. New Acad. Press; 2010. S. 265–275.

Über den Autor:

Edel Geert – Philosophiae Doctor, Unabhängiger Forscher, Wyk auf Föhr, Deutschland.
ORCID: 0009-0008-2954-9503. E-mail: g.edel@geert-edel.de

Сведения об авторе:

Эдель Геерт – доктор философии, независимый исследователь, Вайк-ауф-Фёр, Германия. ORCID: 0009-0008-2954-9503. E-mail: g.edel@geert-edel.de

About the author:

Edel Geert – PhD in Philosophy, UnivIndependent Researcher, Wyk auf Föhr, Germany.
ORCID: 0009-0008-2954-9503. E-mail: g.edel@geert-edel.de



История философии


History of Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-726-739>
EDN: VSQANT

Научная статья / Research Article

Логико-гносеологическое учение Л.Е. Габриловича о математическом мышлении и актуальной форме

А.В. Шевцов  

*Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет),
Москва, Россия*
 ashevzov@mail.ru

Аннотация. Рассматривается логико-гносеологическое учение Леонида Евгеньевича Габриловича (1878–1953) – русского философа, логика, инженера, литератора, а впоследствии и русско-американского мыслителя. Работы Л.Е. Габриловича до сих пор остаются практически неизвестными или малоизвестными даже историкам русской философии. В предлагаемом вниманию читателей исследовании философской концепции одного из главных сочинений Л.Е. Габриловича «О математическом мышлении и понятии актуальной формы» (1914) центральное место занимает изучение теории «актуальных форм», которая проясняет основания мышления человека. Доказывается, что затронутые Габриловичем темы математического формализма, системы опыта, актуальной формы и проблемы числа являлись логико-гносеологическими аспектами его философии. Раскрывается существо рецензии на это сочинение Габриловича знаменитого немецкого математика и логика Леопольда Лёвенгейма, опубликованной в 1915 году. Выявляется сходство теории актуальных форм Габриловича и идеи теоремы Лёвенгейма. Проведенный здесь анализ сочинения Габриловича освещает не только малоизвестные страницы русской философской мысли, но и должен послужить обогащению и заполнению существующих лакун в изучении русской философии прошлого века. В процессе изучения центрального сочинения Габриловича получены результаты, на основании которых сделан вывод о стремлении русского исследователя построить законченную систему науки философии. В своей эмиграции Габрилович обращался к наследию таких русских философов, как Владимир Соловьев и Николай Бердяев, что удивительным образом у него сочеталось с математическим мышлением и концепцией актуальных форм. В исследовании очерчены перспективы изучения этого и других сочинений Габриловича в контексте неокантианства и философии математики. Предложенную Габриловичем оригинальную теорию «актуальных форм» можно считать результатом

© Шевцов А.В., 2024



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

философского осмысления оснований математики, что было характерно именно для логико-гносеологических философских поисков. Таким образом, в исследовании подчеркивается необходимость изучения творчества русского философа Л.Е. Габриловича в современной русской философии.

Ключевые слова: логико-гносеологическое учение, русская философия, математическое мышление, имманентная философия, концепция «актуальных форм»

История статьи:

Статья поступила 11.02.2024

Статья принята к публикации 01.07.2024

Для цитирования: *Шевцов А.В.* Логико-гносеологическое учение Л.Е. Габриловича о математическом мышлении и актуальной форме // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 726–739 <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-726-739>

Logical and Epistemological Doctrine of Leonid E. Gabrilovich on Mathematical Thinking and Actual Form

Aleksandr V. Shevtsov  

Moscow Aviation Institute (National Research University), Moscow, Russia

 ashevzov@mail.ru

Abstract. The research examines the logical and epistemological studies of Leonid Evgenievich Gabrilovich (1878–1953), a Russian philosopher, logic and engineer, and subsequently a Russian-American thinker. The works of L.E. Gabrilovich still remain practically unknown or little known in Russian philosophy. In the study of the philosophical concept of one of the main works of L.E. Gabrilovich “On Mathematical Thinking and the Concept of the Actual Form” (1914), the study of the theory of “actual forms”, which clarifies the foundations of human thinking, is central to the attention of readers. It is proved that the topics of mathematical formalism, the system of experience, the actual form and the problems of number touched upon by Gabrilovich were logical and epistemological aspects of his philosophy. The research covers the content of a review of this essay by Gabrilovich of the famous German mathematician and logic Leopold Löwenheim, published in 1915. The similarity of the theory of actual forms Gabrilovich’s and the meaning of the Löwenheim theorem is revealed. The analysis of Gabrilovich’s work conducted here covers little-known pages of Russian philosophical thought and should serve to enrich and fill existing lacunae in the study of Russian philosophy of the 20th century. In the process of studying the central work of Gabrilovich, results were obtained, on the basis of which they came to the conclusion that the Russian thinker sought to build a complete system of the science of philosophy. In his emigration, Gabrilovich turned to the legacy of such Russian philosophers as Vladimir Solovyov and Nikolai Berdyaev, which was surprisingly combined with mathematical thinking and the concept of actual forms. The study outlines the prospects for studying this and other works of Gabrilovich in the context of neo-Kantianism and the philosophy of mathematics. The original theory of “actual forms” proposed by Gabrilovich can be considered the result of a

philosophical understanding of the foundations of mathematics, which was characteristic precisely for logical and epistemological philosophical searches.

Keywords: logical and epistemological doctrine, Russian philosophy, mathematical thinking, immanent philosophy, concept of “actual forms”

Article history:

The article was submitted on 11.02.2024

The article was accepted on 01.07.2024

For citation: Shevtsov AV. Logical and Epistemological Doctrine of Leonid E. Gabrilovich on Mathematical Thinking and Actual Form. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):726–739 (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-726-739>

Введение

Ряд работ Леонида Евгеньевича Габриловича (1878–1953) появился еще до революции и его вынужденной эмиграции в 1918 году. Книга «О математическом мышлении и понятии актуальной формы» (1914) была посвящена философскому исследованию проблем формальной логики [1. С. 92]. Она является одним из центральных сочинений Габриловича, где суммируются идеи его ранних произведений. В связи с нашим исследованием этой книги здесь будет важно посмотреть и рецензию на это сочинение, вышедшую уже в следующем 1915 году, автором которой был Леопольд Лёвенгейм [2].

Л.Е. Габрилович в 1899 году окончил Санкт-Петербургский университет по естественному разряду физико-математического факультета. После этого он проходил годичную практическую стажировку в Томском университете на медицинском факультете в качестве ассистента кафедры гистологии и эмбриологии, активно изучая развитие сетчатки глаза у головоногих моллюсков. Предметом интереса Габриловича на тот момент были проблемы развития сознания, связанные с «ростом» мозга и усложнением мозговой деятельности, он это хотел показать на примере изучения механизмов передачи сигналов от сетчатки мозговому веществу. После своего возвращения в Петербург Габрилович, прослушав курс магистратуры, в 1909 году выдержал экзамен на степень магистра по историко-филологическому факультету Санкт-Петербургского университета и был допущен к чтению лекций по кафедре философии в звании приват-доцента, где проработал с 1909 по 1918 год¹. К 1910–1912 годам относится стажировка Л.Е. Габриловича в университете немецкого города Грайфсвальда под руководством знаменитого Вильгельма Шуппе. На страницах рассматриваемого здесь сочинения Габрилович отзывался о Шуппе как о своем учителе [1. С. 40]. Некоторые статьи и ранние сочинения Л.Е. Габриловича написаны на немецком языке [1; 3–6]. После 1918 года он эмигрировал в Берлин, а в 1921 году переехал в Париж, где выступил одним из основателей «Русского научно-философского общества»,

¹ СПбГУ. Режим доступа: <http://spbu.ru/Биографика> (дата обращения: 02.02.2024).

учрежденного в 1930 году. В конце 1940-х годов Л.Е. Габрилович перебрался в Нью-Йорк (США) к своему двоюродному брату О.С. Габриловичу, музыканту и дирижеру Детройтского симфонического оркестра². Тогда результаты, полученные лабораторией Л.Е. Габриловича в Вашингтоне, были востребованы для проекта полетов к Луне. Приведем здесь указания некоторых патентов на изобретения, зарегистрированных Л.Е. Габриловичем в США. Первый патент «Метод и устройство для понижения и повышения аудио частот»³ был заявлен 6 марта 1937 года и впервые опубликован 22 августа 1939 года. Вторым патент «Выбор волны восприятия» заявлен 29 мая 1937 года, а опубликован был этот патент 6 мая 1941 года⁴. И третий патент «Метод и способы устранения помех на радио» был им заявлен 6 мая 1945 года, а его публикация датируется 24 мая 1955 года⁵. В эмиграции Л.Е. Габрилович вел переписку со многими русскими философами, такими как, например, с Н.О. Лосским и С.Л. Франком [7; 8].

Анонс выхода книги «О математическом мышлении и понятии актуальной формы» был напечатан в журнале «Архив по систематической философии» (*Archiv für systematische Philosophie*) за год до ее выхода в 1914 году, впоследствии реклама сочинения регулярно размещалась в этом издании вплоть до 1932 года. Эта небольшая книга, состоящая из восьми глав, содержит критический анализ оснований математического знания, логики или философии математики. В пятой главе «Система опыта и актуальная форма» Габрилович схематически обозначил контуры своей теории. Под «содержаниями опыта» следует понимать познавательную идею, изначально восходящую к концепции имманентной философии Вильгельма Шуппе [1. S. 40]. Обращение мышления к какому-либо содержанию автоматически становится возможным как отсылка к одному из элементов или членов ряда (как члену математического ряда). Нацеленность внимания на то или иное содержание опыта определяется соответствующими актуальными формами как актуализация форм содержаний опыта. Первую, и в целом, благосклонную рецензию на эту книгу Л.Е. Габриловича уже в 1915 году написал знаменитый берлинский профессор математики Леопольд Лёвенгейм [2. S. 101–102]. В связи с рецензией Лёвенгейма на рассматриваемую нами книгу вполне оправданным было бы считать и Л.Е. Габриловича одним из авторов исходных идей, в контексте теоремы Лёвенгейма⁶, опубликованной немецким математиком в

² Позднее, уже в Америке, он плодотворно работал в созданной им компании «International Televolt», проявив свои инженерные навыки и конструкторскую интуицию в изобретении и конструировании сложных радиоэлектронных систем.

³ См.: Method and device for reducing and increasing audio frequencies. Dr. Leonide Gabrilovitch. Режим доступа: www.google.com/patents/US2170751 (дата обращения: 02.02.2024).

⁴ См.: Selective wave reception. US2240500A Dr. Leonide Gabrilovitch

⁵ См.: Method and means for anti-jamming in radio. US2709218 Dr. Leonide Gabrilovitch.

⁶ Формулировка решения этой теоремы гласит, что каждая счетная теория, выполнимая в модели M , также будет выполнима и в счетной подструктуре M . Теорема Лёвенгейма явилась, таким образом, первой теорией моделей или специальной теорией математической логики.

статье «О возможностях относительного исчисления» [9. S. 447–470] в журнале «Математические анналы» уже в 1915 году. Достаточно быстрая публикация рецензии, очевидно, была обусловлена близостью предмета книг и Габриловича разработкам самого Лёвенгейма.

Концепция сочинения «О математическом мышлении и понятии актуальной формы»

Надо начинать с проблемы формализации в самой математике. Здесь Габрилович опирается на идеи Б. Рассела о равенстве языка или синтаксиса математики синтаксису философии (логики) и усматривает в истории этой науки очевидную связь с онтологией. Вслед за Б. Расселом и Д. Гильбертом автор допускает мысль, что связь формальной философии или философии математики с сущностями физического мира со временем была утрачена, и в современном состоянии математики она уже не просматривается. Отсюда и заключение: «За числами и линиями математика прежде принимала известные объекты некоторой определенной специфической характерной особенностью, но теперь за каждым материальным телом не учитываются сами эти объекты, но в самой математике видно только стремление зафиксировать их чисто-формальные законы связи» [1. S. 3]. Понятия геометрии потеряли свои образы содержаний опыта, став чистыми определениями, а потому стали абстрактными, представляя только систему реляций. Это содержалось в учении Давида Гильберта, как о новом математическом формализме. Согласно Гильберту с Нового времени математика стала уходить от природы, от натурфилософии, все больше погружаясь в абстракцию своих предметов.

Габрилович подчеркивал, что тенденции современной ему математики сводятся не только к чистым формам, но и к произвольно выбранным дефинициям, как например, у Давида Гильберта, автора «Оснований геометрии» – фундаментального труда, вышедшего в 1909 году [1. S. 5]. Таким образом, получается особая принципиальная картина математики, в которой «точки, плоскости и прямые, по Гильберту, уже не представляют собой ничего специфического, никаких “предметов”, определенных, материальных сущностей; это только чистые символы» [1. S. 5]. На примере анализа постулатов геометрии Гильберта Габрилович показывает, что его (Гильберта) геометрия, как характерное учение современной математики, превратилась в набор «бесплотных» аксиоматических утверждений, не имеющих связи с реальными объектами. Далее он рассматривает, что происходит в чистой математике или в арифметике. Анализируя тенденции в математике, Габрилович увидел, что в ней образовалась установка на введение формальной логики в круг математических наук. Особых успехов в этой области достигли своими трудами Де Морган, Гамильтон, Буль, Шрёдер, Рассел, Пеано, Пьери, Порецкий. Но несмотря на то, что эта логика, казалось бы, соединяла свои формальные структуры с бытием и онтологическими сущностями, она была дедуктивным

механизмом, состоящим из чистых символов и мало имеющим действительную связь с реальностью. Резюмируя это, Габрилович приходит к закономерному выводу: «Эта дедуктивная система не имеет никаких количественных отношений к предмету, как например, в случае с арифметикой или алгеброй. Речь идет об особенных реляциях “отношениях, или сносках перехода на другой уровень”, каковые выступают в виде логических символов» [1. S. 10]. По этой причине у логики в ее распоряжении есть только свои знаки, законы связи и замещения этих знаков. Таким образом, по словам Габриловича, эта наука является, как и требуется для математики, формальной доктриной. Хотя первоначально идея математической логики была понятной и красивой: путем формализации естественного языка прийти к математически устроенной записи, чтобы потом легко восстановить изложение о мире в естественном языке.

Во второй главе, посвященной содержательным моментам математики, Л.Е. Габрилович останавливает свой взгляд на проблеме подмены настоящего содержания пустым и абстрактным формализмом, совершенно оторванным от действительности, то есть от онтологического наполнения. И на всем протяжении книги он проводит мысль о выяснении механизмов сознания посредством структурной логики, имманентной логики и далее переходит к математической логике, к основаниям математики и аксиомам геометрии. Как результат, все сводится к актуальным формам нашего опыта, данного в представлениях. Здесь Габрилович говорил, что до тех пор, пока формальное преобразование математики не закончено, «возможно было противопоставлять математическое знание в целом, как формальное априорное знание материальным совокупностям фактов прочих дисциплин» [1. S. 10]. Но поскольку математика построена на законах тождества и различия, то можно утверждать, что обозначенные тождество, различие, всеобщность составляют только формальный момент нашего опыта. Поэтому математическое знание нужно рассматривать как форму опыта, ведь сам опыт заменен материалом познания. По меньшей мере, об этом явно может говорить предпосылочная структура современной математики [1. S. 18]. Поэтому «понятия, которыми с успехом пользуются в математике, не говорят о содержаниях и их качественных исполнениях, но только единственно об отношениях между содержаниями, то есть в различном порядке, в каком содержания являются в нашем опыте или могут явиться» [1. S. 25–26]. В этом отношении Л.Е. Габрилович не обнаруживал ни у кого из математиков: ни у Гаусса, ни у Рассела, ни у Грегора Ительсона и никакой специфической «онтологичности» самой математики, а только определение сущности математики как науки о порядке или о технике упорядочивания.

Габрилович видел задачу в попытке объединения изначально разных терминов в новые понятия без логического противоречия: «Когда существование предмета исчезает вместе с его появлением в уме, тогда предложение противоречия еще не дает мне саму возможность осознать сами понятия “единство”

и “плюс”, чтобы затем осознать новое понятие “ $1 + 1$ » [1. S. 77]. Далее на той же странице, он находит, что противоречия, как такового, нет, но есть чистая математика: «В действительности образование понятий « $1 + 1$ » и далее « $2 + 1$ » у меня происходит не из противоречия, но из совершенно другого представления. И такое представление есть источник математического <понятия>» [1. S. 77]. Свою систему актуальных форм автор сравнивал с системой реляций Давида Гильберта: в этой системе актуальных форм каждое следующее представление соподчиняется предыдущему, находится с ним в некотором отношении согласно произвольному строю представлений (как неких случайных представлений). И таким образом, система актуальных форм, по Габриловичу, могла бы отражать строй мыслей: как они возникают и как одна мысль сменяется другой. Он показывал это в привязке к математическому мышлению с одной стороны, а с другой – в соединении с философией и логикой. Поэтому его философское учение можно отнести к логико-гносеологическому направлению русской философии XX века.

Идеи имманентной философии Вильгельма Шуппе у Габриловича

В вопросе диалектического единства и обоснования сцепленности содержаний сознания Габрилович опирался на идеи имманентной философии Вильгельма Шуппе. Он полагал, что Шуппе считал взаимосвязанными не только содержательные моменты как эмпирические моменты нашего опыта восприятия, данного в действительности, но и «несодержательные моменты как содержание для себя (или даже как просто ощущения)» [1. S. 42]. Габрилович в идее Шуппе о моментах опыта увидел его правоту, что «опыт» и «расщепленный опыт» в каждом усмотрении означает одно и то же. Глядя на какое-то явление, можно его видеть с разных сторон, а можно отмечать краем глаза, и даже только представить это явление или его фрагмент. Но во всех случаях будет идти речь об одном и том же явлении. Эта мысль Габриловича, которую он возводил к концепции имманентности Шуппе, стала и его концепцией. Сцепленность или расщепленность содержаний опыта нашим сознанием диктуется по Шуппе–Габриловичу логическим устройством нашего мышления.

По Габриловичу, Шуппе учил, что нам даны непосредственно не только единичные содержания сознания предметов, но одновременно даны и их связи, отношения друг к другу, во всем шлейфе представлений памяти, в их идентичности и разнообразии. Поэтому можно сказать даже больше, что без этих связей не может быть и никакого непосредственного опыта, воспринимаемого данным сознанием. Габрилович обозначал предметную логику как наполнение формы содержанием⁷.

⁷ Габрилович здесь цитирует статью Шуппе «К психологизму и нормированному характеру логики» [10].

Критические положения Габриловича носили отвлеченный характер, общие рассуждения, в которых он как бы «не договаривал», а на самом деле не мог договорить потому, что отчетливо не видел собственную теорию, а поэтому и не мог выстроить свою критику последовательно. Складывается ощущение, что в своих работах Габрилович как бы обрывает критические рассуждения на полуслове, ссылаясь на то, что в следующей работе это будет разобрано детально. Подобные впечатления о некоторой незавершенности выводов в текстах Габриловича были справедливо подмечены и Г.Е. Аляевым еще в переписке Габриловича с С.Л. Франком [8. С. 118–142].

Логико-гносеологическое определение актуальной формы

Следующий вопрос, волновавший Габриловича (и не только) – вопрос о замещении математической записи логической символьной записью. Выражал он свою позицию следующими словами: «Как и любая показательная наука, так и логистика начинает с определения своих аксиом или основоположений. Это означает, с введения определенных символов и определенных правил их связи. Мы уже увидели, что это введение символов и эта установка их правил связи требует интуитивного знания сущности идентичности, различности и всеобщности, т.е. таким образом, и обладания априори содержанием формальной логики. Но, как и любая демонстрирующая наука, логистика тоже никогда не останавливается на своих “примитивных идеях” и “примитивных основоположениях”. Она ищет производные истины» [1. С. 68].

Габрилович настаивал, что возможность счета не связана с наличием противоречия (как это было у Пуанкаре). По его мнению, исчислимость характеризуется арифметической формой. Поэтому суждение $5 + 7 = 12$ не будет являться частным суждением. Точно также без различения однократного и многочисленного, одного и многого, предыдущего и последующего мы не в состоянии записать и простейшую аксиому. Например, по предположению Габриловича: «Если у нас есть понятия 1, 2, +, то откуда, каким образом без чего-то другого у нас будет составное понятие $2 + 1$? Мы это понятие как бы “конструируем”» [1. С. 76]. А потому не удивительно, что Пуанкаре принимал эти дефиниции конечных целых чисел в качестве формулировок, соответствовавших самим аналитическим суждениям. Габрилович указывал, что здесь Пуанкаре говорил целиком в смысле старой логики, для которой «дефиниция» и «аналитическое суждение» практически являются синонимами [1. С. 76]. С этого места философ доказывал, что математическое мышление должно быть равно самораскрытию актуальной формы. Пусть, к примеру, имеется некоторое конечное целое число, которое рассматривается как $a + 1$, при этом надо сознавать это не как чистое понятие a , 1 и +, но требуется увидеть, что можно дальше считать от a , следовательно, понятие $a + 1$ будет действительным. Поэтому понятия числа и числовых операций становятся подразумеваемыми: «...и поэтому данное число $a + 1$ не только чистое

повторение относительно определенных “данных” элементов, но нечто существенно новое. Ошибкой прежней школьной логики было то, что она полагала, будто бы комбинация понятий является ничем иным, как тавтологическим повторением тех же самых понятий» [1. S. 77].

Здесь, как отмечал Габрилович, мы подходим к положительной части теории Пуанкаре: «Если бы французский мыслитель увидел в арифметических дефинициях сплошные тавтологии, то он вряд ли посчитал бы их действительным источником математического познания заключающегося в так называемом “рекуррентном методе” или в выводе от n к $(n + 1)$ » [1. S. 79]. Поэтому Габрилович придавал большое значение критическому подходу как детальному разбору положений любой теории, в том числе математики, при определении и выработке аксиоматики как базиса науки и научного метода, что он и показывал в своей статье [11. С. 471–513]. Также Габрилович ценил русского философа и логика М.И. Каринского именно за то, что тот последовательно построил систему выводов в своей фундаментальной работе «Классификация выводов» (1880) [12. С. 257].

В завершающей восьмой главе «Об актуальной форме и числе» Л.Е. Габрилович приступил к рассмотрению собственной концепции. Форма восприятия дается нам двумя способами. Первый способ (назовем его «элементарной идентичностью») характеризуется направленностью восприятия на «это», т.е. на осознаваемую часть опыта, и направленностью на остающуюся «еще», на тот x , чью характерную особенность мы еще не знаем, но чье бытие мы и не отрицаем. Второй способ обозначим как «элементарное отличие» [1. S. 80]. Габрилович очень удачно охарактеризовал здесь актуальную форму как свойство нас и нашего сознания, как некое «это здесь и еще». Именно таким образом происходит в нашем сознании и в нас самих восприятие «этого здесь» как «цельной данности», что позволяет нам осознавать «это здесь» как «полноценную форму», т. е. мы *это* и *это* другое уже можем взять как *то* другое и арифметически выразить как $(1 + 1) + 1$. Для подтверждения своей теории Габрилович привел ссылку на статью немецкого врача и физика Германа фон Гельмгольца «О числах и измерении», вышедшую в сборнике «Философские сочинения, посвященные Эдуарду Целлеру, приуроченные к 50-летию юбилею его докторской» [1. S. 88]⁸. Здесь Габрилович писал, что все дело в привычке к числам как знакам. Допустим, «...если взять числовой ряд, то отдельные его члены точно также считаются как отдельные эмпирические объекты: это счастливая мысль, благодаря которой гельмгольцевская теория лежит в основе арифметических операций» [1. S. 90]. Точно также и члены каждого ряда могут соответствовать другим членам другого ряда: «так, если для доказывающего истинного предложения вообще нигде не подразумевается двузначности, то значит это выполняется и для всего числового ряда» [1. S. 92], и таким предложением оно будет считаться и для всякого

⁸ Сборник со статьей Гельмгольца, на который дает ссылку Габрилович, назывался “Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller zu seinem 50. Doktor-Jubiläum gewidmet”.

числа метауровня (любого другого уровня). Отсюда Габрилович пришел к главному выводу в этом исследовании, что «... чисто математическое мышление является тождественным самораскрытию актуальной формы» [1. S. 92], т.е. математические ряды в их случайном совпадении и пересечении чисел разных рядов и различных уровней отражают сложно детализированное исполнение мышления (как сложноорганизованный процесс возникновения мыслей, их смены, обрывков мыслей и их пересечения, как бы из разных уровней, данных как припоминания прошлого, проецирования на представления будущего).

О рецензии Леопольда Лёвенгейма

В своей рецензии на рассматриваемую нами книгу Л.Е. Габриловича знаменитый берлинский математик Леопольд Лёвенгейм отмечал, что ее автор стремился обстоятельно размышлять над попытками формализации математики. Но там, где речь шла о наглядных понятиях, по мнению Лёвенгейма, у Габриловича эти положения были «понятием всеобщего, тождеством и различием соответствующих предложений: принципом подстановки, законом тождества и противоречия» [2. S. 101]. Лёвенгейм в своей рецензии признал, что из анализа актуальной формы опыта «выводятся три столпа логики, а именно, всеобщность, тождество и различие» [2. S. 101]. Тем самым он здесь согласился с Габриловичем, что «арифметика и логика происходят из одного общего источника, а это и есть актуальная форма опыта» [2. S. 102]. Отсюда Лёвенгейм вслед за своим коллегой приходит к выводу, что чистый математический анализ является систематическим саморазвитием актуальной формы. Резюмируя свое прочтение «этой небольшой, но основательно написанной книги» Габриловича, Лёвенгейм подчеркнул идейную наполненность относительно небольшого произведения: «Во всяком случае это хорошо написанное маленькое сочинение предлагает много идей, и особенно оно достойно прочтения в свете дискуссий со взглядами Наторпа, Джевонса, Гельмгольца и Пуанкаре» [2. S. 102].

С помощью употребления математики и формализованных логик Габрилович продемонстрировал, как можно понимать процесс мышления и процесс познания в мышлении. Актуальная форма опыта будет элементом процесса мышления, отвечая на вопрос, как устроено человеческое мышление. Мы как бы надстраиваем над актуальной данностью все новые слои опыта, которые можно назвать «актуальными формами», но в следующий миг эти слои замечаются в нашем мышлении или в мышлении читателя новыми слоями «актуальных форм» и т. д. и т. п. Понятие об «актуальных формах» еще точнее можно соотнести с концепцией «самоочевидных истин» М.И. Каринского [13. С. 76–90]. Поэтому изучение этого небольшого сочинения, как мы полагаем вслед за Леопольдом Лёвенгеймом, достойно прочтения в свете дискуссий со взглядами Наторпа и неокантианцев. Итак, мы пришли к заключению,

что полученные Габриловичем выводы о «актуальной форме» являлись и психологическими, и выводами теории познания, или точнее логико-гносеологическими выводами.

Заключение

На последней странице рассматриваемой нами книги Габрилович подводит итоги изложения своей концепции. Поэтому для подтверждения наших заключений о сочинении мы еще раз повторим отдельные его положения и посмотрим, оправдывают ли они наше заключение о его теории мышления и концепции актуальной формы. Под «рекуррирующим» процессом Габрилович понимал постоянство в самосознании одних и тех же операций (в частности применительно к счету и осознанию счета): «Основание рекуррентного вывода покоится на том, что мы данную всеобщность числообразующего процесса воспринимаем, так сказать, зрительно, т. е. думая, что каждому a противопоставляется $a + 1$ и каждое $a + 1$ может восприниматься как n , которому противостоит некоторое $n + 1$ и снова и т.д. Это означает, что мы знаем, что каждая ступень развития актуальной формы воспринимается как содержание некоей более высокой ступени форм» [1. С. 92]. Но это совершенно не является математической записью, мы только можем сказать, что такими формулировками философская запись как бы «привязывается» к математическому смыслу. Да, Габрилович пытался продумывать дальше некоторые вопросы восприятия, осознания, осознанности проблемы числового счета. И все-таки надо отметить, что его теория «актуальных форм» оказалась интересной, но раскрытой в этой небольшой книге более со стороны психологии восприятия, нежели математики. В нашем исследовании главным выводом будет, как мы и писали в предыдущих работах, что Л.Е. Габрилович уже в своих ранних статьях доказывал, что разрабатываемая им теория будет посвящена проблеме мышления и логике [13. С. 73–74, 170–175; 12. С. 255–261]. Этот подход Габриловича к исследованию мышления в логике и психологии нашел свое подтверждение в ряде работ ученых того времени (в том числе русских авторов), о чем писали В.А. Бажанов и Л.Е. Моторина [14; 15. Р. 31–46].

Л.Е. Габрилович хотел доказать, что чисто математическое мышление должно быть эквивалентно самораскрытию актуальной формы. Поэтому его сочинение «О математическом мышлении и понятии актуальной формы» является, прежде всего, философским и логико-гносеологическим исследованием. Однако с помощью актуальной формы Габрилович полностью так и не преодолел психологизм в самой теории мышления, как писал Г.И. Аляев [4; 8. С. 99, 104, 107; 16. С. 168–183]. Как было упомянуто выше, еще в своих ранних работах Габрилович старался показать, что наш опыт, как со стороны логики, так и со стороны психологии, приводит к тому, что «...как систематический порядок фактически констатируемых единств дает всем нашим суждениям их единственно возможный смысл» [4. С. 87; 16. С. 175]. Современные Л.Е. Габриловичу мыслители, к которым он обращался и с которыми

полемизировал, в частности Рассел, Пуанкаре, Гильберт, Наторп и т.д., представляли философские направления того времени. Л.Е. Габрилович создавал свою теорию о математическом мышлении. Как мы уже показывали, «датовистская» или, точнее, разрабатывавшаяся Габриловичем в его ранних работах логика отношений, в рассмотренном нами сочинении русского ученого становится «логикой реляций» [16. С. 180]. Своей концепцией «логики реляций» Габрилович предвосхитил идею метаязыков описаний, и в среднесрочной перспективе он стоял у истоков основания будущих языков программирования. Формальные языки, находящиеся в определенной системе соподчинения или реляций, по мысли Габриловича, отражают весь сложный процесс мышления людей, с пониманием друг друга «с полуслова», интуицией и т.п. многомерных отношений.

Список литературы

- [1] *Gabrilovitsch L.E.* Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form. Berlin : Verlag v. Leonhard Simion, 1914.
- [2] *Löwenheim L.* Leonid Gabrilovitsch, Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form // Archiv für system. Philosophie. Bd. 21. H. 1–4., 1915. S. 101–102.
- [3] *Gabrilovitsch L.E.* Über zwei wissenschaftliche Begriffe des Denkens (Zur Grundlegung einer dativistischen Logik) // Archiv für systematische Philosophie. Bd. XV, 1909.
- [4] *Габрилович Л.Е.* О двух научных понятиях мышления (к обоснованию одной дативистской логики) / пер. А.В. Шевцова // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 78–88. <https://10.21146/2072-0726-2017-10-1-78-88>
- [5] *Gabrilovitsch L.E.* Über Bedeutung und Wesen der Elementarbegriffe (Versuch einer neuen Inangriffnahme des Universalproblem) // Archiv für systematische Philosophie. XVI. Bd. 1910. S. 453–497.
- [6] *Шевцов А.В.* Перевод статьи: Л. Габрилович «О значении и сущности элементарных понятий (попытка новой разработки проблемы универсалий)» // Труды и переводы. 2019. Т. 1. № 2. С. 249–276. <https://10.24411/2587-7607-2019-10016>
- [7] *Сердюкова Е.В.* История русской философии или летопись русской мысли? Дискуссия о русской философии Н.О. Лосского и Л. Галича (Л.Е. Габриловича) // Вестник РХГА. 2020. Т. 21. № 3. С. 209–231. <https://10.25991/VRHGA.2020.21.3.016>
- [8] *Аляев Г.Е.* «Царство духа должно быть свободным и многоцветным» (Леонид Габрилович и Семён Франк) // Философский полилог. 2018. Т. 2. № 4. С. 98–142.
- [9] *Löwenheim L.* Über Möglichkeiten im Relativkalkül // Mathematische Annalen. 1915. Vol. 76. S. 447–470. <https://doi.org/10.1007/BF01458217>
- [10] *Schuppe W.* Zum Psychologismus und zum normierte Charakter der Logik // Archiv für syst. Philosophie. VII. Bd. Heft 1, 1901.
- [11] *Габрилович Л.Е.* Так называемый «формализм» в математике и его отношения к теории знания // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 119. С. 471–513.
- [12] *Шевцов А.В.* М.И. Каринский и русская гносеология конца XIX – начала XX века. М. : Мир философии, 2017.
- [13] *Шевцов А.В.* Классические и неклассические логики в историко-философском аспекте: основные принципы и понятия // Учебное пособие. М. : ИНФРА-М, 2020. <https://10.12737/1018310>

- [14] Бажанов В.А. Вступительная статья. Логико-гносеологические исследования в России первой половины XX века // Логико-гносеологическое направление в отечественной философии (первая половина XX века): М.И. Каринский, В.Н. Ивановский, Н.А. Васильев / под ред. В.А. Бажанова. М. : Российская политическая энциклопедия, 2012. С. 5–14.
- [15] Motorina L.E. A man as anthropological integrity. Philosophical reflection // Nova Pristutnost. 2017. Vol. 15. N 1. P. 31–46.
- [16] Шевцов А.В. Философское учение Л.Е. Габриловича в контексте логико-гносеологического направления в истории русской мысли XX века // Философский журнал. 2024. Т. 17. № 2. С. 168–183. <https://10.21146/2072-0726-2024-17-2-168-183>

References

- [1] Gabrilovitsch LE. *Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form*. Berlin: Verlag v. Leonhard Simion publ.; 1914.
- [2] Löwenheim L. Leonid Gabrilovitsch, *Über mathematisches Denken und den Begriff der aktuellen Form*. In: *Archiv für system. Philosophie*. Bd. 21. H. 1–4.; 1915. S. 101–102.
- [3] Gabrilovitsch LE. *Über zwei wissenschaftliche Begriffe des Denkens (Zur Grundlegung einer dativistischen Logik)*. In: *Archiv für systematische Philosophie*. Bd. XV; 1909.
- [4] Gabrilovitch LE. *About two scientific concepts of thought (on the basis of a dativistic logic)*. Shevtsov AV, transl. *The Philosophy Journal*. 2017;10(1):78–88. (In Russian). <https://10.21146/2072-0726-2017-10-1-78-88>
- [5] Gabrilovitsch LE. *Über Bedeutung und Wesen der Elementar begriffe (Versuch einer neuen Inangriffnahme des Universalproblem)*. In: *Archiv für systematische Philosophie*. XVI. Bd; 1910. S. 453–497.
- [6] Shevtsov AV. Translation of article by Aleksandr Shevtsov. Leonid Gabrilovitch “On the meaning and essence of elementary concepts (attempt at a new approach to the universal concepts problem)”. *Works and translations*. 2019;1(2):249–276. (In Russian). <https://10.24411/2587-7607-2019-10016>
- [7] Serdyukova EV. History of Russian philosophy or chronicle of Russian thought? Discussion about the Russian philosophy of N.O. Lossky and L. Galich (L.E. Gabrilovich). *Journal of Russian Christian Humanitarian Academy*. 2020;21(3):209–231. (In Russian). <https://1010.25991/VRHGA.2020.21.3.016>
- [8] Alyaev GE. “The kingdom of the spirit must be free and multicolored” (Leonid Gabrilovich and Semyon Frank). *Philosophical poliloge*. 2018;2(4):118–142. (In Russian).
- [9] Löwenheim L. *Über Möglichkeiten im Relativkalkül*. *Mathematische Annalen*. 1915;76:447–470. <https://doi.org/10.1007/BF01458217>
- [10] Schuppe W. *Zum Psychologismus und zum normierte Charakter der Logik*. In: *Archiv für syst. Philosophie*. VII. Bd. Heft 1; 1901.
- [11] Gabrilovich LE. So-called “formalism” in mathematics and its relationship to the theory of knowledge. *Voprosy filosofii i psikhologii*. 1913;119:471–513. (In Russian).
- [12] Shevtsov AV. *Michail I. Karinsky and Russian epistemology at the end of the 19th beginning of the 20th century*. Moscow: Mir filosofii publ.; 2017. (In Russian).
- [13] Shevtsov AV. *Classical and non-classical logics in the historic and philosophical aspects. Ground principles and concepts*. Moscow: INFRA-M. Publ.; 2020. (In Russian). <https://10.12737/1018310>
- [14] Bazhanov VA. Logical and epistemological studies in Russia in the first half of the 20th century. In: *Logical and gnoseological direction in domestic philosophy (the first*

- half of the 20th century): M.I. Karinsky, V.N. Ivanovsky, N.A. Vasiliev. Bazhanov VA, editor. Moscow: Russian Political Encyclopediya publ.; 2012. P. 5–14. (In Russian).*
- [15] Motorina LE. A man as anthropological integrity. Philosophical reflection. *Nova Prisitnost*. 2017;15(1):31–46.
- [16] Shevtsov AV. The philosophical teaching of Leonid Gabrilovich in the context of the logical and epistemological direction in the history of Russian thought of the 20th century. *Philosophy Journal*. 2024;17(2):168–183. (In Russian). <https://10.21146/2072-0726-2024-17-2-168-183>

Сведения об авторе:

Шевцов Александр Викторович – кандидат философских наук, доцент, доцент, кафедра философии, Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет), Российская Федерация, 125993, Москва, Волоколамское шоссе, д. 4. ORCID: 0000-0002-0934-6054. E-mail: ashevzov@mail.ru

About the author:

Shevtsov Aleksandr V. – CSc in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor, Department of Philosophy, Moscow Aviation Institute (National Research University), 4 Volokolamskoye Hwy, Moscow, 125993, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-0934-6054. E-mail: ashevzov@mail.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-740-756>


EDN: VUSVGS

Научная статья / Research Article

Преломление византийских и древнерусских идей в этико-политических трудах Иоанна IV Грозного

А.А. Волкова  

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 dead-ligeya@mail.ru

Аннотация. Исследование посвящено изучению этических истоков и основ патриотизма в посланиях первого русского царя Иоанна Васильевича Грозного князю Андрею Курбскому. В эпистолярном наследии русского государя, направленном, в первую очередь, внутригосударственным и внешнеполитическим оппонентам, выявлен синтез этических и идеолого-политических подтекстов. Система аргументации Грозного строится в фокусе рассмотрения проблемы зла и ответственности за него и опирается на восточнохристианскую традицию, согласно которой понятия зла и греха тождественны, а самым страшным грехом выступает предательство Бога. Показано, что кроме византийских источников парадигма этико-политических построений Иоанна Грозного включает и собственно русские («Поучение» Владимира Мономаха, «Просветитель» и послания Иосифа Волоцкого, «Сказание о князьях Владимирских»). Это позволяет сделать вывод о том, что концепция зла у русского царя приобретает патриотическое звучание за счет включения новых компонентов в византийскую схему представлений об истинном зле. По мысли Грозного, самым страшным грехом выступает измена Богу, Родине и царю. Проанализировано философское осмысление Иоанном Грозным понятий Родины и государя, выступающих микрокосмической и макрокосмической моделями, часто отождествляемыми между собой. Концепт Родины в мировоззрении Иоанна IV выступает совокупностью таких образов, как макрокосм (живой организм), государство (держава), православный остров («третий Рим» и «Святая Русь»). Государь вся Руси, по мысли средневекового мыслителя, совмещает в себе признаки человека и сверхличности (наместника Бога, несущего ответственность за весь свой народ). Миссия русского царя как одна из основных форм служения и защиты Родины видится Иоанну Васильевичу в борьбе с истинным злом.

Ключевые слова: византийская патристика, философия средневековой Руси, Иоанн Грозный, этика, Родина, ответственность за зло

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00050 «Византийская философия как феномен взаимовлияния западной и восточной культур и источник формирования философии в Древней и Средневековой Руси».

© Волкова А.А., 2024



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

История статьи:

Статья поступила 18.03.2024


Статья принята к публикации 01.07.2024

Для цитирования: *Волкова А.А.* Преломление византийских и древнерусских идей в этико-политических трудах Иоанна IV Грозного // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 740–756. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-740-756>

The Refraction of Byzantine and Ancient Russian Ideas in the Ethical and Political Writings of John IV the Terrible

Anastasiia A. Volkova  

RUDN University, Moscow, Russia

 dead-ligea@mail.ru

Abstract. The research is devoted to the study of the ethical origins and foundations of patriotism in the letters of the first Russian tsar John the Terrible to Prince Andrei Kurbsky. The epistolary legacy of the Russian sovereign, directed primarily to domestic and foreign policy opponents, reveals a synthesis of ethical and ideological-political overtones. John's argumentation system is based on the focus of consideration of the problem of evil and responsibility for it and is based on the Eastern Christian tradition, according to which the concepts of evil and sin are identical, and the most terrible sin is betrayal of God. It is shown that in addition to Byzantine sources, the paradigm of the ethical and political constructions of John the Terrible also includes Russian ones (“Teaching” of Vladimir Monomakh, “Enlightener” and the Epistles of Joseph Volotsky, “The Tale of the Princes of Vladimir”), which allows us to conclude that the concept of evil of the Russian Tsar acquires a patriotic sound due to inclusion of new components in the Byzantine scheme of ideas about true evil. According to John the Terrible, the most terrible sin is treason to God, the Motherland and the tsar. The study analyzes John the Terrible's philosophical understanding of the concepts of Homeland and sovereign, acting as microcosmic and macrocosmic models, often identified with each other. The concept of the Motherland in John IV's worldview is a combination of such images as the macrocosm (a living organism), the state (empire), the Orthodox island (“third Rome” and “Holy Russia”). The sovereign of all Russia, according to the medieval thinker, combines the signs of a human and a superpersonal (the vicar of God, responsible for all his people). The mission of the Russian tsar as one of the main forms of service and protection of the Motherland is seen by John in the fight against true evil.

Keywords: Byzantine patristics, philosophy of medieval Russia, John the Terrible, ethics, Homeland, responsibility for evil

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Scientific Foundation № 22-18-00050 “Byzantine philosophy as a phenomenon of mutual influence of Western and Eastern cultures and a source of philosophy formation in Ancient and Medieval Russia”.

Article history:

The article was submitted on 18.03.2024

The article was accepted on 01.07.2024

For citation: Volkova AA. The Refraction of Byzantine and Ancient Russian Ideas in the Ethical and Political Writings of John IV the Terrible. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):740–756. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-740-756>

Преступления, жестокость, насилия, человеконенавистничество, все это ополчается на нас и на нашу Родину, но все это только и можно, только и нужно одолеть ради благоденствия Родины. Возмутиться отдельным преступным актом и вступить с ним в борьбу – мало. <...> Нет, победить противника не ради себя и не ради своей идеи, и даже не ради только ближнего, а ради самой Родины – вот где *подлинное осмысление всякой человеческой борьбы против зла.*

А.Ф. Лосев «Жизнь»

Введение

XVI век в истории русского государства – наиважнейший этап развития страны, насыщенный значительными политическими и культурными событиями, это время противоречивое и мятущееся, ознаменованное закатом средневековья и зарождением нового времени. При окончательном оформлении и развитии государственной идеологической теории «Москва – третий Рим» Русь, расширяя свои владения за счет присоединения ханств бывшей Золотой Орды, приобретает статус царства, а русская церковь получает независимость от Константинополя. Завершается формирование русской самоидентичности и общерусской культуры, которая, в свою очередь, переживает своего рода возрождение, несмотря на преобладание еще средневекового мышления, связанного с приоритетом религиозного мировоззрения над светским. Строятся новые города и крепости, каменное зодчество и изобразительное искусство переживают небывалый подъем. Появляется книгопечатание, что открывает совершенно новые перспективы для развития литературного и научного творчества.

Между тем XVI век – это эпоха рождения не только нового государства на геополитической карте мира, но и нового надмирного метафизического пространства, благословленного, по мысли средневековых авторов, Господом, со своей собственной ни на что не похожей «русской душой» и своей самобытной и неоднозначной «русской идеей», пространства, где на пересечении горнего и дольнего, земного и вечного рождается духовность «Святой Руси». Одним из проводников новых поисков смысла, связанных с видоизмененной реальностью, становится виднейший мыслитель своего времени, личность, к сожалению, до сих пор до конца не изученная, неординарная и неоднозначная, о деятельности и мировоззрении которой в историографии

сохранилось значительное количество противоречивых мнений, – Иоанн Васильевич Грозный, чей голос из глубины веков звучит то властно и грозно, то иронично, то лирически приподнято – но всегда очень живо, ярко и уверенно [1. С. 7]. Образованнейший человек своего времени и оригинальный мыслитель развивает наиважнейшие идеи, отвечая на вызовы современности – чем должен руководствоваться государь большой державы в решении политических и нравственных вопросов, каковы грани и границы его ответственности, что такое долг перед Родиной и, наконец, что является моральной основой патриотизма.

Этико-политическая программа царя Иоанна Васильевича: истоки и оригинальность идей

Свою этико-идеологическую программу царь и великий князь всея Руси Иоанн Васильевич размещает на страницах ответных посланий князю Андрею Курбскому¹, бывшему царскому воеводе, перешедшему на сторону Великого княжества Литовского и Королевства Польского во время Ливонской войны и направившему российскому государю письмо из Литвы, полное обвинений в адрес царя. Иоанн IV пишет пространственный ответ, парируя нападки своего бывшего боярина и выстраивая свою собственную государственную идеолого-политическую концепцию². Произведение Иоанна IV – это своего рода политический манифест, направленный ко внутригосударственным и внешнеполитическим оппонентам. Система аргументации Грозного строится в фокусе рассмотрения проблемы зла и ответственности за него и зиждется на мировоззренческих особенностях духовно-политической среды эпохи. Вследствие этого первое послание русского государя приобретает максимальную глубину и проработанность идей. Неудивительно, что Курбскому не удалось составить достойный ответ своему оппоненту – второе послание князя так и не было отправлено.

Проблематика зла становится отправной точкой рассуждений русского царя-мыслителя, что позволяет ему филигранно маневрировать между

¹ Несколькоми веками позже князь Андрей был возведен частью отечественной интеллигенции в ранг первого русского диссидента и борца с царской тиранией. Однако исторические исследования деятельности опального князя говорят о преувеличении и зачастую принятии желаемого за действительное. Андрей Курбский продавал стратегически значимую информацию военным противникам Руси во время войны. Показательно также, что тайные сношения Курбского с иностранной разведкой начались задолго до его побега из г. Юрьева. Кроме этого, князь участвовал в военных походах против своей страны, поэтому государственная измена Курбского не вызывает сомнений. Подробно см.: [2. С. 88–99]; [3. С. 187–196].

² Одновременно знакомя с ней и весь западный мир, так как по понятным причинам его переписка с опальным боярином становилась достоянием общественности как на Руси, так и в Европе. Важно отметить также, что послание написано за три года до получения официального благословения на царствование из Константинополя (1567 г.), что может говорить о том, что Иоанну Васильевичу было важно продемонстрировать свои политические установки перед Западом вследствие еще шаткого своего положения на мировой политической арене [4. С. 183].

областью этики и сферой политики и идеологии. Иоанн Васильевич обращается к широкому спектру предшествующих идей, среди которых, в первую очередь, необходимо назвать византийское святоотеческое наследие. Восточнохристианская концепция зла зиждется на важнейшем постулате, согласно которому истинное зло есть грех, а грех – это, в первую очередь, измена Господу, богоотступничество, отпадение человека от Бога³. Василий Великий выделяет зло «в собственном смысле» и зло «мнимое» [6. С. 420–422]. Зло «в собственном смысле» – это грех отчуждения от Господа. «Мнимое» же зло – это те страдания и бедствия, которые сопровождают человеческую жизнь, на самом же деле, по мнению Святого Отца, являющиеся посылаемыми человеку испытаниями, пройдя через которые он может очиститься, исцелиться от первородного греха и приблизиться к Богу [7. Р. 147]. Таким образом, «мнимое» зло есть на самом деле добро, так как именно им Бог истребляет зло истинное, то есть грех [6. С. 423–433].

Для Андрея Курбского понятие зла имеет индивидуально-личностный смысл – это, в первую очередь, моральное или физическое притеснение самого индивида. Жизнь человека имеет ценностное значение для опального боярина, но жизнь лишь своя собственная⁴ – он ни за кого не готов нести ответственность, не готов жертвовать собой ради другого, не признает и своей вины [8. С. 77], несмотря на то, что обвинение в измене накладывало на него тень бесславия на всю оставшуюся жизнь и не только у себя на Родине, но и за рубежом (об этом его предупреждает и сам Грозный). Этим опальный князь лишает себя твердой морально-нравственной позиции [1. С. 6]. С точки зрения восточнохристианской концепции Курбский считает истинным злом лишь зло «мнимое», на это и указывает ему русский царь, иронично удивляясь тому факту, что князь не захотел пострадать за веру и правду, но предал Отечество ради тщеславия и сребролюбия [8. С. 26]. Иными словами, князь Курбский, испугавшись уготованных Господом испытаний, идет на самый страшный грех – предательство веры.

Говоря о том, что он не изменяет истинной православной вере, князь, безусловно, лукавит. Об этом убедительно повествуют события церковной истории. В 1439 г. киевским митрополитом Исидором была подписана Ферраро-Флорентийская уния, документ, по которому православная церковь признавала латинское учение, следствием чего становится изгнание Исидора Василием II из Москвы, что фактически привело к тому, что Московская митрополия получила статус автокефалии [9. С. 356]. Киевская же оставалась

³ Ириной Лионский, в свою очередь, считает, что зло от неповиновения Богу, от сопротивления Божественному закону [5. С. 53].

⁴ В послании Андрея Курбского ясно слышен отзвук конфликта между царской властью и олигархическими кругами боярской и церковной знати, делящимися на определенные группировки. Претензии А. Курбского сводятся в основном к тому, что Грозный приблизил к себе группировку, взгляды и интересы которой были противоположны интересам самого князя и его соратников. Подробно о взаимоотношениях царя и боярства см.: [2].

митрополией на территории Великого княжества Литовского и Королевства Польского, куда и бежал опальный князь. В 1596 г. киевским епископатом была принята Брестская уния с Римской церковью, что означало принятие католического вероучения и переход под власть Папы Римского при сохранении богослужения византийской традиции, после чего Киевская митрополия была переименована в Русскую униатскую церковь. Таким образом, время переписки Иоанна Грозного с Андреем Курбским попадает как раз на период между подписанием двух уний, после последней из которых Киевская митрополия окончательно порывает с Московской. Для царя Иоанна Васильевича Курбский – предатель Господа, который бежал к таким же предателям истинной православной веры – униатам [8. С. 26, 28].

Согласно воззрениям Иоанна IV понятие зла приобретает общечеловеческое, государственное значение, так как он несет ответственность за многих – за всю свою страну и весь свой народ: «Но ино убо еже свою душу спасати, ино же многими душами и телесы пещися⁵» [8. С. 36]. Зло для Грозного, что соответствует восточнохристианской традиции, есть предательство, то есть отпадение от Господа. Но Вседержитель, в свою очередь, определил божественность царской власти⁶, следовательно отпадение от нее есть такая же измена: «Яко противляйся власти Богу противится; аще убо кто Богу противится, – сей отступник именуется, еже убо горчайшее согрѣшение» [8. С. 26].

С точки зрения преемственности идей византийской патристики аргументация Грозного очень логична и последовательна. Борьба с истинным злом – это борьба с изменой путем очищения своего государства во имя Бога и самого государства от источника зла – от предателей. Важным аспектом является тот факт, что все изменники, по мнению автора, исключены из иерархии, т.е. не являются теми, за кого русский государь как божественный наместник несет ответственность перед Богом, соответственно борьба с ними приравнивается в сознании автора к сопротивлению внешним военным врагам.

Идея власти царя-мыслителя выступает в преемственности с воззрениями на священную иерархию автора «*Corpus Areopagiticum*» – Псевдо-

⁵ Воззрения Грозного совпадают с мыслями Иосифа Волоцкого, который в посланиях Василию III, отцу Иоанна IV, отмечает: «Подобает же ти, благочестивый царю, всяко тщания и о благочестии имети и сущих под тобою от треволения спасати, душевна и телесна и душевное бо есть треволение еретическое учение, телесное же есть треволение – татьба и разбойничество, хищение, и неправда, и обиды, и прочия злаа дела, иже убо телесне врежajúть, а не душевне» [10. С. 184]. Таким образом, становится понятно, что именно подразумевает царь Иоанн под заботой о душах и телах своих поданных.

⁶ Здесь снова возникает аллюзия на послания Иосифа Волоцкого, ср.: «Сего ради слышите, царие и князи, и разумеите, яко от бога дана бысть держава вам. Вас бо бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес, посади, милость и живот положи у вас» [10. С. 230].

Дионисия Ареопагита, которого Грозный часто цитирует⁷ [11. С. 41]. Согласно учению Псевдо-Дионисия иерархия есть священная организация, целью которой является распространение божественной благодати – уподобление Всевышнему и соединение с Ним [12. С. 71]. Во главе иерархии стоит сам Господь, божественная благодать распространяется среди чинов по принципу от высшего к низшему, при этом во власти высшего чина лежит определение всей нижестоящей иерархии. Главным условием восприятия божественного дара является соблюдение иерархического принципа и, как следствие, включенность в саму иерархию [13. С. 171]. Таким образом, святость чина царя определяется статусом иерархического чина [13. С. 175]. Из этого же принципа рождается присущий средневековому мышлению монархический или имперский тип патриотизма, при котором понятия служения государю и служения государству тождественны и неотделимы друг от друга.

Иоанн Васильевич, синтезируя этический аспект своей идеологии с политическим, вводит патриотические компоненты в византийскую схему представлений о зле. Великим грехом и «нѣсть злѣе злобы» [8. С. 34], по мысли русского государя, является *измена Богу, Родине и царю*. Выводя на первый план эту этико-идеологическую триаду, Грозный декларирует наиважнейший принцип нерушимой духовной связи русской государственности и русской веры. Так, Д.С. Мережковский отмечает: «Самодержавие, вера в русское царство и православие, вера в русского Бога – два исторических явления одной и той же метафизической сущности» [14. С. 365]⁸.

Замечателен тот факт, что, по словам Г.В. Флоровского, в период правления Грозного происходит явный разворот от греческой культуры в сторону своих собственных национальных истоков: «В эпоху Макария в Москве стремятся и стараются “строить культуру как систему”. Это было время собирания. Собирали старину, – притом именно местную, русскую старину, к греческим образцам заново не обращались. “В XVI веке греческий источник стал заменяться своим, древнерусским”» [11. С. 41]. Одним из таких «древнерусских источников» становится для Иоанна Васильевича образ и пример великого князя Владимира Мономаха, прямо или косвенно оказавший влияние на мировоззренческую парадигму русского царя.

Именно от княжеской ветви Мономаха Иоанн Васильевич ведет свою родословную, с упоминания об этом начинается его послание Курбскому. Сближает их и то, что мать Владимира и бабушка Иоанна находились в реальных⁹

⁷ «Ареопагитики» были включены в «Великие Четы Миней», подготовкой которых занимался сам свт. Макарий Московский, будучи митрополитом в первые годы правления Иоанна Васильевича.

⁸ Этот же синтез отмечен П.А. Флоренским: «Идея царя соединилась с идеей православия, Церковь стала немислима без царя» [15. С. 642].

⁹ А не выдуманных позднее, ведущие свое начало от императора Августа. Мать князя Владимира – Мономахиня – была из императорской династии. В историографической традиции не сохранилось ее имени и подробностей ее генеалогических связей с императорской семьей, однако эти связи упоминает летописец, сам Владимир Мономах и митрополит Никифор (грек

родственных связях с византийской императорской семьей. В данной связи не вызывает сомнений знакомство Иоанна Грозного с «Поучением» Владимира Мономаха, адресованным потомкам, одним из которых и является первый русский царь. Радение о земле Русской было наиглавнейшей целью деятельности и этического локуса мировоззрения Владимира Мономаха, о ней же, в первую очередь, мыслит и Иоанн IV. Для осмысления идейной преемственности сочинений великого князя и первого русского царя необходимо обратиться к тексту письма к Олегу Святославичу, которое является важной частью «Поучения».

Размышляя над темой зла в своем этико-политическом «микротрактате» [17. С. 137], Владимир Мономах выстраивает свою собственную методичку противостояния греху, которую сам мыслитель выражает формулой из Псалтыри: «Уклонися от зла, створи добро, взищи мира и пожени, и живи в вѣкы вѣка» (Пс. 36, 10–17. 19. 21–27) [18. С. 458]. Основным способом борьбы с имманентным злом, по мнению великого князя, выступает «уклонение» или морально-нравственный самоконтроль. Особое значение в плане практического применения княжеских идей имеет его письмо двоюродному брату – Олегу Святославичу. Обратимся к историческому контексту предшествующих посланию событий. В 1094 г. Олег Святославич Тмутороканский приходит на Русь с половецким войском и захватывает Чернигов. Половцы бесчинствуют в Черниговской и части Киевской земель (разрушен Киево-Печерский монастырь). После изгнания Владимиром Мономахом своего двоюродного брата из Чернигова в 1096 г. несмирившийся Олег захватывает Муром, Суздаль и Ростов. В битве за Муром погибает младший сын Мономаха Изяслав [19. С. 17]. Мстислав Владимирович, старший сын великого князя, несколько раз предлагает Олегу мирные переговоры, от которых он отказывается, продолжая сражения. В 1097 г. войско Олега Святославича было разбито, после чего Владимир Мономах направляет своему брату послание, в котором предлагает ему примирение и совместное покаяние, выказывая поистине христианское всепрощение – освобождает своего оппонента от вины за смерть своего сына и крестного сына самого Олега – Изяслава: «Аще не отпустите прегрѣшений брату, ни вам отпустить Отець вашъ небесный» [18. С. 472] Не дожидаясь покаяния от двоюродного брата, Владимир кается ему в собственных грехах, отказываясь от ответного насилия и мести, обещает вернуть родовую отчину Чернигов и Муром [17. С. 138]. Прощая Олега еще до его покаяния, он берет ответственность за содеянное им, а также за совершенное своим сыном Изяславом.

по происхождению, ставленник константинопольского патриарха) [16. С. 57]. Бабушка Иоанна IV – Софья Палеолог – была племянницей последнего императора Византии Константина XI Палеолога. Стоит также вспомнить, что сестрой византийского императора Василия II была и супруга Владимира Святославича Анна, однако, по свидетельствам источников, детей от этого брака скорее всего не было.

Столь беспрецедентное смирение в сложившейся ситуации имеет за собой очень важную политическую цель – избежать междоусобных кровопролитий. Цитируя своего старшего сына, Мономах пишет: «Ладимься и смѣримся, а братцю моему судъ пришесть. А вѣ ему не будевѣ местника, но възложивѣ на Бога, а стануть си пред Богомъ; а Русьскы земли не погубим» [18. С. 472]. Поступок великого князя говорит о том, что для него как для правителя личностное и индивидуальное отходит на второй план. В первую очередь, он несет ответственность за всю Русскую землю, поэтому ради нее готов простить личное зло, сотворенное ему двоюродным братом: «Понеже не хочу я лиха, но добра хочу братьи и Русьскѣй земли» [18. С. 474]. Имея основания и власть для мести человеку, повинному в смерти его ребенка, Мономах выбирает прощение и примирение. Так выкристаллизовывается основная интенция политической идеологии Мономаха: быть правителем огромного государства значит не только иметь безграничную власть, но, в первую очередь, нести почти космическую ответственность не только за себя, но за всех – быть в ответе за каждое зло, творимое его подданными. Но самое главное – эта жертва собой, своими личностными интересами и чувствами оправдана в глазах Мономаха тем, что творится она ради Родины и мира.

Для Мономаха самый страшный грех – это любое сознательное потворство злу, которое влечет за собой усугубление этого самого греха. Соответственно, борьба со злом – это желание пресечь размножение и распространение зла в моменте его осознания, одним из главных принципов которого для Владимира Мономаха выступает самопожертвование как возможная форма уклонения от зла. В ситуации морального выбора великого князя Руси это самопожертвование совершается во имя благополучия своей Родины – Мономах жертвует своим личным во имя процветания Отечества.

Правление Владимира Мономаха характеризуется стабильностью, усилением Киевской Руси и централизацией власти вокруг большей части русских земель. Между тем осознание бремени сверхличностной ответственности за зло и священного долга перед Отечеством превращает Мономаха (еще де-факто, но не де-юре) в наместника Бога¹⁰ на земле, и в случае князя Владимира – это абсолютно *евангельский тип правителя* – смиренный, всепрощающий, жертвенный. В целом, можно сказать, что Владимир Всеволодович Мономах только предчувствует ту идею, которую разовьет и начнет воплощать в жизнь в своей этико-политической программе его потомок – царь Иоанн Васильевич Грозный.

¹⁰ Согласно восточнохристианской традиции византийский император нес полную ответственность перед Богом за своих поданных. Русь заимствует эту идею божьего благословения правителя Руси, которая найдет свое воплощение в послемонгольский период. Между тем Владимир Мономах еще в XII веке развивает мысль об абсолютной власти и равновеликой ответственности перед Богом за все, что происходит в его владениях.

О связи с образом великого предка говорит и то обстоятельство, что большинство сохранившихся изображений Владимира Мономаха, аккумулированных в Кремле и Успенском соборе, созданы в эпоху именно царя Иоанна IV, а точнее вскоре после его венчания на царство [20. С. 687]. В этой связи представляет интерес рассмотрение «Сказания о князьях владимирских», связанного с Чином венчания первого русского царя как еще одного из собственно русских источников построения идеологической концепции Иоанна Грозного. Сказание с одной стороны повествует о легендарном происхождении Рюриковичей от римского кесаря Августа, а с другой – о не менее легендарной передаче византийским императором Константином Момахом Владимиру Всеволодовичу знаков царского достоинства – даров «иже от начатка вѣчных лѣтъ твоего родства и поколѣнья царьский жребий, на славу и честь и на венчание твоего волнаго и самодержавнаго царства» [21. С. 398]. Этими дарами великий киевский князь был венчан на царство и наречен царем «великия Русия» [21. С. 398]. Эта генеалогическая легенда является не только одним из аргументов, доказывающих право Иоанна на царский венец и на самодержавную форму правления в силу показанной преемственности власти московских князей от владимирских и киевских, но и демонстрирует широту исторического мышления, сходного с воззрениями митрополита Илариона – автора «Слова о Законе и Благодати». Стоит отметить, что сказание не призвано подчеркнуть религиозную или национальную исключительность Руси, а как раз наоборот – является попыткой вписать ее историю в мировую. «Сказание о князьях владимирских» будет играть одну из ключевых ролей в создании теории «Москва – Третий Рим», которая, в свою очередь, важна для рефлексии идейного смысла понятия Родины, измена которой приравнена в этической концепции Иоанна Грозного к самому страшному греху¹¹.

После падения Константинополя в 1453 году восточной ветви христианства необходим был новый культурный, духовный и политический центр. Этим центром становится Русь, крепнущая и беспрестанно расширяющая свои границы, чему способствует и падение империи великих монгольских ханов, владевших половиной мира [2. С. 22]. Иоанн Васильевич претендует на звание императора, на божественную благословенность своего титула и на противопоставленность императору Западной Римской империи. И претензии Москвы на звание третьего Рима не голословны – Грозный действительно строит империю, расширяя земли на Восток (взятие Казанского, Астраханского ханств, покорение Западной Сибири), собирая воедино золотоордынские обломки и предпринимая попытки к расширению выхода к Балтийскому

¹¹ Стоит отметить, что понятие государственной измены во времена царя Иоанна юридически еще никак не закреплено. Однако важно подчеркнуть, что подобное государственное преступление с XX века, что зафиксировано в Уголовном кодексе, характеризуется как особо опасное.

морю (война с Ливонией). Его письмо к Курбскому – это письменно закрепленная и декларируемая программа в дополнение к дальновидной внешней политике.

В данной связи символ третьего Рима (но, что важно, не второго Константинополя) становится необычайно важен для идеологии Иоанна IV. Как под третьим Римом подразумевается Римская империя, так и под Москвой – все царство великой Руси. По справедливому замечанию Н.В. Сеницыной, неслучайно избран Рим времен императора Августа, что, с одной стороны, выводит Русь за пределы византийского мира, расширяя его границы и включая в него Европу и восточно-средиземноморскую ойкумену, а с другой – акцентирует внимание на месте и времени Воплощения Бога-Слова [22. С. 197]. В послании польскому королю Стефану Баторию 1579 г. Иоанн Васильевич назовет Русь *островом*, на котором святые угодили Господу молитвами и молениями [23. С. 176], то есть избранной самим Богом земель, единственным оплотом истинного христианства, окруженного враждебно настроенными к нему иноплеменниками. Иоанн IV уповает, что Господь «свое достояние искру благочестия истинного христианства в Росийском царстве сохранить и державу нашу утвердить от всяких лвовъ, пыхающих на ны» [23. С. 178]. Здесь Русь, по мысли государя, представляется благословенной и избранной самим Богом для спасения, неким метафизическим пространством Святой Руси, являющимся соединением земной Родины с преобразованной – вечной, небесной и охраняемой самим Господом.

Родина для Иоанна Васильевича – это и большое могущественное государство, властвовать над которым он поставлен самим Богом («Росийское царствие», «держава») [23. С. 178], и просторы родной земли («Руская земля»), и русский народ («православное христианство», «народ христианский¹²»), и священное пространство со своей самобытной судьбой и особенной миссией («росийский остров», «достояние» Господа Бога, «Отечество», «Руская земля яко птица»). Главной миссией же царя, государя всея Руси, по мнению Грозного, выступает защита Отечества – в этом он видит свое служение ей и истинную борьбу со злом. Единству и суверенитету его государства угрожают не только внешние враги, но в большей степени внутренние проблемы, главной из которых является кризис, связанный с пережитками феодалной раздробленности. Несколько раз в своем послании русский царь напоминает Курбскому о том, что эта проблема крайне актуальна [8. С. 36, 48, 50] – местнические порядки давали возможность высшей аристократической знати (удельным князьям и боярам) не только занимать высшие посты по наследственному принципу, а не по заслугам, но и владеть и распоряжаться по своему усмотрению обширнейшими землями на правах

¹² П.А. Флоренский отмечает это своеобразие восприятия народности и веры и их синонимичность в сознании русского народа; философ подчеркивает, что для «армян, болгар, греков и русских народность неотделима от церковности, так что “православный” и “русский” становятся синонимами» [15. С. 641].

вотчинников [2. С. 30]. Жива была еще память о временах вражды и раздробленности русских княжеств и о вечных междоусобных бранях, а также о том, к чему это привело – и ста лет еще не прошло с даты, когда произошло Стояние на Угре, после чего было сброшено трехсотлетнее золотоордынское иго. И снова обнаруживает себя логика патриотической этики Иоанна Грозного – если нападение внешнего врага на Отечество – это есть зло «мнимое», предопределенная Господом данность, при которой нет другого выхода, как смиренно вставать на защиту государства, то с внутренним злом, то есть злом «в собственном смысле», необходимо бороться¹³, искореняя его. Так становится ясно видна мировоззренческая основа, присущая мысли царя, при которой Родина выступает макрокосмической моделью, а государь – микрокосмической, порой отождествленными между собой [24. С. 265]. Отечество видится живым организмом с присущими ему греховными особенностями, царь же выступает с одной стороны микрокосмом, со свойственной ему человеческой природой, а с другой – наиважнейшей частью организма своего Отечества – разумом, несущим ответственность за совокупность зла своего обширного государства и за борьбу с этим злом.

Подойдя вплотную к вопросу о том, кто же таков истинный государь всея Руси в понимании Иоанна Васильевича, обратим внимание на некоторую текстологическую специфику письма царя. При внимательном его прочтении ясно слышимы два повествующих голоса, они неоднородны и в некоторых случаях не согласованы между собой, что, с одной стороны, придает тексту объем, рельефность, экспрессивную оригинальность и самобытность, но с другой – может говорить о противоречивости натуры автора, в котором две его грани зачастую находятся в противоборстве друг с другом. Государь всея Руси, по мысли Иоанна Васильевича, является, с одной стороны, смертным человеком со всем спектром индивидуально-личностных качеств, а с другой – правителем огромного государства, что придает ему сверхличностные черты, основанные на идее священного долга перед Отечеством и всеобщей ответственности за весь свой народ перед Богом.

Андрей Курбский в своих посланиях и «Истории о великом князе Московском» обвиняет оппонента во всех возможных пороках, препарирует его личность в попытке поиска черт маниакальности, проявленной якобы даже в младенчестве. Здесь ясно различим феномен побочного эффекта сверхличностной ответственности за зло, коей выступает мифологизированная инфернализация человека, находящегося у власти¹⁴. Иными словами, если Грозный по собственной воле взял на себя ответственность за всех и за все зло, то ему

¹³ Стоит отметить, что методы борьбы, избираемые Иоанном Васильевичем, были различными в тот или иной период его правления. Возможно, причиной принятия более жестких мер была несостоявшаяся и не принесшая необходимых результатов политика «мягких» реформ [2. С. 30–43].

¹⁴ То же самое мы можем наблюдать и по отношению к Петру I, личности неоднозначной и противоречивой, также снискавшей себе славу Антихриста.

начинает приписываться равновеликая этой ответственности сверхличностная же греховность. Амбивалентность, то есть обожествление правителя или его демонизация (Христос/Антихрист¹⁵) – в сущности, не столь важно, со знаком плюс это отношение или со знаком минус – это все равно отношение к правителю как к сверхличности, обладающей сверхспособностями. Важно то, что в обоих случаях власть признается сверхчеловеческой. Таким образом, даже опальный князь, выступающий против русского царя, по сути, беспрекословно верит в его богоизбранность. Иоанн Васильевич же, со своей стороны, обвиняет оппонента в Наватской ереси, настаивая в своем послании на том, что он всего лишь человек, от которого нельзя требовать чего-либо, что выше его человеческой же природы [8. С. 25, 28–32, 64]. Более того, он явно акцентирует на этом факте внимание читателей, посвящая большую часть текста именно собственно человеческим, личностным своим воспоминаниям о детстве, юности, о своих чувствах, обидах, надеждах. Как человек Иоанн Васильевич кается в своих грехах, проговаривая каждый из которых подробно и обстоятельно¹⁶. Особое внимание русский государь уделяет тому обстоятельству, и это сближает его идеи с воззрениями Владимира Мономаха¹⁷, что он не применял смертной казни по отношению к лицам, которые причинили зло ему лично [8. С. 50, 54, 56, 66].

Совершенно иным предстает перед нами автор, когда речь идет о борьбе со злом, грозящим или причиненным его Отечеству. Ради благополучия Родины, по мысли Иоанна IV, оправдана любая жертва – собой или вероломными поданными¹⁸. Здесь возникает сверхличностный образ царя, который можно было бы охарактеризовать, в отличие от евангельского типа Владимира Мономаха, как *ветхозаветный – суровый, но справедливый, карающий и милующий по заслугам*: «Всегда бо царемъ подобаетъ обозрительнымъ быти:

¹⁵ Многие исследователи отмечают, что образ Грозного в «Истории» Курбского метафорически изображает Антихриста. Однако отметим, что все произведение опального князя и его письма вследствие крайней субъективности оценки излагаемых событий больше похожи на то, что современным языком называется «черный пиар», при котором используются те же способы маскировки, применяемые и самим Курбским: борьба за свободу, справедливость и права человека, демократию и проч.

¹⁶ Примечательно, как в третьем послании Курбского, что выдает его слабую позицию, это особенно раздражает князя, не готового, с одной стороны, подвергнуть свою собственную личность и совесть раскаянию, а с другой – не понимающего цели этого внезапного и осознанного сбоя иерархического порядка [8. С. 84].

¹⁷ «Ни права, ни крива не убивайте, ни повелѣвайте убити его; аще будетъ повинень смерти, а душа не погубляйте никакаяже хрестьяны» [18. С. 461].

¹⁸ Основное обвинение выдвинуто Алексею Адашеву, осознанно или случайно провалившему переговоры с датским королем, что позволило ливонцам выиграть целый год для того, чтобы собрать военную коалицию против Руси, а также воеводам, тормозившим ход кампании [2. С. 65–68]. Это событие, по мнению Грозного, сыграло решающую роль в исходе Ливонской войны, оказавшейся для Руси крайне неудачной. Грозный акцентирует внимание на том, что эта война могла бы пройти быстро и с минимальными кровопролитиями с обеих сторон, но из-за проволочек превратилась в долгую и кровавую бойню, где погибло большое число христиан [8. С. 62–64].

овогда кротчайшимъ, овогда же ярымъ; ко благимъ убо милость и кротость, ко злomu же ярость и мучение, аще ли сего не имѣя, нѣсть царь. Царь бо нѣсть боязнь дѣломъ благимъ, но злымъ. Хощеши ли не бояться власти, то благое твори; аще ли зло твориши, бойся, не бо туне мечь носить – в мечь убо злодѣемъ, в похвалу же добродѣемъ» [8. С. 34]. Эти царские суждения созвучны «Просветителю» Иосифа Волоцкого, в котором преподобный детерминирует мысль о том, что служение царю, во-первых, заповедано Господом, во-вторых, воспитывает и укрепляет страх Божий, «ведь Царь “есть Божий слуга” (Рим. 13, 4), для милости и наказания людям» [25. С. 176].

Однако в дуальности природы русского правителя, которую подчеркивает Иоанн Васильевич, обнаруживается косвенная аналогия с природой именно Бога-Слова. Общеизвестно, что одним из титулов Иисуса Христа помимо Пророка и Первосвященника выступает именно Царь, позволяя еще византийцам сближать образ императора и Христа [13. С. 172]. Между тем Иоанн Грозный не претендует на звание Бога, но идет в своей теории дальше. Грозный создает идеологию не только правящей элиты, он создает мессианскую идеологию русского народа и продолжает народную идею священности Руси, потому что сам он выступает не просто персонификацией, но именно *воплощением* своей Родины и своего народа в том смысле, как Христос выступает Боговоплощением: Сыном Божьим, ставшим Сыном Человеческим. Священность этого воплощения определяется сакральным отношением к своему Отечеству, ощущением его богоизбранности, священности. Как Сын Божий своей великой жертвой искупил грехи всего человечества, так правитель священной Руси, жертвуя своей личностью, берет на себя ответственность за весь свой народ и будет искупать его грехи как свои собственные перед Господом на Страшном суде. Важно помнить, что ответственность за другого – это всегда служение и всегда жертва, но жертва, в случае Владимира Мономаха и Иоанна IV Грозного во имя любви к наивысшей духовно-нравственной ценности и святыне – Родине.

Заключение

Иоанн Грозный воссоздал и сформулировал идею русской власти, основанную на оригинальной философской переработке предшествующего теоретического опыта от византийского до собственно русского. Основой ее выступает мысль о космической, сверхличностной (но не божественной) ответственности за зло и священном долге перед Отечеством. И это не только идея самодержавия и всей русской государственности, но это национальная идея, оформление которой совпадает с формированием самоидентичности русского народа. Показательно, на наш взгляд, что оба произведения средневековой философской мысли – «Поучение» Владимира Мономаха и «Послание» Иоанна Грозного – написаны в преддверии (но не накануне) двух самых мощных потрясений в истории России: первое в предчувствии лихолетья татаро-

монгольского нашествия, второе – Смутного времени. В этом состоит их максимальная морально-нравственная значимость и ценность для потомков. Идеи, высказанные столетия назад, начинают жить своей собственной самостоятельной жизнью, преломляясь и оказывая влияние на все последующие века и на современность. Размышляя на тему моральных основ патриотизма, мыслители развивают идейную преемственность отечественной философской этики в ее глубинных размышлениях о судьбе своей страны в циклично повторяющихся исторических периодах, о служении Отечеству, о любви к Родине и ответственности за нее, о том единственно важном духовном и оживотворенном пространстве, объединяющем и объемлющем нас.

Список литературы

- [1] *Лихачев Д.* На пути к новому литературному сознанию // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. М. : Издательство «Художественная литература», 1986. С. 5–14.
- [2] *Скрынников Р.Г.* Иван Грозный. М. : Наука, 1975.
- [3] *Филошкин А.И.* Андрей Курбский. М. : Молодая гвардия, 2008.
- [4] *Замалеев А.Ф.* Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л. : Издательство «Наука», 1987.
- [5] *Иринеи Лионский.* Обличение и опровержение лжеименного знания (Против ересей) / пер. прот. П. Преображенского, Н.И. Сагарды. СПб. : Изд. Олега Абышко, 2008.
- [6] *Василий Великий.* Творения: в 2 томах. Т. 1. М. : Сибирская благовонница, 2008.
- [7] *Chistyakova O.V.* Religious anthropology of eastern (Greek-byzantine) patristics // *European Journal of Science and Theology.* 2019. Vol. 15. N 6. P. 145–155.
- [8] Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным / подгот. текста Ю.Д. Рыкова, Е.И. Ванеевой, Я.С. Лурье, пер. О.В. Творогова, коммент Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыкова // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. М. : Издательство «Художественная литература», 1986. С. 16–107.
- [9] *Митрополит Иларион (Алфеев).* Православие: в 2 томах. Т. 1. М. : Издательский дом «Познание», 2021.
- [10] Послания Иосифа Волоцкого / подгот. текста А.А. Зимины и А.С. Лурье. М., Л. : Издательство Академии наук СССР, 1959.
- [11] *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. М. : Институт русской цивилизации, 2009.
- [12] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии // Сочинения. Толкования Максима Исповедника / пер. с греч. и вступ. ст. Г.М. Прохорова. СПб. : Алетейя, 2002. С. 37–206.
- [13] *Семиконов Д.В.* Метафизика насилия в политическом богословии царя Иоанна IV Грозного // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2019. № 17. С. 165–196.
- [14] *Мережковский Д.С.* Не мир, но меч. М. : АСТ, 2000.
- [15] *Флоренский П.А.* Православие // Сочинения: в 4 томах. Т. 1. М. : Мысль, 1994. С. 638–662.
- [16] Послание Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств: Древнерусский текст по рукописи ГИМ, Синод. собр. № 496 (№ 110 по А.И. Горскому) // Послания митрополита Никифора. М. : ИФ РАН, 2000. С. 56–74.

- [17] Мильков В.В. Этико-политическая программа Владимира Мономаха // *Философский журнал*. 2020. Т. 13. № 4. С. 134–147. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2020-13-4-134-147>
- [18] Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. Т. 1. СПб. : Наука, 1997. С. 456–475.
- [19] Творогов О.В. Древняя Русь: события и люди. СПб. : Наука, 1994.
- [20] Назаренко А.В., Романенко Е.В., Самойлова Т.Е. Владимир (Василий) Всеволодович Мономах // *Православная энциклопедия*. Т. VIII. М., 2004. С. 681–688.
- [21] Сказание о князьях владимирских // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. Т. 9. СПб. : Наука, 2000. С. 387–403.
- [22] Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI вв.). М. : Издательство «Индрик», 1998.
- [23] Послание польскому королю Стефану Баторию 1579 года / подгот. текста Е.И. Ванеевой, пер. и коммент. Я.С. Лурье // *Памятники литературы Древней Руси*. Вторая половина XVI века. М. : Художественная литература, 1986. С. 174–180.
- [24] Шмидт С.О. У истоков российского абсолютизма. Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. М., 1996.
- [25] Преподобный Иосиф Волоцкий. Провосветитель / предисл. митр. Иоанн (Сычев), отв. ред., авт. послесл. О.А. Платонов. М. : Институт русской цивилизации, 2011.

References

- [1] Likhachev D. On the way to a new literary consciousness. In: *Monuments of literature of Ancient Russia the second half of the XVI century*. Moscow: Hudozhestvennaya literatura publ.; 1986. P. 5–14. (In Russian).
- [2] Skrynnikov RG. *John the Terrible*. Moscow: Nauka publ.; 1975. (In Russian).
- [3] Filyushkin AI. *Andrey Kurbsky*. Moscow: Molodaya gvardiya publ.; 2008. (In Russian).
- [4] Zamaleev AF. *Philosophical thought in medieval Russia (XI–XVI centuries)*. Leningrad: Nauka publ.; 1987. (In Russian).
- [5] Irenaeus of Lyon. *Denunciation and refutation of false knowledge (Against heresies)*. Preobrazhensky P, Sagardy NI, transl. Saint Petersburg: Oleg Abyshko publ.; 2008. (In Russian).
- [6] Basil the Great. *Creations: in 2 volumes*. Vol. 1. Moscow: Sibirskaya blagozvonica publ.; 2008. (In Russian).
- [7] Chistyakova OV. Religious anthropology of eastern (Greek-byzantine) patristics. *European Journal of Science and Theology*. 2019;15(6):145–155.
- [8] Correspondence of Andrei Kurbsky with John the Terrible. Rykov YuD, Vaneeva EI, Lurie YaS, prep. Tvorogov OV, transl. Lurie YaS, Rykov YuD, comment. In: *Monuments of literature of Ancient Russia. The second half of the XVI century*. Moscow: Hudozhestvennaya literatura publ.; 1986. P. 16–107. (In old Russian).
- [9] Metropolitan Hilarion (Alfeyev). In: *Orthodoxy*. In 2 volumes. Vol. 1. Moscow: Poznanie publ.; 2021. (In Russian).
- [10] *The Epistles of Joseph Volotsky*. Zimin AA, Lurie AS, prep. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR publ.; 1959. (In old Russian).
- [11] Florovsky GV. *The ways of Russian theology*. Platonov O, editor. Moscow: Institut russkoj civilizacii publ.; 2009. (In Russian).

- [12] Dionysius the Areopagite. In: *On the heavenly hierarchy. Writings. Interpretations of Maxim the Confessor*. Prokhorov GM, transl. Saint Petersburg: Aleteya publ.; 2002. P. 37–206. (In Russian).
- [13] Semikopov DV. Metaphysics of violence in the political theology of Tsar John IV the Terrible. In: *Trudy Nizhegorodskoj duhovnoj seminarii*. 2019. N 17. P. 165–196. (In Russian).
- [14] Merezhkovsky DS. *Not the world, but the sword*. Moscow: AST publ.; 2000. (In Russian).
- [15] Florensky PA. Orthodoxy. In: *Works*. In 4 vols. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1994. P. 638–662. (In Russian).
- [16] Message to Vladimir Monomakh about fasting and abstinence of feelings: Ancient Russian text based on the manuscript of the GIM, Synod. Collection No. 496 (No. 110 according to A.I. Gorsky). In: *Epistles of Metropolitan Nikifor*. Moscow: IF RAN publ.; 2000. P. 56–74. (In old Russian).
- [17] Milkov VV. The ethical and political program of Vladimir Monomakh. *Filosofskii zhurnal*. 2020;13(4):134–147. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2020-13-4-134-147> (In Russian).
- [18] The teaching of Vladimir Monomakh. In: *Library of Literature of Ancient Russia*. Likhachev DS, Dmitriev LA, Alekseev AA, Ponyrko NV, editors. Vol. 1. Saint Petersburg: Nauka publ.; 1997. P. 456–475. (In old Russian).
- [19] Tvorogov OV. *Ancient Russia: events and people*. Saint Petersburg: Nauka publ.; 1994. (In Russian).
- [20] Nazarenko AV, Romanenko EV, SamoiloVA TE. Vladimir (Vasily) Vsevolodovich Monomakh. In: *Orthodox Encyclopedia*. Vol. VIII. Moscow; 2004. P. 681–688. (In Russian).
- [21] The Legend of the Princes of Vladimir. In: *Library of Literature of Ancient Russia*. Likhachev DS, Dmitriev LA, Alekseev AA, Ponyrko NV, editors. Vol. 9. Saint Petersburg: Nauka publ.; 2000. P. 387–403. (In old Russian).
- [22] Sinitsyna NV. *The Third Rome. The origins and evolution of the Russian medieval concept. (XV–XVI centuries)*. Moscow: Indrik publ.; 1998. (In Russian).
- [23] A message to the Polish King Stefan Batory in 1579. Vaneeva EI, prep. Lurie YS, transl and comment. In: *Monuments of literature of Ancient Russia. The second half of the XVI century*. Moscow: Hudozhestvennaya literatura publ.; 1986. P. 174–180. (In old Russian).
- [24] Schmidt SO. *At the origins of Russian absolutism. A study of the socio-political history of the time of Ivan the Terrible*. Moscow; 1996. (In Russian).
- [25] St. Joseph Volotsky. *The Educator*. Mitr. John (Snychev), pref. Platonov OA, editor. Moscow: Institut russkoj civilizacii publ.; 2011. (In old Russian).

Сведения об авторе:

Волкова Анастасия Алексеевна – кандидат философских наук, научный сотрудник, кафедра истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-3283-4603. SPIN-код: 3983-4454. E-mail: dead-ligeYA@mail.ru

About the author:

Volkova Anastasiia A. – PhD in Philosophy, Researcher, Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-3283-4603. SPIN-code: 3983-4454. E-mail: dead-ligeYA@mail.ru



Онтология и теория познания

Ontology and Theory of Knowledge

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-757-770>


EDN: VWZJXA

Научная статья / Research Article

Начала метафилософии: Генрих Струве vs. Моррис Лазеровиц

К.Д. Скрипник  

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия

 kdskripnik@sfedu.ru

Аннотация. Признание метафилософии отдельной самостоятельной философской дисциплиной заставляет обратить внимание не только на различные варианты ее понимания и собственного статуса, но и на историю ее возникновения и развития. Считается, что начало метафилософии как исследования природы философии было положено несколькими статьями М. Лазеровица, хотя вскользь упоминаются и некоторые иные философы. В исследовании дается характеристика стремления Лазеровица понимать метафилософию как взгляд на философию «извне» и демонстрируется провал данной попытки: на деле его метафилософия представляет собой позицию «внутри» самой философии. Автор исследования утверждает, что начало философии философии следует связать с работами русского и польского философа Генриха Струве и предлагает широкую реконструкцию его подхода. Сопоставление работ указанных философов позволяет выявить их общую стартовую точку, в качестве которой выступает констатация наличия в философии множества разногласий, то есть того, что было названо Кантом «скандалом» в философии. Выявлены и различия двух подходов, в частности, философия философии Струве является предварением всякой философии вообще, направленной, при сохранении разных точек зрения отдельных философов, на выработку «общего мировоззрения». В качестве предмета своей философии Струве называет историко-критический разбор современного ему состояния философии, разъяснение предмета, задач, целей, стремления и метода философии; в число «начал» философии входит и исследование отношения философии к другим «явлениям умственной жизни». Помимо Лазеровица и Струве автор указывает и на других философов (например, Ж. Маритена, И. Эрна, Е. Калиновского, Т. Ойзермана), в круг интересов которых входят метафилософские проблемы, а подробное изучение их работ может помочь увидеть определенную историческую традицию метафилософии.

© Скрипник К.Д., 2024



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

Ключевые слова: метафилософия, философия философии, Моррис Лазеровиц, Генрих Струве

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00023 (<http://rscf.ru/project/23-28-00023>) в Южном федеральном университете.

История статьи:

Статья поступила 07.02.2024


Статья принята к публикации 01.07.2024

Для цитирования: Скрипник К.Д. Начала метафилософии: Генрих Струве vs. Моррис Лазеровиц // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 757–770. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-757-770>

The Beginnings of Metaphilosophy: Heinrich Struve vs. Morris Laserowitz

Konstantin D. Skripnik  

Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia

 kdscripnik@sfedu.ru

Abstract. The recognition of metaphilosophy as a separate independent philosophical discipline forces us to pay attention not only to the various variants of its understanding and its own status, but also to the history of its origin and development. It is believed that the beginning of metaphilosophy as a study of the nature of philosophy was laid by several articles by M. Lazerowitz, although some other philosophers are mentioned in passing. The study characterizes Lazerowitz's desire to understand metaphilosophy as a view of philosophy “from the outside” and demonstrates the failure of this attempt: in fact, his metaphilosophy represents a position “inside” philosophy itself. The author of the research argues that the beginning of philosophy of philosophy should be associated with the works of the Russian and Polish philosopher Heinrich Struve and suggests a broader reconstruction of his approach. A comparison of the works of these philosophers makes it possible to identify their common starting point, which is the statement of the presence of many disagreements in philosophy, that is, what Kant called a “scandal” in philosophy. The differences between the two approaches are also revealed, in particular, Struve’s philosophy of philosophy is a precursor to any philosophy in general, aimed, while maintaining the different points of view of individual philosophers, at developing a “common worldview”. As the subject of his philosophy of philosophy, Struve calls a historical and critical analysis of the current state of philosophy, an explanation of the subject, tasks, goals, aspirations and method of philosophy; among the “principles” of philosophy is the study of the relationship of philosophy to other “phenomena of mental life.” In addition to Lazerowitz and Struve, the author points to other philosophers (for example, J. Maritain, V. Ern, E. Kalinowsky, T. Oizerman), whose interests include metaphilosophical problems, and a detailed study of their works can help to see a certain historical tradition of metaphilosophy.

Keywords: metaphilosophy, philosophy of philosophy, Morris Laserowitz, Heinrich Struve

Funding and Acknowledgement of Sources. This research was supported by the Russian Science Foundation, project No. 23-28-00023 (<http://rscf.ru/project/23-28-00023>), on the basis of the Southern Federal University

Article history:

The article was submitted on 07.02.2024

The article was accepted on 01.07.2024

For citation: Skripnik KD. The Beginnings of Metaphilosophy: Heinrich Struve vs. Morris Laserowitz. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):757–770. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-757-770>

Введение

Метафилософские исследования шаг за шагом приобретают все большее распространение: уточняются границы предметного поля, понятийный аппарат, фокусные проблемы и возможные методы их обсуждения и разрешения. Выделилось несколько базовых пониманий метафилософии: так, для Т. Уильямсона (Timothy Williamson) метафилософия – это философия философии: «это просто еще одна философия, обращенная к самой философии. Есть философия математики, философия физики, философия биологии, философия экономики, философия истории; нам необходима также философия философии» [1. Р. 5–6]. К. Дейли (Christopher Daly) полагает, что метафилософия – это в первую очередь перечень философских методов [2]. Несколько иной вариант представлен пониманием метафилософии как философской методологии [3; 4].

Серьезно возросло число публикаций, посвященных метафилософии и метафилософским исследованиям. Несмотря на целый ряд спорных вопросов, расходящихся мнений, порой противоречивую аргументацию, с уверенностью можно сказать о формировании еще одной отрасли философского знания. Если обратиться к Google Books Ngram Viewer, легко видеть увеличение книг (на английском языке), посвященных метафилософии, примерно со середины 1940-х годов вплоть до резкого «пика» в 1988-м, падение, вновь резкое увеличение их числа к 1998 году, вновь «падение» примерно через десять лет. С 2008 года наблюдается новое серьезное расширение предметной области метафилософских исследований, понимание связей метафилософии с философской методологией, определение ее модификаций в зависимости от той философской традиции (аналитической, континентальной, прагматической или иной), в рамках которой она развивается. Естественно, что расширяется и число публикаций – не только англоязычных, но и выполненных на других языках, меняются устоявшиеся точки зрения. Одно немаловажное изменение указанного сорта связано с истоками метафилософских исследований; этот аспект и находится в фокусе внимания данной статьи.

Метафилософия как взгляд «извне»: Моррис Лазеровиц

Принято считать, что толчком к обсуждению проблем, относимых теперь к метафилософским, даже к самому появлению термина послужила книга К. Дюкасса (Curt John Ducasse) [5], хотя ее автор не упоминал в ней о метафилософии. Термин «метафилософия» появляется в заметке К. Гемпеля (Carl Gustav Hempel) [6], а годом позже в рецензии М. Лазеровица (Morris Laserowitz) [7] на книгу Дюкасса в «Mind». Гемпель начинает свою заметку словами: «Это вдохновляющее исследование по метафилософии состоит из двух основных частей: части, составляющей критическое обсуждение некоторых последних характеристик природы и метода философии, и второй части, которая содержит экспозицию собственной точки зрения автора, согласно которой философия является наукой, которая имеет дело с областью (предметом), отличающейся от предмета всех других наук, а именно с оценками (appraisals) – логическими, эпистемическими, этическими и другими» [6. Р. 159] (имея в виду специфику журнала, Гемпель далее ограничивается только логическими аспектами книги). В своей более широкой рецензии М. Лазеровиц пишет: «...можно сказать, что самый главный философский вопрос гласит “Почему ни один из философских споров никогда не был решен?”. Вот этот “метафилософский” вопрос и связанная с ним проблема исправления этой ситуации находится в центре книги профессора Дюкасса» [7. Р. 284–285]. Использованию именно такого термина для именованной работы, посвященной природе и методам философии в определенной степени способствовало появление в тот период в философском обороте и других похожих понятий – «метаязык», «метасистема», «метанаука» и «металогика».

Когда в 1970 году выходит первый номер журнала «Metaphilosophy», то вводящая это новое понятие статья, предлагающая его экспликацию и задающая тон дальнейшего обсуждения, а равно и стратегию редакционной политики, принадлежит именно Лазеровицу. По воспоминаниям его жены, А. Амброуз, предложение написать подобную статью было для Лазеровица достаточно неожиданным – вероятно, он и не предполагал, что данное понятие получило за прошедшие три десятилетия известное распространение и достаточно широкое использование. Нельзя сказать, что понятие метафилософии спорадически не встречалось ранее указанных выше упоминаний, но с уверенностью можно говорить о том, что именно данная статья Лазеровица заложила основы традиции метафилософских исследований.

В упомянутой статье Лазеровиц определяет метафилософию как «изучение природы философии, главной целью которого является удовлетворительное объяснение отсутствия бесспорных философских утверждений и аргументов» [8. Р. 91]. Годом позже Лазеровиц характеризует метафилософию как «исследование философских высказываний, особой целью которого является удовлетворительное понимание того, что в их характере допускаются постоянные и неизменно связанные с ними разногласия» [9. Р. 1]. Иными словами, метафилософия – это такое исследование, которое выходит за рамки

собственно философии, что дает возможность не увязнуть в философских разногласиях, на исследовании которых фокусируется Лазеровиц.

Исходным утверждением для Лазеровица является утверждение о том, что традиционная философия представляет собой «анархическую диалектику», в которой не достигнуто никакого согласия, а позиции, находящиеся в оппозиции друг к другу, поддерживаются равными по силе аргументами. «Действительную ситуацию <...> во всей аргументированной философии лучше всего можно представить, сравнив ее с воображаемой ситуацией в математике, в которой каждой части математического рассуждения противопоставлялась другая, столь же убедительная часть математического рассуждения, у каждой из которых был свой убежденный сторонник. То, что является всего лишь дикой фантазией о математике, является трезвым отчетом о реальном состоянии философии» [10. Р. 1].

Если говорить в более общем смысле, то очевидно, что для выхода из сложившейся ситуации философии необходим метод, который позволил бы получить определенные решения философских проблем. Предложения подобных методов уже были – среди примеров Лазеровиц указывает на метод систематического сомнения Декарта, который Рассел описывал в качестве именно той процедуры, которая представляет сущность философии, метод непротиворечивости Брэдли для определения истинностных значений ответов на вопросы, метод, предложенный Муром, который Лазеровиц называет методом «остенсивного доказательства». Иными примерами являются предложения Юма и Канта. Правда заключается в том, что в целом ряде моментов указанные (равно как и иные) методы не принесли желаемых результатов; и это приводит Лазеровица к утверждению, которое заслуживает особого внимания и может считаться одной из задач метафилософского исследования. Отсутствие результатов может свидетельствовать о том «действительно ли методы являются тем, чем они представляются» или о том, «действительно ли исследуемые ими [философами] философские проблемы являются тем, чем кажутся, и содержат ли философские ответы утверждения того рода, которые они [философы], по-видимому, делают» [10. Р. 5]. Поскольку философские позиции не подкреплены эмпирически, то они представляют собой не более чем результаты философского анализа, под которым Лазеровиц понимает анализ понятий: «анализ как метод, применимый к понятиям, по мнению многих очень способных философов, способен выполнять самые разнообразные задачи. С его помощью не только эксплицируются и проясняются понятия, но и устанавливается несуществование некоторых явлений, демонстрируется существование определенных объектов и раскрывается природа многих вещей. Несомненно, другие подразумеваемые утверждения о его использовании можно найти в работах философов. Как бы то ни было, данный метод, несмотря на то что его различным выводам не хватает желаемой убедительности, является удивительно гибким» [10. Р. 8].

Философские высказывания являются высказываниями *a priori*, что может привести к ошибкам, так как последствия такого положения дел вряд приемлемы для большинства философов, считающих, что для философии важнее не дихотомия высказываний «*a priori* – *a posteriori*», а дихотомия аналитических и синтетических высказываний. Однако, с точки зрения Лазеровица, синтетические суждения, если они носят априорный характер, не в большей степени связаны с фактическим содержанием (с «миром»), если их сопоставлять с аналитическими суждениями *a priori*. Априорная истина «истинна безоговорочно и, следовательно, не связана с условиями, реальными или теоретическими, которые делали бы ее истинной. То, что мешает (препятствует) тавтологии иметь фактическое содержание, если не тот факт, что она логически необходима или истинна независимо от условий, и это также препятствует суждению *a priori* обладать фактическим содержанием. Суждение, которое истинно независимо от того, каков мир, является истинным несмотря ни на что, и поэтому оно бесполезно в качестве источника информации о том, что существует, либо о том, что не существует» [9. Р. 9]. Вывод, к которому приходит Лазеровиц, очевиден: априорные суждения в онтологическом способе речи выражают отношения между значениями выражений.

Используя априорные суждения, философ, говоря словами Лазеровица, «тайно меняет язык, поддавшись иллюзии, что он раскрывает тайны космоса» [9. Р. 15–16] – в этом и заключается практика философии – она изменяет использование выражений, осуществляемых в онтологическом способе речи. Хотя мимо внимания Лазеровица не проходит тот факт, что философы производят суждения о природе мира, что философия использует абдуктивные рассуждения, он считает, что философы формулируют свои суждения на «любительском» языке с нарушением требований научной методологии.

Как приведенные рассуждения Лазеровица, так и те, что касались взаимоотношений априорных суждений с логически необходимыми и логически невозможными, оказываются в неменьшей паутине заблуждений. Так, например, он должен был доказать, что логически необходимые суждения не указывают на какую бы то ни было реальность, поскольку они безусловно истинны, то есть, иными словами, не имеют каких-либо условий истинности, которые могут иметь или не иметь места. Это ведет к тому, что подобные суждения ничего не говорят о мире. В этом случае невозможно утверждать их истинность, хотя логически необходимые суждения истинны и в данном мире, и во всех возможных мирах. Анализ рассуждений Лазеровица приводит к отрицанию того его утверждения, что метафилософия находится вне философии, и это связано в определенной степени с различными пониманиями приставки «мета», которая может трактоваться в смысле «о» (метафилософия – это «о философии») или в смысле «за пределами» (метафилософия – это то, что находится за пределами, вне философии). Метафилософия, по

предположению Лазеровица, должна выходить за пределы собственно философии, трактуя философские утверждения с помощью обычного языка, как бы «растворяя» философски изоциренный язык. Анализ же методов философии и трактовка самого понимания философского анализа у Лазеровица осуществляется таким же образом, как это обычно реализуется в самой философии, иначе говоря, речь не может идти о том, что анализ Лазеровица находится вне философии. Другими словами, метафилософия является философией философии, является философской дисциплиной, хотя и в ее трактовке Лазеровицем обладает весьма скромной объяснительной силой. Вместе с тем важной характеристикой подхода Лазеровица является такое понимание метафилософии, когда она «следует за» «систематической» философией или, если можно так сказать, определенным множеством таких философий. «Следование за» есть иное выражение для характеристики метафилософии как находящейся вне философии, но на деле его исследования демонстрируют, что его метафилософия представляет собой позицию «внутри» самой философии. Нет оснований утверждать, что Лазеровиц видел это противостояние своих заявлений, касающихся статуса метафилософии, и реализуемой им позиции.

Данная традиция не является ни первой, ни оригинальной, если принимать во внимание метафилософские работы, изданные на других языках и, что особенно важно, в более раннее время. Так, имеются указания на то, что первоначальную дату появления термина «метафилософия» нужно искать примерно в конце двадцатых годов прошлого века [11]. Содержательно появление данного термина связывают с некоторыми замечаниями, имеющимися в письмах Ж. Маритена (Jacques Maritain), в которых используются прилагательные «метафилософский» / «метафилософские» [12].

Еще одной парой примеров являются работы польского философа Е. Калиновского (Jerzy Kalinowski) и российского философа Т.И. Ойзермана. Так, Калиновский в своей работе [13] предлагает вариант метафилософии, построенный по образцу создания метатеории в формальных науках, следуя подходу А. Тарского в анализе понятия истины в языках дедуктивных наук. Калиновский утверждает, что для того, чтобы философия имела научный характер, в ней следует поступать так, как сделал Тарский, то есть формулировать некий набор методологических правил, следование которым является непременным условием философского познания. Несколько позже Калиновского, но раньше «программной» статьи Лазеровица Ойзерман в статье [14] обсуждает условия правомерности постановки и смысле вопроса «что такое философия?». В первую очередь, полагает Ойзерман, в этом случае следует разобрать варианты: идет ли речь об исторических изменениях в ответе, подразумевает ли вопрос тематические, методологические, функциональные или, быть может, предметные основания вопроса. Речь не о том, кто, когда и как давал ответ на вопрос «что такое философия?», а о том, скорее, кто, когда и на каком основании задавался подобным вопросом.

Философика, или «критический разбор философии самую философией»: Г. Струве

Если же говорить о приоритетах постановки и обсуждения статуса и предмета метафилософии, то следует указать на работы Г.Е. Струве, опубликованные более чем на 50 лет ранее работ Лазеровица, в которых в развернутом виде представлено как базовое понимание метафилософии как философии философии, так и раскрыто и обосновано содержание этой философской дисциплины. Работы Струве «Отличительные черты философии и их значение в сравнении с другими науками» [15] и «Введение в философию» [16], опубликованные в Варшаве в 1872 и в 1890 годах соответственно, могут считаться первыми метафилософскими исследованиями.

Уже в работе 1872 года Струве формулирует основные задачи исследований природы философии – в первую очередь следует осознать, что вопросы предмета философии и «определения настоящего метода философии» должны быть отнесены к вопросам, требующим «особого исследования». Не менее важным является то требование к указанным задачам, согласно которым исследования и предложения по их решению должны предварять всякие собственно философские работы – как исследовательского, так и дидактического плана: «философия по существу своему требует, чтобы и самое обозначение ее предмета было результатом предварительного рассмотрения, результатом самостоятельного мышления и философствования. То же самое следует сказать и относительно определения настоящего метода философии...» [15. С. 5].

Обращая внимание на то, что общими для многочисленных определений философии являются характеристики философствования каждого отдельного мыслителя, Струве называет в качестве таковых самостоятельность мышления и стремление к образованию общего мировоззрения. Иначе говоря, философия есть философствование отдельных самостоятельно мыслящих философов, которых объединяет стремление сформировать нечто общее. Действительно, подобное утверждение формирует весьма устойчивую модель философии и ее истории: возможно говорить о философии как чем-то определенном и целостном и в то же время о философиях отдельных мыслителей. Вероятно, при таком подходе философские направления, философские школы, движения или даже традиции создаются при объединении двух указанных характеристик. Тем самым существование самостоятельных, отдельных и различных точек зрения (философий) является, говоря его собственными словами, «не только возможным, но даже необходимым» [16. С. 350] для существования философии.

Выделив самостоятельность и стремление к общему взгляду в качестве характерных черт философии, Струве сразу стремится избавиться от возможного непонимания его точки зрения и оснований для выделения данных характеристик. «Во-первых, *самостоятельность* ... не произвол, ибо она ограничивается как законами философствующего ума, так и натурой предмета...

Во-вторых, говоря о самостоятельности философского мышления, мы еще ни в чем не разрешаем вопроса о надлежащем методе и развитии философии... Все это вопросы, требующие особого исследования» [15. С. 6] (в цитате здесь и далее курсив автора. – К.С.). Это особое исследование должно быть делом самой философии при условии, она сама сможет доказать и жизнеспособность своих исследований, и научную обоснованность и значимость ее существенных свойств и признаков.

Спустя 18 лет Струве публикует работу [16], которая, согласно его замыслу, должна открывать «Энциклопедию философских наук и направлений в связи с введением в философию или философию философии». Задачами введения в философию является прояснение и анализ (разбор, как говорит автор) предмета, задач, метода и характерных черт философии (черты эти лучше всего выявляются в сравнении с другими «явлениями умственной жизни», под которыми автор имеет в виду религию, искусство и науку. Энциклопедии же философских наук и философских направлений должны рассматривать научную организацию философии и разнообразные попытки решения философских задач. «Это настоящая философская проблематика (от πρόβλημα = предложенное, задача), учение о философских проблемах. Только на этом основании можно приступить к разрешению философских вопросов...» [16. С. 51].

Введение в философию предназначено для профессиональной деятельности в области философии, равно как и для самостоятельного ее изучения или в целях дидактических, то есть для ее преподавания. Необходимость в таком введении Струве видит в современном ему состоянии дел – разногласии философских мнений и точек зрения, имеющих место бесплодных споров, даже непонимания природы философии. Все эти и иные негативные черты «могут быть постепенно устранены только при добросовестном изучении начал философии вообще на основании историко-критического разбора настоящего характера философии, ее задач и появившихся до сих пор попыток их разрешения» [16. С. 7]. Предлагаемая им философия философии немислима без включения в нее истории философии: раз за разом Струве подчеркивает, что развитие философии возможно только на основании критического исследования процесса исторического формирования ее начал: «...анализ прошедшего философии составляет необходимое условие последовательного прогресса в развитии философии как науки. Без подобного анализа мыслитель не может прийти до ясного уразумения самой философии, не может воспользоваться опытом и результатами исследований предшествовавших поколений, и вследствие этого не может достичь ни критического, ни полного и всестороннего мировоззрения» [16. С. 317]. Но исторические начала философии – лишь часть философии философии, которой «нельзя заменить основной науки о началах философии» и которая, помимо них, включает фактическое и теоретическое начала: сочетание данных факторов дает ей необходимую методологическую полноту. Перечень «начал» включает

разъяснение предмета философии, ее задачи, цели, стремления и метода; иногда к данному перечню прибавляется отношение философии к другим «явлениям умственной жизни». Что касается самой методологической полноты, методологического «приема анализа», то она включает в себя три главных момента: «психологический анализ познавательной деятельности ума и его воззрений на мир, или *критику ума*», рассмотрение результатов специальных наук с той точки зрения, насколько они важны для философии, иначе говоря, «*философскую критику специальных наук*» и, наконец, «*историческую критику самой философии*» [16. С. 317].

Исследование начал философии, знакомя читателя с современным состоянием философии, представляет основу для самостоятельных исследований, самостоятельного «философствования». Что именно представляет собой это исследование, Струве описывает следующим образом: «Науку эту ...можно назвать философией философии или философикой. Принимая во внимание обыденные понятия о философии, она рассматривает эти понятия всесторонне, исключает из них всякие противоречия, объясняет их содержание с исторической и критической точки зрения и доходит таким образом до заключений касательно существенных начал философии, ее разнородных задач, равно как и значения попыток к их разрешению» [16. С. 11]¹.

Структура «Введения в философии» адекватна установлениям Струве. В начале предлагаются «определение и характеристические черты философии»: рассматриваются предмет философии и суть ее названия, особо подчеркивается, что ее чертами являются критичность и стремление к общему мировоззрению. За данной частью следует описание отношения философии к другим «явлениям умственной жизни» – психологии, науке, творчеству, жизни в целом и «житейской мудрости», иными словами, этическим проблемам, рассматриваемым в «практической» философии. Завершением введения в философию является исследование философского метода и – что следует подчеркнуть особо – содержания и роли философского образования. Говоря о задачах образования – не только специально-философского, но и общего, Струве подчеркивает, что для достижения общей цели образования необходимо «ознакомить созревающего молодого человека с общими началами философии как основы критического познания вещей и научного мировоззрения», а «философскую пропедевтику как предмет преподавания... следует свести к изложению общих начал только тех философских наук, которые могут быть объясняемы и иллюстрированы доступным ... научным материалом и которые могут объединить именно этот материал в удобопонятной форме.

¹ Уместно здесь привести слова Дж. Мура, написанные им чуть позже издания книги Струве: «...в этике, как и во всех других областях философского исследования, трудности и разногласия, которыми полна их история, возникают в основном по одной, весьма простой причине, а именно: в силу того, что ученые пытаются ответить на вопросы, не уяснив окончательно, каковы те вопросы, которые они собираются решать. ...философы, по-видимому, вообще не пытаются точно устанавливать, что же они хотят решить...» [17. С. 37].

К таким философским наукам, по нашему убеждению, принадлежат только *логика, психология и этика*» [16. С. 378]².

Хотя в задачу данного исследования не входит рассмотрение самого изложения Струве задач, целей, методов философии, то есть самого позитивного наполнения философии философии, не обойтись без хотя бы краткого обзора. Так, Струве определяет философию как науку, которая занимается «исследованием всеобщих начал знания, умственных и предметных, с целью объяснить частные явления бытия с точки зрения этих всеобщих начал» [16. С. 58]. Иными словами, предметом философии является исследование начал и законов «умственного процесса знания» и «всеобщих начал бытия», сочетание которых приводит к объяснению «частных предметов знания, то есть частных явлений бытия...» [16. С. 58]. Характерными же чертами философии являются, как уже было отмечено, критическая самостоятельность мышления и стремление к образованию общего мировоззрения; умственные же начала философии связаны с критикой ума и познавательных процессов – философия становится «теорией познания, наукой науки» [16. С. 72]. Это же диктует рассмотрение отношения философии к науке как теоретической деятельности человека, к творчеству как его художественной деятельности, к жизни как деятельности практической.

Что касается отношения философии к науке, то помимо рассмотрения научности самой философии Струве обращает особое внимание на роль философии, которую она играет в деятельности ученого: она расширяет его собственный кругозор, дает ему понятие общих и специальных задач исследований, определяет значение «специальных исследований для разъяснения основных взглядов на мир» и, пожалуй, самое главное – «она доводит его до критического самопознания, до ясной оценки основных начал его собственной специальности» [16. С. 125].

Последний момент – философское образование – требует комментария, связанного в первую очередь со структурой книги Струве. Каждый раздел состоит из трех частей – сначала читателю предлагается небольшой текст, базовое положение (один или несколько тезисов), за которым следует достаточно широкий комментарий в виде примечаний к данному тексту, третья часть – это аннотированный список литературы. Немаловажной частью всего изложения являются обширные цитаты и выписки из работ различных философов, среди которых особое внимание Струве уделяет Канту, Гегелю, Конту, Спенсеру, Вундту, хотя перечень всех упоминаемых имен достаточно обширен и включает как широко известные современному читателю имена, так и имена, известные лишь узкому кругу специалистов.

Одним из вопросов, при ответе на который сталкиваются различные точки зрения в современном обсуждении метафилософии, является вопрос

² Следует отметить, что с самого начала существования университетов процесс обучения в них начинался с тривиума – логики, риторики и грамматики.

о том, является ли она философской дисциплиной – при этом возможны варианты, связывающие ее философский статус с одним из имеющихся вариантов ее понимания или данный статус утверждается/отрицается при любом варианте. У Струве имеется однозначный ответ на данный вопрос: философия философии представляет собой философскую дисциплину не столько по своему названию, сколько потому, что она представляет собой науку, которая «должна составлять исходную точку для всякого вообще философствования, для всякого разрешения специальных задач философии» [16. С. 8]. Понятно, что трудно представить ситуацию, когда исходная точка какого-либо исследования находится вне него; мало того, исходная точка зачастую определяет весь дальнейший ход работы: «направление всего дальнейшего философствования... следовательно и характер его дальнейших выводов – все это теснейшим образом связано с изучением общих основ философии как философии» [16. С. 8], подчеркивает Струве. Философия философии порождается размышлением философии (философов) о собственной природе (философии), результатом философствования над философией, «критического разбора философии самую философией» [16. С. 11]³: ясно, что уж если, например, философию науки или философию религии считают философской дисциплиной, то философия философии не может иметь иного статуса.

Заключение

Представленное изложение дает возможность обратить внимание на следующее. В определенной степени метафилософские исследования являются (имплицитно или эксплицитно) реакцией на ту ситуацию «скандала в философии», о которой говорил Кант: для Лазеровица метафилософия – способ поиска ответа на отсутствие бесспорных положений, принимаемых всеми философами, для Струве – выяснение тех характерных черт (начал) философии, которые позволят преодолеть негативные черты многообразия точек зрения. Несмотря на стремление Лазеровица рассматривать природу философии как бы извне, его метафилософия в итоге представляет собой не более, чем часть философии – для Струве же такое понимание философии философии есть изначально сознательно утверждаемая точка зрения. Правда, есть и отличия: метафилософия Лазеровица есть изучение природы философии *post factum*, то есть исследование, базирующееся на некотором множестве школ, традиций, направлений, для Струве же она некая философская пропедевтика, прелиминарий к различным «философиям», которые, тем не менее, стремятся к образованию «общего мировоззрения».

³ Подобная точка зрения встречается и у других отечественных философов: так, например, В.Ф. Эрн двадцатью годами позже подчеркивает: «...действительно критическая мысль должна начать философствование с исследования своей собственной природы и своего собственного существа» [18. С. 155].

Описывая в автобиографии свои впечатления от посещения Варшавы в 1930 году, Р. Карнап отмечает: «Я выразил сожаление по поводу того, что эта всеобъемлющая исследовательская работа Лесневского и Котарбинского была недоступна нам и большинству философов в мире, поскольку она была опубликована только на польском языке, и я указал на необходимость международного языка, особенно для науки...» [19. Р. 31]. Подобное же сожаление вполне может быть высказано и относительно работы Струве: будь она издана на английском языке, что дало бы возможность познакомиться с ней не только Лазеровицу, но и другим философам, к интересам которых относится метафилософия, ситуация, описанная на первых страницах данной работы, была бы совершенно другой. Работы, посвященные метафилософии, тогда начинались бы с фразы «принято считать, что основоположником философии философии является Г. Струве...», а изучение метафилософских работ и других упомянутых философов могло бы помочь увидеть серьезную историческую традицию.

Список литературы

- [1] *Williamson T.* The Philosophy of Philosophy. Malden : Blackwell, 2007.
- [2] *Daly C.* Introduction and Historical Overview // *Daly C., editor.* The Palgrave Handbook of Philosophical Methods. New York : Palgrave Macmillan, 2015. P. 1–32.
- [3] *D’Oro G., Overgaard S., editors.* The Cambridge Companion to Philosophical Methodology. Cambridge : Cambridge University Press, 2017.
- [4] *Cappelen H., Gender T.S., Hawthorne J., editors.* The Oxford Handbook of Philosophical Methodology. Oxford : Oxford University Press, 2016.
- [5] *Ducasse C.J.* Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method. New York : Oskar Piest, 1941.
- [6] *Hempel C.G.* Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method. By C.J. Ducasse // *The Journal of Symbolic Logic.* 1941. Vol. 6. N 4. P. 159–160.
- [7] *Laserowitz M.* Philosophy as a Science: Its Matter and Its Method. By C.J. Ducasse // *Mind.* 1942. Vol. 53. N 203. P. 284–287.
- [8] *Laserowitz M.* A Note on ‘Metaphilosophy’ // *Metaphilosophy.* 1970. Vol. 1. N 1. P. 91.
- [9] *Laserowitz M.* Metaphilosophy // *The Language of Philosophy: Freud and Wittgenstein.* Dordrecht : D.Reidel, 1971/1977. P. 1–17.
- [10] *Laserowitz M.* Studies in Metaphilosophy. New York : Routledge & Kegan Paul, 1964.
- [11] *Woźniczka M.* Metafilozofia a dydaktyka filozofii. Analiza koncepcji filozofii jako zaplecze teoretyczne dla konwencji kształcenia filozoficznego // *M. Woźniczka, redaktorka.* Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii? Kraków : Wydawnictwo «scriptum», 2011. S. 253–293.
- [12] *Maritain J.* Naturalne doświadczenie mistyczne i próżnia, tłum. J. Fenrychowa // *Pisma filozoficzne.* Kraków : Wydawnictwo Znak, 1988. S. 99–131.
- [13] *Kalinowski J.* Ku próbie konstrukcji metafilozofii // *Stępień A.B., Szubka T., editors.* Studia metafilozoficzne. Vol. 1. Lublin : Towarzystwo Naukowe, 1953/1993. S. 327–331.
- [14] *Ойзерман Т.И.* О смысле вопроса «Что такое философия?» // *Эпистемология и философия науки.* 2019. Т. 56. № 2. С. 181–202.

- [15] Струве Г.Е. Отличительные черты философии и их значение в сравнении с другими науками. Варшава, 1872.
- [16] Струве Г.Е. Введение в философию. Разбор основных начал философии вообще. Варшава : Типография К. Ковалевского, 1890.
- [17] Мур Дж. Принципы этики. М. : Прогресс, 1984.
- [18] Эри В.Ф. Борьба за Логос. Исходный пункт теоретической философии // Сочинения. М. : Правда, 1991.
- [19] Carnap R. Intellectual Autobiography // Schilpp P.A., editor. The Philosophy of Rudolf Carnap. La Salle : Open Court. 1963. P. 3–86.

Сведения об авторе:

Скрипник Константин Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, профессор, кафедра истории зарубежной и отечественной философии, Южный федеральный университет, Российская Федерация, 344006, Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, д. 105/42. ORCID: 0000-0002-2150-1571. SPIN-код: 3272-4907. E-mail: kdscripnik@sfedu.ru

About the author:

Skripnik Konstantin D. – DSc in Philosophy, Professor, Professor, Department of the History of Foreign and Domestic Philosophy, Southern Federal University, 105/42 B. Sadovaya St., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-2150-1571. SPIN-code: 3272-4907. E-mail: kdscripnik@sfedu.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-771-784>


EDN: VZSWGK

Научная статья / Research Article

Милитаризация систем искусственного интеллекта: возможности и угрозы

Е.Н. Гнатик  

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 gnatik-en@rudn.ru

Аннотация. Исследование посвящено осмыслению возможностей и рисков применения искусственного интеллекта в военном деле. Отмечено, что в настоящее время, когда в мире существенно возросла значимость фактора военной силы, технологии искусственного интеллекта рассматриваются в качестве одного из базовых инструментов укрепления потенциала милитаризации. Наряду с другими прорывными новшествами такие системы обретают приоритет в деле создания перспективных образцов вооружения, военной и специальной техники. Условия нарастающей напряженности современного противостояния государств стимулируют беспрецедентное увеличение темпов научно-технических разработок «интеллектуального» оружия, его серийного промышленного производства, испытаний и применения на поле боя. Развитие технологий искусственного интеллекта активно приближает принципиальную трансформацию научно-технической оснащённости оборонной сферы и ведет к возникновению новых тенденций в развитии военного искусства. Анализируя феномен непрозрачности искусственного интеллекта, автор отмечает, что превращение этих систем в подобие черных ящиков значительно затрудняет понимание принципов, алгоритмов, последовательности действий, на основе которых осуществляется принятие заключений, решений и т.п. Такая ситуация влечет за собой невозможность должного контроля адекватности данных, полученных с помощью этих систем, и тем более «автоматического» доверия им. Эти обстоятельства увеличивают потенциальные риски, поскольку применение вооружения, оснащенного платформами искусственного интеллекта, существенно сокращает возможности оператора контролировать ситуацию в районе ведения боевых действий, минимизируя время на осмысление обстановки и принятие стратегического решения. Подобные разработки могут послужить мощнейшим катализатором наступления эпохи следующего технологического уклада, где главным ориентиром провозглашается создание систем сильного (общего) искусственного интеллекта. Главная угроза перехода от роботизации к интеллектуализации вооружений и боевой техники состоит в отстранении человека от принятия решений. В работе отмечается, что вооружение, снабженное искусственным интеллектом, является более опасным в сравнении с традиционными средствами ведения войны из-за скорости и элементов непредсказуемости. С точки зрения автора, выход за рамки четко понимаемых и заданных алгоритмов – это опасность,

© Гнатик Е.Н., 2024



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

которую нельзя игнорировать. Цена ошибки, допущенной вследствие неадекватно принятого цифровым сервисом решения, может оказаться неприемлемо высокой.

Ключевые слова: интеллектуализация вооружений и боевой техники, проблема непрозрачности, неинтерпретируемость алгоритмов

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено в рамках инициативной НИР № 100414-0-000 «Культура, наука и технологии: вызовы современности».

История статьи:

Статья поступила 15.05.2024


Статья принята к публикации 01.08.2024

Для цитирования: Гнатик Е.Н. Милитаризация систем искусственного интеллекта: возможности и угрозы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 771–784. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-771-784>

Militarization of Artificial Intelligence Systems: Opportunities and Threats

Ekaterina N. Gnatik  

RUDN University, Moscow, Russia

 gnatik-en@rudn.ru

Abstract. The research is devoted to considering the possibilities and risks of using artificial intelligence in military affairs. It is emphasized that at present, when the importance of the factor of military force has significantly increased in the world, artificial intelligence technologies are increasingly being considered as one of the basic tools for strengthening the potential of militarization. Along with other breakthrough innovations, such systems are a priority in the creation of promising weapons, military and special equipment. The conditions of growing tension in the modern confrontation are stimulating an unprecedented increase in the pace of scientific and technical development of “smart” weapons, their serial industrial production, testing and use on the battlefield. The development of artificial intelligence technologies is actively bringing forward a fundamental transformation of the scientific and technical equipment of the defense sector and leading to the emergence of new trends in the development of military art. Analyzing the phenomenon of opacity of artificial intelligence, the author notes the tendency of these systems to turn into a kind of black boxes, which significantly complicates the understanding of the principles, algorithms, sequence of actions on the basis of which the system makes conclusions, decisions, etc. This entails the impossibility of properly monitoring the adequacy of the data obtained using these systems, and even more so of “automatically” trusting them. These circumstances increase potential risks, since the use of weapons equipped with artificial intelligence platforms significantly reduces the operator’s ability to control the situation in the combat area, minimizing the time to comprehend the situation and make a strategic decision. The author believes that the main threat of the transition from robotization to the intellectualization of weapons and military equipment is the removal of humans from decision-making. Going beyond clearly understood and defined algorithms is

a danger that cannot be ignored. The cost of an error made as a result of an inadequate decision made by a digital service may turn out to be unacceptably high. The study notes that weapons equipped with artificial intelligence are more dangerous than traditional means of warfare due to speed and elements of unpredictability. Such developments can become a powerful catalyst for the onset of the era of the next technological structure, where the main guideline is the creation of systems of strong (general) artificial intelligence.

Keywords: intellectualization of weapons and military equipment, problem of opacity, non-interpretability of algorithms

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out within the framework of the initiative research project № 100414-0-000 "Culture, science and technology: challenges of our time".

Article history:

The article was submitted on 15.05.2024

The article was accepted on 01.07.2024

For citation: Gnatik EN. Militarization of Artificial Intelligence Systems: Opportunities and Threats. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):771–784. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-771-784>

Введение

Цифровизация как ключевая тенденция развития современного мира в значительной степени стала причиной вступления человечества в эпоху кардинальных перемен и серьезных испытаний. Стремительное внедрение цифровых технологий способствует радикальной трансформации самых различных процессов: производственных, управленческих, экономических, финансовых, образовательных и иных. Степень доступности технологий и вовлеченности в них населения планеты непрерывно растет. Тенденция постепенной замены аналоговой культуры на цифровую вследствие масштабного расширения пространства всемирной паутины не может не впечатлять. Технологии искусственного интеллекта, включающие в себя перспективные компьютерные системы, большие данные, машинное обучение, искусственные нейронные сети, глубокое обучение, автоматизированные системы, робототехнику и пр. [1. С. 182], в последние годы обретают все большую значимость, неуклонно превращаясь в глобальный феномен. Примечательно, что наступление цифровой глобализации, сопровождающееся нарастающей конкуренцией за обладание пальмой первенства в деле контролирования цифровых технологий и ресурсов, происходит на фоне явно выраженного процесса снижения темпов глобализации в сфере экономики, политики и культуры. Возрастающее год от года воздействие цифровой реальности на социум, широкое использование технологий искусственного интеллекта создали условия для кардинального преобразования мира человека. Вместе с открытием и расширением потенциала новых возможностей цифровая среда порождает целый спектр социогуманитарных проблем, среди которых значатся

угрозы безопасности, идентичности, дискриминации, трансформации способа бытия, восприятия человеком мира и др.

Как известно, эволюция технологий, задействованных в сфере искусственного интеллекта, происходит на протяжении довольно небольшого по историческим меркам периода – менее восьми десятилетий (с конца 1940-х гг.). С тех пор развитие этого комплексного междисциплинарного направления, изначально возникшего в лоне кибернетики, – одна из самых перспективных научно-технических задач. О ее сложности свидетельствует уже один только тот факт, что единого, общепринятого термина «искусственный интеллект» до сей поры не существует. И всякий раз в каждом конкретном случае специалисты вынуждены формулировать конкретное определение, сообразно специфике и целям разработок, исследований и потенциальных сфер применения этих систем. Исторически сложились два магистральных направления искусственного интеллекта: логический и нейросетевой. Логический (или символьный) базируется «на знаниях, логическом выводе и имитации человеческих рассуждений. Примеры его – это универсальные решатели задач, программы, способные на основании аксиом геометрии доказать все множество теорем школьной программы... язык Пролог, экспертные системы и все, что с ними связано: базы знаний, логические модели, продукционные правила, семантические сети» [2. С. 7]. Нейросетевой (или слабый) искусственный интеллект представляет собой технологии машинного обучения, «основанного на примерах, выявлении смыслов и скрытых закономерностей «по аналогии» (индуктивно)» [2. С. 7]. Стремительное развитие технологических новаций и достижение впечатляющих успехов стало возможным во многом благодаря совершенствованию систем, основанных на сетях глубокого обучения. К настоящему времени реализован целый спектр сложных практических решений: разработка систем компьютерного зрения, распознавания речи, имитация текстов на естественном языке, предиктивная (предсказательная) аналитика, контролирование технологических процессов и управление ими, классификация элементов системы, создание баз знаний и пр¹. Решение такого рода задач сегодня подвластно слабому искусственному интеллекту, по сути являющемуся когнитивной технологией, связанной с анализом и интерпретацией данных.

Проблема непрозрачности функционирования систем искусственного интеллекта

Движение по технологическим рельсам осуществляется от экспертного обучения систем искусственного интеллекта первого поколения к созданию систем второго поколения, базирующихся на нейросетях глубокого обучения на основе больших данных [3. С. 4]. Важно отметить, что подобные системы

¹ Колонин А. Следующие цели в гонке ИИ – объяснимость и обучаемость. 2020. 5 февраля. Режим доступа: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/sleduyushchie-tseli-v-gonke-ii-obyasnimost-i-obuchaemost/> (дата обращения: 14.05.2024).

при обработке больших объемов данных обладают способностью к самостоятельному извлечению информации и распознаванию определенных закономерностей. Вместе с тем функционирование сетей глубокого обучения обнажило ряд практически важных вопросов, которые в настоящее время крайне затруднительно (а порой и невозможно) снять известными методами. В частности, это слабая способность к генерализации, проблема катастрофического забывания и др. Одной из самых сложнопреодолимых на современном этапе является проблема принципиальной непрозрачности искусственных нейронных сетей. Как отмечают специалисты, «любая классическая нейросетевая модель, обученная на сколь угодно большом объеме данных и дающая сколь угодно точные предсказания, остается черным ящиком и не дает возможности объяснить причины принятия того или иного решения или тем более раскрыть структуру и содержание знаний, полученных ей в процессе обучения»². В этой связи на современном этапе среди специалистов, да и в обществе в целом, нарастает осознание необходимости поисков решения вопроса «непрозрачности» функционирования систем искусственного интеллекта. Актуализации данной проблемы способствуют как онтологические вызовы, так и перманентное усложнение и расширение технологических задач. В отечественной «Национальной стратегии развития искусственного интеллекта на период до 2030 года» прозрачность трактуется как «объяснимость работы искусственного интеллекта и процесса достижения им результатов, недискриминационный доступ пользователей продуктов, которые созданы с использованием технологий искусственного интеллекта, к информации о применяемых в этих продуктах алгоритмах работы искусственного интеллекта»³. Таким образом, суть феномена непрозрачности заключается в лавинообразно нарастающей неинтерпретируемости, необъяснимости принципов функционирования технологий искусственного интеллекта по мере их совершенствования. Непрерывное усложнение искусственного интеллекта ведет к превращению этих систем в подобие черных ящиков, что значительно затрудняет понимание принципов, алгоритмов, последовательности действий, на основе которых система осуществляет принятие заключений, решений и т.п. И таких примеров сегодня уже описано немало [4. С. 82; 5; 6]. Причем, «даже сами создатели искусственного интеллекта не всегда в состоянии объяснить принципы его работы» [3. С. 5].

Таким образом, современные системы искусственного интеллекта, практикующие обучение и настройку нейросетевых алгоритмов (системы второго поколения), на данном этапе не способны удовлетворить присущую человеку потребность понимания сути происходящих в них процессов. Это влечет за

² Колонин А. Следующие цели в гонке ИИ – объяснимость и обучаемость. 2020. 5 февраля. Режим доступа: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/sleduyushchie-tseli-v-gonke-ii-obyasnost-i-obuchaemost/> (дата обращения: 14.05.2024).

³ Национальная стратегия развития искусственного интеллекта на период до 2030 года. Режим доступа: <https://ai.gov.ru/national-strategy/> (дата обращения: 14.05.2024).

собой невозможность должного контроля адекватности данных, полученных с помощью систем искусственного интеллекта, и тем более «автоматического» доверия им. В высшей степени неосмотрительно полностью полагаться на предлагаемое системой решение какой-либо задачи в случае, если механизм принятия такого решения является неинтерпретируемым для пользователя. Эти обстоятельства влекут за собой рост потенциальных рисков вследствие отсутствия гарантии эффективного, справедливого и главное – безопасного применения этих систем в различных областях жизни современного социума. Особенно остро эта проблема обнажается в связи с нарастающей тенденцией милитаризации искусственного интеллекта.

Специфика современного силового противостояния государств

События последних лет демонстрируют, что революция в военном деле, связанная с разработкой ракетно-ядерных комплексов, постепенно начинает представлять собой преимущественно исторический интерес, поскольку обладание подобным оружием массового поражения в нынешней ситуации кратного увеличения напряженности вооруженного противоборства, похоже, перестает являться единственным индикатором неоспоримого превосходства на международной арене. Военно-политическое сдерживание, ранее осуществляемое на основе баланса ядерных вооружений, а также осознания неизбежности возмездия и гарантированного уничтожения противника в случае его агрессии, в наши дни уже не выглядит столь надежным фактором безопасности, как прежде, во времена существования СССР. Конфликтное пространство современного мира значительно расширилось. Наряду с этим «силовое противостояние государств приобретает характер гибридной войны, включая «войну через подставных лиц – прокси-войну», санкционное давление, операции в кибернетическом пространстве, информационное противоборство и ряд других направлений, ранее не свойственных традиционным войнам» [7. С. 8]. Согласно одному из определений современная гибридная война представляет собой «координированное использование страной-агрессором многочисленных видов (инструментов) насилия, нацеленных на уязвимые места страны-мишени с охватом всего спектра социальных функций для достижения синергетического эффекта и подчинения противника своей воле» [8. С. 9]. В этой связи в настоящий момент осуществляется напряженный поиск неординарных способов достижения геополитического превосходства, что диктует необходимость расширения и пополнения арсенала гибридной войны и активизирует разработку самых различных средств для ее успешного ведения. Эксперты подчеркивают, что концепция гибридной войны «сама по себе сформировала новый вид стратегического неядерного сдерживания» [9. С. 26]. В деле создания перспективных образцов вооружения, военной и специальной техники, наряду с гиперзвуковыми, лазерными, квантовыми и иными прорывными новшествами, доминирующими направлениями являются автоматизация, цифровизация и роботизация [10. С. 24].

Сферы военного применения систем искусственного интеллекта

К технологиям искусственного интеллекта, используемым сегодня для наступательных киберопераций против критической информационной инфраструктуры стран-оппонентов (компьютерных систем государственной сферы, промышленного, энергетического, транспортного комплексов, банковского сектора и пр.), а также в качестве воздействия на умы потенциального противника (как средство когнитивного, информационно-психологического воздействия) [11. С. 172–177], активно присоединяются новейшие системы кинетического противостояния. Спектр областей военного применения этих инноваций необычайно широк. Платформы искусственного интеллекта в настоящее время используются в сфере управления повседневной деятельностью войск, поддержания их боевой готовности, военно-инженерного и строительного дела, а также «для навигации, связи, разведки, наблюдения и рекогносцировки, разминирования, логистики, обслуживания вооружения и техники, информационной войны, радиоэлектронной борьбы, обучения и контроля обучения, автоматического распознавания целей, подготовки управленческих решений, программного выведения из строя электрических и телекоммуникационных сетей противника» [12. С. 80] и пр.

Итак, в XXI веке, когда на планете существенно возросла значимость фактора военной силы, технологии искусственного интеллекта рассматриваются в качестве одного из ключевых инструментов укрепления потенциала милитаризации. Известно, что «на вооружение ряда стран уже приняты системы с элементами искусственного интеллекта, начиная с беспилотных летательных аппаратов, роботов-часовых и заканчивая системами обработки сложной информации» [12. С. 73]. Среди наиболее успешных актуальных научно-исследовательских работ значится создание возможностей автоматического распознавания и сопровождения объектов для роботизированных платформ с последующим автономным принятием решения на уничтожение цели [1. С. 180].

Очевидно, в настоящее время гонка вооружений совершает новый виток, связанный со стремительным переходом в информационно-технологическую сферу, поскольку «в ситуации, когда противоборствующие стороны имеют ударные вооружения, дающие возможность несколько раз полностью уничтожить противника, соревноваться дальше в их совершенствовании не имеет смысла» [13. С. 41]. Семимильные шаги в развитии этого комплексного междисциплинарного научно-технологического направления способствуют тому, что на смену гонке ядерных вооружений идет гонка искусственного интеллекта, победитель в которой, как предполагается, сможет обеспечить себе возможность глобального доминирования в системе зарождающегося нового мирового порядка. Согласно прогнозам аналитиков, неоспоримое преимущество лидера будет обеспечено тем, что «мощь искусственного интеллекта может купировать любые интеллектуально-технологические прорывы других центров многополярного мира и канализировать развитие государств»

[14. С. 109]. В перспективах военного планирования просматриваются вызовы формирующейся новой реальности. Наличие планов широкомасштабного внедрения искусственного интеллекта в системы вооружений и управления передовых держав мира свидетельствует о том, что «в будущих вооруженных конфликтах в среднесрочной перспективе центр тяжести переместится на противостояние систем управления средствами поражения, управления и разведки» [15. С. 84]. Кардинально трансформируется представление о батальном искусстве: предполагается, что в новой военной парадигме «применение живой силы и наземных группировок войск станут не потенциальным преимуществом, а большим недостатком» [13. С. 41]. Кроме того, «применение искусственного интеллекта позволит разорвать связь между численностью населения и возможностями экономики государства, с одной стороны, и боеспособностью вооруженных сил – с другой» [13. С. 41].

Восприятие искусственного интеллекта как ценного и весьма эффективного инструмента военной мощи порождает не просто серьезную конкуренцию, но ожесточенное соперничество между ключевыми мировыми центрами силы за достижение превосходства в этой области. Условия нарастающей напряженности современного противостояния стимулируют беспрецедентное увеличение темпов научно-технических разработок «интеллектуального» оружия, его серийного промышленного производства, испытаний и применения на поле боя. В частности, документ под названием «Инновационная оборонная инициатива США» содержит план перехода к «Третьей стратегии компенсации (СК-3), призванной обеспечить их военное доминирование в мире путем широкомасштабного использования искусственного интеллекта в системах вооружений» [13. С. 41]. Также известно, что в рамках реализации концепции «Многосферные операции» Пентагон наращивает усилия в деле объединения информационных систем вооруженных сил США с целью обеспечения эффективного управления подразделениями, находящимися в любой точке мира. Предполагается, что применение технологий искусственного интеллекта предоставит возможность «получить информационное превосходство над противником на театре военных действий путем сокращения времени на доведение информации до требуемых потребителей, конкретных средств поражения – оптимально расположенных по отношению к объекту воздействия, а также ее использования в системе поддержки принятия решений как боевых, так и обеспечивающих подразделений» [16. С. 134]. Российские специалисты также активно содействуют снабжению вооруженных сил автоматизированными системами военного назначения: «существуют разработки, позволяющие рассматривать элементы искусственного интеллекта некоторых систем вооружения, способные сопрягать их со средствами управления, разведки и навигации» [17. С. 27]. В свою очередь, Китай, наращивая военные возможности, амбициозно намерен в обозримом будущем (к 2030 г.) обрести мировое инновационное лидерство в сфере применения искусственного интеллекта [18. С. 150].

Риски военного применения искусственных интеллектуальных систем

По-видимому, масштаб грядущего преобразующего воздействия цифровых платформ на военную сферу столь велик, что сегодня это трудно даже себе представить. Сложившаяся ситуация демонстрирует важность интенсивного, тщательного и всестороннего изучения этих технологий с целью использования их преимуществ, а также насущную необходимость выявления исходящих от них потенциальных опасностей. Как это часто происходит в сфере новых технологий, польза от их применения формулируется очень четко и внятно. Гораздо сложнее бывает предвидеть возможные риски. Прежде всего, стоит подчеркнуть принципиальное отличие систем искусственного интеллекта, применяемых в интересах обороноспособности государства, от тех, что работают «в мирных целях»: эти комплексы неминусом ориентированы на «именно причинение вреда живой силе и технике противника, иной заданной цели. Либо они опосредованно связаны с вышеуказанной функцией причинения вреда. Вред, причиняемый ими, возникает, как правило, не случайно, не в результате форс-мажора, а целенаправленно в результате их применения по назначению» [12. С. 78–79]. Во-вторых, развитие столь разнообразных прикладных технологий активно приближает принципиальную трансформацию научно-технической оснащенности оборонной сферы и ведет к возникновению новых тенденций в развитии военного искусства. Существует необходимость четкого различения понятий «роботизированные системы», «автоматизированные системы управления» и «системы с использованием искусственного интеллекта». Как констатирует президент Российской академии ракетных и артиллерийских наук, генерал-майор запаса, профессор В.М. Буренок, «основные отличия интеллектуализации по отношению к автоматизации – это реализация способности компьютера принимать решения в условиях значительной неопределенности, на основе разнородной и неполной информации, часто меняющихся ситуаций. Большое значение имеет также самообучаемость и адаптивность как способность системы искусственного интеллекта самостоятельно совершенствовать заложенное в нее программное обеспечение, в том числе осуществлять самопрограммирование в ситуациях, реакция на которые алгоритмически не предусмотрена» [19. С. 107].

В этой связи на передний план выдвигаются риски военного применения искусственного интеллекта, заключающиеся в принципиальном изменении стратегической и тактической сфер путем создания кибероружия, автономных систем вооружения, ядерного командования и контроля, милитаризации космоса, сбора разведывательной информации и пр.⁴ [14. С. 111]. Существенным является тот факт, что такие системы (в подавляющем большинстве случаев) не разрабатываются непосредственно «в недрах» научно-исследовательских структур силового блока, а интегрируются – как в новые, так и в уже

⁴ Волков А. Искусственный интеллект и международные отношения: социальные аспекты и влияние на международную безопасность. 31.01.2024. Режим доступа: https://russiancouncil.ru/blogs/a-volkov/iskusstvennyy-intellekt-i-mezhdunarodnye-otnosheniya-sotsialnye-aspekt/?sphrase_id=140769943 (дата обращения: 13.05.2024).

имеющиеся образцы военной техники [12. С. 74]. И как следствие – в мышлении людей в погонах неизбежно существует определенный пробел, который «затрудняет понимание сути и принципов использования искусственного интеллекта в качестве оружия» [20. С. 229]. И это вполне объяснимо, ведь применение вооружения, оснащенного платформами искусственного интеллекта, существенно сокращает возможности оператора контролировать ситуацию в районе ведения боевых действий, поскольку критично минимизирует время на осмысление обстановки и принятие стратегического решения. Кроме того, логика принятия решений алгоритмами искусственного интеллекта может остаться за гранью человеческого понимания из-за несопоставимости масштабов и уровня сложности работы машины. Это означает, что автономия военнослужащего значительно сокращается. Соответственно, вооружение, снабженное искусственным интеллектом, является более опасным в сравнении с традиционными средствами ведения войны из-за скорости и элементов непредсказуемости. Цена ошибки, допущенной вследствие неадекватно принятого цифровым сервисом решения, может оказаться неприемлемо, запредельно высокой.

Сведения из доступных источников указывают на то, что эксперты по вооружению, как правило, с очень большой осторожностью оценивают перспективы использования искусственных интеллектуальных систем, наделенных возможностью принимать самостоятельные решения, в военных целях, поскольку полагают, что на данном историческом этапе ответственно гарантировать безошибочное, безопасное и предсказуемое функционирование таких платформ невозможно. Известно, что гражданские и военные специалисты США проявляют «сдержанность в отношении автономных систем вооружения (Lethal autonomous weapons systems – LAWS). Это отражается в предубеждении в американском обществе против автономии искусственного интеллекта в целом, и конкретно – против автономной летальности, что приводит к обязательному присутствию человека при использовании интеллектуальных систем вооружения)» [20. С. 233]. Отечественные военные эксперты, анализируя расширение спектра возможностей для развития военной сферы, также осознают вероятность и весьма высокую цену ошибки в функционировании искусственной системы. Специалисты отмечают, что «основная проблема применения искусственного интеллекта в автоматизированных системах управления связана с риском неоднозначной интерпретации смысла тех данных, большие объемы которых поступают от различных информационных источников как текстовых, так и данных от средств видео-, аудиозаписи, радиолокации, гидроакустики, защиты, охраны, наблюдения, военной разведки и других технических средств. Риск ошибочной интерпретации возникает во всех случаях, когда эта информация неструктурирована или слабоструктурирована» [2. С. 10]. Иная ситуация складывается в Китае, где и военные специалисты, и политическое руководство склонны к выражению однозначной и решительной поддержки в деле использования достижений искусственного интеллекта в различных видах вооружения [20. С. 229]. Поднебесная уже достигла больших успехов в разработке высокотехнологичных

проектов и уверенно следует в фарватере развития военно-гражданской интеграции, ориентируясь на то, что «достижения в области больших данных, гибридного и роевого интеллекта, автоматизированного принятия решений, автономных беспилотных систем и интеллектуальной робототехники будут содействовать повышению ее военного потенциала» [18. С. 151].

Масштабы исследований, проводимых в лабораториях, разбросанных по всему миру, количество специалистов и бюджеты, выделяемые на разработки новых прикладных технологий, способствуют быстрому продвижению к созданию платформ третьего поколения (так называемого объяснимого искусственного интеллекта), когда система окажется способной «интерпретировать и объяснить алгоритм принятия решений, даже если он имеет природу «черного ящика»» [3. С. 4–5]. В рамках дальнейшего прогресса предполагается, что в 30-х годах возможно создание платформ четвертого поколения, которые будут оснащены самообучающимися системами, а в 40-х годах – пятого поколения («с воображением, которые больше не будут полагаться на людей в обучении» [3. С. 4–5]). Мнения на сей счет разнятся, и насколько выполнимой окажется реализация подобных проектов, покажет время.

Современная гонка вооружений ориентирована на «переход от автоматизации к интеллектуализации, т.е. внедрение высокоинтеллектуальных средств вооруженной борьбы» [8. С. 41]. При этом, несомненно, имплементация цифровых платформ в системы вооружений создает не только новые возможности, но и новые угрозы. Сталкиваясь с проблемами непрозрачности алгоритмов искусственного интеллекта и угрозами неадекватного принятия решений цифровым сервисом, необходимо полномасштабное осознание цены ошибки. Однако в течение нескольких последних лет уже более четырех десятков государств (Великобритания, Соединенные Штаты Америки, Российская Федерация, Китай, Южная Корея, Израиль и др.) активно включились в программу создания робототехнических систем, обладающих способностью вести боевые действия без непосредственного человеческого участия [21. С. 5]. Подобные разработки могут стать мощнейшим катализатором наступления эпохи следующего технологического уклада, где главным ориентиром провозглашается создание систем сильного (общего) искусственного интеллекта. Памятуя, что «колыбелью» многих технологий была именно военная сфера, нельзя исключить, что уже в обозримом будущем обеспечивать военное преимущество над противником окажутся способны полностью автономные системы искусственного интеллекта, что приведет к возникновению абсолютно новой конфигурации как на театре военных действий, так и в военном искусстве в целом.

Представляется, что главная угроза перехода от роботизации к интеллектуализации вооружений и боевой техники состоит в отстранении человека от принятия решений. Выход за рамки четко понимаемых и заданных алгоритмов – это опасность, которую нельзя игнорировать: «необходимо иметь в виду, что в условиях, когда техническим устройствам предоставлена возможность давать оценку развитию событий в ходе военных конфликтов, существует вероятность непреднамеренного увеличения количества

незначительных алгоритмических сбоев, которые будут способны привести к непредвиденным и полностью спровоцированным со стороны искусственного интеллекта ... провалам сдерживания. При этом с того момента, как нападающие, так и обороняющиеся начнут полагаться на искусственный интеллект для управления поведением, сами системы станут взаимодействовать друг с другом уникальными (и непредвиденными) способами» [22. С. 78]. Это свидетельствует о необходимости и своевременности фундаментального научного рассмотрения вопросов разработки и практического внедрения новых систем вооружения и техники с использованием цифровых платформ.

Заключение

Внедрение новых технологических решений, риски милитаризации искусственного интеллекта пересекаются с опасениями относительно неопределенности перед онтологической неизвестностью будущего, осознание которых многократно возрастает на современном этапе, во время геополитических кризисов и социальной нестабильности. Масштабы и реальные угрозы современного инновационного процесса в условиях беспрецедентного обострения межгосударственных отношений и нарастания военного противостояния ставят мировое сообщество перед неотложной необходимостью поисков здравого смысла и признания приоритетности разработки новых глобальных подходов к решению задач обеспечения безопасности.

Список литературы

- [1] *Виловатых А.В.* Искусственный интеллект как фактор военной политики будущего // Проблемы национальной стратегии. 2019. Т. 1. № 52. С. 177–192.
- [2] *Протасов А.А., Ширманов А.В., Радоманов С.И.* Основные направления использования искусственного интеллекта в автоматизированных системах управления // Вооружение и экономика. 2023. Т. 4. № 66. С. 5–16.
- [3] *Аверкин А.Н.* Объяснимый искусственный интеллект как часть искусственного интеллекта третьего поколения // Речевые технологии. 2023. № 1. С. 4–10.
- [4] *Черешнева И.А.* Искусственный интеллект в государственном управлении и транспарентность: европейский опыт // Государственная служба. 2022. № 2. С. 80–87. <https://doi.org/10.22394/2070-8378-2022-24-2-80-87>
- [5] *Ananny M., Crawford K.* Seeing without knowing: Limitations of the transparency ideal and its application to algorithmic accountability // *New Media & Society*. 2018. Vol. 20. N 3. P. 973–989.
- [6] *Hagendorff T.* The Ethics of AI Ethics: An Evaluation of Guidelines // *Minds & Machines*. 2020. Vol. 30. P. 99–120.
- [7] *Зарудницкий В.Б.* Тенденции изменения системы обеспечения военной безопасности государства в условиях новой геополитической карты мира // Военная мысль. 2024. № 2. С. 6–14.
- [8] *Бартош А.А.* Туман гибридной войны: Неопределенности и риски конфликтов XXI века. М.: Горячая линия – Телеком, 2019.
- [9] *Бартош А.А.* Технологический суверенитет России как важный фактор победы в мировой гибридной войне // Военная мысль. 2023. № 8. С. 16–32.
- [10] *Ильницкий А.М.* Ментальная война России // Военная мысль. 2021. № 8. С. 19–33.

- [11] Гнатик Е.Н. Цифровая трансформация социотехнологической реальности: проблемы и риски // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 168–180. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-168-180>
- [12] Глухов Е.А. О правовом регулировании применения искусственного интеллекта в военной сфере // Военная мысль. 2022. № 8. С. 73–85.
- [13] Уланов А.С. Прогностическая оценка тенденций развития средств вооруженной борьбы и способов их применения в войнах будущего // Военная мысль. 2022. № 8. С. 37–50.
- [14] Бирюков А.В. К вопросу о влиянии научно-технического прогресса на международные отношения в цифровую эпоху // Международная аналитика. 2015. № 3. С. 103–115. <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2015-0-3-103-115>
- [15] Ишечкин Б.Б., Ишечкин В.Б., Евтихов С.В. Перспективы применения искусственного интеллекта в управлении войсками // Военная мысль. 2023. № 8. С. 79–84.
- [16] Голубенко Н.Ю., Вавринюк С.А., Иванов А.А. Развитие автоматизированных систем боевого управления вооруженных сил США // Военная мысль. 2023. № 8. С. 134–145.
- [17] Сержантов А.В., Смоловый А.В., Терентьев И.А. Трансформация содержания войны: контуры военных конфликтов будущего // Военная мысль. 2022. № 6. С. 19–30.
- [18] Комиссина И.Н. Современное состояние и перспективы развития технологий искусственного интеллекта в Китае // Проблемы национальной стратегии. 2019. Т. 1. № 52. С. 137–160.
- [19] Буренок В.М. Искусственный интеллект в военном противостоянии будущего // Военная мысль. 2021. № 4. С. 106–112.
- [20] Изюмов Д.Б., Кондратьев Е.Л. Анализ различий в подходах США и Китая к применению искусственного интеллекта в системах вооружения // Инноватика и экспертиза: научные труды. 2022. Т. 2. № 34. С. 228–239.
- [21] Фаличев О., Галанин Ю. Железные контрактники // Военно-промышленный курьер. Общероссийская еженедельная газета. 2018. Т. 38. № 751.
- [22] Протасов А.А., Ширманов А.В., Радоманов С.И. Технологические разработки в области искусственного интеллекта и сдерживание потенциального агрессора // Военная мысль. 2023. № 11. С. 68–82.

Список литературы

- [1] Vilovatykh AV. Artificial intelligence as a factor in the future military policy. *Problems of national strategy*. 2019;1(52):177–192. (In Russian).
- [2] Protasov AA, Shirmanov AV, Radomanov SI. Main directions of using artificial intelligence in automated control systems. *Armament and Economics*. 2023;4(66):5–16. (In Russian).
- [3] Averkin AN. Explicable artificial intelligence as part of 3rd generation artificial intelligence. *Speech technology*. 2023;(1):4–10. (In Russian).
- [4] Chereshneva IA. Artificial intelligence in public administration and its transparency: european experience. *Public Administration*. 2022;(2):80–87. (In Russian). <https://doi.org/10.22394/2070-8378-2022-24-2-80-87>
- [5] Ananny M, Crawford K. Seeing without knowing: Limitations of the transparency ideal and its application to algorithmic accountability. *New Media & Society*. 2018;20(3):973–989.
- [6] Hagendorff T. The Ethics of AI Ethics: An Evaluation of Guidelines. *Minds & Machines*. 2020;(30):99–120.

- [7] Zarudnitsky VB. Trends of changes in the system of providing military security of the state in the conditions of the new geopolitical map of the world. *Military thought*. 2024;(2):6–14. (In Russian).
- [8] Bartosh AA. The fog of hybrid war: Uncertainties and risks of conflicts in the 21st century. Moscow: Goriachaya liniya – Telecom; 2019. (In Russian).
- [9] Bartosh AA. Russia's technological sovereignty as a key victory factor in global hybrid warfare. *Military thought*. 2023;(8):16–32. (In Russian).
- [10] Il'nitsky AM. Russia's mental war. *Military thought*. 2021;(8):19–33. (In Russian).
- [11] Gnatik EN. Digital Transformation of Socio-Technological Reality: Problems and Risks. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(1):168–180. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-168-180>
- [12] Glukhov YE. On legal regulation of artificial intelligence employment in the military sphere. *Military thought*. 2022;(8):73–85. (In Russian).
- [13] Ulanov AS. Prognostic assessment of development trends in armed struggle assets and methods of their employment in future warfare. *Military thought*. 2022;(8):37–50. (In Russian).
- [14] Biryukov AV. Remarks on the impact of science and technology progress on international relations in digital era. *Journal of International Analytics*. 2015;(3):103–115. (In Russian). <https://doi.org/10.46272/2587-8476-2015-0-3-103-115>
- [15] Ishechkin BB, Ishechkin VB, Yevtikhov SV. Prospects for the application of artificial intelligence in troop command and control. *Military thought*. 2023;(8):79–84. (In Russian).
- [16] Golubenko NYu, Vavrinyuk SA, Ivanov AA. U.S. army automated battle control system development. *Military thought*. 2023;(8):134–145. (In Russian).
- [17] Serzhantov AV, Smolovy AV, Terentyev IA. Transformation of the war content: the outline of future military conflicts. *Military thought*. 2022;(6):19–30. (In Russian).
- [18] Komissina IN. Current state and prospects for the development of artificial intelligence technologies in China. *Problems of national strategy*. 2019;1(52):137–160. (In Russian).
- [19] Burenok VM. Artificial intelligence in the military confrontation of the future. *Military thought*. 2021;(4):106–112. (In Russian).
- [20] Izyumov DB, Kondratyuk EL. Analysis of differences between the United States and China in approaches to the use of artificial intelligence in weapons systems. *Innovation and expertise: scientific works*. 2022;2(34):228–239. (In Russian).
- [21] Falichev O, Galanin Yu. Iron contract soldiers. *Military-industrial courier. All-Russian weekly newspaper*. 2018;38(751). (In Russian).
- [22] Protasov AA, Shirmanov AV, Radomanov SI. Technological advancements in artificial intelligence and deterrence of a potential aggressor. *Military thought*. 2023;(11):68–82. (In Russian).

Сведения об авторе:

Гнатик Екатерина Николаевна – доктор философских наук, профессор, профессор, кафедра онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-0745-5019. E-mail: gnatik-en@rudn.ru

About the author:

Gnatik Ekaterina N. – DSc in Philosophy, Professor, Professor, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-0745-5019. E-mail: gnatik-en@rudn.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-785-795>


EDN: WCMDOR

Научная статья / Research Article

О супервентности

В.Б. Петров  

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 petrov-vb@rudn.ru

Аннотация. Предложена логическая формализация отношения супервентности, позволяющая представить ее как логическое, теоретическое либо фактическое отношение между отдельным свойством и другим свойством, между отдельным свойством и множеством свойств, между двумя множествами свойств. Охарактеризованы основные логические свойства этих отношений, дана оценка известных определений слабой индивидуальной супервентности, сильной индивидуальной супервентности и глобальной супервентности, связанных с концепцией возможных миров, с позиции предложенной формализации. Подчеркнуто различие между пониманием термина «свойство» в классической логике предикатов и пониманием этого термина за ее пределами. Рассмотрены возможные интерпретации тезиса Д. Дэвидсона о супервентности ментальных характеристик на физических характеристиках. Продемонстрировано, что тезис Дэвидсона не соответствует ни одному из отношений супервентности, формализация которых была представлена. Приведен пример схемы идеального гипотетически возможного эксперимента, результаты которого могли бы опровергнуть тезис о супервентности ментальных характеристик на физических. Выдвинуты аргументы в пользу скептической позиции относительно возможности решения проблемы супервентности ментального на физическом. Описаны два типа возможных ситуаций, в которых может быть обнаружена супервентность одних свойств на других свойствах. Показано, что в ситуациях каждого из этих типов отношение супервентности обнаруживается в качестве следствия какого-либо более сильного типа связи, тем самым выявлена его вторичность относительно реально фиксируемых в опыте либо теоретически обосновываемых корреляционных зависимостей между свойствами (множествами свойств) изучаемых объектов. Сделан вывод, что значение идеи супервентности в аналитической философии переоценено.

Ключевые слова: логическая супервентность, слабая индивидуальная супервентность, сильная индивидуальная супервентность, глобальная супервентность

История статьи:

Статья поступила 26.03.2024

Статья принята к публикации 01.07.2024

© Петров В.Б., 2024




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

Для цитирования: Петров В.Б. О супервентности // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 785–795. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-785-795>

On Supervenience

Vasilii B. Petrov  

RUDN University, Moscow, Russia

 petrov-vb@rudn.ru

Abstract. A logical formalization of the supervenience relation is proposed, allowing it to be presented as a logical, theoretical or factual relation between an individual property and another property, between an individual property and a set of properties, between two sets of properties. The main logical properties of these relations are characterized, an assessment of the known definitions of weak individual supervenience, strong individual supervenience and global supervenience associated with the concept of possible worlds is given from the standpoint of the proposed formalization. The difference between the understanding of the term "property" in classical predicate logic and the understanding of this term beyond it is emphasized. Possible interpretations of D. Davidson's thesis on the supervenience of mental characteristics on physical characteristics are considered. It is demonstrated that Davidson's thesis does not correspond to any of the supervenience relations, the formalization of which was presented. An example of a scheme of an ideal hypothetically possible experiment is given, the results of which could refute the thesis on the supervenience of mental characteristics on physical ones. Arguments are put forward in favor of a skeptical position regarding the possibility of solving the problem of supervenience of the mental on the physical. Two types of possible situations are described in which supervenience of some properties on other properties can be discovered. It is shown that in situations of each of these types the supervenience relation is discovered as a consequence of some stronger type of connection, thereby revealing its secondary nature relative to the correlation dependencies between the properties (sets of properties) of the objects under study that are actually recorded in experience or theoretically substantiated. It is concluded that the significance of the idea of supervenience in analytical philosophy is overestimated.

Keywords: logical supervenience, weak individual supervenience, strong individual supervenience, global supervenience

Article history:

The article was submitted on 26.03.2024

The article was accepted on 01.07.2024

For citation: Petrov VB. On Supervenience. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):785–795. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-785-795>

Стэнфордская философская энциклопедия откровенно признается, что «супервентность» – это технический термин (technical term) [1]. В естественном (английском) языке это слово употребляется в значении, отличном от того, которое закреплено за ним в аналитической философии. Обычно технические термины появляются, когда надо обозначить какую-то

специфическую теоретическую конструкцию, ранее не использовавшуюся, но выделяющую важный класс объектов, свойств или отношений. Например, выделение И. Лакатосом «наивного фальсификационизма», «методологического фальсификационизма» и «улучшенного методологического фальсификационизма» было введением в философию науки целой группы подобных технических терминов [2]. Как правило, технические термины имеют однозначное толкование (в идеале – общепринятое явное определение) и сравнительно легко прослеживаемое авторство. Кроме того, их применение обычно не выходит за пределы той сферы, внутри которой они были изначально введены. Но с супервертностью все оказалось сложнее.

Брайан Маклафлин и Карен Беннет – авторы статьи о супервертности в Стэнфордской энциклопедии, – сообщают нам, что происхождение философского использования этого термина неясно, что человек, которому приписывают его первое употребление в современном философском смысле, а именно Р. Хеар, сделавший это в статье 1952 года, отрицал свое авторство, утверждая, что слышал его в Оксфорде в 40-х годах, но не помнит, от кого именно, и что, тем не менее, супервертность является центральным понятием аналитической философии и нет в ней уголка, где бы оно не применялась, а литература о ней растет как грибы.

Исходное определение супервертности, с которого начинают Маклафлин и Беннет, звучит так: «Множество свойств A супервертно на другом множестве B только в том случае, если никакие две вещи не могут отличаться относительно свойств A , не отличаясь также относительно своих свойств B » [1]. Далее будем называть его *Определением (МВ)*.

Разумеется, это не единственное используемое в аналитической философии определение супервертности. Д. Чалмерс в «Сознающем уме» вводит этот термин следующим образом: «понятие супервертности формализует интуитивную идею о том, что одно множество фактов может полностью определять другое множество фактов» [3. С. 54]. Но в дальнейшем он свободно, без каких-либо оговорок, переходит от супервертности фактов к супервертности свойств, по-видимому, полагая, что такой переход является интуитивно очевидным.

Н. Теннант в своем учебнике для начинающих аналитических философов «Философия. Введение в аналитическую традицию: Бог, ум, мир, логика» называет супервертность видом непринципиальной детерминации, характеризуя ее как акаузальную, синхронную ковариантность [4. С. 115].

Трактовки Д. Чалмерса и Н. Теннанта, тесно связанные с обсуждением наиболее известного тезиса в философии сознания – *ментальное супервертно на физическом*, – представляются более узкими по сравнению с Определением (МВ), поэтому мы будем использовать именно его. Прежде всего попробуем представить его на языке классической логики предикатов. С точки зрения классической логики предикатов, свойства предметов выражаются формулами, которые называются одноместными предикатами, то есть

формулами, содержащими одну свободную переменную, например: $P(x)$, $Q(y)$ и т.п. Определение (МВ) описывает, как минимум, три отношения супервертности:

- (1) (S1) Для пары свойств:
Свойство P супервертно на свойстве Q , если и только если
$$\forall x \forall y ((P(x) \& \neg P(y)) \supset (Q(x) \& \neg Q(y)) \vee (\neg Q(x) \& Q(y)))$$
- (2) (S2) Для свойства и множества свойств:
Свойство P супервертно на множестве свойств Q_1, \dots, Q_n , если и только если
$$\forall x \forall y ((P(x) \& \neg P(y)) \supset (Q_1(x) \& \neg Q_1(y)) \vee (\neg Q_1(x) \& Q_1(y)) \vee \dots \vee (Q_n(x) \& \neg Q_n(y)) \vee (\neg Q_n(x) \& Q_n(y)))$$
- (3) (S3) Для двух множеств свойств:
Множество свойств P_1, \dots, P_m супервертно на множестве свойств Q_1, \dots, Q_n , если и только если
$$\forall x \forall y ((P_1(x) \& \neg P_1(y)) \vee \dots \vee (P_m(x) \& \neg P_m(y)) \supset (Q_1(x) \& \neg Q_1(y)) \vee (\neg Q_1(x) \& Q_1(y)) \vee \dots \vee (Q_n(x) \& \neg Q_n(y)) \vee (\neg Q_n(x) \& Q_n(y)))$$

Теперь можно ввести понятие логической супервертности:

- (1) (LS1) Свойство P логически супервертно на свойстве Q , если и только если формула $\forall x \forall y ((P(x) \& \neg P(y)) \supset (Q(x) \& \neg Q(y)) \vee (\neg Q(x) \& Q(y)))$ логически общезначима
- (2) (LS2) Свойство P логически супервертно на множестве свойств Q_1, \dots, Q_n , если и только если формула
$$\forall x \forall y ((P(x) \& \neg P(y)) \supset (Q_1(x) \& \neg Q_1(y)) \vee (\neg Q_1(x) \& Q_1(y)) \vee \dots \vee (Q_n(x) \& \neg Q_n(y)) \vee (\neg Q_n(x) \& Q_n(y)))$$
 логически общезначима.
- (3) (LS3) Множество свойств P_1, \dots, P_m логически супервертно на множестве свойств Q_1, \dots, Q_n , если и только если формула
$$\forall x \forall y ((P_1(x) \& \neg P_1(y)) \vee \dots \vee (P_m(x) \& \neg P_m(y)) \supset (Q_1(x) \& \neg Q_1(y)) \vee (\neg Q_1(x) \& Q_1(y)) \vee \dots \vee (Q_n(x) \& \neg Q_n(y)) \vee (\neg Q_n(x) \& Q_n(y)))$$
 логически общезначима.

Это означает, в свою очередь, что некоторое свойство (множество свойств) логически супервертно на каком-либо свойстве (множестве свойств), если и только если соответствующая формула является теоремой исчисления предикатов.

Таким образом, мы сразу можем обнаружить следующие свойства отношения логической супервертности: оно рефлексивно (свойство A логически супервертно на свойстве A), транзитивно (если свойство A логически супервертно на свойстве B , а свойство B логически супервертно на свойстве C , то A логически супервертно на C) и монотонно (если A логически супервертно на множестве свойств B_1, \dots, B_n , то A логически супервертно на множестве свойств B_1, \dots, B, C , где C – произвольное свойство). Наиболее важное логическое отношение – отношение логического следования, – тоже обладает этими тремя свойствами, однако логическая супервертность обладает еще

одним свойством, которого у отношения логического следования нет: свойство А логически супервентно на свойстве не-А. Например, свойство «быть сладким» логически супервентно на свойстве «быть несладким», а свойство «быть живым» логически супервентно на свойстве «быть неживым». Обобщая свойство рефлексивности и последнее свойство, можно утверждать, что каждое свойство логически супервентно на каждом логически эквивалентном свойстве и логически супервентно на каждом свойстве, логически эквивалентном его собственному отрицанию.

Есть также два класса свойств, которые будут супервентны на любых свойствах. Это «универсальные свойства», т.е. свойства, которыми обладают все объекты. Они выражаются формулами вида $P(x) \vee \neg P(x)$. И это «невозможные свойства», т.е. свойства, которыми не может обладать ни один объект. Они выражаются формулами вида $P(x) \& \neg P(x)$.

Кроме того, легко доказать следующее: пусть А – свойство, выражаемое формулой $\Phi(V_1, \dots, V_n)$, где все V_1, \dots, V_n – различные элементарные формулы, не содержащие логических связок. Тогда свойство А будет логически супервентно на любом множестве свойств C_1, \dots, C_n , где каждое C_i представляет собой либо соответствующее V_i , либо его отрицание. Например, свойство А, выраженное формулой $\neg(P(x) \supset Q(x))$, будет логически супервентно на четырех множествах свойств: $\{P(x), Q(x)\}$, $\{P(x), \neg Q(x)\}$, $\{\neg P(x), Q(x)\}$, $\{\neg P(x), \neg Q(x)\}$.

Результаты, которые здесь описаны, не являются новыми, частично они представлены в уже упоминавшейся статье Маклафлина и Беннет, однако там они описываются без использования формализации.

С точки зрения чистой логической теории, отношение логической супервентности, по-видимому, не представляет большого интереса, однако его введение необходимо для описания других видов отношений супервентности, к которым мы теперь перейдем.

Назовем свойство Р *теоретически супервентным* на свойстве Q, если и только если существует такая нелогическая теория Т, что из нее логически следует формула $\forall x \forall y ((P(x) \& \neg P(y)) \supset (Q(x) \& \neg Q(y)) \vee (\neg Q(x) \& Q(y)))$ (TS1). Так, свойство «быть равносильным треугольником» является теоретически супервентным на свойстве «быть равноугольным треугольником», поскольку утверждение «*треугольник является равносильным тогда, и только тогда, когда он является равноугольным*» – теорема геометрии. Теоретическая супервентность свойства Р на множестве свойств Q_1, \dots, Q_n (TS2) и теоретическая супервентность множества свойств P_1, \dots, P_m на множестве свойств Q_1, \dots, Q_n (TS3) определяются аналогично.

Наконец, назовем свойство Р *фактически супервентным* на свойстве Q, если и только если существует такое множество фактов F, из которого будет логически следовать формула $\forall x \forall y ((P(x) \& \neg P(y)) \supset (Q(x) \& \neg Q(y)) \vee (\neg Q(x) \& Q(y)))$ (FS1). Примером пары фактически (взаимно)супервентных

свойств будут свойства «наименьшая планета Солнечной системы» и «ближайшая к Солнцу планета». Так получилось, что этими свойствами обладает одна и та же планета – Меркурий. Но получилось, это, очевидно, не вследствие какой-либо теоретической закономерности, и не вследствие логической взаимосвязи между этими двумя свойствами. По аналогии с фактической супервертностью свойства на свойстве могут быть определены фактическая супервертность свойства на множестве свойств (FS2) и фактическая супервертность множества свойств на множестве свойств (FS3).

Различения трех видов супервертности: логической, теоретической и фактической, на наш взгляд, вполне достаточно для описания и анализа тех философских проблем, где использование идеи супервертности может быть уместным. Однако, как хорошо известно специалистам, наибольшее внимание в свете проблем философии сознания привлекают другие виды супервертности: индивидуальная (или локальная) и глобальная. При этом индивидуальная супервертность имеет две формы: слабую и сильную. Их различие было проведено в работах Джегвона Кима и использовало еще одну популярную логику-философскую идею – *возможные миры*. Итак:

A-свойства *слабо супервертны* на *B*-свойствах тогда и только тогда, когда для любого возможного мира w и любых индивидов x и y из w , если x и y являются *B*-неразличимыми в w , то они являются *A*-неразличимыми в w [1].

A-свойства *строго супервертны* на *B*-свойствах тогда и только тогда, когда для любых возможных миров w_1 и w_2 и любых индивидов x в w_1 и y в w_2 , если x в w_1 является *B*-неотличимым от y в w_2 , то x в w_1 является *A*-неотличимым от y в w_2 [1].

Вообще говоря, возможные миры в логике – это всего лишь абстрактные структуры, используемые для приписывания значений языковым выражениям. В логической семантике есть термин «модель формулы». Это такое множество объектов и такая функция интерпретации входящих в формулу языковых выражений на этом множестве объектов, которая «делает» эту формулу истинной. Так вот, когда мы выше определяли логическую супервертность свойств (LS1), мы определяли ее как имеющую место для всех возможных моделей. Соответственно, теоретическая супервертность (TS1) имеет место для тех моделей, на которых истинна теория T . Фактическая же супервертность (FS1) будет определяться в рамках одной модели – той, которую мы считаем соответствующей фактам.

Использование же «возможных миров» при определении индивидуальной супервертности свойств дает нам определение этого отношения на произвольном множестве моделей. «Слабая» супервертность при этом допускает любые комбинации таких моделей, «сильная супервертность» требует, чтобы все модели были как бы однонаправленными, то есть чтобы во всех моделях, где A супервертно на B , наличие у предмета свойства B предопределяло бы наличие у него свойства A , либо же во всех моделях (во всех возможных

мирах) отсутствие у предмета свойства В предопределяло бы наличие у него свойства А.

Поскольку, как уже было сказано, множество возможных миров произвольно, то это открывает простор для спекулятивного творчества, вдохновляет исследователей на конструирование примеров и контрпримеров, создание новых разновидностей супервентности, которые выражают те или иные интуиции, но вопрос их методологической эффективности остается открытым.

С определением глобальной супервентности, приведенным все в той же статье Маклафлина и Беннет, случилась и вовсе забавная вещь.

A-свойства глобально супервентны на *B*-свойствах тогда и только тогда, когда для любых миров w_1 и w_2 , если w_1 и w_2 имеют точно такую же всемирную картину распределения *B*-свойств, то они имеют точно такую же всемирную картину распределения *A*-свойств [1].

Дело в том, что, как хорошо известно всем аналитическим философам (и, надеюсь, не только им), сложное суждение вида «если p , то q » считается в классической логике истинным, если его левая часть – суждение « p », – ложна. Это означает, что в случае, когда возможные миры не имеют «точно такую же всемирную картину распределения *B*-свойств» (что бы ни означало это загадочное выражение), то любые *A*-свойства будут, в соответствии с этим определением, глобально супервентны на этих *B*-свойствах. Но это логически невозможно, если только мы принимаем исходную идею супервентности «*A* супервентно на *B*, если и только если невозможно *A*-различие без *B*-различия». Нет такого свойства, которое было бы логически эквивалентно любому другому свойству, либо его отрицанию. Иначе говоря, так определенная «глобальная супервентность» – это не супервентность.

До сих пор мы обсуждали супервентность преимущественно с логической точки зрения. Теперь перейдем к собственно философским дискуссиям о супервентности. Здесь следует начать с различия между «свойством» в логике предикатов и «свойством» вне ее. Для логики предикатов свойство – это множество предметов, обозначенных одним термином. Точнее даже – произвольно составленное множество предметов, произвольно обозначенное одним термином. Логика предикатов не отвечает на вопрос, есть ли у этих предметов что-то реально общее, или нет. Также она не отвечает на вопрос, есть ли у предметов одного и того же множества, обозначенного разными терминами, реально разные общие признаки, или это просто два обозначения одного и того же. Логика предикатов не может ответить на вопрос: равносторонность треугольников и их равноугольность – это реально разные свойства, или это та же самая ситуация, как с бегемотом и гиппопотамом? Наконец, сами по себе объекты в логике предикатов вообще не имеют никаких свойств, именно поэтому им так легко приписывать любые свойства в воображаемых примерах. Вне логики предикатов ситуация, очевидно, другая. Здесь мы полагаем, что свойства принадлежат объектам, что некоторые свойства могут

у объектов появляться или исчезать, но мы продолжаем считать их одними и теми же объектами, другие же свойства своим появлением или исчезновением превращают объекты в другие объекты, либо же вовсе их уничтожают. Обсуждение проблемы супервентности в аналитической философии часто происходит с использованием концепта «свойство» сразу в обоих указанных смыслах, как это, например, можно увидеть в дискуссии о локальной естественной супервентности и причинности [5]. Это безусловно способствует генерации особых позиций и оригинальных точек зрения, но вряд ли продвигает нас вперед в понимании чего бы то ни было.

Возьмем, например, тезис Д. Дэвидсона: «ментальные характеристики супервентны на физических характеристиках» [6. Р. 214]. О какой супервентности здесь идет речь? Это не может быть логической супервентностью, так как зависимость ментальных характеристик от физических не относится к законам логики. Для утверждения теоретической супервентности мы должны иметь теорию, полностью описывающую конкретную зависимость каждой ментальной характеристики объектов от некоторых физических характеристик этих объектов. Такой теории, как известно, пока нет. У нас остается третий вариант – фактическая супервентность, которая подразумевает, что по крайней мере для некоторых объектов (а именно – конкретных людей) мы имеем набор фактических утверждений, описывающих, какое конкретно физическое состояние того или иного человека соответствует его ментальному состоянию. Причем эти фактические данные должны нам показывать, что одно и то же физическое состояние у каждого конкретного человека никогда не сопровождалось разными ментальными состояниями. Но очевидно, что и такого множества фактов у нас нет. Чем же тогда является тезис Дэвидсона? У нас есть два варианта. Первый, это – гипотеза, которая, как кажется, хорошо подкреплена результатами научных исследований мозговой деятельности, которые, правда не дают ее прямых подтверждений в силу громадной сложности исследуемого объекта, но позволяют рассчитывать на обнаружение таких зависимостей в будущем. Второй – это некое методологическое требование к возможным будущим исследованиям в этой области: они должны проводиться таким образом, чтобы их результаты были совместимы с тезисом о супервентности ментального на физическом. Но так ли уж важна эта гипотеза, или это требование для конкретных исследований, а, главное, для понимания того, как функционирует сознание в его связи с телом? Не так уж сложно представить себе ситуацию, когда одному и тому же физическому состоянию будут соответствовать различные ментальные состояния (то есть ситуацию, где ментальное не супервентно на физическом), и при этом не выйти за рамки научного подхода. Речь идет о ситуациях выбора между совершенно симметричными возможностями. Представим себе недалекое будущее, в котором не только научились клонировать людей, но и создавать более совершенные их копии. И поскольку это всего лишь усовершенствованные воспроизводимые копии, а не оригиналы, их можно будет без моральных ограничений

использовать в опасных экспериментах. Представим себе, что усовершенствованную копию философа Дональда Дэвидсона (назовем ее Совершенный Дэвидсон) помещают ровно посередине железнодорожной колеи так, что внезапно он видит мчащийся прямо на него поезд. Чтобы не попасть под поезд, ему нужно сделать прыжок в сторону. Но куда? Вправо или влево? Прыжок в любую сторону является абсолютно беспрепятственным, но у Совершенного Абсолютно Рационального Дональда Дэвидсона нет никаких оснований предпочесть одно другому. Что же он решит? Возможны четыре варианта: он решит прыгнуть вправо, он решит прыгнуть влево, он решит остаться на месте, он ничего не сможет решить. Последний вариант подтверждал бы тезис, что свободы воли нет не только у ослов, но даже у Совершенных философов, но мы все же не будем рассматривать его как вероятный, равно как и вариант внезапного добровольного отказа от жизни. Допустим, наш Совершенный Дэвидсон прыгнул вправо. Зафиксируем это, и продолжим наш эксперимент. Возьмем Второго Совершенного Дэвидсона (вы же помните, что мы можем создать много совершенных копий?) и поместим его в те же самые условия. И что мы видим? Наш Второй Совершенный Дэвидсон прыгнул влево! А это значит, что мы наблюдали, как находившиеся в одном и том же физическом состоянии тела произвели два разных ментальных действия. Третий Совершенный Дэвидсон, который мог бы смотреть вместе с нами за прыжками двух других, сделал бы отсюда немедленный вывод: «Оригинальный Дональд Дэвидсон был неправ. В некоторых случаях ментальные характеристики не супервентны на физических».

Обосновывает ли наш несерьезный аргумент несупервентность ментальных характеристик на физических? Не в большей мере, чем аргументы, приводимые в пользу супервентности ментальных характеристик на физических. У нас нет примеров реального физического тождества организмов (близнецов не предлагать!), у нас нет примеров реального тождества ментальных характеристик (как я могу обосновать, что мое сегодняшнее желание съесть мороженое тождественно моему вчерашнему желанию съесть мороженое? Дать честное благородное слово, что это так?). И у нас нет теорий, которые позволяли бы в перспективе создавать объекты с тождественными ментальными и физическими характеристиками. Поэтому, на наш взгляд, в обоих случаях, мы имеем дело с гипотетическими рассуждениями слишком высокой степени недостоверности, чтобы под их влиянием позволить себе склониться на ту или иную сторону.

Теперь попробуем подвести итог. Когда мы можем обнаружить супервентность? На наш взгляд, в двух случаях.

Супервентность может появиться как результат определения соответствующих терминов. Возьмем известный пример Р. Карнапа из «Преодоления метафизики логическим анализом языка»: *членистоногие есть животные беспозвоночные, с расчлененными конечностями и имеющие хитиновый панцирь* [7]. На основании этого определения можно доказать, что свойство *быть*

членистоногим супервентно на множестве свойств {*быть животным, быть позвоночным, иметь расчлененные конечности, иметь хитиновый панцирь*}. Здесь мы имеем дело с тождеством свойств. Быть членистоногим – это значит иметь эти четыре свойства и ничего сверх этого. Супервентность здесь – это логическое следствие тождества по определению.

Супервентность может обнаружиться в результате систематических наблюдений. Скажем, известно, что человек – это разумное животное и, в то же время, это единственное известное существо с мягкой мочкой уха. Свойство *быть разумным существом* оказывается супервентным на свойстве *иметь мягкую мочку уха*. Но если нас интересует вопрос, почему эти два свойства взаимосвязаны, то ответ – «потому что они супервентны», – очевидно, не годится, потому что их супервентность была установлена как следствие более сильной логической связи – эквивалентности.

Итак, и в первом, и во втором случае супервентность – это только следствие наличия более определенной связи. Сама по себе она никогда не устанавливается первой. И, конечно, ее наличие не может объяснить саму эту связь, следствием которой она является. Поэтому заниматься исследованием супервентности вместо исследования более определенных зависимостей было бы неразумно. Иначе говоря, супервентность – неинтересна, потому что она сама – супервентна.

Список литературы

- [1] *McLaughlin B., Bennett K. Supervenience // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / E. N. Zalta, editor. Режим доступа: <https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/> (дата обращения: 23.03.2024).*
- [2] *Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М. : Медиум, 1995.*
- [3] *Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / пер. с англ. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.*
- [4] *Теннант Н. Философия. Введение в аналитическую традицию: Бог, ум, мир, логика. М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2023.*
- [5] *Васильев В.В., Олсон Э., Столджар Д., Макгинн К., Франкиш К., Деннет Д. Дискуссия. Локальная естественная супервентность и причинность // Финиковый Компот. 2021. № 16. С. 2–27.*
- [6] *Essays on Actions and Events / D. Davidson, editor. Oxford: Clarendon Press, 1980.*
- [7] *Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ, сер. 7 «Философия». 1993. № 6. С. 11–26.*

References

- [1] *McLaughlin B, Bennett K. Supervenience. In: Zalta EN, editor. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Available from: <https://plato.stanford.edu/entries/supervenience/> (accessed: 23.03.2024).*
- [2] *Lacatos I. Falsification and the methodology of scientific research programmes. Moscow: Medium publ.; 1995. (In Russian).*

- [3] Chalmers D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Moscow: URSS publ.; 2013. (In Russian).
- [4] Tennant N. *Introducing Philosophy. God, Mind, World, and Logic*. Moscow: Canon+ publ.; 2023. (In Russian).
- [5] Vasilyev VV, Olson ET, Stoljar D, McGinn C, Frankish K, Dennett DC. Discussion. Local natural supervenience and causation. *Finikovyi Kompot*. 2021;(16):2–27. (In Russian).
- [6] Davidson D, editor. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press; 1980.
- [7] Carnap R. The Elimination of Metaphysics Trough Logical Analysis of Language. *Vestnik MSU*, ser. 7 «Philosophia». 1993;(6):11–26. (In Russian).

Сведения об авторе:

Петров Василий Борисович – кандидат философских наук, доцент, кафедра онтологии и теории познания, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-3095-0923. E-mail: petrov-vb@rudn.ru

About the author:

Petrov Vasilii B. – Candidate of Philosophy, Associated Professor, Department of Ontology and Epistemology, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-3095-0923. E-mail: petrov-vb@rudn.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-796-810>

EDN: WERYKE

Научная статья / Research Article

Искусство и наука как предмет эстетической гносеологии

Г.Г. Коломиец✉

Оренбургский государственный университет, Оренбург, Россия

✉kolomietsgg@yandex.ru

Аннотация. Автор определяет предмет эстетической гносеологии во все более усложняющемся процессе единой метасистемы искусства, науки и техники. Используя понятие «эстетическая гносеология», автор следует изначальной предпосылке эстетики как философской науки в области гносеологии, открытой А.Г. Баумгартеном, как науки о чувственном познании, способности прекрасно мыслить образами, а затем обогащенной эстетической идеей И. Канта о трансцендентальной способности эстетического суждения, требующего выхода в творческую деятельность в искусстве и науке. Автор отмечает амбивалентность во взглядах современных философов и ученых-физиков по вопросу взаимоотношения искусства и науки, рационального и внелогического, логики и интуиции, ссылаясь на авторитет ученого Е.Л. Фейнберга. При этом подчеркивается мысль, что единству антропосоциоэкологической усложняющейся метасистемы способствует эстетическая гносеология. Внимание обращено к эстетическому идеалу гармонии, присутствующей в искусстве, науке, технике. Так, для музыкального творчества новейшего времени характерно математическое усложнение звуковых соотношений с помощью современных компьютерных технологий, подобно усложнению динамики развития в целом всей метасистемы науки и искусства, в которой важно подчеркнуть действие интуитивного начала в эстетическом сознании человека. Для эстетической гносеологии проблема вращающаяся науки в искусство является актуальной. В современной эстетике наблюдается тенденция снижения «прекрасного» и усиления интереса к необычному в искусстве благодаря новым технологиям, открывающим тайны эстетического бессознательного. Резюмируя, автор утверждает мысль о том, что эстетическая гносеология обуславливает формы новейшего искусства и научного знания как единой метасистемы и что человечеству для цели своего существования необходимо единство искусства, науки и техники. Этому способствует интуиция и глубинное эстетическое свойство со способностью воображения и символического мышления. Искусство и наука стремительно эволюционируют в усложняющемся интеграционном процессе, направленном на желание человека реализовать творческие идеи на основе сверхчувственного, чувственного и эстетического познания.

Ключевые слова: метасистема искусства, науки и техники, чувственная и интеллектуальная интуиция, неокантианство

© Коломиец Г.Г., 2024



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

История статьи:

Статья поступила 03.02.2024

Статья принята к публикации 01.07.2024

Для цитирования: *Коломиец Г.Г.* Искусство и наука как предмет эстетической гносеологии // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 796–810. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-796-810>

Art and Science as a Subject of Aesthetic Epistemology

Galina G. Kolomiets✉

Orenburg State University, Orenburg, Russia

✉kolomietsgg@yandex.ru

Abstract. The author defines the subject of aesthetic epistemology in the increasingly complex process of a unified meta-system of art, science and technology. Using the concept of “aesthetic epistemology”, the author follows the original premise of aesthetics as a philosophical science in the field of epistemology, discovered by A.G. Baumgarten – the science of sensory cognition, the ability to think beautifully in images, and then enriched by the aesthetic idea of I. Kant, the transcendental ability of aesthetic judgment, requiring entry into creative activity in art and science. The author notes the ambivalence in the views of modern philosophers and physicists on the relationship between art and science, rational and non-logical, logic and intuition, referring to the authority of scientist E.L. Feinberg. At the same time, the idea is emphasized that aesthetic epistemology contributes to the unity of the anthroposocioecological complex meta-system. Attention is drawn to the aesthetic ideal of harmony present in art, science, and technology. Thus, for the musical creativity of modern times, the mathematical complication of sound ratios with the help of modern computer technologies is characteristic, similar to the complication of the dynamics of the development of the whole meta-system of science and art, in which it is important to emphasize the action of the intuitive principle in the aesthetic consciousness of a person. For aesthetic epistemology, the problem of science growing into art is relevant. In modern aesthetics, there is a tendency to reduce the “beautiful” and increase interest in the unusual in art due to new technologies, revealing the secrets of the aesthetic unconscious. Summarizing, the author asserts the idea that aesthetic epistemology determines the forms of modern art and scientific knowledge as a single meta-system and that humanity needs the unity of art, science and technology for the purpose of its existence. This is facilitated by intuition and a deep aesthetic property with the ability of imagination and symbolic thinking. Art and science are rapidly evolving in an increasingly complex integration process aimed at the conscious desire of a person to realize creative ideas based on supersensible, sensual, aesthetic cognition.

Keywords: metasystem of art, science and technology, sensual and intellectual intuition, Neo-Kantianism

Article history:

The article was submitted on 02.02.2024

The article was accepted on 01.07.2024

For citation: Kolomiets GG. Art and Science as a Subject of Aesthetic Epistemology. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):796–810. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-796-810>

Введение

В рассуждениях по обозначенной теме отметим, что в познавательной и научной деятельности важна роль эстетического сознания, которое отличается способностью создавать образы и обладает символической способностью мышления. Символические отношения, когда символ приобретает значение, происходят на основе ценностного отношения человека к миру. С точки зрения неокантианской и феноменологической аксиологии ценности имеют трансцендентное предсуществование, и они, как эмоционально переживаемые значимости, входят в мир личности и общества. В познавательном процессе наука, техника, искусство находятся в аксиологических взаимоотношениях. Возможно, они всегда были более близкими по отношению друг к другу, чем нам казалось в силу доминирования идеи торжества разума, превосходства разума и духа над телом и чувственностью, логики над образным мышлением, как это утверждает новоевропейская философская мысль. Однако так ли это? К примеру, обращаясь к проблеме актуальности неокантианской традиции, В.Н. Белов приводит слова современного немецкого философа Г. Эделя, что «наука играет все возрастающую роль в жизни общества, а именно осмысление ее основ оказывается в центре неокантианских философских штудий» [1. С. 60] и представляет «нетипичного» русского неокантианца С.И. Гессена, отстаивающего другую, близкую нашему исследованию, точку зрения, требующую единства философской теории и практики, которую «можно было бы обозначить как попытку синтеза разума и интуиции, монизма и плюрализма, рационализма и иррационализма» [1. С. 62]. Это говорит, на наш взгляд, об усилении значения в сознании эстетической идеи, несмотря на рост научного знания.

Во взглядах современных философов по вопросу взаимоотношений искусства и науки, искусства и техники присутствует амбивалентность, и наша задача состоит в том, чтобы представить эстетическую гносеологию в свете усложняющегося процесса метасистемы «искусство и наука».

Отметим, что, используя понятие «эстетическая гносеология» мы имеем в виду изначальный посыл эстетики как философской науки в области гносеологии, открытой А.Г. Баумгартеном [2], как науки о чувственном познании, низшей логике, а затем обогащенной эстетической идеей И. Канта с трактовкой способности эстетического суждения трансцендентальным субъектом [3]. В эстетическом суждении проявляют себя и чувственная и интеллектуальная интуиция. Эстетическая идея предполагает согласие всех способностей, а не сводится только к чувственному познанию. Имеется в виду глубинная составляющая генезиса, целевая сверхчувственная причина. Анализируя связь способностей в «Критике способности суждения», Ж. Делез подчеркивает, что эстетическая идея, по Канту, «то же самое, что

и рациональная Идея, только она выражает то, что является невыразимым в последней... В этом отношении эстетическая Идея крайне близка к символизму...» [4. С. 205]. Через связь способностей, где связующим центром выступает эстетическая идея, осуществляется целесообразная связь природы и человека, заключает Делез [4. С. 224].

Сегодня возникает вопрос о том, насколько правомерно в эстетике как философской науке, рожденной в области гносеологии и охватившей онтологию, психологию, феноменологию и др., выделять категорию прекрасного, а не философию искусства, учитывая то, что искусство ориентируется на новейшие технические слухо-звуко-визуальные или осязаемые формы, требующие знания в области инженерии. Современная постпозитивистская философия науки и естественно-научно-техническая деятельность, усложняясь, требуют, как в любом творчестве специфической эстетической игры рас-судка и воображения. Демонстрируя расширяющийся круг «вопросов о мире и человеке, которые входят в сферу философского осмысления сознания», Ю.В. Соколова приводит пример выступления профессора В.Е. Семенова, который провел аналогию между мозгом и музыкальным инструментом в том смысле, что мозг как инструмент «не способен «играть» сам по себе, мозгу необходимо воздействие сознания, как инструменту нужно воздействие исполнителя» [5. С. 854]. Понятно при этом, что сознание не сводится к мозгу, как музыка не сводится к звукам инструмента.

Актуальность разных методологий в исследовании сознания в философии дает нам право выделить эстетический аспект в свете гносеологии, аксиологии, субъективно-личностного эстетического подхода в познавательной деятельности на основе ценностного отношения к миру.

Метасистема науки и искусства в аспекте эстетической гносеологии

В современном мире существует преклонение перед наукой и техникой, что очевидно. Однако торжество науки не мыслится без искусства, как писал известный физик, академик Е.Л. Фейнберг, поскольку существует объективная необходимость взаимоотношения искусства и науки. Он утверждает, что наука и искусство существуют в единой метасистеме, поскольку интуиция и логика присущи человеческой деятельности и в сфере естественнонаучного знания, и в художественной культуре, искусстве [6. С. 7]. Мы согласны с мыслью академика, что на близость «двух культур» – научной и художественной – указывает совместное действие в творческом процессе интуиции и логики, озарение, игра рассудка и воображения, которые ведут разум к торжеству. Причем приоритетом выступает интеллектуальная или чувственная интуиция и в науке, и в искусстве, а также «эстетическое бессознательное» как жажда поиска формы, принципа, идеи. Единству антропосоциологической усложняющейся метасистемы способствует эстетическая гносеология, когда приходит осознание творческих ограничений в достижении результата.

На чувственно-интеллектуальную связь искусства и науки указывает идея о неизменном и изменяющемся в трансдисциплинарных взаимосвязях, которая полагает, что при изменчивости философско-методологических оснований сохраняются связи метафизики, астрофизики, математики и искусства, в частности, музыкального искусства. Например, структуры музыкальных композиций, в основе которых лежат физико-математические законы соотношения звуков, сообразны законам расширяющейся Вселенной [7]. При этом отмечается сила интуиции в едином процессе человеческой деятельности, наука и искусство развиваются в системно-синергетической связи как одно целое. В неклассической науке появилась квантовая теория, а в музыкальном и художественном искусстве в это время осваивались микромиры и нестандартные формы, о чем в переписке писали А. Шёнберг и В. Кандинский. Далее музыкальная микротоника развивалась уже с помощью электронной и компьютерной техники. Примером последних явлений, указывающих не только на интеграцию искусства и науки, искусства и техники, но и на процесс усложнения метасистемы «искусство, наука, техника», являются музыкальные мультимедийные фестивали «Биомеханика и электроакустическая музыка» с использованием компьютерных технологий, проведенные в январе 2024 года в Московской консерватории, и другие проекты, рассчитанные на массового зрителя.

Е.Л. Фейнберг, впечатленный памфлетом Чарльза Сноу «Две культуры» [8], в котором уже в последней трети XX века была высказана тревога о том, что человеческое познание в поисках истины уйдет от «лириков» в полное и катастрофическое торжество научного прогресса, определил своей целью рассмотреть интуицию и логику в искусстве и науке, «два типа восприятия мира и постижения истины, два рода духовной деятельности человека совместно, в их взаимоотношении» [6. С. 10]. Ученый поставил перед собой три вопроса: 1) удастся ли в будущем наше познание сводить исключительно к рационализму, логике, чистой науке и будет ли этого достаточно для жизни; 2) для чего существует искусство – главный вопрос книги ученого-физика; 3) подтверждаются ли предсказания Сноу о расколе двух культур [6. С. 12]. Он пришел к утверждению значимости искусства для научного знания и к утверждению того, что наука и искусство, несмотря на их разнородность в постижении истины, принадлежат единой метасистеме.

Отметим, что эстетик А.С. Мигунов и инженер С.В. Ерохин, издав книгу «Алгоритмическая эстетика» в серии «Цифровое искусство» [9], тоже не согласились с известной книгой Ч.-П. Сноу о разделении двух культур – естественнонаучной и гуманитарной. При этом они указали на влияние философии неокантианства на методологию разделения науки о природе и науки о духе. Разделению также способствовал и сложившийся формальный подход, установивший нормы красоты. Напомним, что в теории Баумгартена существовала гносеологическая установка на способность прекрасно мыслить и совершенствовать эту способность с помощью искусства. То, что совершенствование эстетического вкуса посредством занятия искусством

способствует познавательной деятельности и научному знанию, теперь стало очевидным не только для гуманитариев.

Учитывая взаимоотношения искусства и науки, Фейнберг представляет области познания, постижения истины в единой метасистеме и рассматривает роль логического и внелогического, рационального и иррационального. Это естественно, поскольку с точки зрения диалектики метасистема должна содержать противоположности в единой целостности. Ученый отмечает, что мы должны учитывать положение о том, как в единой метасистеме рассматривались взаимоотношения науки и искусства в истории человечества, учитывать разнообразие социальной деятельности людей, их мировоззрение, в частности.

Фейнберг в метасистеме науки и искусства придает значение интуиции. Он по-своему философски поясняет термин «интуиция». Во-первых, интуиция понимается им как «интуиция-суждение», т.е. как прямое усмотрение истины, не требующее обоснования, опровержения с точки зрения логики; во-вторых, как «истина-догадка», когда интуиция выступает в роли озарения-догадки и тогда допускается предвосхищение истины с последующим логическим или опытным установлением. Как видим, он рассуждает об интеллектуальной интуиции. Фейнберг указывает на то, что диалектический материализм и объективный идеализм, каждый в своем философском подходе в гносеологии, признает интуитивное суждение на равных правах с логикой, в отличие от раннего материализма (первичный, самодвижущийся, объективный мир) и субъективного идеализма. Он говорит о роли интуитивного суждения в «основном вопросе философии», предполагающем, помимо первого критерия – деления на материализм и идеализм, второй – «признать интуитивное суждение на равных правах с логикой или не допускать этого» [6. С. 146]. С его точки зрения, важен второй критерий, который *«допускает данное философское направление – использование интуитивного суждения как правомочного при познании мира в такой же мере, как логика, или нет»* [6. С. 145]. Он приходит к выводу, что правомочность интуитивных суждений отрицали ранние материалисты (вплоть до Гегеля) и логический позитивизм. При этом позитивизм, занятый только физической реальностью и отрицающий метафизику, по сути, является выражением субъективного идеализма, т.к. складывается представление, что физическая реальность порождает совокупность ощущений и является предметом умственной активности, опираясь на достоверность наших чувственных восприятий этой физической реальности.

Итак, признание правомочности интуитивных суждений наряду с логикой свойственно диалектическому материализму и объективному идеализму, в том числе и религии, основанной на вере и не признающей ни логически доказанного, ни логически опровержимого интуитивного суждения о Боге. В практической деятельности каждый физик или другой исследователь природы следуют диалектическому материализму, но за пределами своей работы у них могут быть разные философские версии и споры. И вот тут и возникают сложности в вопросе об искусстве и его соотношении с наукой.

В главном вопросе ученого «для чего существует искусство» Фейнберг исходил из понятия искусства. Мы обратим внимание на то, как исторически в философской мысли понятия искусство, наука, техника то сближались, то отдалялись. В античной философской мысли искусство означало технэ, мастерство, умение делать по правилам, ценилась техника выполнения вещей. В средние века появилось понятие свободных искусств, по сути наук, затем наряду со свободными искусствами к Новому времени выделилось понятие изящных искусств, воздействующих красотой. В классификации свободных искусств Канта есть деление на механическое искусство, реализующее познание, т.е. по сути научное (как механика Ньютона), и собственно эстетическое – как удовольствие для рефлексии. При этом изящное искусство приближается к сфере познания, поскольку содействует культуре души. Заметим: не нравственности, а общей культуре; искусство и науки не делают людей нравственно лучше, а делают культурнее.

Новое время разделило рациональное, логическое и интуитивное, внелогическое. Баумгартен в области гносеологии выделил эстетику как философскую науку о чувственном познании, поставив ее ниже логики и понимая в значении младшей сестры логики. Он определил в структуре чувственного познания несколько уровней в процессе совершенствования эстетической способности, выстроил систему критериев эстетической истины, прекрасного эстетического познания, где имеют место аргументированность, убежденность, очевидность, аналитика, а также эмотивный критерий [2]. В баумгартеновской системе три области философского познания: чувственность, красота и теория искусства.

Сама эра научного движения вплоть до нашего времени в центр внимания поставила научное знание. В век промышленной революции изящные искусства трактуются как художественное творчество. С одной стороны, искусства стали больше отделяться от механических, научных искусств, с другой стороны – появилось понятие дизайнерского искусства, с приоритетом освоения технического прогресса.

Одна из последних классификаций искусства, сделанная эстетиком А.С.Мигуновым [10], еще более подчеркивает значимость, ценность и назначение искусства для человека XXI века, использующего цифровые технологии в искусстве, которые указывают на то, как усложняются взаимоотношения искусства и науки, искусства и техники. В современном искусстве он выделил четыре типа. Во-первых, то, что принято называть художественным творчеством, изящным искусством, куда входят такие искусства, как академическое, профессиональное, традиционное народное, которые составляют мировой фонд культуры. Во-вторых, концептуальное искусство, сущностью которого является не художественный образ, а концепт, идея, что нашло выражение в перформансах и хеппенингах. В-третьих, виртуальное искусство, основанное на симуляции человеческих чувств при использовании современных электронных и компьютерных технологий, вследствие чего создается новая информационная коммуникация, связанная с психосоматикой.

В-четвертых, маргинальное искусство, или наивное искусство непрофессионалов. В этом виде искусства, которое сейчас вызывает все больший интерес, ярко проявляется творческая интуиция, оно ближе к природе, к тайне бытия-сознания. В современном искусстве создаются новые аудио-видео-виртуальные пространства посредством компьютерных технологий, что с трудом осваивает человеческая природа.

Возвращаясь к вопросу Фейнберга о роли искусства, заметим, что он исходил из трактовки, принятой в общественной жизни, когда под искусством понимают художественную деятельность, искусство есть отражение объективного материального и духовного мира. «Отражение» связывается с интуитивным суждением, ассоциациями, сходными или несходными у людей в условиях определенной культуры, но всегда отличающихся «всеобщностью» эстетических суждений – характерной чертой эстетического и прекрасного, о которой писал Кант. При этом искусство обеспечивает всеобщее постижение интуитивных истин и укрепляет «всеобщий» авторитет интуитивного постижения, поскольку оно оперирует «всеобщим» запасом жизненных впечатлений. К тому же «и отражение в искусстве, и восприятие его *должны быть творческими, преобразующими материал действительности*» [6. С. 185]. Здесь мы выделяем слово «творческими» и акцентируем внимание не на понятии «отражение», а на *творческой работе сознания* в художественном процессе, как при его создании, так и при восприятии реципиентами произведений искусства. Вспомним, что и в марксистской эстетике искусство трактуется не как отражение, а как духовно-практическое освоение действительности силой воображения и фантазии [11. С. 15].

Идея статьи о науке и искусстве, логике и интуиции в единой метасистеме, высказанная Фейнбергом, актуальна и, безусловно, имеет место быть. Однако, говоря о связи искусства и науки, ученый, на наш взгляд, недооценивает фактор эстетического познания. Выделяя главную отражательно-преобразующую функцию искусства, он пишет об «эстетическом элементе», а не об эстетической идее. Он ссылается на Канта, на интуитивное суждение красоты с загадочным механизмом чувства удовольствия, на то, что переживание эстетического обусловлено единым общим законом. Суть этого закона заключается в том, что «восприятие прекрасного обладает этим свойством интуитивного обобщающего суждения и основано на (в основном подсознательном) объединении множества ассоциаций... Способность вызывать радость, удовольствие, удовлетворение “Wohlgefallen” – наиболее важное свойство “прекрасного”...» [6. С. 190]. Суждение красоты – это эстетическое суждение, и оно подлинно интуитивное, интуитивное суждение в чистом виде, согласно Фейнбергу. Следуя классической эстетике и Канту, он, как сторонник метасистемы науки и искусства утверждает положения о всеобщности, бескорыстности (незаинтересованности, или «целесообразности без цели»). Интуитивное суждение несет удовольствие, удовлетворение, а значит, эстетическое переживание, и «именно поэтому научное интуитивное обобщающее суждение несет в себе эстетический элемент (что и является причиной

присутствия эстетического элемента в научной деятельности вообще)» [6. С. 192].

Однако скажем, что и в научно-познавательном творческом процессе нужно говорить о работе эстетического сознания, как и в творческой области искусства, где эстетическое сознание ценностно делает выбор, следуя закону различения прекрасного и безобразного, гармонии и хаоса, меры, симметрии и асимметрии, интуитивно постигаемых и логически, математикой подтверждаемых. Как может быть у людей прекрасным восприятие явлений искусства или природы, так и «физик скажет “это прекрасно”, когда встречается с теорией или формулой, обобщающих в единую закономерность множество различных явлений, и впечатление, отпечатывающееся при этом в духовном мире личности, имеет, без всякого сомнения, эстетическую природу» [6. С. 192].

Интуитивное суждение не утверждается рассудком, а вызывает игру рассудка и воображения, согласно эстетической идее И. Канта, которая не уступает рациональной идее. Эстетическая идея «будит мысль». «Эстетическая идея, – пишет Делез, согласуясь с Кантом, – это на самом деле то же самое, что и рациональная идея: она выражает то, что является невыразимым в последней» [4. С. 205]. Здесь главное в человеческой деятельности то, что сближает науку и искусство, – не сама эта «игра», а выход из этой игры в свободное творчество, в созидание нового, того, чего не было. Ж. Делез, заключая анализ трех Критик в «Цели разума» по Канту, пишет: «Верно, что в Критике Способности Суждения воображение не берет на себя законодательную функцию. Но оно получает свободу так, что все способности вместе вступают в свободное согласие; ... последняя Критика открывает более глубокое – свободное и неопределенное – согласие способностей как условие возможностей каждой конкретной связи» [4. С. 127].

Рассуждая вслед за Кантом, Делез указывает на две «уловки Природы»: чувственно воспринимая Природу в согласии всех своих способностей, человек в историческом движении освобождается от инстинктов благодаря своему разуму; «сверхчувственная Природа хочет, чтобы – даже в человеке – чувственно воспринимаемое действовало по своим собственным законам и оказалось способным достичь, наконец, эффекта сверхчувственного» [4. С. 225].

По Канту, воображение свободно вызывает интерес к прекрасному, создает форму. Согласие между свободным воображением и рассудком одушевляется силой прекрасного. Интерес к прекрасному указывает на единство всех наших способностей как некую «особую точку сверхчувственного», из которой вытекает гармония. Само «воображение обладает сверхчувственным предназначением» [4. С. 200].

Заметим, что последовательная логика Канта привела его в рассуждениях об эстетической способности к высшей цели человеческого разума – гению: «Гений – это врожденная способность души (*ingenium*), посредством которой природа дает искусству правила» [3. С. 180]. Гений создает то, чего не было,

и он не в состоянии объяснить, как возникает творческая идея. Интуиция захватывает разум, и появляется новая мысль. У человека это не само воображение, и не сама игра, и даже не работа сознания (все это есть у животных, как утверждает современная научная антропология), а именно необходимость создавать искусство, новизну, необходимость осуществления творческой идеи, чего бы то ни стоило, достижение цели через «себяизживание». Искусство не есть бегство от действительности, а поиск мыслей, идей, открытий, поиск новизны, того, что и объединяет искусство, науку и технику в одной метасистеме сложной структуры нашего сознания.

Книга Фейнберга, в центре которой рассуждения о том, для чего человеку, физику, ученому нужно искусство, вышла в первом издании в 1981 году под названием «Кибернетика, логика, искусство». Но в еще более ранней работе – книге Л.И. Новиковой «Эстетика и техника: альтернатива или интеграция» 1976 года, посвященной спорам философов, можно найти аналогичные взгляды о связи техники и искусства, представляющие линию противостояния книге Сноу о разделении двух культур.

Новикова трактует эстетическую деятельность в системе общественных отношений точки зрения марксистской эстетики. Рассматривая эстетический аспект научной деятельности, исследователь высказывает мысль о тенденции сближения искусства и науки, обусловленной специфическим эстетическим сознанием. Это, по мнению автора книги, является проблемой гносеологии, позволяющей примирить разные идеологические, а также сциентический и антисциентический подходы. Книга изобилует множеством цитат ученых в подтверждение единого «эстетического корня», сближающего научную, техническую и художественную области. И, хотя автор не оперирует кантовской теорией способности суждения вкуса, идеи Канта присутствуют в представлении эстетического сознания как субъективного, рефлексивного, неутилитарного, непрактического удовольствия (благорасположения) и т.д. В частности, автор пишет, что именно эстетическое сознание позволяет совершать переход от научно-логической системы: «эстетическое сознание, развитое искусством и обладающее качеством интуитивной очевидности, емкости, ассоциативности и мощным эмоциональным подкреплением, что и позволяет эстетическому сознанию совершать недискурсивные переходы и обобщения» [12. С. 137]. Предполагается, что значение эмоционально-образного мышления и языка будет возрастать в структуре научной деятельности, что обусловлено творческой потенцией науки. Соглашусь с автором, ссылающимся на высказывания ученых, в том, что на всех этапах творческой научной деятельности, так же как и в художественном творческом процессе искусства, от рождения идеи до ее реализации, работает эстетическое сознание, тяготеющее к прекрасному воплощению замысла.

Отметим, что В.С. Стёпин, описывающий сущность науки также касается вопроса взаимоотношения науки и искусства, амбивалентности, проявляющейся в их связи, и в то же время различения этих форм духовно-практического освоения реальности. Если в искусстве «художественный образ всегда

выступает как единство общего и единичного, рационального и эмоционального», то «научные понятия – это рациональное, выделяющее общее и существенное в мире объектов» [13]. Вместе с тем в современную эпоху техногенной цивилизации, – продолжает философ, – «Сегодня важно органическое соединение ценностей научно-технологического мышления с теми социальными ценностями, которые представлены нравственностью, искусством, религиозным и философским постижением мира. Такое соединение представляет собой новый тип научной рациональности... В современной, постнеклассической, науке все большее место занимает особый тип исторически развивающихся систем – так называемые человекоразмерные системы... Методология исследования исторически развивающихся человекоразмерных систем сближает естественнонаучное и гуманитарное познание, составляя основу для их глубокой интеграции» [13].

Однако еще в середине XX века известный ученый в области квантовой физики В.К. Гейзенберг, работы которого исследовал В.П. Визгин, писал о соотношении науки, искусства и религии в связи с рассмотрением «Порядка реальности» и указывал на необходимость изменения статической научно-языковой стратегии в сторону приближения к динамическому языку, свойственному религии и искусству. «Динамический язык не дает точного образа реальности, но зато дает “живой” ее образ, более богатый и разносторонний» [14. С. 96], и тем он ближе к «центру реальности», высшему смыслу порядка, гармонии. Среди наук именно «чистая наука», теоретическая, более близка к «центральной области» реальности, поскольку способна «раскрывать ее скрытые гармонии» [14. С. 98]. Среди искусств, выражающих «порядок реальности», он особенно выделял музыку, в которой математически организованные звуковые отношения исходят от принципа гармонии. Заметим, что он любил музыку романтической эпохи. По Гейзенбергу, искусство, религию и чистую науку может объединять единый центр порядка реальности благодаря присутствию гармонии. Самыми важными являются области чистой науки, где нет больше вопроса о практических приложениях, но где чистая мысль улавливает в мире скрытые в нем гармонии. И это наиболее внутренняя область, где наука и искусство не могут больше отличаться друг от друга, писал Гейзенберг. И в то же время он отмечает, что, конечно, искусство и наука различаются, но различаются по форме, а не по содержанию, глубокому смыслу реальности, тяготеющей к гармонии. Если наука нацелена на объект познания, то в искусстве и религии субъект сам пробуждает творческую потенцию души.

В.П. Визгин указывает на то, что «искусство, чистая наука, религия сближаются Гейзенбергом потому, что во всех этих областях духовной деятельности реализуется причастность человека к лучшему, дающая ему смысл жизни» [14. С. 102]. Важно отметить, что Гейзенберг, как и многие в истории философской мысли, говоря о превращении хаоса в упорядоченную гармонию, которую человек чувственно ощущает, пишет об эстетическом идеале красоты, гармонии, математической пропорциональности, значении симметрии и асимметрии, музыкально настроенных звуков.

Как музыкальное искусство предполагает соотношения благозвучных консонансов и резких диссонансов, гармонию/дисгармонию, так любое произведение искусства и научное открытие предполагает становление Хаос/Форма, а именно: процесс, время, длительность, «непредвидимое ничто» как изначальное неведение точного результата деятельности. Существует разрыв между созданием нового в творческом процессе и той материей, с которой художник или ученый имеет дело. Так, к примеру, французский авангардист середины XX века Пьер Булез использовал понятие «лабиринт», сочиняя фортепианную сонату. При этом он писал, что с трудом нашел упорядочивающую организацию всей композиции в виде движущейся расширяющейся вселенной. Казалось бы «...с одной стороны, сфера хаоса не должна в себе содержать ничего сходного с философией, наукой или искусством; с другой стороны, именно хаос формирует не только своеобразие каждой из этих областей духовной деятельности, но и внутри них – особенности концептов, теорий, произведений искусства. Он присутствует здесь не как их начало или конец, но как постоянное и неперемutable условие их существования, как определяющий их специфику в каждый момент их становления» [15. С. 162]. Иначе говоря, мы можем сказать, что эстетическое сознание существует и действует как процесс Хаос/Форма в целях разрушения/становления идей и форм искусства, а также науки и техники, прогресса и регресса.

Что касается эстетического в инженерии, то на конгрессе, посвященном гению В.Г. Шухова, нами отмечалась взаимосвязь искусства, науки и техники, стремление искусства и инженерии к интеграции, что демонстрирует модальные изменения в эстетическом сознании человечества, способствующие прорыву в постижении бытия космического, человеческого. Так, выделены следующие параметры творческой направленности сознания, характерные для научной, инженерной и художественной деятельности с эффектом вдохновенного «себяизживания». Здесь имеют место: «1) событие разверзания истины в актах сцепления логического, рационального и внелогического, интуитивного; 2) ответ на «призыв» самоидентификации человеческого рода, космического принципа бытия; 3) напряжение человеческого разума, озарение, вдохновение как панпсихологическое свойство сознания» [16. С. 104]. Интуиция чувственная и интеллектуальная, эстетическое бессознательное и развитое эстетическое сознание открывают расширенные художественные возможности с привлечением технических инноваций [17; 18].

Заключение

Резюмируя, скажем, что в центре размышления о взаимосвязи искусства и науки речь идет об интеграции усложняющейся метасистемы «искусства, науки и техники». Отметим актуальность усиления тенденции сближения научного и художественного способов познания, которая позволяет выделить понятие эстетической гносеологии, значение чувственной и интеллектуальной интуиции. Для чего существует искусство и в чем сила усложняющейся метасистемы, важной и необходимой в познавательной деятельности

человека, – вопросы, которые указывают на ценность эстетической гносеологии на грани рационального и интуитивного, эстетического бессознательного и специфической художественной логики. В озвученных учеными и философами вопросах мы находим свой ответ, близкий к их рассуждениям. Искусство, как и наука и техника (как раз в главном назначении они и сближаются), необходимы человеку для утверждения человеческого сознания в творении, созидании, придумывании и реализации воображения, иллюзий, фантазии, обеспечивающих качество человеческого существования. Не для этой ли цели бытия человеческого существует искусство, чтобы продвигать человеческое сознание силой эстетической идеи в поисках нового, необычного чувственного восприятия и переживания в антропосоциогенезе? Полагаем, что именно это и объединяет такие разные области, как искусство, наука и техника, посредством глубинного внутреннего свойства эстетического, с человеческой способностью к символическим формам и образам, сверхчувственным предназначением воображения, сознательно двигающими желание реализовать идеи, открывать новизну проектов. Рационально и интуитивно сама история всего динамического процесса побуждает человечество эволюционировать в усложняющемся процессе.

Что касается эстетики как философской науки, то возникает проблема развития гносеологического аспекта. Дело в том, что эстетика как самостоятельная философская наука XVIII века сложилась сначала в области гносеологии, затем поднялась в философии Канта до ценности эстетической идеи наряду с рациональной идеей. Далее эстетика утвердила себя как философия красоты и философия искусства, где онтология, социология, психология искусства были в центре внимания эстетиков. В современном эстетическом познании осуществляется поворот к чувственности, телесности, сомаэстетике, эстетике жизни, эстетике человеческой среды. Как усложняются открытия в науке и технике, так усложняются и формы разных типов искусства, что следует принимать как данность единой метасистемы искусства-науки-техники, в которой важна эстетическая гносеология.

Список литературы

- [1] Белов В.Н. С.И. Гессен в истории русского неокантианства // Кантовский сборник. 2014. Т. 1. № 47. С. 59–65. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2014-1-4>.
- [2] Баумгартен А.Г. Эстетика / пер. с лат., под общ. ред. А.В. Белоусова, Ю.А. Шахова. М. : Русский фонд содействия образованию и науке. Издательство Университета Дмитрия Пожарского, 2021.
- [3] Кант И. Критика способности суждения. М. : Искусство, 1994.
- [4] Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях // Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. ПЕР СЭ, 2001. С. 145–228.
- [5] Соколова Ю.В. Актуальность междисциплинарных подходов в исследовании сознания // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2023. Т. 27. № 4. С. 848–857.
- [6] Фейнберг Е.Л. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. Фрязино : Век2, 2004.

- [7] Колomieц Г.Г. От философии «гармонии мира» к постнеклассической философии музыки в контексте феномена трансдисциплинарности // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия «Философия». 2023. Т. 5. № 4. С. 91–96. <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.4.13>
- [8] Сноу Ч.П. Две культуры. Сборник публицистических работ / сокр. пер с англ. Н.С. Родман. М. : Прогресс, 1973.
- [9] Мигунов А.С., Ерохин С.В. Алгоритмическая эстетика. СПб. : Алетейя, 2010.
- [10] Мигунов А.С. Палитра современного искусства // Философия. Культура. Гуманизм: история и современность: материалы междунауч. науч.-практ. конф. (Оренбург, 9–10 ноября 2006 г.). Оренбург : ИПК ГОУ ОГУ, 2006. С. 24–29.
- [11] Каган М.С. Эстетика как философская наука. СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997.
- [12] Новикова Л.И. Эстетика и техника: альтернатива или интеграция? М. : Политиздат, 1976.
- [13] Стёпин В.С. Наука // Электронная библиотека ИФ РАН. Новая философская энциклопедия. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about> (дата обращения: 11.01.2024).
- [14] Визгин В.П. Вернер Гейзенберг о соотношении искусства и науки // Наука и искусство. М., 2005. С. 95–120.
- [15] Маркова Л.А. От диалога к хаосу: В науке и искусстве // Наука и искусство. М., 2005. С. 133–163.
- [16] Колomieц Г.Г. Этика и эстетика в аспекте познания и образа жизни инженерии // Гений В.Г. Шухова и современная эпоха // Материалы международного конгресса / под ред. Н.Г. Багдасарьян, Е.А. Гаврилиной. М. : Изд-во МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2015. С.103–106.
- [17] Колomieц Г.Г. О тенденции сближения научного и художественного способов познания // Научное искусство : материалы I Международной научно-практической конференции. МГУ им. М.В. Ломоносова, 4–5 апреля 2012 г. / под ред. В.В. Миронова. М. : МИЭЭ, 2012. С. 60–64.
- [18] Колomieц Г.Г. Человек в техносфере: взаимодействие науки и искусства в аспекте выражения человека творческого // IV Российский культурологический конгресс с международным участием «Личность в пространстве культуры», Санкт-Петербург, 29–31 октября 2013 года. Тезисы и выступления участников. СПб. : Эйдос, 2013.

References

- [1] Belov VN. S.I. Hessen in the history of Russian Neo-Kantianism. *Kant collection*. 2014;1(47):59–65. (In Russian). <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2014-1-4>
- [2] Baumgarten AG. *Aesthetics*. Belousov AV, Shakhov YuA, transl., editors. Moscow: Russian Foundation for the Promotion of Education and Science. Dmitry Pozharsky University Press publ.; 2021. (In Russian).
- [3] Kant I. *Criticism of the ability of judgment*. Moscow: Iskusstvo publ.; 1994. (In Russian).
- [4] Deleuze J. Kant's Critical Philosophy: the Doctrine of Abilities. In: *Empiricism and subjectivity. Kant's critical philosophy. Bergsonism. Spinoza*. PER SE; 2001. P. 145–228. (In Russian).
- [5] Sokolova YuV. The relevance of interdisciplinary approaches in the study of consciousness. *RUDN Journal of Philosophy*. 2023;27(4):848–857. (In Russian).
- [6] Feinberg EL. *Two cultures. Intuition and logic in art and science*. Fryazino: Vek2 publ.; 2004. (In Russian).
- [7] Kolomiets GG. From the philosophy of “harmony of the world” to the post-non-classical philosophy of music in the context of the phenomenon of transdisciplinarity. *Bulletin of*

- the Samara State Technical University. The series "Philosophy". 2023;5(4):91–96. (In Russian). <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2023.4.13>*
- [8] Snow CP. *Two cultures. Collection of journalistic works*. Rodman NS, transl. Moscow: Progress publ.; 1973. (In Russian).
- [9] Migunov AS, Erokhin SV. *Algorithmic aesthetics*. Saint Petersburg: Aleteya publ.; 2010. (In Russian).
- [10] Migunov AS. Palette of modern art. In: *Philosophy. Culture. Humanism: history and modernity: materials of the international scientific and practical conference* (Orenburg, November 9–10, 2006). Orenburg: IPK GOU OSU publ.; 2006. P. 24–29. (In Russian).
- [11] Kagan MS. *Aesthetics as a philosophical science*. Saint Petersburg: LLP TC "Petropolis" publ.; 1997. P. 15 (In Russian).
- [12] Novikova LI. *Aesthetics and technology: alternative or integration?* Moscow: Politizdat publ.; 1976. (In Russian).
- [13] Stepin VS. Science. In: *The Electronic Library of the IF RAS. The New Philosophical Encyclopedia*. Available from: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about> (accessed: 11.01.2024). (In Russian).
- [14] Vizgin VP. Werner Heisenberg on the relationship between art and science. In: *Science and Art*. Moscow; 2005. P. 95–120. (In Russian).
- [15] Markova LA. From dialogue to chaos: In science and art. In: *Science and Art*. Moscow; 2005. P. 133–163. (In Russian).
- [16] Kolomiets GG. Ethics and aesthetics in the aspect of cognition and lifestyle engineering. In: Bagdasaryan NG, Gavrilina EA, editors. *The Genius of V.G. Shukhov and the modern Era. Proceedings of the International Congress*. Moscow: Publishing House of Bauman Moscow State Technical University; 2015. P. 103–106. (In Russian).
- [17] Kolomiets GG. On the tendency of convergence of scientific and artistic ways of cognition. In: Mironov VV, editor. *Scientific art: Materials of the I International Scientific and practical Conference. Lomonosov Moscow State University, April 4–5, 2012*. Moscow: IEE; 2012. P. 60–64. (In Russian).
- [18] Kolomiets GG. Man in the technosphere: the interaction of science and art in the aspect of creative human expression. In: *IV Russian Cultural Congress with international participation "Personality in the cultural space". Saint Petersburg, October 29–31, 2013. Abstracts and speeches of the participants*. Saint Petersburg: Eidos; 2013. (In Russian).

Сведения об авторе:

Коломиец Галина Григорьевна – доктор философских наук, почетный работник сферы образования Российской Федерации, профессор, кафедра философии, культурологии и социологии, Оренбургский государственный университет, Российская Федерация, 460018, Оренбург, просп. Победы, д. 13. E-mail: kolomietsgg@yandex.ru

About the author:

Kolomiets Galina G. – DSc in Philosophy, Honorary Worker of the Sphere of Education of the Russian Federation, Professor, Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Orenburg State University, 13 Pobedy Ave, Orenburg, 460018, Russian Federation. E-mail: kolomietsgg@yandex.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-811-820>


EDN: WFTHVG

Научная статья / Research Article

Борьба с корреляционизмом: спекулятивный реализм против Хайдеггера

И.А. Девайкин  

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

 igor.devaykin@mail.ru

Аннотация. Основная проблема, которую пытается решить спекулятивный реализм в лице Квентина Мейясу, Грэма Хармана и Рэя Брассье, – преодоление корреляционизма. Двумя важными фигурами, сыгравшим ключевую роль в становлении корреляционизма, объявляются Иммануил Кант и Мартин Хайдеггер. Корреляционизм являет собой такой тип философствования, который постулирует, что человек обладает доступом лишь к связи (корреляции) между субъектом и вещью самой по себе, но не к этим инстанциям по отдельности. Корреляция зачастую имеет антропный характер, т.е. ей является язык, социальные практики, культура, сознание, история, смысл и так далее. Спекулятивный реализм стремится преодолеть корреляционизм и показать, как можно приблизиться к вещи самой по себе. Хайдеггер сыграл значимую роль в становлении корреляционизма – спекулятивные реалисты находятся с ним в активном диалоге. Показывается, что интерпретация и критика идей Хайдеггера спекулятивными реалистами несостоятельна. Спекулятивные реалисты зачастую являются еще большими корреляционистами, чем Хайдеггер, поскольку подменяют понятие вещи самой по себе вещью для нас. Делается вывод, что преодолеть корреляционизм нельзя, но необходимо снизить его влияние посредством ряда техник. К числу таковых практик относится восстановление представления о кантовской вещи самой по себе. Также необходимо ввести представление о пассивном субъекте, который снижает свои познавательные притязания и переключает внимание на аффицированные вещи самой по себе. Кроме того, нужно помнить, что человеческий род не является центром мировой драмы, и судьба его зависит от того, насколько бережно он научится обращаться с независимо существующими от него природными силами, чтобы избежать климатической катастрофы.

Ключевые слова: Мейясу, Брассье, Харман, вещь сама по себе

История статьи:

Статья поступила 01.02.2024

Статья принята к публикации 01.07.2024

© Девайкин И.А., 2024




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

Для цитирования: Девайкин И.А. Борьба с корреляционизмом: спекулятивный реализм против Хайдеггера // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 811–820. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-811-820>

The Struggle with Correlationism: Speculative Realism against Heidegger

Igor A. Devaykin  

*Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia,
Moscow State Pedagogical University, Moscow, Russia,
igor.devaykin@mail.ru*

Abstract. The main problem that speculative realism, represented by Quentin Meillassoux, Graham Harman and Ray Brassier, is trying to solve is overcoming correlationism. Two important figures who played a key role in the development of correlationism are Immanuel Kant and Martin Heidegger. Correlationism is a type of philosophizing that postulates that a person has access only to the connection (correlation) between the subject and the thing in itself, but not to these instances separately. The correlation is often anthropic in nature, i.e. it is language, social practices, culture, consciousness, history, meaning, and so on. Speculative realism seeks to overcome correlationism and show how one can approach the thing in itself. Heidegger played a significant role in the development of correlationism – speculative realists are in active dialogue with him. It is shown that the interpretation and criticism of Heidegger's ideas by speculative realists is untenable. Speculative realists are often even greater correlationists than Heidegger, since they replace the concept of the thing in itself with the thing for us. It is concluded that correlationism cannot be overcome, but it is necessary to reduce its influence through a number of techniques. Such practices include the restoration of the idea of the Kantian thing in itself. It is also necessary to introduce the idea of a passive subject who reduces his cognitive claims and switches attention to the affect of the thing in itself. In addition, we must remember that the human race is not the center of the world drama, and its fate depends on how carefully it learns to handle natural forces that exist independently of it in order to avoid climate catastrophe.

Keywords: Meillassoux, Brassier, Harman, the thing in itself

Article history:

The article was submitted on 01.02.2024

The article was accepted on 01.07.2024

For citation: Devaykin IA. The Struggle with Correlationism: Speculative Realism against Heidegger. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):811–820. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-811-820>

Введение

В качестве основной идеи в своих программах спекулятивные реалисты выдвинули борьбу с корреляционизмом. Грэм Харман, Квентин Мейясу, Рэй Брассье и Йен Грант называют корреляционизмом такой тип философии, который постулирует доступ человека лишь к связи (корреляции) между

субъектом и вещью самой по себе, но не к вещи самой по себе вне ее отношения с субъектом. Также корреляционизм изучает отношения между означающим и означаемым, нозмой и ноззисом, сознательным и бессознательным, субъектом и объектом и т.д. Корреляция неумолимо связана с человеком, поэтому в поле внимания корреляционизма лежат антропные феномены вроде языка, психики, смысла, культуры, истории и социальных практик. Таким образом, корреляционизм полностью исключает в качестве предмета философского исследования вещь саму по себе как структуру, не связанную с любой корреляцией или антропным феноменом.

Спекулятивные реалисты усматривают возникновение корреляционизма в философии Иммануила Канта, а его развитие в учении Мартина Хайдеггера. Наиболее подробно концепцию корреляционизма и историю ее становления реконструировал Квентин Мейясу. По мнению последнего, Кант был первым в истории корреляционизма, кто постулировал, что существует непознаваемая вещь сама по себе. Следующей решающей вехой в истории корреляционизма было не столько отрицание существования вещи самой по себе (в случае, например, Фихте или Гегеля), но, как полагает Мейясу, тезис Хайдеггера о невозможности однозначного суждения в отношении того, существует ли или нет вещь сама по себе. Фихте и Гегель утверждали, что вещи самой по себе нет, поскольку она является лишь понятием мышления, однако из этого факта никак не следует, что вне мышления ничего не существует. На этом основании позиция Хайдеггера расценивается Мейясу как более утонченная, поскольку все-таки допускает возможность существования вещи самой по себе.

Подобное понимание эволюции корреляционизма предложенное Мейясу также поддержали его соратники по движению. Исследователи спекулятивного реализма в контексте этого направления гораздо чаще делали предметом внимания именно философию Канта [1; 2], но не Хайдеггера. Таким образом, наше обращение к Хайдеггеру обусловлено наличием исследовательского пробела в литературе.

По нашему мнению, спекулятивные реалисты оправданно критикуют корреляционизм за то, что тот игнорирует влияние вещи самой по себе на мышление. Во-первых, это связано с тем, что корреляционизм сужает поле философской работы до анализа корреляций, т.е. антропных феноменов. Во-вторых, забывает исток корреляции, поскольку без аффицирования вещью самой по себе корреляция бы не могла возникнуть. Основная проблема, с которой приходится иметь дело в противостоянии корреляционизму, состоит в том, что, пытаясь мыслить вещь саму по себе, субъект неизбежно переносит на нее свойства корреляции. Как, находясь в субъективной оптике, мыслить то, что находится за ее пределами? Как, будучи человеком, вступить в контакт с тем, что лишено антропных свойств, не перенося на это человеческие свойства? В круге этих проблем движется мысль спекулятивных реалистов.

Далее мы увидим, что спекулятивные реалисты необоснованно ставят под сомнение некоторые идеи Хайдеггера и неадекватно их интерпретируют.

Тем не менее нужно согласиться со спекулятивными реалистами, что Хайдеггер неоправданно отказывается признавать важность разговора о вещи самой по себе. Однако представители этого движения предлагают более корреляционистские учения, чем сам Хайдеггер, поскольку вообще в итоге исключают вещь саму по себе. Позицию Хайдеггера в отношении вещи самой по себе мы тоже не считаем полностью верной, так как следует признать факт существования вещи самой по себе. Мы не считаем, что корреляционизм вообще можно преодолеть, однако необходимо снизить его влияние на философию посредством ряда техник, речь о которых будет идти в заключении.

Объектно-ориентированная онтология Хармана против философии привилегированного доступа Хайдеггера

«Привилегия человеческого подхода к миру» [3] – основное положение, против которого выступает Харман. Этого же тезиса придерживается и Хайдеггер, считает Харман. С точки зрения объектно-ориентированной онтологии (далее – ОО) не существует инстанции, от которой бы зависели все вещи, а, значит, нет и привилегированного предмета исследования для философии. Вместо этого ОО исходит из той предпосылки, что все вещи (объекты) являются равными друг другу, то есть они одинаково реальны. Любой объект может проявляться совершенно неожиданным образом, и в этом смысле все объекты равны. Описанное положение дел, которое Харман называет «плоской онтологией» [4], он противопоставляет философии Хайдеггера, которая предполагает, что объекты создаются мышлением, а значит, – привилегированным предметом философского исследования является мышление.

Привычные объекты (включая нас самих) действительно иногда являются нашему сознанию с неожиданных сторон. Однако Харман утверждает, что природа этих явлений находится вне сознания, но обоснования этому тезису не приводит, так как не показывает, каким образом происходит переход от мышления к тому, что с ним не связано. Харман также совершенно неоправданно называет сущности, не зависящие от мышления именно объектами, и более того, – кантовской вещью самой по себе. Харман считает, что этими вещами самими по себе являются любые вещи (вымышленные, природные и искусственно созданные людьми). Более того, эти объекты обладают «чувственностью» и могут вступать в чувственные отношения друг с другом.

Курьез состоит в том, что Харман основным предшественником своей концепции называет Хайдеггера. И утверждает, что подобные тезисы следуют из хайдеггеровской философии. Не надо быть знатоком текстов немецкого мыслителя, чтобы усомниться в том, можно ли приписывать Хайдеггеру подобные идеи. Однако Харман в своих работах упорно повторяет, что именно хайдеггеровский инструмент-анализ стал прародителем основных положений ОО. Напомним, Хайдеггер полагал, что человек в повседневной

деятельности использует какие-то инструменты, при поломке которых в сознании возникают неожиданные явления. Но ведь непредсказуемые явления могут быть порождены и самим сознанием. Однако Харман настаивает на том, что именно нечто независимое от сознания порождает данный эффект. Обоснование данному положению Харман не приводит.

Кроме того, не объясняет Харман, почему то, что находится вне сознания, необходимо является объектом, а также таким объектом, который способен порождать чувственный контакт с другим объектом, в том числе и нечеловеческим. ООО не доказывает и того, что объекты чувственно воспринимаются не только человеком, но еще и друг другом. Выходит, что Харман постулирует «онтологическую плоскость» совершенно произвольно. Хайдеггер, не рискуя и не желая делать подобных утверждений, осмотрительно предлагал сконцентрировать философское исследование лишь на одном типе корреляций, а именно, том, в который включен человек. Мы не выступаем за то, что философии следует вслед за Хайдеггером изучать корреляции вроде языка и экзистенциалов. Хайдеггер действительно преувеличил роль корреляции и перестал уделять должного внимания вещи самой по себе. По нашему мнению, философии следует придерживаться представления о субъекте как пассивной инстанции, что является важным шагом на пути к снижению влияния корреляционизма для философии. Стоит уменьшить познавательную активность и переключить внимание на то, как вещь сама по себе аффицирует субъекта.

Харман также ищет поддержки Хайдеггера, когда формирует свою концепцию – «четверицы» [5]. ООО предполагает, что человеческие и нечеловеческие сущности можно разбить на четыре типа объектов, между которыми существует более десяти видов отношений. Чувственная связь человека с независимо существующим от него объектом (скажем, в том же примере с инструментом, рассмотренном выше) – лишь один из видов отношений. Но мы видели, что наличие данного типа связи Харман не обосновывает так же, как он не объясняет существование и других видов отношений (например, безапелляционно постулирует чувственные связи между нечеловеческими объектами). Напомним, традиционная интерпретация «четверицы» Хайдеггера состоит в том, что есть четыре инстанции: Небо (единство), Земля (множество), Люди (проявленность) и Боги (непроявленность). На эти четыре полюса, считал Хайдеггер, должно ориентироваться мышление, которое стремится преодолеть метафизику. Мы видим, что представление Хармана о четверице не имеет ничего общего с хайдеггеровским, кроме названия.

Таким образом, Харман неправомерно вводит онтологическую плоскость, поэтому данная идея не способствует борьбе с корреляционизмом. Не удастся Харману и привлечь на свою сторону Хайдеггера, показав преемственность ООО с идеями немецкого философа.

Концепция контингентности Мейясу против корреляционизма Хайдеггера

Подход Мейясу выстраивается вокруг понятия «контингентность», которое Мейясу наиболее обстоятельно разрабатывает в своей книге «После конечности: эссе о необходимости контингентности» [6]. Корреляционизм, обоснованно полагает Мейясу, не стремится «помыслить мир без мышления, мир без данности мира» [6], а иногда выдвигает и более сильный тезис: «что асубъективно не может существовать» [7]. Помимо упомянутых заслуг, решающий вклад Хайдеггера в корреляционизм, по мнению Мейясу, состоит в том, что немецкий мыслитель постулировал изменчивость корреляции. Нужно заметить, что данное утверждение верно лишь относительно философии позднего Хайдеггера. Напомним, что в «Бытии и времени» [8] такая корреляция, как структура экзистенциалов, понималась константно, и только в более поздних текстах «Тождество и различие», «Время и бытие» и «Положение об основании», отношение между человеком и бытием интерпретируется как неустойчивое, случайное.

В «Положении об основании» [9] Хайдеггер исследует ближайшие выводы того, к чему ведет отрицание принципа достаточного основания. Одним из следствий такой процедуры как раз и является то, что посредником (корреляцией) между мышлением и бытием оказывается без-дна, не имеющая основания. Для Хайдеггера данный факт, помимо прочего, означал невозможность субъекта познать реальность, какова она есть без человека. Мейясу, развивая эту идею Хайдеггера, утверждает, что случайна не только корреляция (а как следствие и инстанции, которые она связывает: в данном случае – мышление и бытие), но и вообще что угодно.

Ничего абсолютно не имеет основания – в этом суть контингентности. Мейясу пишет, что контингентность – это «свойство любой вещи и вообще целого мира быть без достаточного основания, и поэтому иметь возможность без всякого основания стать действительно другим» [6. С. 74]. Актуальное состояние вещей и их возможное изменение не имеют и не будут иметь последней причины. Более того, если Хайдеггер рассматривает случайность корреляции как пробел в знании, то Мейясу утверждает, что «контингентность – это знание о возможности-быть-иной какой-либо вещи в этом мире» [6. С. 53]. В данном случае Мейясу стремится провести различие между случайностью и контингентностью. Случайность подразумевает, что вещи необходимо будут меняться – на это нет последней причины. А контингентность значит, что вещи могут как меняться, так и оставаться теми же, но в обоих случаях на это не будет никакой причины. Следовательно, случайность подразумевает необходимое изменение, а контингентность – нет. Мы сомневаемся, что данное различие, как его представляет Мейясу, действительно существует, поскольку вряд ли бы Хайдеггер стал возражать против того, что корреляция может и не меняться, и что основания этому не будет. Таким образом, концепция контингентности не противоречит хайдеггеровскому

подходу, а даже, наоборот, как мы выясним, отдаляет от решения проблемы корреляционизма.

Мейясу также считает, что контингентность, в отличие от случайности, является ничем иным, как вещью самой по себе. Но Мейясу постулирует концепцию контингентности мышлением, и потому не показывает, что контингентность является именно вещью самой по себе, а не вещью для нас. Абсолютное отсутствие основания – не более чем тезис, сформулированный на языке, и выдвинутый определенным мышлением в конкретном социально-историческом контексте. Действительно, мышление может мыслить отсутствие основания у чего угодно (включая самого себя), но кантовская вещь сама по себе здесь не при чем.

Подлинной вещью самой по себе для Мейясу становится не та не познаваемая вещь, которая аффицирует субъекта, а вполне доступная познанию структура, которая позволяет мыслить, что угодно как не имеющее основание. Трудность в том, что Мейясу не приводит обоснования тому, почему контингентность именно то, что не скорректировано с мышлением, а раз так, то контингентность является не больше, чем продуктом мышления, т.е. не вещью самой по себе, а вещью для нас. Мейясу считает, что субъект, открыв контингентность, может позволить себе игнорировать корреляции вроде языка или социально-исторических. Раз трансцендентальные границы упраздняются положением о контингентности, то субъект может познавать нескоррелированную реальность. Мейясу разрабатывает концепцию активного субъекта, который нацелен на интенсивное извлечение знания о контингентности.

По нашему мнению, Мейясу совершает серьезную ошибку, когда неоправданно выдает контингентность за вещь саму по себе, а также формирует представление об активном субъекте. Подобный подход отдаляет Мейясу от борьбы с корреляционизмом, а не способствует ей. Представляется, что концепция пассивного субъекта больше подходит для противостояния корреляционизму, поскольку предполагает, что субъект может совладать со своей неумемной энергичностью в отношении того, что не сводится к человеку. Это позволит ему полнее соприкоснуться с вещью самой по себе.

Концепция вымирания Брассье против идеи Dasein Хайдеггера

Одним из лейтмотивов философии Брассье является критика концепции Dasein [10; 11]. Брассье считает, что Хайдеггер необоснованно преувеличивает роль смерти. Физическая кончина, по мнению Брассье, не является непреодолимым горизонтом, поскольку рассуждать о смерти можно лишь будучи независимым от нее. Если мышление может мыслить смерть и даже представлять себе, что может быть после смерти, то мышление автономно от смерти, и поэтому смерть не является привилегированным событием в жизни человека. Брассье создает концепцию «вымирания» с опорой на космологическую физику, а именно, теорию «Большого разрыва». Данная концепция

предполагает, что за конечное время темная энергия вследствие антигравитационного эффекта разрушит объекты макроуровня и сделает невозможным генерацию микрочастиц.

Не ясно, по какой причине Брассье считает, что возможность представлять себе нечто существующее после смерти обесценивает физическую смерть. Да, можно размышлять о том, что ждет человека после смерти, но это действие совершает мышление, а значит, это не более чем плод размышлений, которые продолжают быть зависимы от смерти тела. Теория «Большого разрыва» является только представлением, замкнутым в рамках мышления, а значит, Брассье не удалось показать автономность мышления от тела, поэтому Брассье не достигает целей, на достижение которых претендует.

Вообще Брассье регулярно обращается к естествознанию, когда стремится выстроить дискурс о вещи самой по себе. В частности, он опять-таки критикует Хайдеггера за поэтизацию бытия, а также за девальвацию естествознания и математики, аппаратом которой науки пользуются. В текстах Брассье мы вновь не найдем внятного объяснения того, почему именно естественные науки и математика способствуют доступу к вещи самой по себе. Научные теории и математические методы произведены мышлением, а их однозначная связь с вещью самой по себе Брассье не была продемонстрирована. Мы не хотим сказать, подобно Хайдеггеру, что философии следует сделать ставку на поэзию, однако не обладает таким правом и естествознание, а также математика. Брассье необоснованно упрекает Хайдеггера в том, что тот «отрицает онтологическую автономию “времени как такового” и сводит ее к нашей темпоральности» [10. Р. 156]. Сам Брассье при этом не показывает, как космологическое время, существующее, по его мнению, вне мышления, оказывается не просто идеей мышления, но нескоррелированной с человеком структурой. Выходит, что темпоральность, о которой говорит Хайдеггер, все-таки первичней космологического времени.

Брассье полагает, что Dasein обесмысливает научные высказывания о событиях, предшествовавших возникновению самого Dasein, поскольку рассматривает их как существующие лишь в момент мышления над ними. Действительно, современное естествознание имеет массу теорий, которые детально подтверждены эмпирически (например, эволюция жизни, или Большой взрыв), и доказанность которых отрицать невозможно. В то же время научные теории представляют собой лишь продукт мышления, поэтому события, предшествующие появлению Dasein, являются вымыслом ученых. Это противоречие – Брассье прав, когда указывает на него. Полагаем, что выхода из этой ситуации нет, поэтому стоит смириться и жить с этим противоречием: действительно, науки высказываются о чем-то существующем, что предшествовало возникновению мышления (и без чего мышления бы не было), но все эти события существуют как продукт мышления.

Слепая вера в науку у Брассье соседствует со стремлением к активному познанию вещи самой по себе. Как и в случае с Мейясу, мы считаем, что

познавательная активность вредит борьбе с корреляционизмом. Брассье не обосновывает то, почему естествознание высказывается о вещи самой по себе, поэтому познавательная деятельность субъекта замкнута исключительно в рамках вещи для нас.

Заключение. Техники снижения корреляционизма

Спекулятивный реализм не смог противопоставить Хайдеггеру чего-то существенного. Однако позиция немецкого мыслителя нуждается в критике, поскольку Хайдеггер и вправду недооценивал влияние кантовской вещи самой по себе на человека. Заслуга спекулятивного реализма состоит в том, что он сфокусировал внимание на корреляции и показал, зачем это необходимо сделать. Из неудавшегося опыта преодоления корреляционизма следует также сделать положительный вывод: провалом своих программ спекулятивные реалисты продемонстрировали невозможность преодоления корреляционизма.

Избавиться раз и навсегда от корреляционизма не выйдет, но необходимо применять ряд техник снижения его влияния. Нужно начать с восстановления представления о кантовской вещи самой по себе. Помимо этого нам не стоит забывать о том, что вещи как таковые, какие они существуют без связи с человеком, непознаваемы. Следует также придерживаться понимания субъекта как пассивной инстанции, которая терпеливо ожидает встречи с чем-то отличным от себя и не стремится примешивать к такой вещи самой по себе антропные свойства.

Кроме того, нужно помнить, что мы, люди, не являемся центром космической драмы и нам стоит быть более внимательным к силам, которые автономны от человека и способны нас уничтожить. Важно умерить активность субъекта в отношении природы – ту активность, которая стимулирует возникновение экологических катаклизмов, ведущих к пагубным последствиям для человека.

Список литературы

- [1] *Gratton P.* *Speculative realism: Problems and Prospects*. London : Bloomsbury, 2014.
- [2] *Черняк Н.А.* Спекулятивный реализм vs корреляционизм // Вестник Омского университета. 2019. Т. 24. № 2. С. 188–192.
- [3] *Харман Г.* О замещающей причинности // Новое литературное обозрение. 2012. № 2. Режим доступа: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/2/ozameshshayushhej-prichinnosti.html> (дата обращения: 10.10.2023).
- [4] *Харман Г.* Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего». М. : Ад Маргинем, 2021.
- [5] *Харман Г.* Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь : Гиле-Пресс, 2015.
- [6] *Мейясу К.* После конечности: Эссе о необходимости контингентности. М. : Кабинетный ученый, 2016.
- [7] *Meillassoux Q.* There is contingent being independent of us, and this contingent being has no reason to be of a subjective nature. Boucher M.-P., transl. Режим доступа:

<https://quod.lib.umich.edu/o/ohp/11515701.0001.001/1:4.4/--new-materialisminterviews-cartographies?rgn=div2;view=fulltext> (дата обращения: 09.10.2023).

- [8] Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Академ. проект, 2013.
- [9] Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ.
- [10] Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. London : Palgrave Macmillan, 2007.
- [11] Brassier R. *Prometheanism and its Critics // #Accelerate: The Accelerationist Reader*. Oxford : Ubranomic, 2014. P. 467–489.

References

- [1] Gratton P. *Speculative realism: Problems and Prospects*. London: Bloomsbury; 2014.
- [2] Chernyak NA. Speculative realism vs correlationism. *Vestnik Omskogo universiteta*. 2019;24(2):188–192. (In Russian).
- [3] Harman G. On Vicarious Causation. *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2012;(2). Available from: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/2/ozameshhayushhej-prichinnosti.html> (accessed: 10.10.2023). (In Russian).
- [4] Harman G. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Moscow: Ad Marginem publ.; 2021. (In Russian).
- [5] Harman G. *L'Objet quadruple*. Perm': Gile-Press publ.; 2015. (In Russian).
- [6] Meillassoux Qu. *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. Moscow: Kabinetnyi Utchenyi publ.; 2015. (In Russian).
- [7] Meillassoux Q. There is contingent being independent of us, and this contingent being has no reason to be of a subjective nature. Boucher M-P, transl. Available from: <https://quod.lib.umich.edu/o/ohp/11515701.0001.001/1:4.4/--new-materialisminterviews-cartographies?rgn=div2;view=fulltext> (accessed: 09.10.2023).
- [8] Heidegger M. *Being and Time*. Moscow: Akadem. Proekt publ.; 2013. (In Russian).
- [9] Heidegger M. *Founding clause*. Siant Petersburg: Laboratoriya metafizicheskikh issledovanij filosofskogo fakul'teta SPbGU. (In Russian).
- [10] Brassier R. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. London: Palgrave Macmillan; 2007.
- [11] Brassier R. *Prometheanism and its Critics*. In: *#Accelerate: The Accelerationist Reader*. Oxford: Ubranomic; 2014. P. 467–489.

Сведения об авторе:

Девайкин Игорь Александрович – кандидат философских наук, преподаватель, кафедра философии естественных факультетов, философский факультет, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация, 119991, ГСП-1, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4; доцент, кафедра философии, Московский государственный педагогический университет, Российская Федерация, 119435, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1/1. ORCID: 0000-0001-8938-9566. SPIN-код: 6465-7051. E-mail: igor.devaykin@mail.ru

About the author:

Devaykin Igor A. – CSc in Philosophy, Lecturer, Department of Philosophy of Natural Faculties, Philosophical Faculty, Lomonosov Moscow State University, 27-4 Lomonosovsky Ave., Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation; Associate Professor, Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University, 1/1 Malaya Pirogovskaya St., Moscow, 119435, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-8938-9566. SPIN-code: 6465-7051. E-mail: igor.devaykin@mail.ru



История восточной философии

History of Eastern Philosophy

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-821-832>


EDN: WHZPOY

Научная статья / Research Article

Космологический архетип войны в трактате Сунь-цзы «Бин фа»

В.П. Абраменко  

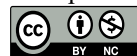
Институт Китая и современной Азии РАН, Москва, Россия

 ma-wlad@yandex.ru

Аннотация. Впервые проведен анализ текста древнекитайского трактата «Искусство войны» (兵法 *бин фа*) с точки зрения наличия в нем архетипических конструкций, предназначенных для укрощения хаоса в таком явлении человеческого социума, как война. Этот письменный труд китайского стратега и мыслителя Сунь-цзы досконально разобран на фразы и слова специалистами различных дисциплин, однако все в одном ключе – в ключе боевых действий. В настоящей работе сформулированы иные цели исследования данного трактата, состоящие в отслеживании процесса встраивания элементов ратного дела в космологический архетип Дао. Особо отмечено, что Сунь-цзы созданием «Бин фа» осуществил то, чего не удалось сделать ни одному теоретику военного искусства. Он соорудил космологический архетип войны в виде последовательного набора пяти архетипических элементов: Дао, Небо, Земля, Полководец, Закон, – опираясь в своем конструировании на даосскую модель космологического архетипа Дао. В мировую триаду Небо – Человек – Земля вместо Человека Сунь-цзы установил военного субъекта: Полководца – главнокомандующего, Воина. Отныне Полководец, который владеет воинским ремеслом, должен отвечать за судьбу своего народа, обеспечивать безопасность государства, его мощь и неуязвимость. Прослеживается, что, по существу, цивилизация выступает в качестве питательной среды для воинов и войны, а даосизм, как и конфуцианство, могут быть инкорпорированы в цивилизационное пространство только при поддержке ими господствующей государственной идеологии.

Ключевые слова: военное искусство, мировая триада, даосизм, конфуцианство, Полководец

© Абраменко В.П., 2024



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

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено в рамках темы государственного задания «Мировоззренческая и культурная традиция Китая. Философия Китая: от истоков к современности. Литература, языки и языковая политика, письменное наследие Китая» (FMSF-2021-0011) (0170-2021-0011).

История статьи:

Статья поступила 19.04.2024


Статья принята к публикации 01.08.2024

Для цитирования: Абраменко В.П. Космологический архетип войны в трактате Сунь-цзы «Бин фа» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 821–832. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-821-832>

The Cosmological Archetype of War in Sun-zi Treatise “Bing fa”

Vladimir P. Abramenko  

Institute of China and Contemporary Asia of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

ma-wlad@yandex.ru

Abstract. The proposed research analyzes for the first time the text of the ancient Chinese treatise “The Art of War” (兵法 *bing fa*) from the point of view of the presence in it of archetypal constructions designed to tame chaos in such a phenomenon of human society as war. This written work of the Chinese strategist and thinker Sun-zi has been thoroughly analyzed into phrases and words by specialists of various disciplines, but all in one key – in the key of war. In this paper, other research goals of this treatise are formulated, consisting in tracking the process of embedding elements of military affairs into the cosmological archetype of Tao. It is particularly noted that, in essence, by creating the “Bing Fa”, Sun-zi accomplished what no theorist of the art of war could do. He presented the cosmological archetype of war in the form of a sequential set of five archetypal elements, relying in its construction on the Taoist model of the cosmological archetype of Tao. In the world triad of Heaven – Man – Earth, the central place of Sun-zi is occupied by a military subject: a Warlord – Commander-in-Chief, a Warrior. From now on, a commander who knows the military craft must be responsible for the fate of his people, ensure the security of the state, its power and invulnerability. It can be traced that, in essence, civilization acts as a breeding ground for warriors and war, and Taoism together with Confucianism can be incorporated into the civilizational space only with their support of the prevailing state ideology.

Keywords: treatise, military art, world triad, Taoism, Confucianism, Warlord

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Scientific Foundation № 22-18-00050 “Byzantine philosophy as a phenomenon of mutual influence of Western and Eastern cultures and a source of philosophy formation in Ancient and Medieval Russia”.

Article history:

The article was submitted on 19.04.2024

The article was accepted on 01.08.2024

For citation: Abramenko VP. The Cosmological Archetype of War in Sun-zi Treatise “Bing fa”. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):821–832. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-821-832>

Введение

По одной из версий известный трактат древнекитайской военной мысли «Искусство войны» (兵法 *бин фа*) написан китайским стратегом и мыслителем Сунь-цзы (Сунь У), уроженцем царства Ци (VI–V вв. до н.э.). Многие установки трактата «Искусство войны» вплоть до сегодняшнего дня не лишились своей военно-политической вескости, и для осмысления военно-политических процессов это китайское письменное наследие имеет высокое общетеоретическое значение. За долгие годы своего бытования трактат Сунь-цзы досконально разложен на фразы и слова политиками, военными теоретиками, экономистами, но все в одном ключе, в ключе войны. Повторение результатов этих трудов в любой комплектации, по существу, не принесло бы ничего нового. Мы формулируем иные цели данного исследования: во-первых, необходимо подойти к выявлению архетипических признаков трактата «Бин фа»; во-вторых, нужно проследить за процессом встраивания элементов военного дела в космологический архетип Дао и проанализировать результаты этого конструирования.

Надо отметить, что термин «архетип» (калькирует греческий термин *архе-типов* со словарными значениями «первообраз», «оригинал», «подлинник») устойчиво закрепился в научном дискурсе психологических изысканий. Однако содержание концепции архетипов выходит далеко за рамки психоаналитических методов, и историко-философское осмысление феномена архетипа является целью исследования значительного числа работ. Все более становится очевидным, что архетип, как доминантный символ культуры, – это не только некое изначально данное в трактовке Карла Юнга «коллективное бессознательное» [1. С. 6], архетип не может быть реалией только одной психики. Термин «архетип» активно используется для обозначения первичных онтологических сущностей, он является одним из системообразующих понятий и раскрывают нам свое содержание «через символические системы различных видов: идей, понятий и образов» [2. С. 32]. В настоящее время известны многочисленные исследования архетипов при анализе поэтических и прозаических текстов, понятие «архетип» применяют в искусстве и биологии, в теории управления и архитектуре, в религиоведении и культурологии; рассмотрением феномена архетипа занимаются также отдельные государственные и образовательные учреждения, университетские кафедры; в специфическую тему современного научного дискурса включено изучение национальных политических архетипов [3. С. 16].

В силу автохтонности происхождения китайской философии, специфики китайского языка и расхождений в исходной методологии западной и восточной историко-философской науки термин «архетип», как и абсолютное

большинство других философских терминов, не получил распространения в китайской философской и критической литературе. В китайской философии используются свои термины и понятия архетипа. Приведем их далеко неполный перечень: — *и* – первоединое; 元 *юань* – изначальное; 阴阳 *инь-ян* – мировая энергийная диада; 太一 *тай и* – велико-единое; 本源 *бэнь юань* – корневой исток; 幾 *цзи* – зародыш, зачатое; 同一 *тун и* – тождественно-единое (вместе-единое); 和一 *хэ и* – гармонично-единое; 虛極 *сюй цзи* – предел пустоты (пусто-предельное); 無有 *у-ю* – небытие-бытие; 太初 *тай чу* – первоисток, великий исток; 太始 *тай ши* – великое начало.; 太素 *тай су* – перво-корневое, великий корень, перво-чистота; 無極 *у цзи* – беспредельное; 有極 *ю цзи* – обладающее пределом. В произношении эти термины различны, но все они лишь наименования одного и того же вселенского архетипа. Согласно философской метафизике, вселенский архетип находится за пределами исторического времени и пространства и лишен какой-либо предметной атрибутики. Отсюда следует, что все наименования архетипа – это условные наименования, они не могут вносить в философское размышление ту предметность, которую они обозначают в эмпирической жизни. Это только словесные оболочки энергийной сущности вселенского естества. Поэтому каждый философ при построении генезисных моделей (космогония, теогония, антропогония) называет его по-своему, подбирая к нему имена из словаря обыденного языка.

Архетип не формируется искусственно, в генезисе он укоренен во вселенской энергии *инь-цзы-ян*, спонтанно разворачивается и воплощается в мифологический космос. Среднее звено (子 *цзы*), находясь между двумя великими началами *инь* и *ян*, закрывает беспредельную пустоту хаоса, благодаря чему в Поднебесной царствует гармония. В результате некой катастрофы мифологический космос разрушается, и энергийное ядро *цзы* триады *инь-цзы-ян* превращается в человека (人 *жэнь*). Таким образом, человек рождается вовсе не как вершина эволюционных переходов архетипа, а в результате трагедии мифологического космоса, как наследник и хранитель архетипа в своей человеческой среде. На основе архетипа формируется система *первозыка*. Лингвистические блоки этого языка передаются в трех *инь-янских* пятеричных наборах: архетип *у син* (пять физических элементов – пять стихий: дерево, огонь, земля, металл, вода), *у чан* (пять духовных элементов – пять посты: человеколюбие, справедливость, мудрость, ритуал, вера), *у шу* (пять мыслительных элементов – пять нечетных *янских* чисел 1, 3, 5, 7, 9 и пять четных *иньских* чисел 2, 4, 6, 8, 10) [4. С. 8]. Архетипические категории: *у син*, *у чан* и *у шу*, – наполняются смыслами обыденного языка и подаются людям для вовлечения их в процесс гармонизации собственной жизни. Архетипы выявляют формулу подлинного Человека, равномогущего Небу и Земле и составляющего с ними великую триаду (триединство) Небо – Человек – Земля (天地 *тянь-жэнь-ди*).

Архетипические категории реализуют фундаментальную функцию планетарного самоопределения Поднебесной (Срединной страны), являются мерой ее национальной идентификации и автохтонности. Какое бы учение не приходило в Китай, оно становилось китайским, поскольку все ненужное оставлялось вне духовной сферы Поднебесной. С использованием архетипических категорий в Китае разрабатываются типологические концепции гармонического устройства обществ, положенные в основу создания могущественного, демократического, цивилизованного и гармоничного государства.

Возвращаясь к выше поставленным целям данного исследования, формулируем и его задачу: необходимо показать, что Сунь-цзы по-своему модифицирует космологический архетип Дао, внедряет в него воинскую атрибутику и встраивает в мировую триаду Небо – Человек – Земля вместо Человека военного субъекта – Полководца. Он наделяет последнего качествами философа-мудреца, который обладает искусством войны, четко знает ее законы и обеспечивает могущество и безопасность своей страны. Теоретико-методологическая основа данного исследования обуславливается сформулированной задачей и включает в себя процедуры сравнительно-исторического и структурно-функционального методов, а также приемы контент анализа, интерпретации и культурной герменевтики.

Модификация космологического архетипа Дао

Для решения поставленной задачи обратимся к истории представлений о периоде в развитии китайского государства, когда Поднебесная находилась в состоянии Великого Единения (大同 *да тун*) [5. С. 21]. Понятие *да тун* впервые появляется в Шу цзин 書經 («Канон записей») или Шан шу 尚書 («Древние записи») (самые ранние отклики на записи в «Шан шу» датируются VIII до н.э.). В главе «Великий образец» (Хун фань 洪範) сказано, что «[Если] ты сам за [некоторое решение] ... сановники и служилые за, простой народ за, то это называется *да тун*» [6. С. 294]. Позднее в каноне Ли цзи 禮記 («Записки о правилах благопристойности») (3–1 вв. до н.э.) оформляется концепция *да тун*, ставшая, по словам известного исследователя китайской мысли Сяо Гун-цюаня [7. Р. 127], одним из важнейших идеалов конфуцианской доктрины. Приведем фрагмент текста из Ли цзи, посвященный обществу Великого единения, в переводе И.С. Лисевича: «Когда шли по Великому пути, Поднебесная принадлежала всем, [для управления] избирали мудрых и способных... Старцы имели призрение, зрелые люди – применение, юные – воспитание... По этой причине у них не возникали [злые] помыслы, не чинились кражи и грабежи, мятежи и смуты, а люди, выходя из дому, не запирали дверей. Это называлось Великим Единением» [8. С. 100].

Однако со временем Поднебесная распалась на семьи: вместо печати всеобщности (公 *гун*) Великого единения явилась категория семьи (家 *цзя*). Образовалось государство 國家 *гоцзя*, устроенное по принципу семьи. В таком

государстве-семье со временем разразились сражения за захват плодородных земель, в ход пошли металлические деньги, появилась торговля, общество дифференцировалось на «преуспевающих и малоуспешных», сложилась власть семей, очертились ритуалы смены властей. Нарастал процесс милитаризации. Как замечает Гераклит: «Раздор <ведь> – отец всем общий, и общий всем царь. И одних богами объявляет он, других – людьми, одних рабами сотворяет он, а других – свободными» [9. С. 187]. Согласно Аристотелю, война – это такое же обычное дело, как работа башмачника, она является источником обогащения. Война была и всегда будет между людьми в скрытой или явной форме, и поэтому «военное искусство можно рассматривать до известной степени как естественное средство для приобретения собственности, ведь искусство охоты есть часть военного искусства» [10. С. 13]. По Сунь-цзы, «Война – это большое дело для государства, это вопрос жизни и смерти, путь существования и гибели. Этого нельзя не понимать» [11. Р. 2].

Решая задачи восстановления природно-социальной гармонии в обществе, мудрецы даосизма и конфуцианства модифицировали на свой лад архетипические категории своих учений. Однако они были мудрецами своих идеальных космоградов, вынашивая идею единства космоса и человека. Их космос сооружен на представлениях о гармонии и симметрии, разумного и светлого миропорядка и поставлен «в прямую связь с душой человека» [12. С. 383]. При этом одни (конфуцианцы) пытались подготовить наличный социальный хаос к осознанному приему ими созданной культуры, надеялись умиротворить человеческую Поднебесную через показ идеальных образцов общественного устройства, полагая, что «правители, узнав о гармонической действительности нравственных норм, подчинят свою волю и закон нравственному долгу» [13. С. 150]. Другие (даосы) прилагали силы увести человеческий материал за границы хаотичного социума, в материнское лоно природы. Даосы призывали устремляться к естеству, создавая «песню молчания, танец надеяния и музыку тишины» [14. С. 38].

Однако от эпидемии безумия войны мудрецы не избавили общество. Их учения могли быть включены в лоно цивилизации только на правах санкционированной государством идеологии, как это, к примеру, и случилось с конфуцианством, которое стало чиновничьим. В каноне «Лунь юй» говорится, как учение Кун-цзы отвергалось правителями царств: «А, это не тот ли, кто знает, что невозможно умиротворить Поднебесную, и все же не отступает от этого?» [15. С. 49]. Ближе всего к духу цивилизации войны стояло учение законников – легизм [16. С. 302], именовавшийся как раз тем термином, который Сунь-цзы, как будет показано ниже, включил пятым по счету в свой военизированный архетип. Это термин 法 *фа* – закон. Легизм, по существу, подрывал сословные привилегии родовой аристократии, наделяя формальным равенством всех подданных Поднебесной перед законом.

Сунь-цзы – человек государственного масштаба. Сразу же в первых строках «Бин фа» он декларирует первостепенное значение военного дела для государства. Как военный мыслитель-стратег, он осознает, что война – неотъемлемая часть цивилизации и ее необходимо обуздывать. Взявшись за решение этой задачи, воевода Сунь-цзы строит новый космос – космос войны, демонстрируя, что если война является неотторжимым элементом цивилизации, то она обязана соответствовать правилам гармонии. По Сунь-цзы (как и по Лао-цзы, и Кун-цзы), гармония – это триединство слова, движения и музыки. Для него слово – четкое описание приказов, движение – слаженность действия войск, а музыка – звуки военных сигналов. Из обыденного языка Сунь-цзы набирает военный словарь, вписывая в него термины войны и мира, Полководца и солдата, военной безопасности и опасности, обороны и наступления, победы и поражения и т.д. Например, для обозначения собственно войны и военных действий он вводит по меньшей мере четыре термина: 兵 *бин* – война в определении через непосредственного субъекта боевых действий, то есть *бин* – это еще и солдат, воин, военное дело; 戰 *чжань* – война, битва, сражение, схватка; 爭 *чжэн* – борьба, тяжба, соперничество (за власть); 攻 *гун* – нападение, штурм, выпад, удар, атака. Сунь-цзы не изобретает новых матриц, а модифицирует уже имеющиеся системы архетипов. Он не вычищает их полностью, а лишь частично выводит одни элементы и вводит на их место другие, характеризующие военное искусство.

Для демонстрации конструирования стратегом Сунь-цзы космологического архетипа войны обратимся к классическому тексту канона «Дао дэ цзин», авторство которого приписывается основателю даосизма Лао-цзы. «...в “Дао-дэ цзине”, как и в даосизме в целом, космология выполняет функции онтологии и занимает место последней. Исходным и высшим космологическим началом является Дао» [17. С. 82]. В трактате «Дао дэ цзин» приводится, можно сказать, классический вариант космологической последовательности: «Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао, Дао берет за образец Естественность-цзыжань» [18. С. 92]. Сунь-цзы исправляет расстановку элементов Земля – Человек – Небо – Дао – Естественность-цзыжань. Он элиминирует из этой цепи архетипическую инстанцию Естественность-цзыжань и выстраивает элементы космологической последовательности в обратном порядке, начиная с Дао и заканчивая 法 *фа*. В мировой триаде место Человека замещается элементом Полководца (將 *цзян*) и формируется следующая последовательность элементов: первое – Дао, второе – Небо, третье – Земля, четвертое – Полководец, пятое – Закон [войны]. Иероглифическая формула этой очередности выглядит таким образом: 一曰道, 二曰天, 三曰地, 四曰將, 五曰法 [11. Р. 2]. Назовем ее *свернутой (сжатой) формой космологического архетипа войны*, выстроенного Сунь-цзы. Выстраивание элементов космологического архетипа в

обратном порядке (от Дао к Закону) отнюдь не следует называть методологическим новшеством Сунь-цзы. Обратность (*反 фань*) присуща палингенезисным построениям, к примеру, в даосизме, когда циклический процесс возвращает явление к его начальному состоянию или ему идентичному. Раскроем существенные характеристики пяти элементов в приведенной формуле. Сунь-цзы наполняет их боевыми смыслами. *Первый архетипический элемент* Дао: оно совершенно, из него ничего нельзя изъять и в него ничего невозможно вложить, ему можно только следовать; «совершенствование в Дао» полагает приумножение искусности Полководца, а он, в свою очередь, совершенствует воинов в Дао и обеспечивает сохранение Закона, что позволяет ему управлять победой и поражением, убеждать народ быть в полном согласии с его действиями, следовать за ним, несмотря ни на что, жить и умирать, не боясь никакой опасности. *Второй и третий архетипические элементы*: Небо, Земля, – включаются Сунь-цзы в доктрину войны в качестве стратегических исходных пределов «обороны» и «нападения»: «Тот, кто хорошо обороняется, прячется в глубины преисподней; тот, кто хорошо нападает, действует с высоты небес» [19. С. 43]. *Четвертый архетипический элемент* Полководец тоже обладает военным содержательным наполнением, поскольку военачальник должен иметь и ум, и беспристрастность, и мужество, и гуманность, и строгость. *Пятый архетипический элемент* Закон включает строевые приемы, должностные обязанности и армейское снабжение. Эти пять положений должен знать любой военачальник. Кто их уяснил, того ждет победа, в ином случае – поражение. Перечисленные существенные характеристики пяти архетипических элементов представлены Сунь-цзы в виде *развернутого космологического архетипа войны* следующей записью:

道者，令民與上同意也，可與之死，可與之生，而不畏危。
天者，陰陽，寒暑，時制也。地者，遠近，險易，廣狹，死生也。
將者，智，信，仁，勇，嚴也。法者，曲制，官道，主用也。 [11. P. 2].

Раскрывая содержание элементов космологического архетипа войны, мы несомненно, сталкиваемся с особенностями их смысловой наполненности, сравнивая их с архетипами гражданского строительства Поднебесной, которые предлагают конфуцианство и даосизм. Например, Небо, представленное вторым элементом в космологическом архетипе войны, в конфуцианских текстах является носителем судьбы (*命 мин*) [13. С. 45]. По Сунь-цзы, Небо являет только знамения о наступлении благоприятных условий для ведения военных операций.

Полководец как субъект Поднебесной

В трактате Сунь-цзы, согласно боевому уставу, Полководец, обладающий искусством войны, понимающий войну, является властителем судьбы народа и хозяином безопасности государства. Именно Полководца, как уже

отмечалось, Сунь-цзы включает в космологический вариант последовательности, выстраивая ее элементы в обратном порядке. В этой цепочке: Дао – Небо – Земля – Полководец – Закон, – фигурирует мировая диада Небо – Земля. Она выполняет роль врат в Поднебесную для определенного типа субъекта, где в дальнейшем он подвергается духовной сакрализации. Вне зависимости от порядка перечисления элементов космологического архетипа Полководец по онтологической сущности располагается в духовном центре мировой триады: Небо – Полководец – Земля. Следовательно, он находится в центре космологического архетипа. Так Сунь-цзы вводит свой тип субъекта – Полководца – и очеловечивает его по месту в мировой триаде посредством количественного набора пяти элементов духовного архетипа: мудрость, беспристрастность, человеколюбие, мужество, строгость. Полководец, конечно, Человек, но особого типа, он Человек войны, новый субъект китайской Поднебесной. Теперь с Полководцем – главнокомандующим, Воином – все будут считаться как с представителем Поднебесной и вершителем судеб людей. Его духовные качества Сунь-цзы определяет, как уже отмечалось, посредством духовного архетипа, в котором четыре категории, без сомнения, имеют военную содержательную наполненность, что многократно подтверждает и текст трактата.

А вот как быть с такой привычно «гражданской» категорией, как гуманность (человеколюбие 仁 *жэнь*)? Она ведь тоже характеризует Полководца. Ответ на поставленный вопрос можно отыскать в 13 главе обсуждаемого трактата: категорию *жэнь* Сунь-цзы наполняет военным содержанием, используя ее в качестве психологического приема вербовки шпионов: «не обладая гуманностью и справедливостью, не сможешь применять шпионов» [18. С. 67].

Сунь-цзы не теоретизирует, не изобретает, он архетипически маркирует космос войны и на всем ставит печать войны. Как бы это ни казалось парадоксальным, Сунь-цзы решает задачу укрощения цивилизационного космоса войны, заметим, именно этого космоса. В мировую триаду Небо – Человек – Земля на место Человека поставлен Полководец, то есть Солдат, поскольку на войне все и каждый суть солдаты. Это воинство надо отстроить, и Сунь-цзы пишет Боевой устав. Например, если возможно применить даосский метод, то Сунь-цзы задает правила одерживать победу еще до боя, не разрушая царство и не уничтожая армию противника: «... кто умеет вести войну, покоряет чужую армию, не сражаясь; берет чужие крепости, не осаждая; сокрушает чужое государство, не держа свое войско долго» [19. С. 41]. Аналогичная мысль высказана, к примеру, в каноне «Дао дэ цзин», где армии рекомендуется «двигаться без движения, отбиваться без рукопашной, метать в отсутствующего врага, сдерживать без солдат» [18. С. 180]. Если же создаются условия, при которых неизбежно военное столкновение армий, то Сунь-цзы дает описание боевых методов, указывает на необходимость войны и ее выгоды.

Трактат Сунь-цзы «Искусство войны» – это и есть Боевой устав, наставление Полководцу. Во все времена, в том числе и в современности, истинный Полководец видит в подчиняющейся ему армии именно воинов, солдат. Это не мешает ему окружать их отеческой любовью, видеть в них любимых чад: «Когда заботой окружишь бойцов, / Как сыновей родных, с кем общий кров, / То за тобой и в жерло круговерти / Они пойдут, пусть даже в лапы смерти» [20. С. 109]. Однако война в большинстве случаев все же принуждает Полководца отправлять воинов на смертельные сражения. Здесь можно привести примечательный диалог комиссара и генерала из фильма «Горячий снег»:

комиссар: — Там люди гибнут, а ты бессилен им помочь.

генерал: — Солдаты!

комиссар: — А Вы не помните, что они еще и люди?

генерал: — Нет, не помню, не имею права. Иначе начну думать, что у них есть отцы, матери, дети, что их ждут дома. Тогда трудно будет на смерть их посылать. А приходится.

Заключение

Ставя перед собой цели реставрации природно-социальной гармонии в обществе, мудрецы даосизма и конфуцианства своеобразно модифицировали архетипы культуры Дао. Они были мудрецами своих идеальных космоградов, в основу которых закладывалась идея порядка общественного устройства, санкционированного великим Небом. Однако древнекитайские мыслители, несмотря на предпринятые старания, так и не смогли избавить общество от эпидемии безумия войны. Процесс милитаризации цивилизации усиливался, войны становились все более разрушительными и кровопролитными, их нужно было укрощать. Решение этой серьезной задачи и возложил на себя воевода Сунь-цзы.

В настоящей работе показано, что Сунь-цзы переформатирует космологический архетип Дао. Он строит новый космос – космос войны. Фактически созданием трактата «Искусство войны» Сунь-цзы осуществил то, чего, пожалуй, не сделал ни один теоретик военного искусства. Он воплотил элементы военного дела в космологический архетип Дао и создал космологический архетип войны; в мировую триаду Небо – Человек – Земля вставил вместо Человека военного субъекта – Полководца. Сунь-цзы продемонстрировал, что если война является частью культуры цивилизации, то эта культура должна соответствовать правилам гармонии, поскольку основное назначение архетипа вообще – воссоздание гармонии какой-либо культуры. Гармония войны – это и есть принцип великого Дао войны. Сунь-цзы вывел новый тип субъекта китайской Поднебесной – Полководца. Он поставил Полководца на уровень истинного философа в сфере войны, знания которого определяют неуязвимость и мощь государства. Отныне китайский Полководец (將 *цзян*)

наравне с конфуцианским благородным мужем (君子 *цзюнь цзы*), даосским духовным человеком (聖人 *шэн жэнь*) позиционируется в центре Поднебесной и черпает энергию из военизированного космологического архетипа Дао.

Список литературы

- [1] Юнг К. Архетипы и коллективное бессознательное. М. : АСТ, 2023.
- [2] Нижников С.А., Семушкин А.В. Архетипы философских культур Востока и Запада. М. : Российский университет дружбы народов, 2008.
- [3] Иванова М.Г. Социально-философский анализ национальных архетипов России // Философская мысль. 2017. № 10. С. 9–17. <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2017.10.24185>
- [4] Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. Часть II. Философия даосизма. М. : Институт Дальнего Востока РАН, 2015.
- [5] Духовная культура Китая: энциклопедия: в 6 томах / под ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова. Т. 1. М. : Вост. литература. Философия, 2006.
- [6] Майоров В.М. Чтимая книга: Древнекитайские тексты и перевод «Шан шу» («Шу цзин»). М. : Институт Дальнего Востока РАН, 2014.
- [7] Hsiao Kung-chuan. A History of Chinese Political Thought. V. 1: From the Beginnings to the Sixth Century, A.D. / Mote F.W., transl. Princeton : Princeton Univ. Press, 1979.
- [8] Древнекитайская философия: собрание текстов: в 2 томах / сост. Ян Хин-шун. Т. 2. М. : Мысль, 1973.
- [9] Муравьев С.Н. Гераклит Эфесский: все наследие. М. : Ад Маргинем Пресс, 2012.
- [10] Аристотель. Политика // Электронная библиотека: гражданское общество в России. Режим доступа: https://www.civisbook.ru/files/File/Aristotel_Politika.pdf (дата обращения: 21.11.2023).
- [11] 《孙子兵法》—原文与译文. Режим доступа: <https://www.abirus.ru/user/files/Ebooks/Canons/sunzi.pdf> (дата обращения: 13.12.2023).
- [12] Померанцева Л.Е. Философы из Хуайнаньцзы. М. : Мысль, 2004.
- [13] Лукьянов А.Е. Древнекитайская философия. Часть III. Философия конфуцианства. М. : Институт Дальнего Востока РАН, 2017.
- [14] Лукьянов А.Е. Архетипы Дао и Глагола // Сборник: Человек и культура Востока. Исследования и переводы. Т. 8. М. : Институт Дальнего Востока РАН, 2020. С. 26–64.
- [15] Лукьянов А.Е. Суждения и беседы. Лунь юй. М. : Институт Дальнего Востока РАН, 2019.
- [16] Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. М. : Наталис, 2005.
- [17] Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб. : Андреев и сыновья, 1993.
- [18] Лукьянов А.Е. Дао дэ цзин. М. : Стилсервис, 2008.
- [19] Конрад Н.И. Трактаты о военном искусстве. Сунь-цзы, У-цзы. М. : АСТ, 2001.
- [20] Абраменко В.П. Искусство войны. Сунь-цзы. М. : Институт Китая и современной Азии РАН, 2022.

References

- [1] Jung K. *Archetypes and the collective unconscious*. Moscow: AST publ.; 2023. (In Russian).
- [2] Nizhnikov SA, Semushkin AV. *Archetypes of philosophical cultures of the East and West*. Moscow: Rossiiskii universitet druzhby narodov publ.; 2008. (In Russian).

- [3] Ivanova MG. Socio-philosophical analysis of the national archetypes of Russia. *Philosophical thought*. 2017;(10):9–17. (In Russian). <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2017.10.24185>
- [4] Lykyanov AE. *Ancient Chinese philosophy. Part 2. Philosophy of Taoism*. Moscow: Institut Dal'nego Vostoka RAN publ.; 2015. (In Russian).
- [5] *Spiritual culture of China: Encyclopedia: in 6 vol.* Titarenko ML, Kobzev AI, Lukyanov AE, editors. Vol. 1. Philosophy. Moscow: Vostochnaya literatura publ.; 2006. (In Russian).
- [6] Mayorov VM. *The Revered book: Ancient Chinese texts and translation of “Shang shu” (“Shu Jing”)*. Moscow: Institut Dal'nego Vostoka RAN publ.; 2015. (In Russian).
- [7] Hsiao Kung-chuan. *A History of Chinese Political Thought. V. 1: From the Beginnings to the Sixth Century, A.D.* Mote FW, transl. Princeton: Princeton Univ. Press; 1979.
- [8] *Ancient Chinese philosophy: a collection of texts: in 2 vol.* Yang Hin-shun, comp. Vol. 2. Moscow: Mysl' publ.; 1973. (In Russian).
- [9] Murav'ev SN. *Heraclitus of Ephesus: the whole legacy*. Moscow: Ad Marginem Press publ.; 2012. (In Russian).
- [10] Aristotle. Politics. In: *Electronic Library: Civil Society in Russia*. Available from: https://www.civisbook.ru/files/File/Aristotel_Politika.pdf (accessed on 21.11.2023). (In Russian).
- [11] 《孙子兵法》—原文与译. Available from: <https://www.abirus.ru/user/files/Ebooks/Canons/sunzi.pdf> (accessed on 11.11.2023).
- [12] Pomeranceva LE. *Philosophers from Huainan*. Moscow: Mysl' publ.; 2004. (In Russian).
- [13] Lykyanov AE. *Ancient Chinese philosophy. Part 3. Philosophy of Confucianism*. Moscow: Institut Dal'nego Vostoka RAN publ.; 2017. (In Russian).
- [14] Lykyanov AE. Archetypes of Tao and Verb. In: *Collection: Man and culture of the East. Research and translations*. Vol. 8. Moscow: Institut Dal'nego Vostoka RAN publ.; 2020. P. 26–64. (In Russian).
- [15] Lykyanov AE. *Judgments and conversations. Lun Yu*. Moscow: Institut Dal'nego Vostoka RAN publ.; 2019. (In Russian).
- [16] Feoktistov VF. *Philosophical treatises of Xun-zi*. Moscow: Natalis publ.; 2005. (In Russian).
- [17] Torchinov EA. *Taoism. The experience of historical and religious description*. Saint Petersburg: Andreev i synov'ja publ.; 1993. (In Russian).
- [18] Lykyanov AE. *Tao de jing*. Moscow: Stilservice publ.; 2008. (In Russian).
- [19] Konrad NI. *Treatises on the military art. Sun-zi, Wu-zi*. Moscow: AST publ.; 2001. (In Russian).
- [20] Abramenko VP. *The Art of War. Sun-zi*. Moscow: Institut Kitaya i sovremennoi Azii RAN publ.; 2022. (In Russian).

Сведения об авторе:

Абраменко Владимир Петрович – кандидат технических наук, ведущий научный сотрудник, Центр изучения культуры Китая, Институт Китая и современной Азии, Российская академия наук, Российская Федерация, 117997, Москва, Нахимовский пр., д. 32. ORCID: 0000-0002-6746-9028. SPIN-код: 5552-1127. E-mail: ma-wlad@yandex.ru

About the author:

Abramenko Vladimir P. – CSc in Tech., Leading Research Associate, Center for the Study of Chinese Culture, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences, 32 Nahimovskij Ave., Moscow, 117997, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-6746-9028. SPIN-code: 5552-1127. E-mail: ma-wlad@yandex.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-833-847>


EDN: WKVCMK

Научная статья / Research Article

О европейских корнях кризиса идентичности в японской эстетике XX–XXI вв.

Е.Л. Скворцова  

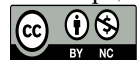
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

 squo0202@mail.ru

Аннотация. Во второй половине XX в. в Японии активизировалась эстетическая мысль, призывающая изучать художественное национальное наследие, с обязательным применением приемов герменевтики. Возникла насущная необходимость использования западной формы философствования и компаративистских исследований. Появились и другие направления мысли, ориентированные на национальное обособление, усиление акцента на специфичности своей культуры вообще и природы искусства и художественного творчества в частности. Они были представлены такими учеными, как Сакабэ Мэгуми, Сасаки Кэнъити, Иваки Кэнъити. В итоге обозначились две достаточно яркие, но разные тенденции в японской эстетике. Они расходятся по ряду вопросов, связанных со статусом эстетики как философской науки и искусства как профессионального занятия. При этом представители обоих направлений считают себя наследниками идей известного философа Нисиды Китаро. Так, Амагасаки Акира, разделяя позицию об изменении статуса искусства в эпоху доминирования массовой культуры, предложил отказаться от самого института искусства, подразумевающего профессионализм, высокое качество работы, систематическое обучение и так называемый сакральный горизонт, т.е. стремление к выходу за рамки обыденности, характерного для обычного западного представления об искусстве. Эстетика рубежа XX–XXI вв. продемонстрировала разнонаправленность интенций японских ученых. С одной стороны, это стремление к теоретической реконструкции мировоззренческих оснований традиционной национальной художественной мысли, тяготеющее к философскому анализу обширного наследия национальной художественной практики с использованием приемов западной науки. С другой – наблюдается и обратное движение под лозунгом «назад – к традиции!», развивающее иную тенденцию и обосновывающее истинную реальность и уничтожающую любые генерализирующие формулы и схемы, которую можно охарактеризовать как радикальный эстетический номинализм.

Ключевые слова: японское искусство, национальная художественная традиция, современная японская эстетика, Имамити Томонобу, Ониси Ёсинори, Сасаки Кэнъити, Сакабэ Мэгуми, Амагасаки Акира

© Скворцова Е.Л., 2024



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

История статьи:


Статья поступила 16.02.2024

Статья принята к публикации 01.07.2024

Для цитирования: Скворцова Е.Л. О европейских корнях кризиса идентичности японской эстетики XX–XXI вв. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 833–847. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-833-847>

On the European Roots of the Identity Crisis in Japanese Aesthetics of the XX–XXI centuries

Elena L. Skvortsova  

Inst Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
squo0202@mail.ru

Abstract. During the second half of the 20th century aesthetical students in Japan demonstrated growing activity, aimed at the investigation in the field of national aesthetical heritage applying the method of hermeneutics. The Western forms of philosophical thought and comparative studies were supposed to be necessary for this purpose. But there appeared a group of young scientists, who chose the road of national alienation, who stressed the specific features of Japanese culture in general and the essence of art in particular – Sakabe Megumi, Sasaki Ken’ichi, Iwaki Ken’ichi. As a result, two quite bright but different trends in Japanese aesthetics emerged. They disagree on a number of issues related to the status of aesthetics as a philosophical science and art as a professional activity. At the same time representatives of both movements consider themselves heirs to the ideas of the famous philosopher Nishida Kitaro. Thus, Amagasaki Akira, who shared the point of view of this group on the altering the status of art in the epoch of predominating of mass culture, proposed to give up the previous concept of art, implying professionalism, high quality of works, systematic study and, so to say, sacred horizon, that is the strive for abandoning the frames of mundane world, which are the characteristic features of Western image of art. The aesthetics of XX–XXI centuries in Japan demonstrated variety of opinions: on the one hand, it was the strive for theoretical reconstruction of the fundamental elements of the traditional artistic thought, drawing towards philosophical analysis applying the methods of Western thought. On the other – we see the return movement back to traditional heritage giving up Western methodology and insisting on immediate, spontaneous individual experience abandoning any generalization, which is a kind of “aesthetical nominalism”.

Keywords: Japanese art, national artistic tradition, contemporary Japanese aesthetics, Imamichi Tomonobu, Onishi Yoshinori, Sasaki Ken’ichi, Sakabe Megumi, Amagasaki Akira

Article history:

The article was submitted on 16.02.2024

The article was accepted on 01.07.2024

For citation: Skvortsova EL. On the European Roots of the Identity Crisis in Japanese Aesthetics of the XX–XXI centuries. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):833–847. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-833-847>

Начало знакомства японцев с западной культурой

Первое знакомство Японии с европейской культурой началось задолго до реставрации Мэйдзи (明治, 1868–1911), известной по активному проникновению в страну мировоззренческих установок Запада. До этого в закрытом от внешнего мира на 250 лет государстве существовала небольшая «форточка» в виде искусственного островка Дэсима (出島) вблизи порта Нагасаки, на котором жили немногочисленные голландские купцы. Именно отсюда просачивались различные печатные издания, книги, гравюры, карты и картины, выполненные, в отличие от традиционной японской живописи, в реалистической манере, передающей объем и светотень [1. С. 118–134].

Отметим, что истоки японской идентичности лежат в протоэстетической сфере. Представители ученых-почвенников (国学派, *кокугакуха*), в частности Мотоори Норинага (本居宣長, 1730–1801), полагали, что качественное своеобразие японцев – в отличие от других народов – обеспечивается их особого рода чувствительностью к красоте. Последняя обозначалась понятием «物の哀れ, *моно-но аварэ*» (очарование вещей). Именно чувство, по мнению Мотоори, является основой миропознания; рациональное же знание, широко используемое в обыденной жизни (理, *котовари*), полезно лишь в ограниченной области социальной практики и дает лишь частичную истину.

Самураи, самый образованный и привычный к чтению и осмыслению текста слой населения мэйдзийской Японии, понимали, что западный культурный багаж заслуживает самого пристального изучения. Для чего и было создано специальное учреждение «Бансё сирабэсё» (蕃書調所, Институт исследования варварских писаний¹). Чиновником этого заведения был, в частности, «отец японского просвещения» Ниси Аманэ (西周, 1829–1897).

Примером этому общественному деятелю служило европейское Просвещение, чьи идеи он активно распространял в Японии с конца 1860-х и до начала 1880-х гг. Ниси полагал вполне интегративными культуры Дальнего востока и Запада, но не на основе принципа возмещения, а принципа дополнения. Ниси указал на эстетику как на одно из трех оснований идеологии цивилизованного государства, наряду с этикой и юриспруденцией. Ученый проделал грандиозную работу по внедрению научного и философского знания Запада на японской земле. Для этого он создал до 2-х тыс. терминов и понятий, без которых нельзя сегодня представить японский язык: «история»,

¹ Окружавшие их народы японцы считали варварами и поначалу различали их лишь по тому, в направлении какой части света они обитали. Поскольку первые европейцы попали в Японию со стороны южных морей, они стали именоваться *намбан* (南蛮) т. е. «южными варварами».

«философия», «социология», «субъект», «объект», «сознание», «реальность», «впечатление», «эстетика» и др. [2. С. 176–186].

Интеллектуалы Мэйдзи считали свою родину – Японию источником художественных смыслов, центром азиатского искусства. Писатель и художественный критик Окакура Какудзо (岡倉 覚三, 1863–1913) называл Японию истинным хранилищем культуры Азии, музеем азиатской цивилизации и прежде всего – традиционного искусства. И он, и его американский соратник философ, этнограф Эрнест Фенелосса (1853–1908) способствовали тому, что на рубеже XIX–XX вв. образ Японии на Западе стал ассоциироваться с художественными образами, представленными в ее искусстве, преимущественно в цветной гравюре.

Крупнейший знаток японской эстетической мысли итало-американский ученый Микеле Марра отмечал: «В последние три декады XIX в. Япония столкнулась с предоставлением, изучением и “перевариванием” – или “несварением” – более чем 2000-летней истории западной мысли» [3. Р. 2]. Тем не менее, модернизация японского общества эпохи Мэйдзи была весьма успешна, страна обрела суверенитет. Вводилось обязательное бесплатное 6-летнее образование, Япония стала первой в Азии по технической оснащенности. Однако у рядовых граждан росло чувство обиды в связи определенным пренебрежением к собственной культуре со стороны реформаторов.

Нисида Китаро и Имамита Томонобу: попытки синтеза мысли Запада и Востока

Рубеж XIX–XX вв. ознаменовался качественным скачком в развитии японской философской мысли в лице самого известного в мире японского философа Нисиды Китаро (西田 幾多郎, 1870–1945), основателя так называемой Киотской школы. На концептуальном уровне, используя понятийный арсенал философии Запада, переведенный на японский язык, он обосновал приоритет эстетической составляющей японского мировоззренческого комплекса.

Опираясь на буддийскую традицию, Нисида определил в качестве истинной реальности Небытие, *Ничто* для культур Индийского и Китайского цивилизационного ареала, в отличие от Бытия, являющегося фундаментом западной цивилизации. Соответственно, способом постижения Ничто является искусство, и прежде всего – поэзия, где «бесформенное» основание мира ощущается между строк, эмоционально. Нисида и его ученики теоретически обосновали эстетическое отношение к миру как первичное и основополагающее для японской культуры.

Известный японский философ-эстетик Имамита Томонобу (今道友信, 1922–2012) заметил: «Нужно иметь в виду, что культура Японии периода Эдо² не была неразвитой, а даже более развитой, чем в период Мэйдзи. Вестернизация была почти вынужденным решением японского общества с

² Эпоха Эдо (江戸, 1603–1868), время правления клана Токугава.

целью политической и технической модернизации. Но культурный дух Японии страдал от этого, практически вынужденного, решения. Он был полностью отчужден от политической реставрации и технической революции. Этот дух кристаллизовался в искусстве в широком смысле слова, а именно: в изобразительном искусстве, в поэзии, в музыке и в драме» [4. Р. 425]. Имамита еще в 1980 году поставил перед собой и своими более молодыми коллегами задачу научного осмысления принципов японского искусства и дальневосточной художественной традиции. Несмотря на то, что в современной ему Японии издавалось огромное количество трудов по эстетике разного качества, большинство из них было посвящено эстетическим теориям Запада.

В итоге обозначилось два достаточно ярких, но разных направления в японской эстетике, оформившиеся в конце XX – начале XXI века. Они расходятся по ряду вопросов, связанных со статусом эстетики как философской науки и искусства как профессионального занятия. При этом представители обоих этих направлений считают себя наследниками идей Нисиды, который на концептуальном уровне, используя понятийный арсенал философии Запада, переведенный на японский язык, к началу XX века обосновал приоритет эстетической составляющей японского мировоззренческого комплекса. Несмотря на великолепное знание западных философских учений, Нисида остался сугубо национальным мыслителем восточного толка, уверенным в истинности даосско-буддийского мировоззрения, что как нельзя более точно демонстрируют его культурологические работы.

Две тенденции развития в японской эстетике в XX–XXI века

Первая тенденция представлена такими учеными, как Куки Сюдзо (九鬼周造, 1888–1941), Ониси Ёсинори (大西克礼, 1888–1959), Идзуцу Тосихико (井筒俊彦, 1914–1993), Окадзаки Ёсиэ (1892–1982), Хисамацу Синъити (久松真一, 1889–1980), а также упоминавшийся выше Имамита Томонобу, раскрывавшими суть японских представлений о прекрасном как в сфере художественного творчества, так и в практике повседневной жизни. Они анализировали национальное наследие с применением западной философско-эстетической методологии и полагали, что западная форма философствования уже обрела черты традиции и без опоры на нее невозможно развитие японской философской эстетики.

Вторая тенденция представлена более молодым поколением ученых, таких как Сакабэ Мэгуми (坂部恵, 1936–2009) и Сасаки Кэнъити (佐々木健一, род. в 1943) Амагаки Акира (尼ヶ崎彬, род. в 1947), Иваки Кэнъити (井脇健一), которые подвергли жесткой критике Ониси и Имамита за их интенцию «вписать» японскую специфику в общий – по их мнению, западный – реестр, вследствие чего традиционная эстетика Японии подверглась насильственной схематизации и утратила свою идентичность. Соглашаясь с Имамита в том, что необходим научный анализ художественного и

теоретического наследия стран Дальнего Востока (Китая, Кореи и Японии), эти ученые пошли по пути национального обособления, усиления акцента на специфичности своей культуры и языка вообще и природы художественного творчества в частности. Эти исследователи выдвинули амбициозную и весьма непростую задачу написания идентичного портрета японской эстетики, не прибегая к арсеналу западной философской мысли. Они избрали путь назад, в прошлое, и пришли к отрицанию философского статуса эстетики, а также к отказу от традиционного института искусства.

Ониси Ёсинори и Имамита Томонобу как представители первой тенденции

Идея трансцендентной красоты, связанной с Божественным началом, возникла в эпоху средневековья на Западе и, укоренившись, продолжает по инерции доминировать в западной культуре. Эстетика стала там частью философии, что некритически восприняли японские интеллектуалы эпохи Мэйдзи. Последние пытались обнаружить в многочисленных трудах практиков японского художественного творчества древности, средневековья и Нового времени, занимавшихся тем или иным видом искусства, некое подобие общей теории красоты в системе понятий и правил.

Наиболее ярким представителем этой группы ученых в первой половине XX века стал Ониси Ёсинори, подробно и системно рассмотревший историю японских эстетических концептов. Позиция этого исследователя подвергается неизменной критике со стороны поколения эстетиков конца XX – начала XXI века. Так, профессор Сасаки Кэньити, в частности, пишет: «Лично я не считаю изучение японских [эстетических] категорий моим приоритетом. Я также не считаю таковым конструирование эстетической системы, якобы объединяющей эти категории. Мое изначальное намерение – это скорее понимание эстетики в качестве истинных побуждений, укорененных в моей и в наших жизнях. Истинная природа эстетической теории Ониси, насколько я понял, <...> полностью следует западной эстетической теории Нового времени» [5. Р. 181].

Что же касается Имамита Томонобу, то он еще в 1980-е годы задался вопросом «почему сегодня для нас возникла необходимость изучения эстетики Дальнего Востока? Думаю, что изначалью Китай, Корея и Япония – страны с богатой традицией эстетической мысли, но, к сожалению, до сегодняшнего дня настоящих исследований по данной теме чрезвычайно мало. Причину я вижу в том, что в области эстетики (как, впрочем, и в естественных науках) особая увлеченность японцев строгой западной методологией, их желание усвоить блестящую западную науку способствовали опозданию обращения к собственной художественной традиции, ее осмыслению и обоснованию» [6. С. 8].

Ученый четко сформулировал принципы, на основании которых следует анализировать дальневосточное художественное наследие:

- дальневосточная эстетическая мысль должна быть представлена при помощи герменевтики и логически ясно;
- необходимо в рамках культурологической компаративистики обозначить общие для ученых всего мира методы исследования;
- подобные исследования необходимы как для самих японцев в плане самопознания, так и для иностранцев, заинтересованных в познании и приятии *Другого*, т.е. для гармонизации межнациональных отношений;
- изучение дальневосточного эстетического достояния должно проводиться с опорой, с одной стороны, на исторический контекст, а с другой – на особенности современного общественного сознания и достижений современной науки.

Обратим внимание на то, что философ прекрасно понимал невозможность движения истории вспять и тщетность попыток занять позиции теоретиков искусства и мыслителей древности, средневековья и даже Нового времени. Имамита признавал неизбежность «научной реконструкции» в современных условиях, однако с обязательным аккуратным применением приемов герменевтики (для чего считал необходимым использование западной формы философствования). В связи с поставленной задачей особой ценностью он полагал компаративистские исследования, которым уделял пристальное внимание, издавая ежегодник «*Studia Comparata*». Ученый поощрял к этому и своих коллег, в частности, положительно отмечая роль Идзуцу Тосихико в сравнительном анализе художественных принципов поэзии *вака*³ и суфизма.

Сам Имамита Томонобу внес огромный вклад как в теоретическое осмысление традиционной эстетики Китая и Японии, так и в создание новой эстетики на общих для всех регионов планеты основаниях. Японский исследователь подверг глубокому философскому анализу коренным образом изменившиеся условия жизни современного человечества. Поставив вопрос: «Как вообще возможно существование такой научной дисциплины, как эстетика?», он ответил: «Не просто возможно, но необходимо. Более того, эстетика в XX веке должна стать главной философской дисциплиной».

Будучи младшим учеником Нисиды Китаро, Имамита развивал ряд идей своего учителя: смысл феномена *Ничто*; проблема эстетического основания личного опыта; необходимость синтеза западной и дальневосточной ветвей философского знания. Сам он внес огромный вклад в исследование данных вопросов. В частности, большое место уделит проблеме *Ничто*, рассматривая ее в онтологическом ракурсе.

Центральными в философской концепции Имамита стали понятия *гэнтэй* (限定, ограничение, определение) и *хитэй* (否定, отрицание) как понятие, отражающее результат действия *Ничто*. Всякое сущее необходимо ограничено (*гэнтэй*) и не бывает иным сущим (*хитэй*). Ученый показал

³ *Вака* (和歌) – аутентичная японская поэзия (*танка* (和歌), *рэнга* (連歌), *хайку* (俳句)), в отличие от *канси* (漢詩) – китайской поэзии.

структурирующую роль *Ничто* в Бытии, как отделяющую одно сущее от другого и от Бытия, а также формирующего внутреннюю структуру сущего.

Особого внимания заслуживает принципиальная позиция Имамита по поводу эстетики, в рамках которой он отстаивал приоритет философского характера этой науки. В ней, по мнению ученого, ход доказательной мысли необходимо должен двигаться как у Аристотеля: от общего – к частному и единичному; от Бытия и *Ничто* – к отрицанию, ограничению и далее: от видов и жанров искусства – к отдельным произведениям. Эстетике будущего XXI века Имамита дал название *калонология*. Она должна опираться на выводы разума (*логоса*) при анализе красоты (*калон*) как трансцендентного бытия (*он*), регулятивного идеала и высшего смысла искусства (*телос*).

Отметим несколько главных пунктов, интерпретация которых стала поводом для разногласий между поколениями эстетиков XX–XXI веков:

– в чем состоит смысл ограничения (определения) как условия идентичности всякого сущего: человека, страны, произведения искусства и т.д.;

– полемика вокруг «сакрального горизонта» т. е. стремления к выходу за рамки обыденности. Всегда ли истинное искусство выходит за рамки повседневности Бытия как такового? Является ли красота трансцендентным аттрактором, идеалом, высшей ценностью для художника-профессионала?

– является ли разум (*логос*) обязательным основанием эстетики? И оказывается ли эстетика философской наукой, исходящей из самых общих оснований Бытия и *Ничто* при анализе творчества?

– какова роль личностного начала и ответственности личности в современном мире?

– действительно ли эстетика есть главная, остро необходимая ныне философская дисциплина?

– в чем заключается уникальность японского языка, что именно отражено в его сложной структуре?

Новое поколение: Сакабэ, Сасаки, Амагасаки, Иваки

Одной из первых ласточек, обозначивших наступление эры пересмотра обычных для Японии XX века прозападных подходов к эстетическому анализу, стала статья Сакабэ Мэгуми «Расставаясь с Западом, расставаясь с красотой», опубликованная в 1985 году в пятитомнике «Эстетика» (под редакцией Имамита Томонобу) [7. Р. 189–202]. Говоря о проблеме отказа от западной методологии, автор отмечает, в частности, необходимость учета того факта, что до сих пор средний японец, утратив со времен эпохи Мэйдзи базовые основания китайской науки, «повис» примерно на равном расстоянии от Запада и Востока. К счастью, сегодняшние японцы, в отличие от своих предшественников мэйдзийского периода, не испытывают тогдашнего напряжения, возникшего из-за слишком быстрого восприятия западных идей. «По меньшей мере, начиная с эпохи Мэйдзи, – констатирует эстетик, – в японских научных и интеллектуальных кругах набрали силу бессмысленный

европоцентризм и поклонение Западу, нанесшие нам немалый ущерб; немалый ущерб нанесли и эстетические исследования, оторванные от родной почвы» [7. P. 193].

По мнению Сакабэ, японской культуре глубоко чужда идея трансцендентной красоты, укоренившаяся на Западе. Эстетика стала там некоей теоретической частью философского знания, посвященного анализу искусства. Ученый утверждает, что для Японии на протяжении всего развития национального искусства было отнюдь не характерно абстрактное теоретизирование. Напротив, во всем корпусе творческого наследия присутствующие в нем принципы неотделимы от непосредственной художественной практики. Сакабэ Мэгуми предлагает считать, что «такая традиционная эстетика являлась не наукой (学, *гаку*), а умением (術, *дзюцу*, входящим в понятие искусства 美術, *бидзюцу*), т.е. специфическая красота-умение, наравне с такими же другими красота-умениями» [7. P. 202].

Согласно Сакабэ эстетика как философская наука в рациональной, категоризированной форме описывающая возвышенный эмоциональный опыт культуры, является для Японии лишней и даже категорически несвойственной характерной теоретической дисциплиной. Не говоря уже о философии как таковой, поскольку, по мнению Сакабэ «в традиционной японской мысли нет ни категории картезианской субстанции, ни какого-либо рода жестко фиксированного дуализма души и тела, внешнего и внутреннего, видимого и невидимого. Нет ничего более чуждого японской мысли, чем картезианский дуализм. Может быть, в Японии, чтобы остаться верной традиционному мировосприятию, нет нужды ни возвращаться к платонизму, ни пересматривать онто-тео-телеологическую метафизику? Короче, в японской традиционной мысли нет ничего кроме поверхностей, или, иначе говоря, нет ничего, кроме сети “зеркал”, которые хотя бы в принципе обратимы одно в другое» [8. С. 386]. Таким образом, для Японии максимум обобщенного знания в области художественной практики следует искать никак ни в эстетике, а в теории конкретных видов и жанров искусства.

Еще более радикальные взгляды на особенности японского искусства высказал Амагасаки Акира. Разделяя позицию Сасаки Кэнъити по поводу изменения статуса искусства в эпоху доминирования массовой культуры, он предложил отказаться от собственно традиционного института искусства, подразумевающего профессионализм, высокое качество работы и систематическое обучение. и так называемый сакральный горизонт, т. е. определенное стремление к выходу за рамки обыденности, характерное для обычного западного представления об искусстве. «Ясно, что западный институт искусства распространился как “глобальный стандарт” по всему миру, но сегодня мы понимаем, что он – всего лишь один из многих возможных институтов искусства. Сейчас нам нужен сравнительный институциональный анализ художественных миров. Для этого мы должны исследовать исторический бэкграунд (историческое прошлое) каждого института, потому что каждый из них

обладает собственным *raison d'être* (смыслом существования) в истории. Особенно в современной Японии, обладающей собственными уникальными институтами искусства на протяжении более тысячи лет» [9. Р. 30]. Фактически Амагасаки предлагает заменить устоявшееся за 150 лет японское понятие «искусство» на другое, более, по его мнению, соответствующее современным реалиям.

Каковы же эти реалии? Прежде всего, это массовое стремление к творчеству: «Люди отказываются от позиции простых реципиентов (воспринимателей) искусства, – читаем у Амагасаки, – и начинают непосредственно участвовать в процессе создания новых художественных миров» [9. Р. 30]. Это стремление не просто к творчеству, а к творчеству коллективному, аналоги которого существовали в древней и средневековой Японии, в частности, в практике стихосложения «стихотворных цепочек» – *рэнга* с их коллективным авторством и т.п.

К тому же с конца XX века границы искусства стали весьма расплывчаты. «Понятие “искусство” расширилось, его границы стали довольно условны. Разделение искусства на высокое и низкое стало почти бессмысленным, – уверяет японский эстетик. – Например, комиксы *манга*, прежде воспринимавшиеся как “низкая” или “детская” культура, внезапно, когда Токийский Музей современного искусства организовал их специальную выставку, были признаны полноценным жанром искусства. Здесь мы встретились с феноменом “инфляции творчества”, ранее считавшегося божественным уделом гениев» [9. Р. 38]. Современная молодежь, по наблюдению Амагасаки, предпочитает развлечение (遊び *асоби*, 遊芸 *юэй*) серьезному искусству (美術 *бидзюцу*), игру – длительному обучению и аскетизму. Она получает удовольствие, правила которого «не стратифицированы, не предполагают систематического тренажа, не подразумевают сакрального горизонта. Практикуя искусство наслаждения, молодые отлично понимают преимущества развлечения в активной компании над унылой пассивностью одиночек. Развитие новых технологий только ускоряет подобные тенденции. Так, компьютеры привнесли в художественную сферу интерактивность, соединившую искусство с игрой. Широкополосный Интернет сделал каждого пользователя радиостанцией или издателем. Следующие поколения будут создавать искусство посредством Интернета так же, как в свое время создавались *рэнга*» [9. Р. 39–40].

Этому эстетике вторит ведущий японский исследователь Сасаки Кэнъити, организатор XV Международного эстетического конгресса в Токио в 2001 г., высказавший следующую парадоксальную мысль: «По моему глубокому убеждению, главное, что можно сказать о японской эстетике, является отсутствие того, что можно было бы назвать “японской эстетикой”» [10. Р. 3]. Профессор Сасаки не отрицает богатство эстетических практик и в искусстве, и в повседневной жизни японцев, так или иначе описанных и истолкованных в соответствующих трактатах известных мастеров. Но все же, считает он, эти трактаты относятся к конкретным видам и жанрам искусства, а никак

не претендуют теорию красоты как таковой, а также на теорию эстетического вкуса и эстетического чувства как такового. Поэтому, утверждает Сасаки, философские рассуждения по этому поводу, а также рациональное истолкование и попытки системного теоретического анализа к описанию этих практик неприменимы.

Взгляды Сасаки Кэнъити в целом разделял упоминавшийся выше японовед Микеле Марра, утверждавший, что «выражение “японская эстетика” имеет отношение к процессу философских договоренностей (компромисса) между идеями японских мыслителей и идеями западных герменевтических практик, создававших и развивавших имидж Японии» [11. Р. 2]. Хотя поставленная Имамита Томонобу в 1980 году задача пристального изучения традиционной эстетики Дальнего Востока считается Сасаки весьма актуальной, смысл понятия «японская эстетика», по его мнению, должен быть скорректирован: «То, что я имею в виду под “японской эстетикой” в правильном смысле слова – это эстетика, которая возникает из потребностей, появляющихся в повседневной жизни, которая формируется на путях собственной истории и создает следующую страницу этой истории. К сожалению, у нас нет такой эстетики в настоящий момент» [12. Р. 3].

На необходимость использования многообразных методов национальной науки, весьма отличных от западного эстетического анализа при изучении художественных практик Японии, указывает и другой ученый, Иваки Кэнъити: «Бесполезно и напрасно стараться объяснять разнообразные формы *ваби* в японском искусстве из одной-единственной точки зрения. Следует попытаться понять особенности структуры *ваби* в соответствии с конкретной структурой каждого особого художественного феномена» [13. Р. 26].

Почему же философская эстетика не может быть адекватным средством понимания реалий японской эстетической практики? Все дело, считает он, в инаковости японской культуры, ярко представленной, в частности, в характере японского языка, полагают эти ученые. Все представители указанной группы эстетиков отмечают в той или иной степени отсутствие или ослабленное присутствие субъекта высказывания в речи японца, что свидетельствует о недостаточной четкости границ между социальным и индивидуальным опытом. Сасаки Кэнъити же подчеркивает особый характер своей национальной традиции и отмечает «факт глубокой укорененности чужеземных культурных заимствований в Японии, вплоть до тенденции духовной самоидентификации японцев только при сопоставлении с другой культурой. Я хочу заявить, – пишет ученый, – что готовность стать “иным” отражает базовую характеристику японского субъекта – витальное отсутствие или витальное *Ничто* – основанную на качестве *hic et nunc*⁴. Вероятно, структура, присущая японцам на индивидуальном уровне, повторяется и на уровне социума» [9. Р. 5]. Иными словами, Сасаки постулирует привязку ко всеобщей – в духе буддизма или Гераклита – текучести, к непостоянству «дел и вещей» мироздания. Из этой

⁴ Здесь и теперь (лат.).

текучести делается вывод об отсутствии какого-либо сущностного основания не только в природном универсуме, но и в самом индивидууме.

Аргументом в пользу инаковости японской культуры (как и в период бума теорий «*нихондзин-рон*» и «*нихон бунка-рон*»⁵) является идея уникальности японского языка, в котором, как в зеркале, отражается столь же уникальная культура. «В целом, безусловно, подчеркивание и преувеличение уникальности своего языка (как и своей культуры в целом) составляет одно из постоянных свойств японских представлений о мире» [15. С. 36]. Данное замечание признанного филолога-япониста В.М. Алпатова актуально и в нашем случае. Интересно мнение видного японского лингвиста Токиэда Мотоки (誠記時枝, 1900–1967), для которого язык (源語, *гэнго*) – не абстрактная система, а субъективная реальность, осуществляющая говорение, слушание, письмо и чтение: «Какую бы часть языка мы ни взяли, в ней нет ничего, что не было бы непрерывно возникающим процессом. Явления беспрерывно возникающего процесса – это и есть язык. Естественно-научный структуралистский анализ, игнорирующий свойства этих явлений, конструирует предметы, далекие от сущности изучаемых объектов. [Западная] концепция *langue* у Соссюра, таким образом, построена на ошибочных методологических основаниях» [16. С. 53].

У Сасаки подчеркивание национальной японской уникальности происходит на ином, более продвинутом уровне и в области эстетики имеет совершенно определенную цель: показать неправомерность и даже полное отрицание западного подхода и категорий философской эстетики Запада к культуре Японии вообще и к художественной культуре – в частности.

Иваки Кэнъити, коллега Сасаки, полагает, что скомпилированные во второй половине XIX в. из китайских иероглифов понятия и термины для перевода и объяснения смысла западных естественных и гуманитарных наук (особенно последних) неадекватно передают эти смыслы, поскольку сам иероглифический способ их трансляции неизбежно уводит восприятие в сферу восточноазиатской мыслительной традиции: «Для понимания сути японской культуры и философии мы всегда должны иметь в виду проблему перевода на японский с иностранных языков. Например, современные японские мыслители перевели кантианское определение “прекрасного”, характеристикой которого является “незаинтересованность”, при помощи особой комбинации иероглифов 無関心 (*мукансин*, незаинтересованность)⁶. Перевод не неправилен, – рассуждает Иваки. – Однако поскольку это понятие переведено на дальневосточный язык, оно автоматически привлекает к себе интерес и становится соотносимым с другими языковыми сферами и образами,

⁵«Феномен японца» и «феномен японской культуры» – понятия отразившие всплеск интереса к изучению самобытности национальной культуры в 1960-е гг. [14].

⁶ Кант утверждает, что эстетическое суждение свободно от понятий, и красота не является понятием. По Канту, эстетический вкус индивидуален, субъективное созерцание в нём приоритетно.

принадлежащими Восточной Азии, подобно тому, как магнит притягивает частицы железа в своем поле. В результате подобных ассоциаций у японцев не возникает трудностей отнесения красоты (опыта переживания красоты) к азиатским мистическим практикам, а именно, к практикам дзэн-буддизма, даосизма и других религий. Несомненно, Кант был бы удивлен таким пониманием его эстетики, поскольку он ясно отличал восприятие прекрасного от иных ментальных способностей человека <...> Наше культурное ощущение и мышление в этом плане всегда формируется различными языковыми “магнитными полями” <...> Мы обнаруживаем, что никакой фиксированной сущности японской культуры нет, и что она всякий раз складывается в соответствии с ситуацией (*ad hoc*) в таких магнитных полях» [13. Р. 19–20].

Трудно сказать, почему Нисидовское понятие *муга* (無我, самозабвение, букв. “не-Я”), имеющее отношение к самосознанию в момент эстетического восприятия или творчества, автоматически переносится на любую личность как таковую, на любого субъекта, а, вернее, по мысли Сасаки, на «витальное *Ничто*». (У Сакабэ Мэгуми это «субъект отсутствия»).

Нельзя не согласиться с профессором Сасаки, по мысли которого ментально Япония является периферийной страной. Она была таковой и в древности, и в средние века по отношению к Китаю, а в XX веке – по отношению к странам Запада, подражая им, перенимая материально-практические достижения и считая их полезными для своего развития. Это в полной мере относится и к духовной сфере. Сначала японские просветители, а затем и перенявший у них эстафету Нисида Китаро были полны энтузиазма в усвоении не только технических и естественнонаучных знаний, но и гуманитарных дисциплин, справедливо полагая, что достижения первых базируются на установках вторых. Нисида считал культуру своей страны бесконечно эластичной – в его терминологии «бесформенной» – и потому способной к усвоению незнакомых смыслов как элементов, ускоряющих собственное развитие. Но он никогда не считал культуру своей страны «культурой отсутствия», а японцев – «витальным *Ничто*».

Заключение

Японская эстетическая наука рубежа XX–XXI веков продемонстрировала разнонаправленность интенций наследников Нисиды Китаро. Стремление к теоретической реконструкции мировоззренческих оснований традиционной художественной мысли японцев в лице Ониси Ёсинори, Такэути Тосио, Имамита Томонобу, Идзуцу Тосихико и Идзуцу Тоё, тяготеющих к философскому анализу обширного наследия национальной художественной практики с использованием приемов западной науки, демонстрируют одну сторону нисидовской теории. А именно, применение философского арсенала Запада: герменевтики, рационально-логического подхода и методов компаративистики.

С другой стороны, наблюдается и обратное движение под лозунгом «назад – к традиции!», приверженцы которого: Сасаки Кэнъити, Сакабэ Мэгуми, Амагасаки Акира, Иваки Кэнъити развивают иную тенденцию теоретического корпуса Нисиды, обосновывая вездесущность *Ничто* не только как фактора структурирующего и ограничивающего сущее, но и как истинную реальность, размывающую границы сущего и уничтожающую любые генерализирующие формулы и схемы. Их взгляды можно охарактеризовать как радикальный эстетический номинализм.

Отрицание статуса искусства как творчества, ориентированного на истину, добро и красоту, а также утверждение, что никакая чисто японская философско-эстетическая теория не имеет права на существование, могут быть вполне допустимыми. Тем более, что его провозглашают сами носители японской культуры. Но это будет явным шагом назад – к японскому националистическому изоляционизму.

Список литературы

- [1] Скворцова Е.Л. «Христианский век» в Японии. К проблеме взаимодействия национальных культур // Человек и мир в японской культуре. М. : Наука, 1985.
- [2] Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л. О воззрениях японского просветителя Ниси Аманэ // Вопросы философии. 2018. № 3.
- [3] Marra M. Introduction // Modern Japanese Aesthetics. A Reader. Marra M., editor. Honolulu : University of Hawai'i Press, 2002.
- [4] 今道友信. 東洋の美学. TBS BURITANNICA, 1980.
- [5] Sasaki Ken-ichi. Style in Japanese Aesthetics Onishi Yoshinori // A History of Modern Japanese Aesthetics. A Reader. Marra M., editor. Honolulu : Univ. of Hawai'i Press, 2001.
- [6] Имамити Томонобу. Изобразительное искусство периода Мэйдзи // Скворцова Е.Л. Японская эстетика XX века. М.-СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2021.
- [7] 坂部恵. 西洋とのへだたり, 美とのへだたり // 美学. 全5巻収録作品の第5巻東京: 東京大学出版局, 1985.
- [8] Сакабэ Мэгуми. Маска и тень в японской культуре: имплицитная онтология японской мысли // Скворцова Е.Л. Японская эстетика XX века. М.-СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2021.
- [9] Amagasaki A. Art Outside Life and Art as Life // Asian Aesthetics. Singapore : NUS Press, Kyoto : Kyoto Univ. Press, 2010.
- [10] Sasaki Ken-ichi. Introduction. Japanese Aesthetic // Asian Aesthetics. Singapore : NUS Press, Kyoto : Kyoto Univ. Press, 2010.
- [11] Marra M. Introduction // Modern Japanese Aesthetics. A Reader. Marra M., editor. Honolulu : University of Hawai'i Press, 2002.
- [12] Imamichi Tomonobu. Aesthetics of the East. Tokyo : TBS Britannica, 1980.
- [13] Iwaki Ken-ichi. Japanese Philosophy in the Magnetic Field between Eastern and Western Languages // Asian Aesthetics. Singapore : NUS Press, Kyoto : Kyoto Univ. Press, 2010.
- [14] Корнилов М.Н. Японская национальная психология. М. : ИНИОН РАН, 1981.
- [15] Алпатов В.М. Япония: язык и культура // М. : Языки славянских культур, 2008.
- [16] Алпатов В.М. Японская социоллингвистика // Социоллингвистика вчера и сегодня. М. : ИНИОН РАН, 2004.

References

- [1] Skvortsova EL. “Christian century” in Japan. To the problem of the interaction of national cultures. In: *Man and the world in the Japanese culture*. Moscow: Nauka publ.; 1985. (In Russian).
- [2] Skvortsova EL, Lutsky AL. *About views of the Japanese educator Nishi Amane*. The problems of the Philosophy. 2018;(3). (In Russian).
- [3] Marra M. Introduction. In: *Aesthetics. A Reader*. Marra M, editor. Honolulu: University of Hawai’i Press; 2002.
- [4] 今道 友信. *東洋の美学*. TBS BURITANNICA; 1980.
- [5] Sasaki Ken-ichi. Style in Japanese Aesthetics Onishi Yoshinori. In: *A History of Modern Japanese Aesthetics. A Reader*. Marra M, editor. Honolulu: Univ. of Hawai’I Press; 2001.
- [6] Imamichi Tomonobu. Fine art of the Meiji period. In: Skvortsova EL. *Japanese aesthetics of the XX centuries*. Moscow-Saint Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives; 2021 (In Russian).
- [7] 坂部 恵. *西洋とのへだたり, 美とのへだたり*. In: *美学. 全5巻収録作品の第5巻*東京: 東京大学出版局; 1985.
- [8] Sakabe Megumi. Mask and shadow in Japanese culture: implicit ontology of Japanese thought. In: Skvortsova EL. *Japanese aesthetics of the XX centuries*. Moscow-Saint Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives; 2021 (In Russian).
- [9] Amagasaki A. Art Outside Life and Art as Life. In: *Asian Aesthetics*. Singapore: NUS Press, Kyoto: Kyoto Univ. Press; 2010.
- [10] Sasaki Ken-ichi. Introduction. Japanese Aesthetic. In: *Asian Aesthetics*. Singapore: NUS Press, Kyoto: Kyoto Univ. Press; 2010.
- [11] Marra M. Introduction. In: *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*. Marra M, editor. Honolulu: University of Hawai’i Press; 2002.
- [12] Imamichi Tomonobu. *Aesthetics of the East*. Tokyo: TBS Britannica; 1980.
- [13] Iwaki Ken-ichi. Japanese Philosophy in the Magnetic Field between Eastern and Western Languages. In: *Asian Aesthetics*. Singapore: NUS Press, Kyoto: Kyoto Univ. Press; 2010.
- [14] Kornilov MN. *Japanese national psychology*. Moscow: ISSS RAS; 1981. (In Russian).
- [15] Alpatov VM. *Japan: Language and culture*. Moscow: Languages of the Slavic cultures; 2008 (In Russian).
- [16] Alpatov VM. Japanese sociolinguistics. In: *Sociolinguistics: yesterday and today*. Moscow: ISSS RAS; 2004. (In Russian).

Сведения об авторе:

Скворцова Елена Львовна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт востоковедения, Российская академия наук, Российская Федерация, 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12. ORCID: 0000-0001-9776-0847. E-mail: squo0202@mail.ru

About the author:

Skvortsova Elena L. – DSc in Philosophy, Leading Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, 12 Rozhdestvenkaya St., Moscow, 107031, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-9776-0847. E-mail: squo0202@mail.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-848-857>

EDN: WLDZHO


Research Article / Научная статья

The Bhagavad Gita through the Prism of Kantian Ethics

Vadim V. Kortunov¹, Ivan Y. Lapshin², Alexandr I. Panyukov¹

¹Russian State Agrarian University – K.A. Timiryazev Agricultural Academy, Moscow, Russia

²RUDN University, Moscow, Russia

kortunov@bk.ru

Abstract. The study analyzes one of the main works of Hindu philosophy, the Bhagavad Gita, which tremendously influenced the development of the Eastern image of the world in general and the Hindu in particular. The concept of paths leading to liberation and cognition of “Self”, God, being and non-being is considered. The authors conclude that the path of knowledge (Djnâna Marga), although it should contain both intellectual principles and rational tools, contains the subordination of intellect to intuition, which contradicts the European philosophical thought. Another path of liberation is the path of action (service) – Karma Marga, the most difficult task of which is to overcome the interest in performing an action. Service should be free from selfish considerations. Here Kant expressed views very close to Karma Marga, focusing on the philosophical analysis of the moral and legal. As proof, the authors analyze examples of human actions that cannot be evaluated unambiguously. The third path of the Gita is the path of love (devotion), gaining unity with God. There is no clear commentary in the work on which of the paths is most important, but the path of love itself is a result that the other two paths only strive for. The authors conclude that there is a difference between Western and Eastern culture. In Eastern philosophy, the truth is revealed not on the path to rational knowledge, but on the path of the aesthetics of love. However, the authors note that Western religion includes the concept of love, but it has a fundamentally different character. In Western Christianity, a person places God in their heart, and in Indian systems, a person must find a way to the heart of God.

Keywords: Kant, Eastern philosophy, the path of knowledge, the path of service, the path of love, the ethics of love

Article history:

The article was submitted on 19.03.2024

The article was accepted on 01.07.2024

© Kortunov V.V., Lapshin I.Y., Panykov A.I., 2024



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


For citation: Kortunov V.V., Lapshin I.Y., Panyukov A.I. The Bhagavad Gita through the Prism of Kantian Ethics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):848–857. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-848-857>

Бхагавадгита сквозь призму кантовской этики

В.В. Кортунов¹  , И.Е. Лапшин² , А.И. Панюков¹

¹Российский государственный аграрный университет – МСХА имени К.А. Тимирязева, Москва, Россия

²Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 kortunov@bk.ru

Аннотация. Исследование посвящено анализу одного из основных произведений индуистской философии «Бхагавадгита», которое оказало колоссальное влияние на развитие восточного образа мира в целом и индуистского в частности. Рассматривается концепция путей, ведущих к освобождению и познанию «Я», Бога, бытия и небытия. Автор приходит к заключению, что путь знания (джняна-марга) хоть и должен содержать и интеллектуальное начало и рассудочный инструментарий, в основе своей содержит подчинение интеллекта интуиции, что является противоречием европейской философской мысли. Еще один путь освобождения – а путь действия (служения) – карма-марга, самой сложной задачей которого является преодоление заинтересованности в совершении действия. Служение должно быть свободно от эгоистических соображений. И тут Кант выразил весьма близкие карма-марге взгляды, акцентируя внимание философского анализа морального и легального. В качестве доказательства авторы анализируют примеры человеческих поступков, которые нельзя оценивать однозначно. Третий путь Гиты – пути любви (преданности), обретения единства с Богом. В произведении нет четкого комментария, какой из путей наиболее важен, однако путь любви сам по себе есть результат, к которому два других пути лишь стремятся. Авторы приходят к выводу, что тут возникает разница между западной и восточной культурами. В восточной философии истина открывается не на пути к рациональному познанию, а на пути эстетики любви. Однако авторы отмечают, что в западной религии есть концепция любви, но она носит принципиально иной характер. В западном христианстве человек поселяет Бога в сердце своем, а в индийских системах человек должен найти путь к сердцу Бога.

Ключевые слова: Кант, восточная философия, путь знания, путь служения, путь любви, этика любви

История статьи:

Статья поступила 19.03.2024

Статья принята к публикации 01.07.2024

Для цитирования: Kortunov V.V., Lapshin I.Y., Panyukov A.I. The Bhagavad Gita through the Prism of Kantian Ethics // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 848–857. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-848-857>

Introduction

Besides the political purposes, the “heretical” teachings of India posed the Kshatriyas’ fundamental problem. That was the correlation of social and moral duty, which turned out to be unresolved within the framework of Brahman theory

(Brahmanism or Brahminism). The fact is that the Brahmins saw the way to achieve the Moksha on the path of beneficence and contemplative knowledge of the Absolute. This was unacceptable for the Kshatriyas, whose social duty called not for contemplation, but for action, not for beneficent deeds, but for military activity. There was a peculiar contradiction between the moral ideal and social duty. One excluded the other, but, at the same time, both were a necessary condition for karmic perfection. A way out of this ideological impasse was already impossible within the framework of the traditional interpretation of the Samhitas and the Upanishads.

In the Bhagavad Gita, an attempt is made to get out of this impasse with minimal loss. The general pathos of this remarkable poem is aimed at solidarity with the Vedic-Brahman religious and philosophical system. Even the supreme impersonal cosmic principle retains its name Brahman (although Bhagavat, acting in the avatar of Krishna, is proclaimed as the supreme deity in the poem). Just as in Brahmanic literature, the Gita proclaims the cosmic mind as the only truly ontological principle. All existing things are the result of Maya, a cosmic illusion. Accordingly, the goal of the knower remains a certain state of consciousness in which the unreality of the material world and the reality of the only genuine transcendent being, the only really existing Brahman, becomes apparent. Enlightenment, as well as in orthodox literature, is interpreted by the Bhagavad Gita as an understanding of the absence of the world duality, the absence of a boundary between subject and object, Atman and Brahman, Self and God, being and non-being.

The problem of the correlation of the mundane and the divine in human life, the problem of the essence of moral duty is posed in the Gita in connection with the fratricidal war between the Kauravas and the Pandavas. Arjuna, one of the Pandava brothers, comes to the battlefield and begins to doubt the morality of fighting against his countrymen. Unable to resolve the internal moral conflict on his own, Arjuna turns to his mentor Krishna for advice, who, in turn, finds a kind of compromise. Krishna urges Arjuna to fulfill his military duty, but at the same time points out the need to remain “neutral”, internally indifferent to the action. In terms of content, all subsequent chapters of the poem are no longer an epic narrative, but practical philosophical instructions.

The paths of liberation through the prism of Kant’s philosophy

If the Upanishads talk about the need for liberation from samsara on the cognition path of the Absolute, then the Gita elaborates in detail the concept of several paths leading to liberation: the path of knowledge, the path of action and the path of love. At the same time, it can be assumed that the Bhagavatism adherents place the desire for knowledge of the Absolute above the desire for virtue: “Even if you are the most sinful of all the sinners in the world, by the raft of divine knowledge, you can cross this ocean of miseries” [1]. The path of knowledge (Djnâna Marga) is understood in the Gita in the spirit of the entire Eastern tradition,

for which knowledge (Djnâna) is esoteric knowledge obtained by mystical intuition. However, the Bhagavad Gita also suggests the need for intellectual or “scientific” knowledge guided by mind tools. Intellectual knowledge can be useful as the lowest, starting stage of the cognitive process, necessary for the systematization of the phenomena of objective, “becoming” being. The most valuable result of purely intellectual knowledge lies in the inevitable realization of its insufficiency for ascension to genuine spirituality, to the truths hidden behind the material particularity of being. For the Western European consciousness, which is full of pragmatism and positivism, the transcendences of Eastern religious and philosophical systems are perceived as “the thin air of abstract speculation”. Here, again, the limitations of scientific and rational consciousness, which is afraid to overcome its own boundaries and prefers to enter the sphere of reality like a superficial glide along its objective contours, are revealed.

The path of Djnâna (knowledge) involves subordination of the intellect to intuition. The conclusion about the need for such subordination can also be reached intellectually, that is, by realizing the limits of mind. At the same time, the Gita does not deny a more cardinal way of “curbing” intellectual ambitions like the yoga practice, which is characterized by the concentration of consciousness on the soul music. Yoga, for the most part, is aimed at suppressing, or, better to say, detachment from stereotypes of intellectual worldview, from one’s own self, from one’s subjectivity. It is necessary to pay attention to the fact that in the Eastern tradition the concept of “Self” is multivalued. In this context we are talking about egoism, egocentric will, subjectivity in the worst sense. Naturally, in order to reunite with the One, it is necessary to renounce the egocentric attitude and accidental empirical manifestations of subjectivity. Having overcome ourselves, we find our true “Self” in the sense of the Atman, which is no longer a subject, but is the One with the Absolute.

Detachment from subjectivity implies freedom from verbal clichés. As Professor F. I. Girenok notes, to be out of consciousness means to save the spontaneous in the fluidity of everyday affairs. In other words, at the point of contact with the world, life is extracted, which leaves perceptions without the presence of the “Self” at the point of perception; thoughts without identification of the thinker. At the moment when consciousness is not conscious, being is not being, nothing is nothing, and thought is not thought, the proto-form of forms and the proto-image of images arise. That is, at this moment, the thought is perceived as a picture, as a sound. One can see and hear it. The image can be touched in its appearance, i.e., unspoiled by the word. In a state of zero subjectivity, the action of words and cultural signs is suspended. The rejection of oneself, of one’s own subjectivity and of subjectivity imposed by the word meanings controlled by the intelligentsia, dissolves subjectivity in the life non-subjectivity [2. P. 129–130]. At the same time, it must be remembered that Bhagavatism is not an anti-intellectual doctrine; it recognizes intelligence as the initial and highly desirable stage of ascent to knowledge. However, it is considered insufficient, and sometimes even

dangerous, when analytical abilities reveal a self-confident claim for examination of the spiritual foundations of the universe.

The path of knowledge is not the only path of liberation. Liberation can also be achieved on the path of action (service – Karma Marga). At this point, the Bhagavad Gita opposes not only the “contemplative” nature of the Vedic Brahman doctrine, but also most of the Sramana (śramaṇa) teachings calling for a departure from social reality. According to the authors of the poem, it is impossible to live in being and be free from it. Thus, the question of whether to act or not to act is resolved positively in the Gita. Therefore, attention is focused on the nature of the personal activities. Whatever the activity of a person may be, it must remain free from any interest, from selfish thoughts, from the affirmation of Self-consciousness. In other words, the action must be recognized by the actor, first of all, as a spiritual and aesthetic action: “He who sees action in inaction and inaction in action, is wise among all men” [1].

This interpretation may look biased, but in this case we are talking specifically about Western European researchers. In their interpretation, this provision of the Bhagavad Gita is often false and it does not have so much philosophical and ideological but socio-political significance. Their logic is often based on the fact that the model of disinterested action was artificially introduced by the Kshatriyas into the general ethical system in order to somehow combine the effective and often not entirely human nature of Kshatriya social activity with universal moral principles. In other words, the abstract action principle can be understood as if something is done by my hands, but against my will, and the act was committed by me, but I do not seem responsible for it. It seems that such an interpretation of an abstract action is rather vulgar and does not express its true content. And this statement first of all has a precisely moral meaning, since the actor is filled with a sense of indifference – not to the action itself or its results, but to its motives. The main task is to overcome one’s own interest, the “Self”, which can never be free from selfish thoughts. In fact, this idea became, to some extent, accessible to the European worldview only many centuries later, in the form of Kant’s theory of moral and legal acts. Indeed, I. Kant expressed views which are very close to Karma Marga, focusing the attention of philosophical analysis on the internal motivation of human action. According to his point of view, the morality of an action is determined not so much by the action itself or its results, as by the incentives which are the basis of this action. Greed, profit, interest, in short, any commitment underlying a human act, will allow us to evaluate this act only in terms of its legality or illegality, even if we talk about love for one’s neighbor. At first sight, we may ask – what could be more honorable than that? On the other hand, love means a certain interest in the object of love and, therefore, an act dictated by love cannot be assessed as purely moral. For Kant, pure moral action is an action based entirely on the moral law, an action carried out by the will outside of any sensual attachment.

We will try to model a certain life situation and evaluate it from the point of view of Immanuel Kant’s philosophy.

Suppose a man is drowning in the sea (let it be a young girl). Another person watching it (let it be a young man) is coming to help the girl and saves her.

We may ask a question whether the actions of a young man are legal or not. We will have to say that they are probably legal, since they do not contradict the law.

Then, there is a second question: how moral these actions are? Here at first sight everything seems to be obvious because they are moral. How can saving a person be immoral? However, it is not so simple and obvious.

Kant would have answered: “We cannot talk about the moral component until we understand the motivation of the man who is saving somebody”. The fact is that, depending on motivation, even saving a person can be moral, immoral (neutral to morality) or even unmoral.

Let us imagine this situation differently. Let us imagine a person that saves another person for the sake of fame, popularity, perhaps a monetary bonus. It is not unmoral, but this act becomes immoral, morally neutral, because the motive is selfish.

Let us consider another situation. The young man saves the girl because he loves her. There is nothing wrong with it, but he saves his love, his feelings, his affection. It is not unmoral but it is not moral either. This is immoral.

Then, there is a third variation of this situation. The young man saves the girl in order not to let her die easily. The situation is almost fantastic, but not impossible. In this case, this act will be qualified as unmoral.

In general, we tend to place the motive above the act itself; but let us examine how it is presented even in legal documents. As an example, we look at the article of the Criminal Code of the Russian Federation “Murder” where it is written that murder, i.e. intentional infliction of death to another person, is punished by imprisonment for a term of six to fifteen years with or without restriction of liberty for a term of up to two years¹.

In the Criminal Code it is also announced that a murder is punished by imprisonment for a term of eight to twenty years with restriction of liberty for a term of one to two years, or life imprisonment, or the death penalty if it is:

- a murder of two or more persons,
- a murder of a person or his relatives in connection with the official activity and public duty of this person,
- a murder of a minor or another person who is, knowingly for the guilty person, in a helpless state as well as attended by abduction of a human being,
- a murder of a pregnant woman,
- a murder committed with heightened cruelty,
- a murder committed by a generally dangerous method,
- a murder by reason of blood feud,

¹ The Criminal Code of the Russian Federation. Available from: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/5b3e04338020a09b25fe98ea83bc9362c8bc5a76/ (accessed: 01.03.2024). (In Russian).

- a murder committed by a group of persons, a group of persons by previous concert, or an organized group,
- a murder committed out of mercenary motives by hire, or attended by robbery with violence, racketeering, or banditry,
- a murder committed maliciously,
- a murder committed with the purpose of concealing another crime or facilitating its commission,
- a murder committed by reason of political, ideological, racial, national or religious hatred or enmity, or by reason of hatred or enmity with respect to some social group,
- a murder committed for the purpose of obtaining the organs or tissues of the victim.

It is difficult not to agree that the range of punishment depends on the motive for the murder. Moreover, this range is very wide: from one-two years to life imprisonment or death penalty.

Let us get back to Kant. We should pay attention to the fact that Kant's theory of moral and legal behavior was perceived within European metaphysics quite skeptically. Academic thinkers criticized this concept for a long time for excessive "psychologism", speculativeness, detachedness from life. Kant's theory was sometimes interpreted negatively for the exaggeration of the significance of the motive of action in relation to its practical result. Kant was also vigorously criticized for contrasting duty with inclinations – both his opponents and followers criticized him for that. Schiller's caustic lines on Kantian ethics are widely known:

“Willingly serve I my friends; but, alas, I do it with pleasure;
Therefore I often am vex'd, that no true virtue I have.

...

As there is no other means, thou hadst better begin to despise them;
And with aversion, then, do that which thy duty commands” [3. P. 287].

Karma Marga of the Gita, on the contrary, can least be blamed for philosophical speculativeness if we take into account its practical significance for shaping the Indian society lifestyle.

The third path of liberation (Bhakti Marga) is completely based on the emotional and psychological perception of the world, and the Bhagavad Gita speaks of it as the path of love (devotion). This is an even more “reliable” way of gaining unity with God, available for everyone due to its neutrality towards human cognitive abilities.

While the path of knowledge assumes the connection with the wisdom of a mystical nature and an irrational effort of the spirit, the path of devotion is irrational per se since it is absolutely independent of any knowledge. This is a purely emotional path of liberation, the path not of the mind, but of the heart: “With their minds fixed on Me, those who worship Me always, with faith and sincerity, they are considered to be the most qualified in the Yoga by Me” [4].

The Gita does not have any direct indication which of the three paths is most preferable. All of them lead to liberation, to unity with God, and, in this sense, they are all equal. At the same time, the Bhakti Marga is distinguished by the statement that it is a result in itself while the other two paths only lead to some result. Mystical knowledge or detached action have no value. They only help a person to get rid of their own selfishness. Love (or devotion based on love) is a liberation from selfishness in itself and a fusion based on sympathy of the subject with the object. By sympathy, of course, we do not mean consensus like agreement, but classical *συμπάθεια* (affection). It can be said with some caveats that mystical knowledge and disinterested action can be useful only for the purpose of leading a person eventually to Bhakti, to a certain emotional and psychological attitude towards people and God. And if the state of Moksha implies unity with the Absolute, then what can contribute more to this unity than the feeling of love? Love just means co-feeling, and co-participation, and co-unity, and co-experience, and co-knowledge of the lover and the object of love. It is quite natural that such a deep unity, which reaches to complete fusion and complete identity, means overcoming the feeling of one's own "Self" as a self-valuable and self-sufficient unit of being. The true love of two people is the birth of a new personality, which cannot be reduced to a simple sum of two individuals. The true love for God is spiritual sacrament, dedication to him; such love also provides for the rejection of egocentrism in favor of the affirmation of the cosmic personality – the One. In Western Christianity a person carries God in his heart; in Indian teachings a person must find a way to the God's heart. It is not God who gets into a person, but a person who gets into God.

Conclusion

The Bhakti Marga assents the law of pure reason, bringing into it a pronounced aesthetic element. The truth reveals itself not on the path of rational knowledge, but on the path of the aesthetics of love. G. A. Yugai claims that for the "busy", practical (Faustian) mind the truth is an epistemological category: accordance between knowledge and practice is important, while for pure reason it is an ontological one: there should be an accordance between practice and the (divine, cosmic) spirit. The academic thinker noticed that practical reason is active and aims itself at endless transformations in the material, industrial sphere. To the contrary, pure reason is contemplative, aimed at the harmonization of man and the world, which can be achieved on a spiritual basis. The motto of practical reason is "knowledge itself is power" (a quote by F. Bacon). According to G.A. Yugai, the scientific practical reason is aimed at achieving social progress based on a man-made civilization that deforms the spirit and the planet. The motto of pure reason could be then "beauty will save the world" (a quote by F. Dostoevsky). The pure reason is focused on the integrity of the spirit and the planet [5. P. 12].

It should also be noted that the Bhagavad Gita had a tremendous impact on the development of the Eastern image of the world in general and of the Hinduism in particular. The hymn sung in honor of love, the idea of irrational fusion with the

Absolute defined the practical worldview of the East for several thousand years. Can Western European culture boast of at least one piece of art that has played such a significant role in shaping the overall picture of the world? It is hardly so.

References

- [1] Jayaram V. *Bhagavadgita. Chapter 4. Renunciation of Action with Knowledge*. Available from: <https://www.hinduwebsite.com/gita4.asp> (accessed: 01.03.2024).
- [2] Girenok FI. *Metaphysics of path. Tongue-tied of a tired man*. Moscow: Labyrinth publ.; 1995. (In Russian).
- [3] Shiller F. *The poems of Schiller. Complete, including all his early suppressed pieces, attempted in English by Edgar Alfred Bowling*. London: JOHN W. PARKER & SON, WEST STRAND; 1851. Available from: <https://archive.org/details/poemsschillerco00schigoog/page/n310/mode/2up> (accessed: 01.03.2024).
- [4] Jayaram V. *Bhagavadgita. Chapter 12. The Yoga of Devotion*. Available from: <https://www.hinduwebsite.com/gita912.asp> (accessed: 01.03.2024).
- [5] Yugai GA. Tolerance of the mind. *Bulletin of the Academy. International Academy of Natural and Social Sciences*. 1997;(3):12. (In Russian).

Список литературы

- [1] *Jayaram V. Bhagavadgita. Chapter 4. Renunciation of Action with Knowledge*. Режим доступа: <https://www.hinduwebsite.com/gita4.asp> (дата обращения: 01.03.2024).
- [2] *Гиренок Ф.И. Метафизика пата. Косноязычие усталого человека*. М. : Лабиринт, 1995.
- [3] *Shiller F. The poems of Schiller. Complete, including all his early suppressed pieces, attempted in English by Edgar Alfred Bowling*. London : JOHN W. PARKER & SON, WEST STRAND, 1851. Режим доступа: <https://archive.org/details/poemsschillerco00schigoog/page/n310/mode/2up> (дата обращения: 01.03.2024).
- [4] *Jayaram V. Bhagavadgita. Chapter 12. The Yoga of Devotion*. Режим доступа: <https://www.hinduwebsite.com/gita912.asp> (дата обращения: 01.03.2024).
- [5] *Югай Г.А. Толерантность разума // Вестник Академии. Международная академия наук о природе и обществе*. 1997. № 3. С. 12.

About the authors:

Kortunov Vadim V. – DSc in Philosophy, Professor, Professor, Department of Philosophy, Russian State Agrarian University – K.A. Timiryazev Agricultural Academy, 49 Timiryazevskaya St., Moscow, 127434, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-6058-498X. SPIN-code: 8193-4038. E-mail: kortunov@bk.ru

Lapshin Ivan Y. – PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Ethics, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-8558-0670. SPIN-code: 8239-0753. E-mail: lapshin-ie@rudn.ru

Panyukov Aleksandr I. – DSc in Philosophy, Professor, Professor, Department of Philosophy, Russian State Agrarian University – K.A. Timiryazev Agricultural Academy, 49 Timiryazevskaya St., Moscow, 127434, Russian Federation. SPIN-code: 9177-7395. E-mail: apanukov@mail.ru

Сведения об авторах:

Кортунов Вадим Вадимович – доктор философских наук, профессор, профессор, кафедра философии, Российский государственный аграрный университет – МСХА имени К.А. Тимирязева, Российская Федерация, 127434, Москва, ул. Тимирязевская, д. 49. ORCID: 0000-0002-6058-498X. SPIN-код: 8193-4038. E-mail: kortunov@bk.ru

Лапшин Иван Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент, кафедра этики, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0001-8558-0670. SPIN-код: 8239-0753. E-mail: lapshin-ie@rudn.ru

Панюков Александр Иванович – доктор философских наук, профессор, профессор, кафедра философии, Российский государственный аграрный университет – МСХА имени К.А. Тимирязева, Российская Федерация, 127434, Москва, ул. Тимирязевская, д. 49. SPIN-код: 9177-7395. E-mail: aranukov@mail.ru



Социальная философия

Social Philosophy


<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-858-871>
EDN: WQDYJS

Научная статья / Research Article

Утопическое сознание: антропологическая универсалия и социокультурный конструкт

Е.В. Золотухина-Аболина  

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия

 elena_zolotuhina@mail.ru

Аннотация. Исследование посвящено статусу и роли утопического сознания в социуме и культуре. Автор полагает, что утопический компонент присущ любому человеческому целеполаганию и проектированию. Проект – результат недовольства наличной реальностью, он несет в себе стремление к переменам, радикальным перестройкам, но на первых порах в человеке доминирует желание и еще не оформленный образ – как цели, так и пути ее реализации. Поэтому первая фаза проектирования всегда утопична. В социокультурном проектировании это «образ Эдема», который лишь позже перерастает в реалистичные планы и подбор средств, в учет обстоятельств. Однако утопическая составная в качестве идеала остается вдохновляющим моментом при четком различении идеала и реальности. Утопическое сознание обретает черты иллюзорного, когда идеал переносится в конкретное действительное пространство и время. Тогда люди пытаются либо «переехать» в Эдем, либо перевезти его к себе, либо стремительно его реализовать, спеша и утомляясь. В первом случае происходит отказ от собственного «проекта лучшего», во втором собственный проект пытаются выполнить без учета реальных возможностей. В обоих случаях в силу отсутствия реализма следует разочарование. В исследовании также анализируется утопическое сознание как социальный конструкт, создаваемый влиятельными социальными группами для реализации своих интересов. Этот конструкт распространяется с помощью СМИ. Автор полагает, что идеологии, в том числе производимые наличной властью, всегда одновременно являются утопиями для масс. Коротко рассматриваются две мощные современные утопии – глобалистско-технократическая и консервативно-архаическая, отмечается их нереалистичский характер, ведущий к последующим разочарованиям.

Ключевые слова: утопия, идеология, фантазия, реалистичность

© Золотухина-Аболина Е.В., 2024



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

Информация о финансировании и благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда «Универсальность утопического мышления: гносеологический, антропологический и социокультурный аспекты» № 24-28-00743, <https://rscf.ru/project/24-28-00743/>.

История статьи:

Статья поступила 10.02.2024


Статья принята к публикации 01.07.2024

Для цитирования: *Золотухина-Аболина Е.В.* Утопическое сознание: антропологическая универсалия и социокультурный конструкт // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 858–871. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-858-871>

Utopian Consciousness: an Anthropological Universal and a Socio-Cultural Construct

Elena V. Zolotukhina-Abolina  

Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia

 elena_zolotuhina@mail.ru

Abstract. The research is devoted to the status and role of utopian consciousness in society and culture. The author believes that the utopian component is inherent in any human goal-setting and design. A project is the result of dissatisfaction with the current reality; it carries within itself a desire for change, radical restructuring, but at first a person is dominated by desire and an as yet unformed image – both the goal and the path to its implementation. Therefore, the first phase of design is always utopian. In sociocultural design, this is the “image of paradise”, which only later develops into realistic plans and selection of funds, taking into account circumstances. However, the utopian component as an ideal remains an inspiring moment with a clear distinction between ideal and reality. Utopian consciousness acquires the features of an illusion when the ideal is transferred to specific actual space and time. Then people try to either “move” to Eden, or transport it to themselves, or quickly realize it, in a hurry and getting tired. In the first case, one’s own “project for the best” is abandoned; in the second, one tries to implement one’s own project without taking into account real possibilities. In both cases, disappointment follows due to the lack of realism. The study also analyzes utopian consciousness as a social construct created by influential social groups to realize their interests. This construct is spread through the media. The author believes that ideologies, including those produced by existing power, are always at the same time utopias for the masses. Two powerful modern utopias are briefly examined – globalist-technocratic and conservative-archaic, noting their unrealistic nature, leading to subsequent disappointments.

Keywords: utopia, ideology, fantasy, realism

Funding and Acknowledgement of Sources. The research was supported by a grant from the Russian Scientific Foundation “The Universality of Utopian Thinking: Gnoseological, Anthropological and Sociocultural Aspects” № 24-28-00743, <https://rscf.ru/project/24-28-00743/>.

Article history:

The article was submitted on 10.02.2024

The article was accepted on 01.07.2024

For citation: Zolotukhina-Abolina EV. Utopian Consciousness: an Anthropological Universal and a Socio-Cultural Construct. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):858–871. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-858-871>

Введение

Тема исследования – утопическое сознание. Вопрос, который волнует автора – это вопрос о статусе и роли такого сознания в человеческой жизни, обществе и культуре. Издавна существует термин «утопия» по названию работы Томаса Мора «Утопия» (1516 г.), в ней, как известно, описано идеальное, с точки зрения, Т. Мора общество, где отсутствует эксплуатация людей, господствуют равенство и благополучие. Производный от названия «Утопия» термин «утопический» приобрел самостоятельный смысл и в большинстве случаев прочитывается как желанный, но «несбыточный», недостижимый, например, в выражении «утопические фантазии». В жанре утопия/антиутопия, где утопия – желаемое, а антиутопия – пугающее, не желаемое будущее, написано и пишется достаточно много разножанровых произведений. При этом собственно-утопические идеи с середины XX века и по сегодняшний день в большей степени оказались присущи публицистической литературе, в то время как антиутопия стала полем творчества беллетристов, сценаристов и режиссеров, видимо, потому что ужасы всегда нагляднее процветания. Тема утопического сознания во всех ее изводах сопряжена с темой сознания *реалистического*, и в нашу медиа-эпоху, когда на голову любого человека ежедневно сваливается огромное количество разнообразных манящих и завлекающих образов, моделей, лозунгов и слоганов, проблема утопии становится особенно острой: как нам, и индивидам, и обществу, искать реалистический, а не иллюзорный путь? Я не дам в этой работе ответа на подобный вопрос, но попробую хотя бы разобраться в понятиях.

Анализ философско-литературного жанра утопии присутствует в работах многих авторов, среди которых Ф. Аинса [1], Э.А. Араб-Оглы [2], Э.Я. Баталов [3] Э. Блох [4], М. Ласки [5], К. Манхейм [6], Г. Маркузе [7], Т.С. Паниотова [8] и др. В конце 90-х – начала 2000-х годов был защищен ряд диссертаций на тему утопии и утопического сознания: В.В Кондратьев [9], Е.О. Гаврилов [10] и др., есть и работы совсем недавние, например, Г.Д. Леонтьева [11]. Если обобщить мнения исследователей, то обычно под утопическим сознанием понимается, во-первых, вид *социального мечтательства*, который можно рассматривать как широко распространенное, но *частное* выражение мышления о судьбах конкретного общества или вообще человечества. Во-вторых, вид *социального моделирования*, достаточно абстрактного характера, но непременно радикально отвергающего наличное состояние. При этом, несмотря на реверансы и оговорки, термин *утопическое* несет

в себе немалый негативный оттенок, ассоциации с чем-то напрасным и нереалистическим.

Посмотрим, какое позитивное и какое негативное содержание несет в себе то осмысление реальности, к которому можно применять термин «утопическое».

Утопический проект – антропологическая универсалия

На мой взгляд, черты утопического содержит любой *человеческий проект*, любое – социальное или индивидуальное – стремление усмотреть образ желаемого будущего. В этом смысле «личные утопии» существуют также, как и социальные. Любое целеполагание и проектирование на *первой фазе* своего появления выступает в качестве *утопического* проекта просто потому, что человек властно влеком желанием изменить наличную ситуацию, он хочет сменить нынешнее свое положение в мире на иное, более его удовлетворяющее. Потому здесь всегда присутствует *отрицание* и, несмотря на участие диалектического момента, сберегающего связь с предыдущим этапом, это – непременно *расставание* с тем, что «есть сейчас». Но будущее пока абсолютно туманно, оно мыслится как «просто лучшее». Развернутая критика сегодняшнего, теперь отвергаемого дня, может присутствовать, а может и отсутствовать, не суть важно. Важна сама настойчивая потребность в переменах, которых не только ждут, но которые хотят совершить и вглядываются в образ лучшего, начиная *извлекать его из неопределенности*. И первый момент этого извлечения именно «инаковость», *противоположность* по сравнению с тем, что не устраивает сегодня.

Речь идет, несомненно, не о тех запрограммированных этапах человеческой жизни, когда индивид, согласно принятому порядку, просто переходит из одного состояния в другое, например, от учебы к работе. Речь о тех ситуациях, когда от жизни или от деятельности поступают *вызовы*, заставляющие сменить *исчерпавшее себя отношение на другое*. Но контуры этого другого еще неясны. Так, любые личные и социальные проекты начинаются с улавливания «радикально иного», и оно сопровождается *развернутой фантазией* о том, «как все будет», воображаемыми картинками лучшего будущего, которого надо достичь и которое, конечно же, к нашему удовольствию *целиком и полностью воплотится*. И в этой первой фазе порыва к будущему нередко еще *опущен сам путь* достижения желаемого, не просматриваются еще шаги и усилия, та технология, что должна привести к искомому «лучшему состоянию». Будущее нам является в виде *счастливой и вдохновляющей картины*, как будто путь пройден и задуманное состоялось, все скверное осталось позади. И это еще не наступившее будущее оказывается не просто желанным, но и *должным*, потому что *людям должно быть хорошо*.

Так выглядит «утопический проект», выступающий первой, энергетически заряженной, стимулирующей фазой *любого проектирования*. Эти моменты присущи как социальным мыслителям, так и обычным людям. Так,

молодой Маркс в ранних работах строит свою концепцию будущего коммунизма, прямо отрицая основные характеристики буржуазного общества и прославляя человека, который «творит по любым меркам, в том числе и по законам красоты», и лишь в более поздних произведениях, в «Манифесте коммунистической партии», в «Капитале», он начнет думать и об обосновании своих проектов, и о политических формах их реализации. И точно так же девушка, уставшая от наставлений родителей, проектирует, что выйдет замуж и «тогда все будет иначе», рисует образы собственной семейной идиллии, еще не ведая, что у нее будет за жених, откуда он возьмется, и как именно она будет с ним ладить. Но все просто *должно радикально измениться, чтобы стало хорошо!*

Фаза «утопического проектирования» сменяется закономерной фазой более *реалистического* построения планов и выработки стратегий действий ради достижения желаемого. Начинают учитывать и корни ситуации, и связь с прошлым, и сложность обстоятельств, и факторы, препятствующие реализации задуманного. Но – и стоит это подчеркнуть! – без восторженно-абстрактного периода, когда мышление и поведение охвачено порывом к совершенствованию положения дел и балует себя образами этого «как будто уже наличного» совершенства, никакое движение вперед, к реальному улучшению ситуации, невозможно. Потому что последующие усилия, построенные уже на здравом смысле, терпении, упорстве, риске, *продолжат питаться той позитивной картиной, которая была изначально представлена*. Да, она будет корректироваться, соотноситься с реальностью, подстраиваться и перестраиваться, но человек сохранит в себе тот исходный импульс, ради которого все начиналось. Применяясь к непростым социальным и жизненным обстоятельствам и внося поправки в исполняемый проект, человек станет размышлять о первоначальной картине как об *идеале*, который, как линия горизонта «всегда впереди». Он *различит идеал и реальность*, хотя и не разлучит их до конца. Любое реалистическое проектирование, стремящееся максимально соотноситься с наличными обстоятельствами, отчетливо видит неизбежный разрыв между действительностью и идеалом, текущими событиями и ценностями, которые мы стараемся максимально привнести в жизнь. Первый утопический порыв, принявший форму *осознаваемого идеала* – это мудрый и здравый подход к жизни и деятельности, потому что доминирование нигилизма, цинизма, уныния и депрессии, а также трагическое переживание, свойственное *антиутопии*, не может привести не только к «прекрасному будущему», но и ни к какому будущему вообще.

Виды утопических иллюзий: заёмный Рай и скорый Рай

Но бывает и нередко, что люди, социальные группы, политические деятели *как бы останавливаются на первой утопической фазе построения проекта*. Это особенно характерно для тех, чья Утопия представляется *реально существующей, но в другом месте*, как Эдемский сад наслаждений, который

в Средневековье помещали на Востоке за огненной стеной [12]. Убежденность в наличии «лучшего мира» прямо в нашем пространстве-времени заставляет прекратить *собственные поиски способов его достижения*. Легче переехать непосредственно на «острова блаженства» или последовать их примеру. Таким образом, собственный, самобытный проект отбрасывается как заведомо ненужный. Надо только покинуть свои несовершенные края и обрядиться в чужой кафтан. Или можно пересадить чужую культуру на свою почву, и она также дивно расцветет. Историческая драма Петра Первого состояла, на мой взгляд, в том, что, желая укрепить и развить Россию, он огнем и мечом насаждал преклонение перед чужой культурой, и его усилия, с одной стороны, дали мощный военный и технико-технологический эффект, а, с другой, создали тот комплекс национальной неполноценности, которым до самого последнего времени была перманентно больна «русская интеллигенция». Рай ведь всегда в другом месте! Утопия «чужого-лучшего» очень сильна: она чревата отказом от себя и заставляет следовать чужим лекалам. Так совсем недавно многие наши соотечественники искренне считали, что Эдемский сад раскроет нам свои объятия, если мы «вольемся в цивилизованное мировое сообщество»... Поскольку между положением дел «здесь» и «идеализированным там» есть онтологический разрыв, в утопическом поведении он преодолевается попыткой следовать чужому бытию, а не своему, результатом же оказывается некая нежизнеспособная эклектика – ни своего, ни чужого. «Утопичным, – пишет К. Манхейм, – является то сознание, которое не находится в соответствии с окружающим его “бытием”. Это несоответствие проявляется всегда в том, что подобное сознание в переживании, мышлении и деятельности ориентируется на факторы, которые реально не содержатся в этом “бытии”» [6. С. 164]. На тему несоответствия утопической мечты «стать не собой» еще в конце 90-х годов была выпущена книга Андрея Паршева «Почему Россия не Америка» [13].

Но можно и не пытаться привозить Рай домой из иных пределов. Можно просто в него переехать, дома и вправду почва неподходящая. Утопическими мечтами о западных странах как поле безграничных возможностей для *каждого* были охвачены в 60–80-е годы довольно обширные круги советских граждан. Романтические джинсы, битлы и жвачка манили возможными головокругительными перспективами. Но Эдемский сад был, как и прежде, окружен огненным кольцом – на этот раз кольцом политического запрета на выезд. Феномен запретного плода разжигал воображение, но «вырваться в Рай» могли немногие. Очевидно, однако, что встреча эмигрантов с грубой реальностью хоть и развитых, но не всегда гостеприимных стран, нередко разрушала надежды и была чревата разочарованием, что мы видим хотя бы на примере судьбы А.А. Зиновьева [14] или Э. Лимонова [15], отобразивших факт крушения своих иллюзий в литературном и публицистическом творчестве.

Впрочем, есть и другой вариант *утопического сознания*, который мы тоже видим в истории Советского Союза. Прекрасная страна Утопия в этом случае расположена все же не в пространстве, а *во времени*. Ее еще нет нигде в реальности, ее нужно самостоятельно спроектировать и упорно воплощать замысленное, трудиться годы и десятилетия, чтобы новые, справедливые, гуманные отношения пришли на смену отвергнутым старым. Прежние правила и законы уничтожены, отринуты, и сознание строителей новой жизни должно мощно устремляться в будущее. Именно такое сознание К. Манхейм полагал собственно утопическим, связывая утопию со стремлением «взорвать» наличный порядок вещей. То есть оно предполагает активное, творческое поведение, устремленное на изменение наличного состояния.

Но вернемся к истории России. Вплоть до начала 80-х годов XX века наша страна жила небогато, восстанавливала разрушенное войной, проходила через экономические и политические трудности, но основная масса людей *предпринимала деятельные усилия* для «приближения коммунизма», который и вовсе не считался утопией, а виделся совершенно конкретной задачей. Укрепление военной мощи и завоевание космоса очень поддерживали позитивное настроение масс. Коммунистические идеи и вправду были хороши и привлекательны¹: материальные блага, которые польются полным потоком, от каждого по способности каждому по потребности, всестороннее развитие личности. И даже некоторое снижение прекрасного образа, замена коммунизма на развитой социализм с его дружбой народов и наделении каждого благами «по труду», было принято позитивно.

Казалось бы, страна двигалась к поставленной цели шаг за шагом, уточняя текущие задачи. Но все дело в том, что, с одной стороны, *утопичны были сроки*, назначенные для грядущего коммунизма, который не снимался с повестки дня, а с другой, *диктат партийной бюрократии и неудачи экономической политики* все менее позволяли надеяться на личную скорую встречу с прекрасным будущим. В 1980 году, когда вместо обещанного коммунизма «наступила Олимпиада», народ уже острил и ёрничал в полную силу, и это было выражением разочарования и чувства обманутости в ожиданиях. «Мы же старались! А ничего не произошло!» Впрочем, в недрах партийной элиты тогда уже *зрела новая утопия* – утопия крепкой «дружбы с цивилизованным Западом» и вхождения в мировое сообщество. Этой утопии понадобилось чуть больше десяти лет, чтобы овладеть не только руководством, но и массами. Головы закружились от приближения нового варианта Рая, а потом похмелье все тех же масс было горьким.

Утопическое сознание, когда оно выходит за рамки «ориентации на идеал», *всегда чревато последующим разочарованием*. Оно является стимулирующим и вдохновляющим лишь как первая фаза проекта, в том числе когда эта первая фаза выражена в сказке, картине, поэме, трактате или декларации.

¹ Программа КПСС. Принята XXII съездом КПСС. Режим доступа: https://leftinmsu.narod.ru/polit_files/books/III_program_KPSS_files/062.htm (дата обращения: 01.02.2024).

Утопическое сознание – результат социокультурного конструирования

Особой проблемой выступает сюжет *сознательного целенаправленного конструирования утопий и утопического сознания*. Общечеловеческая склонность искать свою «Утопию» где-то на карте мира или желать быстро ее создать – черта и отдельных людей, и повседневного массового сознания. Но она используется, эксплуатируется, воспроизводится *правлящими элитами, партиями, лидерами общественного мнения*, которые разрабатывают утопии и внедряют их в общественное сознание. И, разумеется, в абсолютном большинстве случаев делают это не бескорыстно, а получают на базе такого внедрения и огромные доходы, и укрепление властных позиций. Так, собственно, было всегда, но в конце XX и в XXI веке для такого широкого внедрения возникли новые возможности. СМИ стали мощнейшим орудием проведения в жизнь определенных воззрений, формирования убеждений и картины мира. Властные структуры развитых стран принялись самым тщательным образом манипулировать фантазиями как соотечественников, так и обитателей других пределов, поскольку информационные технологии предоставили для это эффективные инструменты.

Здесь необходимо подчеркнуть, что я не вполне солидаризируюсь с уважаемым мной Карлом Манхеймом в вопросе о коренном различии идеологии и утопии, когда идеология – это мировоззренческая модель правящих групп, а утопия – совокупность идей тех, кто желает сам прийти к власти. Мне представляется, что *всякая идеология*, понятая как совокупность ценностей и целей, предлагаемых социуму, и декларируемая в качестве фундаментального проекта, *уже несет в себе черты утопии*, потому что убеждает массы, во-первых, в *благодатности* этого проекта для «всех добропорядочных граждан», а, во-вторых, обещает *скорую реализацию* этой справедливой социальной благодати. То есть идеологи не говорят «мы предлагаем вам ряд идеалов, к которым идти сто верст лесом, а пока вам придется трудиться в поте лица и страдать». Любая политическая элита, воздвигаясь на государственный, а ныне – и на транснациональный Олимп, желает привить прежде всего, тем группам, на которые она опирается, *утопию скорого счастья*. Другой вопрос – какого именно. В этом отношении, пожалуй, были иными только ранние большевики, которые прокламировали жертвенность ради торжества грядущих поколений. Но, как показала история, уже через поколение-другое идея жертвенности перестает быть привлекательной, отсюда и возникла проблема «перехода к другой утопии», что, видимо, для правящих групп СССР было проще, чем пытаться строить *реалистический и вдохновляющий проект* развития России и тех народов, которые она вокруг себя объединила.

Фактически любая идеология, тем более представленная литературными произведениями, кинофильмами, телешоу, выступлениями популярных певцов и актеров, распиаренная известными телеведущими, рисует на базе конкретных историй, впечатляющих нарративов, развлекательных зрелищ *утопический образ совершенного социального строя*, где добро непременно

побеждает зло, где каждый «достойный гражданин» непременно одолевает своих противников и становится счастливым. Счастлив он в результате своей приверженности *именно этому идейному видению мира*, за который он готов сражаться. Необходимо отметить, что идеология-утопия, базирующаяся на изучении общественного мнения, учитывающая желания людей и стремящаяся прийти им по душе, конструируется так, что оказывается для реципиентов и *морально-правильной (проповедует должное)*, и создает у них чувство *собственной значимости, в пределе – превосходства*. Человек, вполне пропитавшийся идеями идеально-утопической картины мира, чувствует себя выше тех, кто исповедует иные взгляды, потому что он-то точно знает единственно верный подход к действительности! Конечно, дело не так уж часто доходит до полного фанатизма, но идейные споры до драки тоже не редкость.

Коротко взглянем, какие идеологии являются на сегодня весьма влиятельными, выступая одновременно как *утопии-проекты, широко внедряемые в массы*. Моментом конструирования здесь выступает также *«организация моды» на те или иные воззрения*, которая в постиндустриальном информационном мире нередко подкрепляется совокупностью ритуальных моментов, определенным типом одежды, татуировками, лозунгами, слоганами, мемами – рыночный характер социальных отношений позволяет мгновенно произвести весь необходимый антураж для наилучшего внедрения утопических установок в повседневное сознание.

Я не буду на страницах этой небольшой статьи углубляться в споры о типологии идеологий-утопий, просто предложу читателю два обобщенных образа. Первая утопия, совершенно явно конструируемая экономистами, философами, социологами США и Европы, обсуждаемая на страницах сайтов и в блогах, звучащая в политической полемике с экранов телевизоров, это *глобалистско-технократическая утопия*. Она в общем-то исторически рождена из *неолиберального проекта*, но трансформирует его, отказываясь от многих ценностей, которые в течение двух предыдущих веков почитались как ведущие. Неолиберальный проект, философски обоснованный К. Поппером, вообще-то предполагал необходимость отсутствия всякого долгосрочного социального проекта, но на самом деле это просто был проект бесконечно долгого воспроизведения наличной экономической и политической ситуации, что и выразилось в знаменитой книге Ф. Фукуямы «Конец истории и последний человек» [16]. Однако социальная динамика оказалась столь высока, что утопия «отсутствия проектов» сменилась концепцией глобализма.

Глобалистско-технократический проект часто связывают с Давосским форумом и именем экономиста Клауса Шваба. Тексты самого Шваба [17], посвященные четвертой промышленной революции и новым технологиям, написаны в рационалистической и мягкой манере, со всеми традиционными гуманистическими экивоками, они говорят о новом этапе капитализма «инклюзивном капитализме» или «капитализме всех заинтересованных сторон». Но автор, который мягко стелет, потом предлагает жестко спать.

В устных интервью он более раскован и откровенен. Так, в ноябре 2015 года Клаус Шваб дал интервью известному американскому журналисту Чарли Роузу, в котором заявил следующее: «... Понимаете, отличие Четвёртой промышленной революции состоит в том, что она изменяет не то, что вы делаете – она меняет вас самих. Если, к примеру, вы принимаете геномное редактирование, тогда это именно вы сами и являетесь тем, что подвергается изменению. И, конечно же, это оказывает большое воздействие на вашу личность. Новая промышленная революция открывает множество возможностей, но и провоцирует появление множества вопросов. Мы должны к ним подготовиться². В конечном счете, уже не слова Шваба, а решения, которые принимаются международными организациями, идущими в фарватере США, ориентируют сознание людей на такие «благие перспективы», как: 1. Исчезновение государств как исторически более ранней формы организации общественной жизни и переход к «глобальному миру», руководимому «мировым правительством», опирающимся на транснациональные корпорации, унификация образа жизни и культуры; 2. Фактическую отмену частной собственности, массовое пользование разными видами аренды; 3. Исчезновение «среднего класса» и разделение человечества на узкую правящую элиту, распределяющую блага, и остальное человечество; 4. Сокращение населения ради «сбережения природы» и переход на употребление в пищу насекомых и на искусственные продукты; 5. Вытеснение людей из процесса производства «умными машинами», роботами, нейросетями; переход на выплату «безусловного базового дохода»; 6. Внедрение в организм человека многочисленных чипов, контролирующих поведение и мышление и связанных с мировыми информационными сетями; 7. Ликвидация двух естественных полов и ориентация на «множество гендеров»; 8. Исчезновение религии.

Подобный образ будущего широко рекламируется как идеал и «путь спасения экосистемы» в рамках «зеленой повестки», и надо сказать, что по многим данным европейская молодежь весьма позитивно относится к такому проекту, полагая его и рациональным, и благородным. Хотя проект, несомненно, утопичен по многим причинам. Прежде всего, у абсолютного большинства народов мира нет желания отказываться от своей идентичности, своей культуры, религии и государства, так же как такого стремления нет у их элит. Люди не желают питаться искусственными продуктами, пропадать от безделья и быть неимущими нищими, а последствия внедрения чипов еще во многом неизвестны, к тому же они грозят утратой свободы воли. Но это, скорее, субъективные факторы, а есть еще объективные, в связи с которыми ни при каком искусственном интеллекте такая глобальная система экономики и культуры не будет управляема, тем более что «искусственный интеллект» и не интеллект вовсе, а просто более сложная компьютерная система, программируемая конкретными людьми. Интересно, что по ряду пунктов идеи,

² Био-эко-техно-фашизм: новый общественный строй в представлении Клауса Шваба. Режим доступа: <https://sozero.livejournal.com/8665345.html> (дата обращения: 01.02.2024).

рожденные постлиберальной экономической элитой Запада, совпадают с коммунистическими идеями, например, идея отсутствия частной собственности и мирового правительства. Об этом мы можем прочесть в знаменитом утопическом, фантастическом романе Ивана Ефремова «Туманность Андромеды» [18]. Но смысл «утопической ситуации» у коммунистов и глобалистов совершенно разный. В советской утопии люди живут изобильно, рожают детей, все творчески трудятся, там нет никакой привилегированной узкой элиты, которая всем правит, состав руководства все время меняется. В глобалистской же модели все равным счетом наоборот. И тем не менее, широкая пропаганда этой утопии достигает своих целей – формирует массовое сознание, которому хочется в «экологически-технократический рай». В России утопия «инклюзивного капитализма» рассматривается как антиутопия и вредная деятельность [19].

Другая утопия, противоположная предыдущей, может быть названа *консервативно-архаической*. Это ситуация, когда «скорый Рай» должен быть каким-то образом *транспортирован из прошлого*. Видимо, и свойственные ему типы личности должны быть рекрутированы оттуда же. Подобного рода утопии характерны для многих стран, вариант романтического прочтения архаики мы, в частности, можем найти у М. Хайдеггера [20]. В современной России этот вид утопии разрабатывается отчасти церковно-монархическими кругами, отчасти последователями традиционализма Р. Генона. Эталон для такого рода утопии, выступающей как морально-правильная и позитивная модель желаемого общества, является *Средневековье*.

Утопия предполагает: 1. Возвращение к монархии и сословному обществу, где каждый человек будет в рамках семейной традиции заниматься определенным ремеслом; 2. Воссоединение государства и церкви, где церковь, ее иерархи играют роль духовных наставников и практического руководства светской властью, выполняют роль «сакрального водительства»; 3. Деиндустриализация – демонтаж современной высокотехнологичной промышленности, сворачивание светской науки, переход к аграрной экономике, деурбанизация и массовое внедрение сельского образа жизни; 4. Восстановление многодетной семьи по образцу древней Руси с патриархальными отношениями, властью отца семейства и прекращением темы «женской карьеры», потому что при реальной многодетности карьера возможна лишь в исключительных случаях; 5. Отказ от Дарвиновской теории эволюции, от научно-светских воззрений, установление массовой обязательной религиозности, потеснение светских искусств; 6. Концентрация гуманитарной мысли преимущественно на национальной истории и культуре, сужение контактов с зарубежными коллегами, идейное «самозамыкание». Все перечисленное должно привести к высокой моральности и духовной просветленности, к ситуации, когда отечество, ассоциируясь с Богом и царем, становится сакральным в силу самой религиозной веры.

Консервативно-архаический взгляд в самом начале 90-х годов был ярко выражен в первом номере журнала «Милый ангел», излагающем взгляды традиционализма. В частности, там говорилось: «Третьим уровнем Реставрации Традиции является восстановление сословной иерархии. Если некоторые религиозные традиции (в частности, Христианство, Ислам и Буддизм) не говорят явно о необходимости социальной иерархии, то на практике там, где эти традиции побеждали на социальном уровне, сословная, кастовая иерархия все равно целиком и полностью сохранялась, меняя лишь свою идеологическую специфику»³. Там же ведется речь о Церкви как высшей инстанции, о Помазаннике-монархе и необходимости ликвидации светских искусств. Кстати сказать, эта совокупность идей нередко не принимает облик официально опубликованного текста, но прекрасно существует в виде личного излагаемого нарратива – беседы, проповеди, поучения.

Совершенно очевидно, что это утопия, и при том – утопия не менее опасная, чем стремление превратить всех в киборгах и трансгендеров. Это – «другая крайность», также мало соотнесенная с реальными обстоятельствами и ни в коей мере не учитывающая интересы ныне живущих людей, их надежды, вкусы и привычки. Убежим от противоречий нынешней жизни в давно минувшие века! Возродим умерший экономический уклад! Кстати, не надо забывать, что утопия эта так же, как глобалистские фантазии, *не содержит идеи справедливости и развития человека*. А вот насчет характера собственности подробного разговора как бы и нет, видимо, собственность феодальная, только непонятно, новообразованное крестьянство должно быть крепостным или нет? И должно ли оно уметь читать или это лишнее?

Тем не менее, такого рода утопические идеи *романтизируются и проповедуются*, кстати, в чем-то сближаясь с «зеленой экологической повесткой». Хотя, конечно, хотелось бы спросить у сторонников архаизации, как они намерены сохранить страну, которая неизбежно включена в техническую, экономическую и военную конкуренцию с другими странами и объединениями? Или она должна, став «аграрной и духовной», пасть под ударами чужого оружия, которое совершенствуется каждый день? Не признавая глобализма как принцип мирового правления, мы не можем не понимать, что уже наличное техническое развитие сделало планету единой, пронизало многочисленными связями и отношениями все уголки земного шара.

Видимо, проблема современного человечества состоит в том, как миновать опасность обеих утопий, двух крайностей, щекочущих воображение обывателя, выгодных определенным социальным группам, но равно разрушительных. Важно понять, как построить мировоззрение и идеологию, которые были бы *в полной мере реалистичны*, не теряли при этом ни импульса к развитию, ни здравого смысла.

³ Милый ангел. Режим доступа: <http://angel.org.ru/1/mily.html> (дата обращения: 02.02.2024).

Заключение

Утопический компонент – необходимая и неизбежная черта всякого проектирования. Это образ будущего, построенный «от противного», когда реальные пути достижения искомого еще не усматриваются. Однако это образ желанный и вдохновляющий, несущий богатство фантазии автора, и в последующем реалистическом развертывании проекта он остается «путеводной звездой». Самое главное – оценивать его как идеал и не путать с реальностью.

Утопия способна принимать негативные черты несбыточности и иллюзорности, когда вдохновляющий идеал образа жизни или общества переносится в конкретное пространство сегодняшнего дня или видится как ближайшее, быстро достижимое будущее. Тогда, столкнувшись с несовершенной реальностью, этот образ дискредитирует себя, а человек переживает тяжелое разочарование.

Утопическое сознание не только стихийно рождается в головах людей, живущих повседневной жизнью, но является инструментом манипуляции сознанием, который производится властными или стремящимися к власти группами с помощью современных СМИ.

Двумя мощными линиями сконструированной утопичности выступают, с одной стороны, глобалистско-технократическая утопия, отвергающая все нормы и традиции «ради трансгуманистического будущего», с другой – консервативно-архаическая утопия, желающая вернуть мир в Средневековье. Оба подхода выступают как далекие от реальности. Большой проблемой является построение в современной России такой идеологии, которая не несла бы выраженных черт утопии, а строила реалистический проект будущего, которое будет в равной степени связано с научно-техническим развитием, гуманностью и справедливостью.

Список литературы

- [1] Аинса Ф. Реконструкция утопии. Эссе. М. : Наследие, 1999.
- [2] Араб-Оглы Э.А. Утопия и антиутопия XX века. М. : Прогресс-книга, 1990.
- [3] Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М. : Политиздат, 1989.
- [4] Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург : Изд-во Уральского университета, 1997.
- [5] Ласки М. Утопия и революция // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы М. : Прогресс, 1991. С. 170–210.
- [6] Манхейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени М. : Юрист, 1994.
- [7] Маркузе Г. Конец утопии // Логос. 2004. Т. 6. № 45. С. 18–23.
- [8] Паниотова Т.С. Утопия в пространстве диалога культур. Ростов-на-Дону : Изд. Ростовского университета, 2004.
- [9] Кондратьев В.П. Утопия и утопическое сознание: опыт социокультурного анализа. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. 1998. Режим доступа: <https://www.dissercat.com/content/utopiya-i-utopicheskoe-soznanie-opyt-sotsiokultur-analiza> (дата обращения: 01.02.2024).

- [10] *Гаврилов Е.О.* Социально-философский анализ специфики российского утопического сознания. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. 2006. Режим доступа: <https://www.dissercat.com/content/sotsialno-filosofskii-analiz-spetsifiki-rossiiskogo-utopicheskogo-soznaniya> (дата обращения: 01.02.2024).
- [11] *Леонтьев Г.Д.* Утопические инварианты «идеального общества»: автореф. дисс. ... канд. философ. наук. 2019. Режим доступа: <https://www.dissercat.com/content/utopicheskie-invarianty-idealnogo-obshchestva> (дата обращения: 02.02.2024).
- [12] *Лучицкая С.И.* Земной рай // Словарь средневековой культуры. Режим доступа: <http://cult-lib.ru/doc/dictionary/medieval-culture/articles/32/zemnoj-raj.htm?ysclid=ls8wx4augb741817557> (дата обращения: 02.02.2024).
- [13] *Паршев А.П.* Почему Россия не Америка? М. : Родина, 2021.
- [14] *Зиновьев А.А.* Запад. М. : Алисторус, 1993.
- [15] *Лимонов Э.* Исчезновение варваров. Режим доступа: https://modernlib.net/books/limonov_eduard/ischeznovenie_varvarov/read/?ysclid=ls8wq8hvik732904196 (дата обращения: 03.02.2024).
- [16] *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М. : АСТ, 2015.
- [17] *Шваб К.* Четвертая промышленная революция. М. : Эксмо, 2019.
- [18] *Ефремов И.А.* Туманность Андромеды. Час быка. М. : АСТ, 2023.
- [19] *Катасонов В.Ю.* Великая перезагрузка: открытый заговор против человечества. М. : Тион, 2023.
- [20] *Хайдеггер М.* Вещь // *Время и бытие* М. : Республика, 1993. С. 316–326.

Сведения об авторе:

Золотухина-Аболина Елена Всеволодовна – доктор философских наук, профессор, Южный федеральный университет, Российская Федерация, 344006, Ростов-на-Дону, ул. Б. Садовая, д. 105/42. ORCID: 0000-0002-5954-2758. SPIN-код: 5235-1588. E-mail: elena_zolotuhina@mail.ru

About the author:

Zolotukhina-Abolina Elena V. – DSc in Philosophy, Professor, Southern Federal University, 105/42 B. Sadovaya St., Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-5954-2758. SPIN-code: 5235-1588. E-mail: elena_zolotuhina@mail.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-872–884>


EDN: WQOIQF

Research Article / Научная статья

The Ethics of Conflict in Changing World

Alexey Z. Chernyak  , Marina L. Ivleva 

RUDN University, Moscow, Russia

 cherniak-az@rudn.ru

Abstract. In the study, conflict is understood mainly as the actions aimed at harming the opposing side, since only in this sense is war considered as an object of moral assessments and recommendations. The authors address the problem of the transformation of the role of the Theory of Just War (JWT), which is currently the dominant ethics of war and defines the essence of the difference between fair and unfair war. The study highlights the problems of using JWT, analyzes more detailly the problem of reconciling JWT with the changing realities of war. The authors consider and criticize N. Fotion’s solution, according to which two different modifications of JWT instead of one are used – JWT for regular and irregular wars. The most obvious alternative solutions were analyzed and the authors conclude that the least problematic solution is to reject the identification of morally justified wars with the fair ones and to assume the existence of morally justified wars that are not fair. This allows to interpret actions that do not meet moral requirements, but have some moral justification in special situations, as exceptions, not because in these cases they cease to be morally wrong or fair, but because the circumstances that make them morally justified are such that strict observance of the general rule creates too high a risk of even worse moral consequences. By this assumption another contradiction is resolved: aggression may remain a form of injustice, but in some cases it may have a moral justification. The solution proposed by the authors only sets a promising direction for solving the problem. At the same time, it is still important to minimize the risk of situations in which it will be necessary to choose between justice and the moral justification of war.

Keywords: just war theory, conditions of *ius ad bellum*, conditions of *ius in bello*, regular wars, irregular wars, moral justification

Article history:

The article was submitted on 29.03.2024

The article was accepted on 01.07.2024

© Chernyak A.Z., Ivleva M.L., 2024




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

For citation: Chernyak A.Z., Ivleva M.L. The Ethics of Conflict in Changing World. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):872–884. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-872-884>

Этика конфликта в меняющемся мире

А.З. Черняк  , М.Л. Ивлева 

Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

 cherniak-az@rudn.ru

Аннотация. В исследовании конфликт понимается главным образом как действия одной из сторон конфликта, направленные на причинение вреда противоборствующей стороне, поскольку только в этом смысле война рассматривается как объект моральных оценок и рекомендаций. Авторы затрагивают проблему трансформации роли Теории справедливой войны (JWT), которая в настоящее время является доминирующей этикой войны и определяет суть различия между справедливой и несправедливой войной. В исследовании отмечаются проблемы, с которыми сталкивается использование JWT, более подробно анализируется проблема согласования JWT с меняющимися реалиями войны. Авторы рассматривают и критикуют решение, предложенное известным теоретиком JWT Н. Фоушином, согласно которому предлагается использовать две разные модификации JWT вместо одной – JWT для регулярных войн и JWT для нерегулярных войн. Также проанализированы наиболее очевидные альтернативные решения, и авторы приходят к выводу, что наименее проблемным решением является отказ от отождествления морально оправданных войн со справедливыми и допущение существования морально оправданных войн, которые не являются справедливыми в строгом смысле этого слова. Это позволяет, по мнению авторов, интерпретировать действия, которые не отвечают моральным требованиям, но имеют некоторое моральное оправдание в особых ситуациях как исключения, не потому, что в этих случаях они перестают быть морально неправильными или справедливыми, а потому, что обстоятельства, которые делают их морально оправданными, таковы, что строгое соблюдение общего правила создает слишком высокий риск еще худших моральных последствий. Признавая, что справедливость войны не обязательно должна быть единственным источником ее морального оправдания, как полагают авторы, разрешается еще одно противоречие: агрессия может оставаться формой несправедливости, но в некоторых случаях она может иметь моральное оправдание. Предложенное авторами решение не лишено недостатков. Оно лишь задает многообещающее направление для решения проблемы. В то же время по-прежнему важно соблюдать следующее условие – минимизировать риск возникновения ситуаций, в которых необходимо будет выбирать между справедливостью и моральным оправданием войны.

Ключевые слова: теория справедливой войны, условия *jus ad bellum*, условия *jus in bello*, регулярные войны, иррегулярные войны, моральное оправдание

История статьи:

Статья поступила 29.03.2024

Статья принята к публикации 01.07.2024

Для цитирования: Chernyuk AZ, Ivleva ML. The Ethics of Conflict in Changing World // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 872–884. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-872-884>

Introduction: the problem

War rarely goes without casualties, destruction, violence, and suffering, which is why it is usually perceived as essentially evil. Nevertheless, people not only keep waging wars, but also keep finding excuses for them¹. But is excusing or justifying a war a justified moral action? And if it is, why and when?

Already in ancient Greece three main approaches to the moral assessment of war had appeared: “realism”, “pacifism”, and “Just War Theory” (JWT) are their most used contemporary names². For a pacifist, any war is evil which is better to be avoided, although some admit that war can be lesser evil in some situations (Erasmus). For a realist war is a special case, a crisis where conventional morality may not be applied; it only may be evaluated by its practical effects (e.g., how fast it can end the conflict, and how costly). However, it is JWT that became dominant ethics of war in the West in the Middle Ages, mainly due to the writings of St. Augustine and other Christian thinkers. In the nutshell that ethics claims that there are just wars, and these are morally justified, while unjust wars have no moral justification. In XVI–XVIII centuries this theory underwent significant changes but retained its status as the main ethics of war. In the most general form JWT assumes that only just wars may be started, and they must also be conducted in accordance with basic requirements of justice³.

Thinkers who made significant contributions to JWT didn't always have similar goals in doing this. Thus, it seems that for Cicero it was important to justify the right of the Roman People and the Roman Republic to expand their empire, while for St. Augustine switching to JWT was a means of showing Christians that participation in war is not always a sin, and sometimes even pleasing to God. In this regard JWT was initially, one might say, a moral guide for a salient category of subjects – those who are of our own kind, so to speak (first Greeks, then Roman citizens, then Christians, Europeans and, finally, the so-called civilized nations). Nevertheless, from the very beginning it had the features of a universal normative

¹ In its literal use the word “war” normally refers to conflicts, struggles, and confrontations of certain types, primarily to large-scale clashes between armed belligerents which cause or may cause serious material damage. The exact meaning of this concept is not well defined, though. However, in what follows “war” will stand for sets of actions of one side of the conflict, aimed at causing significant harm to the opposing side, because only in this sense is war considered as an object of moral assessments and recommendations.

² Thus, Thucydides [1] is considered as the founder of realism, while Plato [2], Aristotle [3] and Cicero [4] basically defended JWT by distinguishing between morally justified (just) and morally unjustified (unjust) types of war. Pacifism in this era was mainly developed by Christian theologians.

³ The currently dominating version of JWT was mostly formed (or may be better to say, reinvented) in XX century. It is a secular ethics which shares some provisions with its medieval predecessors (described, in particular, in [5] and [6]), but not the grounds for their adoption.

ethics that defines the *essence* of a just war, moral justification for the use of force, etc., and prescribes norms of behavior in strict accordance with these definitions. Still, wars waged by someone somewhere (“strangers” among themselves) did not initially fall within the scope of JWT (although they could be used for illustration), and in a war waged by “one of us” against “strangers” (barbarians, pagans, savages, etc.) the values of the latter had no “say” in its moral assessment.

However, in modern world the JWT⁴ functions (or is expected to function) as both universal, and global ethics, equally applicable to all wars, regardless of their “local” characteristics. Besides, JWT does usually assume that the same war cannot be both just and unjust, even if different actors evaluate it differently⁵. This role of JWT is reflected in several international conventions, political declarations, charters, etc. But, while the theory, so to speak, crystallized in the form of a specific set of rules, military warfare continued to evolve, giving rise to new types of wars and forms of struggle. Many of them are barely compatible with some of JWT’s requirements, but at the same time fit the interests of those who wage them or benefit from that. How should one evaluate such wars? Is it right to simply recognize them as immoral and unjust in nature, or should their existence be considered as an evidence that JWT is incomplete or flawed and should be revised? Or maybe it should be abandoned altogether for the sake of some better ethics of war?

It seems obvious that if a theory did not take into account some set of evidence, then adjusting it with respect to this evidence when they arrive is the right choice (epistemically). But, on the other hand, normative theories usually are not related to observable phenomena in the same way as descriptive ones are; the existence of even many violations of a rule is usually not considered as evidence of the inadequacy of this rule as such⁶. Choosing the adjustment as the norm of reacting to new kinds of cases for a normative theory, it is too easy to make it a tool of justification of whatever wrongdoing serves current political ends. This does not meet standard expectations associated with the role of universal ethics. It is this problem, which we will further consider and which we vaguely call the problem of adaptation to new wars for JWT. And as the basis for our inquiry we choose one interesting methodological proposal formulated not long ago by one of the most prominent modern proponents of JWT.

⁴ Hereinafter, by JWT we will understand rather a specific theory that became dominant in the second half of the twentieth century, than the tradition within which different theories arose and evolved. Far from being universally followed, JWT is nevertheless respected (at least in international affairs, and to some extent), which means that its requirements are normally taken into consideration. Some of them are reflected in international conventions: for example, in Chapter 7 of the UN Charter or the Geneva Convention of 1949 [7]. As for the evolution of Western philosophy of war and JWT solid introduction may be found in [8]. Also, interesting facts about the evolution of JWT in connection with evolution of Western warfare can be found in [9].

⁵ There were, of course, exceptions to this rule. But in modern JWT the justice of war is most often interpreted as an absolute property: either the war is just or it is not (see, for example, Nick Fotion [10]); but there are also those who consider the justice of war a matter of degree (for example, Henrik Sise [11]).

⁶ Unless by rule we mean a statistical norm.

JWT and irregular wars

In modern ethics of war, it is customary to consider a war to be just only if it satisfies both two sets of conditions, which are usually called “*ius ad bellum*”, and “*ius in bello*”. The first ones determines what gives the right to war (or, in other words, what is a sufficient reason to start a war or other form of confrontation), the second determines who is entitled to do what in a war (how one is allowed to wage it), which means are permissible in war, and which should be avoided. The generally accepted conditions of *ius ad bellum* now are:

1) A war must be fought for a just cause, which usually means that it must have a serious cause in the form of injustice or other wrongdoing for which the one or those against whom the war is waged is guilty or responsible,

2) War must be initiated by legitimate authority,

3) War must be subordinated to the correct intention, i.e. must be aimed exclusively or mainly at correcting the evil that caused it,

4) It should be a last resort, which is used only when all other means of solving the problem have been exhausted,

5) Its expected costs must be proportional to the expected results, i.e. should not exceed the benefits expected to be obtained as a result of this war,

6) It must have a reasonable chance of success.

The conditions of *ius in bello* usually include the principle of differentiation, according to which one should distinguish people and objects that can, from people and objects that cannot be direct targets of military attacks⁷, and the principle of proportionality, or, in other words, symmetry, which in this case means that the harm caused in war by specific actions should not exceed the minimum needed to achieve the assigned military objectives⁸.

The application of JWT as a normative ethics faces several commonly recognized problems. One of them is the existence of wars and other types of struggle that are difficult, if not impossible, to clearly assess as just or unjust using JWT. This is usually due to the fact that their moral meaning changes along with the choice of interpretation of some conditions of the JWT. What is guilt, power, intention, good, reasonable, legitimate, etc., can be understood in different ways, which opens the way for different interpretations of the same cases⁹. The choice of

⁷ Most often, this difference in modern JWT is interpreted as a difference between combatants, i.e. those who fight in war and non-combatants, who usually include the civilian population. A clear boundary between these two categories, however, is not so easy to draw and the specific content of the principle of differentiation remains the subject of intense debate.

⁸ This list of conditions for a just war can be found, for example, in [10. P. 10–23; 11; 12], among many other sources.

⁹ See the analysis of some of these “borderline” cases for JWT in [10. P. 56–71]. It is worth noting that theoretical disagreements affecting the functioning of JWT concern not only the clarification of the above principles, but also more general questions, such as: “Are all relevant factors taken into account by this theory?”, “Should only the qualities of the war itself be taken into account in its assessment?”, “How are different conditions related to each other (for example, do the conditions of *ius ad bellum* have priority over the conditions of *ius in bello*)?”. There are also different views on

interpretation also presents a problem, at least in theory: should one, for example, choose such relevant interpretation of the JWT conditions that best suits certain pre-given meaning of the actions being evaluated? This problem echoes the problem of adapting the JWT to the new realities of warfare, which was mentioned above. As was already noted above, the JWT was developed mainly as a tool for assessing certain types of wars – those whose subject is a state or a political nation and which are conducted mainly by regular armies, i.e. those where it is possible to draw a relatively clear line between combatants and non-combatants. But there were other types of wars – people’s uprisings, guerillas, terrorism etc. In the modern world, besides, some forms of struggle that were rare in the past have become much more widespread: terrorism is perhaps the most famous representative of this type. Sometimes such wars are called irregular. Thus, N. Fotion defines a regular war as being waged by a state or nation against another state or nation, and an irregular war as being waged by a state or nation against a group or organization that is not a nation [10. P. 112–124]. But it is also customary to classify irregular wars as certain methods of conducting armed struggle (guerrilla, terrorist, etc.)¹⁰. N. Fotion believes that since the provisions of the modern JWT reflect a well-defined idea of war, finally formed in Modern times¹¹, according to which war is a competition of equal sovereigns in accordance with the rules common to both sides (the unwritten code of war) through regular armed forces, this theory does not apply to irregular wars. In fact, wars of this type usually do not meet, at least, the condition of legitimate authority, since legitimate authority is most often understood as the power of the state¹². By inapplicability in this context he means that since some of these wars look intuitively just or, at least, not clearly unjust (for example, the decentralized struggle of the people for liberation from cruel oppression), the conclusion that they are unjust, since they do not meet all the conditions of the JWT, would be simply wrong, which means the JWT is not suitable for the moral assessment of these cases. In this regard, Fotion suggests using two different versions of JWT instead: JWT for regular wars and JWT for irregular wars (hereinafter – JWTI) [10. P. 110].

The main difference between JWTI and JWT is, according to Fotion, the asymmetry of the requirements of the first: it allows for different moral restrictions for different parties in the conflict (states or nations, and groups, organizations, gangs etc. opposing them, respectively). Thus, the condition of the just cause of

how strict each condition should be. In this regard, see the analysis of some problems of JWT as normative ethics in [13. P. 303–317].

¹⁰ It should be noted that it is not easy to make a clear distinction between regular and irregular wars as well, even if we use only the two mentioned criteria: which class should, for example, sabotage activities of a regular army unit, carried out with the sanction of the army command by partisan means on enemy territory, belong? Fotion considers such cases “borderline” [10. P. 150]. But this is only one of the available ways to classify them. There are also wars in which the fight against the enemy is carried out both by regular forces on behalf of the state, and by irregular formations on their own initiative. There is also no clear rule on how to classify such cases.

¹¹ Mainly in the works of G. Grotius [14] and E. de Vattel [15].

¹² Although a state can also wage an irregular war.

JWT usually allows for a preemptive strike against the enemy only as part of self-defense or defense of the other, if it is absolutely clear that the attacked side is ready to commit an act of aggression in the near future, it is inevitable, and a preemptive strike can give the defending side an advantage. At the same time, a preventive war started due to the strengthening of a potential enemy, fears that he may attack in the foreseeable future, his aggressive rhetoric, etc., is considered unacceptable¹³. But some threats are difficult to counter effectively by strictly following the existing distinction between preemptive and preventive war; this concerns primarily the fight against terrorism. The specificity of terrorist activity is such that it is often simply impossible to prevent a terrorist attack, which makes the effectiveness of the fight against terrorism highly dependent on whether the assigned forces are allowed to strike terrorists where and when they are detected, regardless of whether they are ready in the near future to commit a terrorist act or not. The asymmetry of JWTI is manifested, in particular, in the fact that it gives the state and only the state the right to strike preventively against irregular formations, even if they have not yet committed any violent action and are not in a situation of direct preparation for such actions. Such a war, Fotion believes, is just if it meets all the conditions of the JWTI. On the other hand, this theory allows irregular forces acting on behalf of a certain oppressed group to begin an armed struggle against the state responsible for the oppression, simply by virtue of the existence of this oppression (and this responsibility) [10. P. 117].

At least two aspects of this decision raise questions. First, the asymmetry of the JWTI requirements does not logically follow from the irregular nature of the wars and conflicts it covers. It is conceivable that in some cases a preemptive strike against an enemy may be morally justified – for example, by the scale of the threat, the high likelihood of failing to counter it by acting otherwise, and the existence of a duty to prevent it. But why should the right to carry out such a blow belong only to the state? After all, it is quite possible that a state that is hostile towards a certain part of its citizens is building up its forces and preparing the ground for the genocide, and there are reasonable fears that in a situation where the threat of genocide becomes imminent, it will no longer be possible to prevent or stop it. Why, in such a situation, is it unacceptable to launch a preventive strike by irregular forces protecting this group, if such a strike is permissible in principle? But if the irregular nature of war is not a decisive reason for demanding its moral justification, if, say, we accept that preventive war can be morally justified (due to such factors as the scale of the threat, its reality and the low probability of countering it by using only authorized means of struggle) regardless of who is waging it, it is not clear why the permissible extension of the JWT for new types of wars should be the JWTI, and not some other set of norms.

¹³ E. de Vattel was one of the first who tried to establish a clear distinction between preemptive war of self-defense and aggression [15. P. 235–236, 243]. Modern versions of JWT mainly rely on the distinction between preemptive and preventive wars, introduced by M. Walzer [16. P. 81]. However, it is not always possible to clearly say whether a war is preemptive or preventive.

Secondly, in the examples that Fotion gives, it is assumed that one of the sides is fighting for a just cause, and the other represents obvious evil of one kind or another (terrorists, oppressors, etc.). Thus, the given initial conditions contribute to an asymmetric distribution of rights between the parties in the conflict. A war against terrorists who attack indiscriminately or predominantly civilians, whatever their goals, appears quite justifiable in the eyes of most ordinary people in the modern world (unless it is a disguise for aiming at more morally dubious political objectives), even if somewhere someone violates some moral or legal norms. Likewise, some forms of state oppression of a group may well justify, in the eyes of many politically neutral observers, guerrilla warfare against that state and, to some extent, even terrorism, if it is not directed against innocent civilians¹⁴. But what if the available data does not allow an unbiased observer to draw a clear conclusion about the initial moral status of the parties waging an irregular war against each other? In such a situation, is it justified to insist on the use of JWTI or another system of norms that presupposes an asymmetry of the rights of the warring parties? After all, it is not difficult to find wars that, while meeting all the conditions of JWTI (but not JWT), do not look unequivocally Just. N. Fotion lists the following conditions for a morally justified preemptive attack: the irregular group has powerful weapons, continues to stockpile weapons, recruits new members and hatches plans for violent action [10. P. 117]. But a broad popular movement opposing a totalitarian state may well meet these conditions. And in such a situation, only a consistent legalist will insist that a preventive strike on these forces by the state should be considered completely morally justified. Wouldn't it then be that by taking the decision under discussion as an example of reconciling the normative ethics of war with a changed reality, we are simply giving the state or another entity the right to solve its political problems without particularly worrying about moral norms – the right that itself does not have sufficient moral justification¹⁵?

Other solutions to the problem

The solution discussed above presupposes the following general procedure: 1) a number of wars and other conflicts A, that do not meet the conditions of JWT, but deserve moral justification for some reasons E, is selected; 2) a class of cases, including A and united by a common property x, is formed; 3) JWT is recognized as inapplicable to this class of cases, 4) an alternative system of norms or some modification of JWT for this class of cases is proposed so that it allows the members of a subclass A to be assigned moral values in accordance with E. It is quite obvious

¹⁴ Although modern political and religious terrorists often classify civilians, and sometimes the entire population of the “enemy” country, as non-innocent and even combatants.

¹⁵ Evidence of this, it seems to us, is another modification of JWT for the sake of just asymmetry that N. Fotion proposes: to assume that in cases where there is no single reason that could serve as a moral justification for war, but there are many reasons, each of which individually can not serve as such a justification, their totality can be equated to a morally justifying reason [10. P. 72]. He cites the second Gulf War as an example; but does not this modification have as its main purpose the justification of particularly this controversial war? The suspicion seems not unfounded.

that in this scheme the determining role is played by the initial reasons for including some cases that do not satisfy JWT into a separate group (A). Even if we stipulate that the subject of such metatheoretical decisions can only be some informed neutral observer (which in practice is rarely feasible anyway), this does not guarantee that different subjects will be guided by the same considerations making decisions in question. Moreover, just because the JWT does not seem to apply well to a certain class of cases united by some property *x*, it does not follow, as we have seen, that cases of the type A do not meet requirements of JWT by virtue of possessing the property *x*. All this, it seems to us, indicates that this approach is not suitable as a general principle for adapting JWT to new types of warfare.

But what are the alternatives? On the one hand, it seems that limiting the scope of JWT to wars and conflicts of certain types is quite appropriate, since it was created with them in mind; and if so, then it may be possible to apply some other method or methods of moral assessment to other types of cases. But on the other hand, if we believe that this theory defines the *essence* of the difference between just and unjust war, then by introducing for some types of wars principles for assessing their justice that are significantly different from the principles of JWT, we create a problem. Even if this is the only way to morally justify some wars which are commonly recognized as “deserving” moral justification, but JWT is the only definition of just war, we will either contradict ourselves (by concluding that these wars are also just), or we will have to admit that moral justification does not necessarily make the war strictly or literally just. There are well-known examples of moral violations which have relatively strong justification or excuse; however, if being just (and therefore aligned with JWT) is the only property considered to make a war justified, it cannot be morally justified in this framework unless it is just.

How is JWT's claim to universality justified? As far as we know, there is no special argument like the Kantian or Rawlsian thought experiment in the relevant literature, in which only this theory would have a chance to pass the test. It is usually assumed, however, that the requirements of JWT (at least when presented in general terms) would meet the least opposition from neutral users for whom conventional morality remains a regulative principle. Another argument might be to point out the practical preferability of adopting JWT as a normative ethics of war: it is assumed that otherwise we would have no effective instrument for moral regulation of this kind of interactions at all. Are these arguments conclusive reasons for accepting JWT as a universal norm? Most likely not: on both points, an attentive critic will have something to object to. But we can at least notice that some requirements of JWT (for example, the condition of a just cause) are such that replacing such a condition with an alternative (for example, justifying preventive war), even in view of the new realities of war, will most likely not look intuitively correct without additional justification¹⁶.

¹⁶ In this respect, some conditions of JWT seem more suitable to be moral universals than others. Few would argue with the fact that the justice of a war depends significantly on its goals. But the scope of such condition as that of reasonable chances of success raises more questions.

In turn, the thesis of the inapplicability of JWT to some types of wars also does not have adequate justification: from the fact that this theory does not allow us to assess a war *x* as just, and the assumption that *x* must have moral justification due to the possession of certain properties, it does not follow yet, that JWT is wrong about moral meaning of *x*. In this regard, depriving JWT of the status of a universal or at least the closest to that normative ethics of war does not seem to us a sufficiently justified solution to the problem of adapting JWT to new kinds of warfare. This, however, does not mean that JWT should not be modified: some of its conditions clearly require this (the condition of legitimate authority definitely does). Modification in this case means a new reading of the condition though; and in general, one can distinguish between legal and illegal modifications, where legality is determined by compatibility with the general wording of the condition being modified. For some cases this solution may probably work. But it is unlikely that it will be possible to find a legitimate (in the above sense) modification of the condition of, say, a just cause that would make preventive war morally permissible.

There are usually exceptions to a general rule, which, although not judged in strict accordance with the rule, are not considered as grounds for substituting this rule for another one, or for inventing another rule specifically for some class of cases involving the exception. Accordingly, another solution to the problem may be to recognize some wars that do not fully meet the requirements of JWT as simply exceptions. The problem with this approach is that if there are many cases both requiring moral assessment and poorly compatible with JWT (and this seems to be the case at the moment), then recognizing the existence of such a large number of exceptions cannot but raise doubts about the universal nature of the theory being evaluated, or even in its adequacy. One can refine this approach by combining it with a specific method of modification: ethics can both prohibit doing *x* under normal conditions and permit doing *x* in particular specially specified or implied circumstances *C*, where doing *x* has a strong (preferably moral) justification (for example). Sometimes such clauses are actually included in the description of the rules¹⁷. But if such a principle of action is made a general rule, it is necessary to explain why the fact that action *x* is justified in circumstances *C* should make it an exception to the rule, or how to determine the conditions under which the presence of a justification can make a case an exception. A separate problem with this solution is that some types of moral justification change the moral significance of the action being justified in the eyes of many. Thus, if killing for the sake of saving the other in compliance with several additional conditions is morally justified, as many believe, we can conclude from this that there are types of murder that are not evil, unjust, immoral, etc. This interpretation of exceptions seems poorly compatible with strict prohibitions on certain actions, which usually presupposes that these actions are immoral in themselves.

Another solution is to treat the justice of war as a relative parameter, where a war is just to the extent that it meets the conditions of JWT. Then a specific (for

¹⁷ See an example of such a modification of the condition of reasonable chances of success in [13. P. 108].

example, preventive) war that does not meet some, but not all, conditions of JWT, could be considered partly, although not completely, just. However, this approach leaves much to be clarified. How many JWT conditions must a war meet (and to what extent, if gradation is also appropriate in this matter) in order to be morally justified or permissible? What is the minimum amount of compliance with JWT that makes a war relatively just? Should some JWT terms have preference over others in assessing relative justice? And so on. And the more uncertainty there is in a theory, the easier it is to subordinate it to the current political needs.

We recognize that there may be no definitive answer to the question we are trying to explore; nevertheless, we think that the more reasonable solution among alternatives is that which is based on the non-equivalence of the moral admissibility and justification, and justice of war (*per se*). This move would allow to treat wars that do not meet all the requirements of JWT, but have a (relatively strong) moral justification (in the form, for example, of an existential threat or moral duty) as exceptions, not because in these cases they cease to be morally wrong or unjust, but because the circumstances, which make them morally justifiable, are such that strict adherence to the general rule in them may itself be regarded by a neutral observer as immoral or morally wrong. Then non-compliance with a moral norm (for example, preventive war) can be interpreted as the lesser of two evils, without, however, considering it as a manifestation of justice or some similar moral value.

This approach, it seems to us, could allow to solve yet another problem connected with the use of JWT as universal normative ethics. There are wars that satisfy all its conditions (at least under certain interpretation), and yet are intuitively morally controversial when considered by a politically neutral observer. This class includes mainly situations in the assessment of which the fundamental contradictions of our (let's say, Western) modern legal and ethical mindset are manifested. If, for example, a group of countries invades another country, which is not attacking or preparing to attack anyone, in order to protect the rights of some oppressed minority, then even if there is a UN sanction and the rights of the minority in question are seriously violated, peaceful methods of protecting them are not working and not expecting to work, and other conditions of JWT are met, it is still difficult to see such a war as unambiguously just, since from the point of view of international law it is still a violation of state sovereignty and, in this sense, aggression. The fundamental contradiction here is that it simultaneously accepts that aggression is a form of injustice and that it may be a morally acceptable solution in some cases. By admitting that the justice of war need not be the only source of its moral justification, we resolve this contradiction: aggression may remain a form of injustice, but in some cases it may have moral justification.

Conclusions

The solution proposed can be boiled down to the following: whatever reasons might morally justify a war, we need neither abandon the idea that this war is unjust, if not in accord with JWT, nor see it as a prove that something is fundamentally wrong with JWT as a normative ethics. Certainly, the proposition has its drawbacks.

Thus, it is not clear how exactly one should decide in which cases an unjust war can be morally justified and in which not? For example, if we allow a moral justification for preventive war in a situation where something very bad is otherwise likely to happen (from the point of view of an informed neutral observer) and the threat cannot be eliminated by conventional means, then shouldn't we also allow a moral justification of preventive war, when the probability of the threat it is aimed at eliminating is not so high, but the magnitude of this threat (the cost of an error, one might say) is very high? It is not clear what general rule can regulate this. So, we prefer to think of the solution proposed as a reasonable general approach rather than a complete set of rules. But we would add one more condition to it anyway: it seems crucial to adopt the strategy of minimization of the risk of getting into situations where it will be necessary to choose between justice and moral need. It is also important not to see the need making a war excusable or justifiable as a goal of moral efforts in assessment of wars and confrontations. Since at least in the modern world, where the sphere of justice is constantly expanding, the elimination of injustice, as it seems to us, cannot be achieved only by strict adherence to a set of ethical rules: it is necessary to minimize the conditions that systematically give rise to moral dilemmas as well. The same applies to situations that give rise to war: we cannot expect to eliminate or reduce unjust wars simply by demanding compliance with the norms of a just war, as long as there are justifiable wars that do not meet these norms; we must try, however difficult it is, to ensure that there will be no need for morally ambiguous wars as well as for unjust ones.

References / Список литературы

- [1] Thucydides A. *History of the Peloponnesian War*. Smith ChF, transl. Vol. I. Book 1. Harvard; 1956.
- [2] Plato. Alcibiades 1. In: *Selected works in 4 volumes*. Vol. 1. Moscow: Mysl' publ.; 1990. P. 220–267. (In Russian).
Платон. Алкивиад 1 // Собрание сочинений в 4 томах. Т. 1. М. : Мысль, 1990. С. 220–267.
- [3] Aristotle. Politics. In: *Works in 4 volumes*. Vol. 4. Moscow: Mysl' publ.; 1983. P. 375–644. (In Russian).
Аристотель. Политика // Сочинения в 4 томах. Т. 4. М. : Мысль, 1983. С. 375–644.
- [4] Cicero. *On Old Age, on Friendship, on Duties*. Gorenstein O, transl, comment. Moscow: Nauka publ.; 1974. (In Russian).
Цицерон. О старости, о дружбе, об обязанностях / пер. с лат. и комм. В.О. Горенштейна. М. : Наука, 1974.
- [5] St. Augustine. On the City of God. In: *Works*. Vol. 3, 4. Saint Petersburg: Aleteia publ., Kiev: UCIMM-Press publ.; 1998. (In Russian).
Августин Блаженный. О граде Божиим // Творения. Т. 3. СПб. : Алетея, Киев : УЦИММ-Пресс, 1998.
- [6] Sancti Thomas Aquinatis. *Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII, cum commentariis Thomas de Vio Ciaetani Ordinis Praedicatorum*. Vol. 8. Rome: Editori di San Tommaso; 1895.
- [7] *Human Rights: Selected International Documents*. Moscow: Yurlit publ.; 1998. P. 385–587. (In Russian).

- Права человека: сборник международных документов. М.: Юрлит, 1998. С. 385–587.
- [8] *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*. Reichenberg GM, Syse H, Begby E, editors. Oxford et al: Blackwell Publishing; 2006.
- [9] McKeogh C. *The Morality of Killing in War. Innocent Civilians*. Basingstoke: Palgrave Macmillan; 2003.
- [10] Fotion N. *War and Ethics: A New Just War Theory*. London, New York: Continuum International Publishing Group; 2007.
- [11] Sise H. *Just War? On Military Power, Ethics and Ideals*. Chorkina SA, transl. Moscow: Ves' mir publ.; 2007. (In Russian).
Suce X. Справедливая война? О военной мощи, этике и идеалах / пер. с норв. С.А. Хоркина. М. : Весь мир, 2007.
- [12] *Moral Constraints on War: Principles and Cases*. Coppieters B, Fotion N, Apresyan R, editors. М. : Gardariki publ.; 2002. (In Russian).
Нравственные ограничения войны: принципы и примеры / под ред. Б. Копитерса и др. М. : Гардарики, 2002.
- [13] *Moral Constraints on War: Principles and Cases*. Second Edition. Coppieters B, Fotion N, editors. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc.; 2008.
- [14] Grotius Hugo. *The Rights of War and Peace*. Campbell AC, transl. Washington, D.C.: M. Walter Dunne; 1901.
- [15] Vattel E. de. *The Law of Nations or the Principles of Natural Law, Applied to the Conduct and to the Affairs of Nations and of Sovereigns, The Classics of International Law*. Washington Dc: Carnegie Institution; 1916.
- [16] Walzer M. *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. N.Y.: Basic Book; 1977.

About the authors:

Chernyak Alexey Z. – CSc in Philosophy, Associate Professor, Department of Social Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-5654-7388. E-mail: cherniak-az@rudn.ru

Ivleva Marina L. – DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Social Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-2901-7503. E-mail: ivleva_ml@pfur.ru

Сведения об авторах:

Черняк Алексей Зиновьевич – кандидат философских наук, доцент, кафедра социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0001-5654-7388. E-mail: cherniak-az@rudn.ru

Ивлева Марина Левенбертовна – доктор философских наук, профессор, кафедра социальной философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0003-2901-7503. E-mail: ivleva_ml@pfur.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-805-902>

EDN: UWYQCN

Research Article / Научная статья

Confucian Thesis of Moral Politics and its Development

Wei-Ding Tsai¹✉, Denis I. Chistyakov², Olga V. Chistyakova²

¹*Chengchi University, Taipei, Taiwan*

²*RUDN University, Moscow, Russia*

✉sprache@nccu.edu.tw

Abstract. This paper aims to examine Confucian thesis of moral politics. By comparing three types of administration, Confucius' thoughts on the problematics of moral politics are analyzed in more detail, highlighting the inner tension between the moral and the political. The difficulty of the concept is shown by discussing its development so that the validity question can be brought to the fore. In order to conduct a comprehensive analysis of the moral politics, it is necessary to first address three distinct approaches to its development. We call the consanguinity-based system of administration of the Western Zhou feudal system Lǐ-Chih (禮治). This implies using the rites (禮) as the primary means of state governance. Comparatively speaking, the morality-governed administrative method is known as Dé-Chih (德治). The third, Fǎ-Chih (法治), denotes that laws are the basis for state governance. The interdependence of rites, morals, and law makes it impossible to simply divide the three modes of administration. The theory of moral politics offers new avenues for development since China adopted the democratic system. A group of Chinese academics known as the New Confucians attempted to integrate this theory with the democratic system in the early 20th century in an attempt to find a fresh approach to the theory's application issue. This theory still revolves around Dé-Chih. Fǎ-Chih's authenticity is amply verified. The New Confucians regard the conflict between Dé-Chih and Dé-Chih as a dialectical evolution.

Keywords: Confucianism, morality, rituals and rites in politics, Fǎ-Chih, Lǐ-Chih, Dé-Chih

Article history:

The article was submitted on 29.03.2024

The article was accepted on 01.07.2024

© Tsai W.-D., Chistyakov D.I., Chistyakova O.V., 2024



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

For citation: Tsai W-D, Chistyakov DI, Chistyakova OV. Confucian Thesis of Moral Politics and Its Development. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):885–902. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-885-902>

Конфуцианский тезис о моральной политике и его развитие

В.-Д. Цай¹✉, Д.И. Чистяков², О.В. Чистякова²

¹Государственный университет Чжэнчжи, Тайбэй, Тайвань

²Российский университет дружбы народов, Москва, Россия

*sprache@nccu.edu.tw

Аннотация. В работе рассматриваются принципы моральной политики исторического конфуцианства и предлагаются положения морали в политике в дальнейшем развитии конфуцианской мысли. Представлены три типа государственного управления с точки зрения конфуцианства. Подробно анализируются концепции Конфуция относительно моральной политики, подчеркивается внутренняя связь между моральным и политическим. Сложность концепции моральной политики показана через историю ее развития, выводя на первый план три различных подхода: систему управления династией Западного Чжоу Lǐ-Chih (禮治), основанную на кровосмешении и использовании обрядов (禮) в качестве основного средства управления государством; административный метод, основанный на морали, известный как Dé-Chih (德治); и третий, Fǎ-Chih (法治), предполагающий, что в основе управления государством лежат законы. Взаимозависимость обрядов, морали и закона делает невозможным простое разделение трех способов управления, однако теория моральной политики предлагает новые возможности для развития. Группа китайских ученых, известных как «Новые Конфуцианцы», в начале XX века предприняла попытку интегрировать эту теорию с демократической системой для поиска нового подхода к применению теории. «Новые Конфуцианцы» рассматривают конфликт между Fǎ-Chih и Fǎ-Chih как диалектическую эволюцию.

Ключевые слова: конфуцианство, мораль, ритуалы и обряды в политике, Fǎ-Chih, Lǐ-Chih, Dé-Chih

История статьи:

Статья поступила 29.03.2024

Статья принята к публикации 01.07.2024

Для цитирования: Tsai W.-D., Chistyakov D.I., Chistyakova O.V. Confucian Thesis of Moral Politics and Its Development // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 885–902. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-885-902>

Introduction

From the very beginning, Confucianism has been regarded as a *doctrine of concern for disaster* (憂患之學)¹, i.e., a doctrine to eliminate political and social

¹ Since Mencius said that “life is stimulated from concern for disaster, and death results from settling in happiness” [1. 6B15], Confucians have always strongly emphasized the awareness of concern for

unrest. Therefore, Confucians generally have a strong political motivation to take office so that the Confucian ideal of “Nèi-Shèng and Wài-Wáng (內聖外王)” – inner sagelihood and outer kingliness – can be realized through their political power. According to their thesis, which is referred to here as the *thesis of moral politics*, one can restore order to politics through moral self-cultivation and instruction. This thesis presupposes morality is a sufficient and necessary condition for political order. For Confucians, ethics, and politics are thus two inseparable sides of a single entity.

The pre-imperial Confucians liked to take the legendary “Holy Kings” (聖王) such as Yáo (堯), Shùn (舜) and Yü (禹) as models of morality for the thesis of moral politics. It is said that these “holy kings” ruled their “empire” solely based on morality and thus brought peace and tranquility to the population. Based on this firm conviction, the pre-imperial Confucians attributed the chaos of the *Eastern Zhou Dynasty* to the fact that the rulers of their time were no longer interested in such *moral politics* (仁政) but in *hegemonic politics* (霸政).² They considered moral rulers to be an essential key to solving political chaos. Therefore, the Confucians’ primary means of realizing their ideal was to convince rulers to implement moral policies. Despite their efforts, their attempt could not be realized during this warlike period. Nevertheless, they did not touch on whether the political can be reduced to the moral at all. Their failure in the realistic-political sphere could not lead the Confucians to doubt the validity of the thesis of moral politics. Even the criticism from *Mohists* (墨家) and *Legalists* (法家) could not change the Confucians’ opinion about the thesis. Therefore, after a short period of neglect in that warlike time, the same thesis quickly resurfaced when Confucianism became the state ideology in the Hân dynasty. After that, the validity of the thesis was not discussed for a long time until the doctrine of democracy from the West clashed with China’s absolutism.

This paper aims to examine the thesis of moral politics and its development in the pre-imperial time. First, three types of administration are presented in preparation for further analysis. Secondly, Confucius’ thoughts on this thesis will be analyzed in more detail, highlighting the inner tension between the moral and the political. Then, we will find out the difficulty of this thesis by discussing its development so that the validity question can be brought to the fore.

disaster. They regard it as the necessary condition for cultivation. For instance, it is stated in the famous “Manifesto for Communicating Chinese Culture to the World (為中國文化敬告世界人士宣言),” for which four important New Confucians – *Carsun Chang* (張君勱), *Táng Chun-i* (唐君毅), *Mou Tsung-san* (牟宗三) and *Hsü Fù-Kuān* (徐復觀) – gave their signatures that the real wisdom comes from disaster [2. P. 851].

² This difference can also be referred to as difference between “rule by virtue” and “rule by force”.

Three Methods of Administration

To thoroughly examine the thesis of moral politics, we need to discuss in advance three different modes of administration concerning the evolution of this thesis. We refer to the Western Zhou feudal system's mode of administration based on consanguinity as Lǐ-Chìh (禮治). This means governing the state mainly through the rites (禮). In comparison, the method of administration governed by morality is called Dé-Chìh (德治). The third is called Fǎ-Chìh (法治) and means that the state is governed based on laws. The three modes of administration cannot be easily separated because the relationship between rites, morality, and law is complicated.

Lǐ-Chìh

People in the Zhou dynasty indeed claimed that *Heaven* (天) took the *mandate* (命) from the Shāng (商) dynasty and gave it to them because of their virtue when they resisted and defeated the Shāng. However, this claim can instead be seen as a plea by the Zhou dynasty for the legitimacy of their regime. This does not necessarily mean that the Zhou dynasty ruled their empire through morality. It is known that a multi-divided but closely related feudal class society was formed in the early Western Zhou Dynasty. In order to clearly distinguish each class from each other, social rules of behavior – rites (禮) – were introduced accordingly. The rites of the Zhou period were not only limited to the religious sphere but also concerned with everyday behaviors between different classes when interacting or changing status, etc. Therefore, the concept of “rites” of the Zhou period is very similar to today's concept of “rituals.”

Ritual now means a symbolic social action performed repeatedly in a standardized manner on certain occasions. The ritual action, therefore, presupposes a normative rule previously prescribed by traditional convention and is a part of social control [3]. Such social control is based on social pressure from the members of society. If a man incorrectly performs or neglects a ritual contrary to his particular social role, he makes others uncomfortable and is reprimanded as *impolite* or *ill-mannered*. As a member of the same society, he should know the symbolism of the ritual. His violation of the symbolic ritual shows his lack of respect for the other members. So, he even suffers social isolation as a sanction until he is *resocialized* again. This is the passive group-bonding power of the rituals.

Furthermore, rituals are usually performed without reflection through imitation and habit. This is why rituals tend to degenerate into meaningless formal symbol systems. This means that although we are already familiar with a ritual action and its symbolism, we need to understand why these two things are connected. The more complicated a ritual is, the less we understand why the ritual is defined in this way. The definition of the ritual is now seen as arbitrary. This is why rituals lose the active power to ignite people's passion for proactive integration into society. In short, a meaningless ritual is performed to avoid conflict with real society. In this case, the ritual primarily concerns *heteronomy*.

Dé-Chih

Morality, on the other hand, has to do with *autonomy*. It is also a system of norms for actions observed in a particular society. However, these norms are not observed because of social or state sanctions but for *their own* sake. In other words, a moral act is not out of fear of external sanctions but of internal moral motives. Morality determines which actions are considered good and which are considered bad. If you act against morality, your conscience will speak up. The rebuke of one's conscience is usually stricter than that of society. Because you are now not merely rude, you are *bad*. That is why we behave well of our own free will in order to calm our conscience. At the same time, morality makes a strong universal claim on *all* people. No one can exclude themselves from their moral duties. This first implies the priority of the moral norm over the ritual norm. A morally good man who misbehaves is nevertheless more respected than one who behaves well but is bad. Secondly, the universal claim is a view of the nature of man. Every human being is essentially the same as a rational being and, therefore, fully capable of upholding all morals, no matter what social role they take on. This is why the concept of social classes plays no role in the moral sphere. Thirdly, an ideal of society is presented here in which everyone has equal rights and trusts each other. The universal claim contrasts an immoral world in which everyone acts against everyone only through their power. Morality necessarily demands the proactive establishment of such an ideal society so that its members all show solidarity with one another.

Although ritual is not necessarily at odds with morality, the two belong to different categories. Here they can also be understood under the distinction introduced by Roetz between *conventional* and *post-conventional morality*.³ Since these two types of norms are based on different grounds, the *Lǐ-Chih* and *Dé-Chih* modes of administration that result from them have different characteristics. The former emphasizes heteronomy and class consciousness, while the latter emphasizes autonomy and human equality. Therefore, *Lǐ-Chih* and *Dé-Chih* do not coincide in essence.⁴

Fǎ-Chih

If one wants to comprehend the mode of *Fǎ-Chih*, she or he has to look at it from a different perspective. Only if clearly defined laws govern a state and no one is exempted from observing the laws because of their personal position can it be considered *Fǎ-Chih* in principle. Legally established laws, which must be publicly

³ Roetz adopts Hegel's distinction between “Sittlichkeit” and “Moralität” from his *Elements of the Philosophy of Right* to explain the difference between “rites” (禮) and “humanity” (仁). He describes rites as conventional morality and humanity as post-conventional morality. [4. P. 46–50; 3. P. 72–74.]

⁴ Since Confucius wants to connect the two modes of administration (see point 3.1), most researchers confuse or even identify them with each other. For example, Wú Kāng (吳康) does see the difference between Dé (德) and Lǐ (禮), but he still sees Dé-Chih (德治) and Lǐ-Chih (禮治) as synonyms [5. P. 86–88].

promulgated and set down in writing, are therefore necessary for *Fǎ-Chìh*. Laws can only prescribe the external actions of people, just as in the case of rites. But the transgression of the law is punished more specifically and severely by state penalties, as the validity of the law should be without exception. In this case, the effect of social control through laws is as good as that through morals.

The decisive difference is that the law is only a functional means of controlling society. Therefore, on the one hand, there is no symbolic or moral meaning in it – the essence of the law has nothing to do with politeness or morality. On the other hand, the concrete content of the law is linked to various socio-political structures and is therefore dependent on them. For instance, a democratic state has laws enacted by the people themselves and to be obeyed; a dictatorial state has laws generated according to the will of the leader, etc. Despite this diversity of laws, the concept of *Fǎ-Chìh* is nevertheless limited. Only the administration method that gives the law the highest priority can be qualified as *Fǎ-Chìh*. Everyone can only do what the law allows. One may even say that the law is independent or self-acting here. However, it is not permitted for the administrator to have the extraordinary power to make the final decision on his own will, regardless of the law. The latter case is called *Rén-Chìh* (人治), i.e. rule of man.

Lǐ-Chìh and *Dé-Chìh* belong to *Rén-Chìh* because the two modes of administration do not give absolute priority to the law. This does not imply that there are absolutely no laws in *Lǐ-Chìh* and *Dé-Chìh*. Furthermore, *Fǎ-Chìh* does not necessarily exclude rites and morality. The crux of the distinction between *Lǐ-Chìh*, *Dé-Chìh*, and *Fǎ-Chìh* lies in what kind of norm – ritual, morality, or law – should be given preferential treatment in the political sphere. Although the thesis of moral politics is aimed at the ideal of *Dé-Chìh*, Confucians nevertheless attempt to link it to some extent with *Lǐ-Chìh* or *Fǎ-Chìh*. This leads to a tension within the thesis of moral politics and will be clarified in the following discussion.

The Justification of the Thesis of Moral Politics

The Aim of Confucius' Reform Project

Confucius (551–479 BC) was a descendant of the *Shāng* and was born in the *state of Lǔ* (魯國). It is said that the ritual system of the Western Zhou Dynasty was most completely preserved in the *state of Lǔ* compared to other states until shortly before Confucius [6] (Book X: Duke Zhao, second Year). Since Confucius had grown up and been educated in this “state of rites”, it is not surprising that he felt deep affection for the traditional rites of the Zhou Dynasty. What is strange, however, is his rescue work for the decaying rite system of the Western Zhou Dynasty. He tried to give moral meaning to the ritual system so that its validity could be restored. In this case, Confucius was seen as a reformer of the Zhou feudal system because he defended its *Lǐ-Chìh* mode of administration and created a new basis for it. He pursued the goal of *Dé-Chìh*. However, he also claimed that the two modes of administration should complement each other. Therefore, in the political

sphere, he only asked himself how the two could be combined. It was a self-evident prerequisite for his assertion that the political could be thoroughly determined by the norms of morality (and ritual). He thus introduced the thesis of moral politics.

To explain this, we can first discuss Confucius' goal of reformation. According to the account in the chapter "*Lǐyùn*" of *Liji* (禮記-禮運), there were two kinds of political ideals for Confucius. The first was before the Xia Dynasty when the world was the common property of all people, and everyone cared for everyone else. At that time, the great *Tào* (道) – a universal principle of human good behavior – was still flowing in the world. The second was realized in the period between the Xia Dynasty and the earlier Western Zhou Dynasty, or the reigns of Xia King *Yü* (禹), Shāng King *Tāng* (湯), and the Zhou Kings *Wén* (文), *Wǔ* (武) and *Chéng* (成). At that time, the great *Tào* hid itself from the world, and everyone cared only for their relatives. However, the world was brought into an orderly course through rites [7] (9 – *Lǐyùn*). The former ideal can be described as the *order of the common good* (大同之治) and corresponds to *Dé-Chih*; the latter can be described as the *order of prosperity* (小康之治) and corresponds to *Lǐ-Chih*. It seems that Confucius' political goal was to realize the two ideals in fusion in his time. But how is this fusion theoretically possible?

Moral Foundation of the Rites

In Confucius' time, the traditional rites were held in less esteem⁵ and most people did not think it was a bad thing to simplify the rites⁶ since those complicated rites were no longer necessary and prevented one from maximizing social and state benefits. The crisis of the ritual system arose from the general disdain. Therefore, Confucius' most urgent task was to restore the value of the rites. Yet what Confucius wanted to preserve was not simply the traditional ritual forms. He did not ignore the fact that conventional ritual forms always change over time.⁷ In his opinion, however, the change in ritual forms still leaves something unchangeable that cannot be determined by empirical randomness. This is the essence of the rites – the *root of the rites* (禮之本). It could not be identified with the ritual action or instrument – the *incident of the rites* (禮之末) [8. 17.11, 19.12], although the former must be expressed through the latter. Confucius also stated that the rites had their roots *in heaven* [7] (9 – *Lǐyùn*) and that the essence of the rites should, therefore, be a transcendental principle whose application in different times and spaces caused correspondingly different forms of rites. In this way, Confucius laid the foundation for the rites and their evolution. Thanks to this principle, the ritual

⁵ For instance, in those days, if someone served his ruler entirely according to the rites, he could paradoxically be called a flatterer [8. 3.18].

⁶ Even Confucius' famous disciples, such as *Zi-Gòng* (子貢) and *Zai-Wǒ* (宰我), agreed. Cf. [8. 3.17, 17.21]

⁷ Confucius already recognized that the Xia, Shang and Zhou dynasties' rites differed from each other. Cf. [7] (31 (*Zhōngyōng*)) and also [8. 2.23].

system of the Western Zhou Dynasty still retained the value of its existence, but every change to it had to be tested by the same principle. According to Confucius, if an old rite still suited the principle better, it should be followed; but if a new rite suited the principle better, then the old one should be abandoned [8. 9.3, 3.4].

Confucius tried to emphasize the transcendental principle as the essence of rites from empirical forms of rites and called it *Rén* (仁). *Rén* is understood to mean a principle according to which people should properly and humanely treat each other.⁸ We can, therefore, refer to this principle here as “humanity.” Humanity determines the relationships between people in a normative way, which arises from human nature. Only when one acts appropriately per the heart in all interpersonal relationships can one be qualified to be characterized as a *benevolent human* (仁者) or addressed with the honorific title of *Noble* (君子)⁹. According to Confucius, acting humanely is not beyond human’s ability. *In principle, every human cannot behave contrary to humanity, even if he wanted to* [4. 4.6]. But it is difficult for anyone to attain the standard of humanity at *any time* fully.¹⁰ Even Confucius admitted that he could not reach the perfect humanity [8. 7.34, 14.28].

Nevertheless, it remains the ideal purpose of moral practice, guiding people in the uplifting to humanity. Furthermore, the content of humanity was not clearly defined in the *Lúnyǔ* (論語) – also known as *Analects*. In contrast, Confucius specifically mentioned various virtues as conditions for the realization of humanity. In our opinion, this can be explained by the fact that humanity has to do with *practical reason* – or rather, *phronesis*. In other words, humanity is a unique knowledge that can only be acquired *through action* and *in action*. Only in a specific situation can a judgment be made about a moral action. Therefore, what Confucius taught his students can be better interpreted in terms of *how*, but not *what*. Accordingly, when asked about the same virtue, he almost always answered them differently. Because of their unique personalities, his disciples each needed different advice and different explanations in order to acquire the virtue¹¹.

⁸ Since Mencius, Confucians have begun to identify *Rén* with the moral sense, the *love of man*. Cf. [9. 4B]: “仁者愛人。”] This widespread attitude has its origins in Confucius’ answer to Fán-Chí’s (樊遲) question about *Rén*. Cf. [8. 12.22]: “樊遲問仁。子曰：愛人。”] This interpretation, which emerged 100 years after Confucius’ death, can be seen as a significant evolution of Confucianism, but it accepts the contextual meaning of “humanity” in *Lúnyǔ*. I, therefore, place this Mencius’ interpretation in brackets and explain the concept of humanity in its original context as far as possible.

⁹ The original meaning of the term “君子 (Junzi)” is the *son of the ruler* and is therefore limited to the administrative classes [10. P. 95–96]. Since Confucius, “君子” has become an ethical terminology in the Chinese-speaking culture and does not indicate noble origin, but noble attitude and behavior. Nevertheless, the same term is not yet used unambiguously in *Lúnyǔ* and means moral noble or civil servant noble.

¹⁰ Even Confucius’ most esteemed disciple, Yan Hui (顏回), could only enjoy the standard of humanity for three months [8. 6.7].

¹¹ In this case, Confucius’ disciples asked him about a particular virtue that was not out of interest in *theoretical knowledge* but out of interest in *moral practice*. Therefore, these types of questions are

Virtue is an attitude of observing the corresponding moral rules. Since virtues can only ever present themselves to us in social practices, their performance must adapt to the customs of society to a certain extent. In the Zhou period, the ritual system, which determined the appropriateness of action in all interpersonal relationships, was the scope for the practical virtues. One should try to be virtuous in a social environment restricted by rites. Through the mediation of virtues, humanity and rituals formed a unity. Without humanity, rites have no living meaning [8. 3.3]; without rites, humanity loses its possible realization.

Spreading Morality into the Political Sphere

The *Liji* lists a total of seven fundamental interpersonal relationships in the Zhou period, i.e. father-son, brotherhood, husband-wife, ruler-subordinate, elder-younger, friendship and host-guest.¹² All relationships were under the reins of ritual. However, only one type of relationship here seems to be political. In reality, because of the feudal system of the time, more relationships were political. This was reflected in the ritual system of that class society. The complexity of the rites of the Zhou dynasty already presupposed a corresponding political hierarchy. Now Confucius generally gave the rites a moral meaning and therefore introduced not only the moralization of the rites, but also that of the political. This had two consequences. On the one hand, political order or unrest became a moral matter in general, because it depended on the moral attitude of all people. On the other hand, everyone was responsible for the political because the universal claim of moral norms permeated all social classes.

Confucius' rescue plan for the political-social crisis can be outlined in the following three phases. First, the moral attitude is awakened so that one has a motive to act on one's initiative according to the ritual system. Secondly, the ritual system must cling to the existing feudal system so that no one oversteps the boundaries of their class. Thirdly, state punishment can now be dispensed with, not only because the state is harmoniously stabilized again, but because such a state of morality does not need a penal code. When the rescue plan is completed, the ideal of the order of the common good will be achieved again.¹³ Confucius summarized

best understood in the form of *how-questions*. For instance, when his students ask about "humanity (仁)", the question should be understood as follows: *How* can humanity be achieved? If you write this question in the form of a *what-question*, such as "*What* is humanity?", then you are likely to have doubts about Confucius' inconsistent answers.

¹² Cf. [7] (5 (*Wángzhì*): “七教：父子、兄弟、夫婦、君臣、長幼、朋友、賓客。”。 The seven interpersonal relationships are later simplified into five cardinal relationships – ruler and subordinate, father and son, husband and wife, brotherhood, friendship – in another chapter of *Liji*, i.e. in [7] (31 (*Zhōngyōng*): “君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也，五者天下之達道也。”。”].

¹³ This three-stage process is also described with a more complex cultivation process from the inside out in the Chapter *Dàxué* of *Liji* (禮記-大學) as follows: from the investigation of the matter (格物) to the attainment of knowledge (致知), the sincerity of the feelings (誠意), the rectification of the

this idea in one sentence: “Restraining oneself to return to the rites causes humanity” (克己復禮為仁) [8. 12.1]. As we have analyzed the first phase, the others will be explained here.

In the Zhou period of decaying rites, only few realized the rites correctly. The aristocrats often used the forms of rites that were not suitable for their own estates, whether out of ignorance or on purpose. The confusion of ritual forms caused the chaos of social identity. As a result, a man’s status could no longer be recognized simply by his ritual actions. Confucius considered confusion of *names* (名) to be a cause of this chaos, because the bearer of a name no longer corresponded to the inner meaning of the name – to reality. His measure against this situation of “*Ming Shí Bù Fú* (名實不符)” was the so-called “*rectification of names* (正名)”. He stated that the correctness of the name was the basis for the political order. His reasoning lay: “If the name is incorrect, then the words do not correspond to the matters. If the words do not correspond to the matters, then the matters are not accomplished. If the matters are not accomplished, then the rites do not prosper. If the rites do not prosper, then the punishments are not appropriate. If the punishments are not appropriate, then the people do not know what to follow.” [8. 13.3]. One can only act appropriately with established ritual forms, even if one wants to act according to the ritual system on one’s initiative. Confucius regarded the establishment of ritual forms, which should be carried out by *rectification of names*, as the task of the government. He therefore understood “governing (政)” to mean “rectifying (正)” [8. 12.17]. The government should establish the correct relationship between name and reality concerning rites, so that the ruler and the subordinate each behave according to their social status [8. 12.11], and each does not care about anything outside their political position [8. 8.14]. Moreover, the ritual system is a conventional system that is not essentially immutable. For this reason, it requires an external force from politics to guarantee the practical validity of its uniformly determined ritual forms. In this case, the *rectification of names* is carried out by a political measure, especially from the top down, because it only works if the ruler first wants to observe the rites that restrain him. No one will observe if the ruler arbitrarily neglects the correctly established rites [8. 13.13, 12.17]. The measure of the *rectification of names* begins with the ruler behaving like a ruler and setting an example for his subordinates or the people. Then the subordinates may follow him wholeheartedly.

The third phase occurs if one can always act according to rites in the seven basic interpersonal relationships. Here Confucius distinguished rites (禮) from penalties (刑), and despised the political function of the latter. This is the logical consequence of his theory. Given the moralization of rites, one performs ritual action only out of individual duty, not social compulsion. Furthermore, the government must oppose coercion and, if possible, invoke the virtuous ruler as the

will (正心), the cultivation of the self (修身), the ordering of the family (齊家), the governing of the state (治國), and then finally to the pacification of the world (平天下). [7. 42 (*Dàxué*)]

authority of moral education. The two reasons mentioned above make the use of government penalties seem unnecessary. Yet Confucius' explanation for this is even more profound. He said: "If the people are guided by administrative measures and ordered by penalties, they will try to avoid the penalties but will have no sense of shame. If the people are guided by morality and ordered by rites, they will have a sense of shame and behave justly" [8. 2.3]. Confucius stated that a state brought into order through penalty is not an ideal of the state. In such a police state, people only refrain from committing a crime out of fear of severe punishment, not because they want to avoid shame, which presupposes an awareness of morality. On the other hand, Confucius saw *humanity* as the ultimate criterion of political order. For justice exists, not when each supervises the other and guards himself against the other, but when he supervises himself and guards his right. In other words, Confucius based just politics on autonomy, but not on *heteronomy*, insofar as his contempt for punishment was based on the awareness of morality. This is how the thesis of moral politics emerged: morality developed into the political through the practice of rites.

About the construction of the thesis of moral politics, the moral foundation of rites theoretically occurs before the spread of moralized rites into the political sphere. Given the use of this thesis in politics, however, the mode of administration determined by the ritual system must be carried out before the moral one, insofar as the ritual system is a necessary means to ideal politics. In this practical sense, Confucius' reform project can also be divided into two phases: (1) carrying out the rite system of the Western Zhou Dynasty to restore the previous *order of prosperity*. (2) Governing the state entirely through morality to achieve the ideal of *ordering the common good*.¹⁴

Emphasizing the Ideal Ruler

There is something else that can supplement the thesis of moral politics. It concerns the function of the ruler as such in Confucius' theory. In point 3.2, we mentioned in passing that the ruler should be a role model for his subordinates. This applies not only to politics or rites but also to moral practice. The virtuous ruler is required as a role model.

In truth, this extraordinary demand is not necessary for the thesis of moral politics. For during the moralization of the political, *everyone* has the duties to become virtuous and to act according to the rules of his class or position. Accordingly, the ruler is not morally superior to his subordinates. Moreover, Confucius was concerned with the continuation of the entire ritual system, in which the ruler of a state plays nothing but a functional role. In this respect, a state without a ruler that nevertheless has a ritual system is better than a state that has no ritual

¹⁴ Concerning the explanation of Confucius' two-phase view, one can also refer to: Wu Kan (吳康), *Kong Meng Xun Zhexue* (孔孟荀哲學) [10. P. 152–154].

system but only its ruler.¹⁵ In a word, the ruler is no more noble than others in the political sphere. Nevertheless, Confucius still affirmed, to a certain extent, the priority of the ruler over his subordinates because he did not completely renounce the asymmetrical relationship between ruler and subordinate in the feudal system, which was closely linked to the ritual system. He understood the ruler-subordinate relationship to be a variant of the father-son relationship, in which the son should not contradict his father. For instance, the son should gently dissuade the father from making mistakes, but if the father does not listen to his advice, he should still respectfully comply [8. 4.18]. It is similar when the subordinate is at the service of his ruler. The subordinate should not oppose his ruler directly, even if the latter does not want to accept the former's advice. Otherwise, the subordinate can resign and leave his ruler or may even be sentenced to death in the worst case if he still continues to criticize his ruler unbendingly.¹⁶

According to the old rites, the subordinate in this case does not have the right to deprive the ruler of his ancestral throne, let alone kill him. In the opposite case, however, things seem to be different. Because of this asymmetry of relationship, the ruler has greater leeway than the subordinate and plays an authoritarian role in politics. Confucius must, therefore, emphasize the importance of the virtuous ruler as the ideal ruler in his rescue work because it is the key to driving his political ideal.

Being an ideal ruler is a complex matter. In the chapter *Zhōngyōng* of the *Liji* (禮記-中庸), Confucius defined nine tasks that the ruler must fulfill in order to govern a state: cultivating the self, honoring capable and virtuous people, loving relatives, respecting ministers, understanding all subordinates, treating the common people as his children, attracting all kinds of craftsmen to immigrate, appeasing distant people, and appeasing princes [7] (31 (*Zhōngyōng*)). He also pointed out that there is no way for people to accomplish all of these nine tasks other than “to be self-sincere (誠身)” and “to understand the good (明善)” [7] (31 (*Zhōngyōng*)). If one understands what is good and is sincere – corresponding to one's authentic feelings – then one can autonomously perform good deeds in every respect. Although this is the most crucial thing for an ideal ruler, more conditions need to be met. He should also act seriously according to the rites [8. 15.33]. Such acts performed with good will still require the conventional form so that feelings can be brought into harmony to a reasonable degree and one can behave in the state in a perfectly appropriate interpersonal manner. In a word, the ruler should first restrain

¹⁵ Cf. [8. 3.5.] In the Zhou Dynasty, some princes or even kings were sent into exile because of tyranny. They still retained the title of ruler, even though their ministers ruled their state by proxy.

¹⁶ For example, Confucius called three subordinates of the tyrannical Shang-king Zhò (商紂王) *benevolent humans* (仁者), precisely because they observed the rites of the subordinates. Cf. [8. 18.1.: “衛子去之；箕子為之奴；比干諫而死。孔子曰：殷有三仁焉！”] These rites concerning the subordinate (or son) towards his ruler (or father) are also recorded in the chapter *Qū-Li* B of *Liji* (禮記. 曲禮下) as follows: “為人臣之禮，不顯諫。三諫而不聽，則逃之。子之事親也，三諫而不聽，則號泣而隨之。” [7] (2 (*Qūlǐ* B)).

himself in regard to humanity and turn to the rites while exercising rule. He should be a noble and, at the same time, play the role of the mainspring of ritual.

Confucius stated that the common people could be obedient and deferential and the subordinates could be loyal, provided that the ruler commanded his subordinates according to the rites [8.14.41, 13.4, 3.19]. This means the ruler necessarily exerts a moral influence on those below him by practicing the rites as a nobleman of good will. As a result of his influence, the inferiors also behave sincerely according to the rites. This can be compared to the grass that must bend when the wind blows over it [8. 12.19]. An ideal ruler, who rules only through morality, needs no other political measures, techniques, or penalties. Confucius used an allegory of the North Star for this purpose. The North Star remains immobile in its place, and all the other stars orbit it spontaneously; analogously, the moral ruler stands in the leading place *without doing anything* (無為), and all those below fulfill the duties of their own accord [8. 2.1]. This is precisely Confucius' ideal of politics. One of the classical paradigms of this ideal is the legendary reign of the Holy King Shùn (舜) [8. 15.5]. Remarkably, it does not mean that the ideal ruler does nothing. Confucius meant that the ruler should at least choose people of ability and virtue as subordinates to help him so that the *inhuman* (不仁者) will either be corrected or move away from the state of morality altogether [8. 12.22, 13.2]. The selection of virtuous subordinates is also part of the ruler's moral influence. Shùn only had five men as officials, enough for him to put the world in order [8. 8.20].

Based on the above explanation, it can be seen that the ideal ruler is a pivotal point both for the theoretical linking of Dé-Chìh and Lǐ-Chìh and for the use of the thesis of moral politics in the feudal system. According to Confucius, the best way to order the world in all times was for the king to exercise rites. This was the case when the Tào was still in the world. However, if the princes practiced the rites belonging to the king, the world would begin to lose the Tào. Nevertheless, the world's order could last for at least ten generations. In the worst case, which Confucius encountered at the time, the ritual system is practiced by the *dignitary* or Shìh (士) class, and then the order of the world lasts even shorter [8. 16.2].

Developments and Problems

Two directions of development of the moral politics thesis

Confucius' thoughts on moralized politics sound logical at first. After all, it is pretty difficult to imagine that such a utopia of morality, in which everyone behaves humanely, can co-exist with the political unrest. Moreover, history teaches us that the order of the state can only be temporarily guaranteed by severe penalties. The proto-form of the thesis of moral politics founded by Confucius can theoretically explain this situation. So, it is not strange why most Confucians are convinced that the unrest of the political-social situation can only be eliminated through morality. However, there is a significant tension within this thesis because it mixes the class

society of the feudal system with the ritual system of the Western Zhou Dynasty. According to Confucius, in order to coordinate the two modes of administration of Lǐ-Chih and Dé-Chih, which were based on different systems of norms, the value criterion of the ritual system was reduced to morality, and the ruler was required to behave under both systems of norms at the same time as a role model for his subordinates.

As the feudal system deteriorated even more drastically during the *Warring States period*,¹⁷ The more severe change in the political situation pushed the evolution of the thesis of moral politics even further. After Confucius' death, this thesis was developed in two directions by his successors, each of whom emphasized two poles of the tension mentioned above and thus regarded either the order of the *common good* or that of *prosperity* as their political goal.

On the one hand, Mencius (372–289 BC) advocated the *goodness of human nature* (人性善) and stated that people tend towards the good according to their nature [9] (VI A2). Thus, man should do nothing in the political sphere except to develop and fulfill his rungs of goodness, which are moral [9] (II A6). Accordingly, Mencius neglected the mediating function of the rites. He took the way of administration of the *earlier kings* (先王) – mainly Yáo and Shùn – developed from the moral sense as the criterion of ideal politics [9] (IV A1). A ruler who does not take care of the welfare of the people in this way is not qualified as a ruler [9] (I B8). On the other hand, Xunzi (荀子, BC) advocated the *badness of human nature* (人性惡), namely that people tend to fight with each other for benefit because of his innate desire. He further argued that man's desire should be restrained by the rites laid down by *Holy Kings*¹⁸ so that the world does not fall into disorder and everyone can be modeled for good [11] (23 (*Xing-è*)). However, as the rites necessarily change over time, Xunzi decides, given the diversity of the ritual systems, to adopt the ritual system originating from *later kings* (後王) as the most suitable method of administration for the society of the time [11] (5 (*Fei-xiang*)). This overemphasis on the function of the ritual system leads to a need for the autonomous power of morality. Therefore, in Xunzi's view, the ruler plays a vital role in ensuring the proper execution of the ritual system. Otherwise, no one can force the people to restrain their desires.

The Theoretical Contradiction Within the Thesis

The two development directions of the moral politics thesis still need to go beyond the framework established by Confucius. To a certain extent, the tension between Lǐ-Chih and Dé-Chih diminishes with the different anthropological views of Mencius and Xunzi. However, they retain the ideal ruler's model as before and

¹⁷ An obvious sign of the decline of the feudal system was that the feudal lords called themselves king one after the other in public.

¹⁸ The meaning of Holy Kings can be referred to: *Xunzi*, Chapter XXI (荀子·解蔽) [11] (21: “聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣。”).

cannot recognize a difficulty hidden therein. The following argument can discover this inner difficulty of the thesis: (1) If the ruler behaves humanely, the whole people will also behave humanely under his influence, according to the thesis of moral politics. (2) As long as everyone can behave humanely, the state is in order. (3) Although every man is essentially capable of behaving humanely, it is not easy for him to accomplish the standard of humanity at all times, as Confucius admitted. (4) Since it is difficult to become *moral*, *moral ones* rarely appear in history, and it is even rarer to find a moral ruler. (5) Moreover, according to the same thesis, the ruler should avoid exercising the state's penalties. (6) Accordingly, in the case of the normal ruler, who acts not *humanely enough*, there is hardly any sanctioning power against the criminal. (7) Therefore, the order of the state in history occurs rarely and unexpectedly in the absence of the moral ruler or the state's power of sanction. (8) In comparison, the disorder of the state must be a normal and long-term condition. (9) Since the thesis of moral politics is considered a political view and a political view should be practical, this thesis, which depends on historical contingency, sounds quite useless and not very convincing to expert politicians.

The famous legalist Hanfeizi (韓非子, ca. 280–233 BC) had already made a similar criticism, basing on a kind of attitude of *Fǎ-Chih*. He compared the political order dependent on the ideal ruler to eating first-class meat to satisfy one's hunger. One must wait a thousand generations for an ideal king like Yáo or Shùn to appear; then, one can enjoy the pacified order of the state for a generation. This is like someone not eating for a hundred days to satisfy his hunger with the tastiest meat briefly. But no hungry person can survive until his hunger is satisfied, nor can anyone live for a thousand generations before finally experiencing the utopia of morality [12] (40 (*Nan-shi*). With this analogy, Hanfeizi profoundly explained that *authority* (勢) and *virtue* (賢) belong to different categories and that political order has to do only with authority. Thus, Yáo and Shùn can put the world in order, not because of their morality but only because they possess the authority of the ruler [12] (40 (*Nan-shi*).

The Practical Contradiction in the Application of the Thesis

Employing Hanfeizi's explanation, one can see that the political cannot simply be reduced to the moral. However, Confucians were slow to understand this point, primarily until the last century, when the rule of the state no longer fell into the hands of the hereditary heir to the throne but was entrusted to a president chosen by the people as a whole. During this long period, the thesis of moral politics was never actually realized. Nevertheless, its authority had hardly been challenged since the Han period, when Confucianism was first considered institutional and ideological. The same thesis overemphasized the ruler's function and even stated that the morality of the ruler was a sufficient condition for a just political order. This is why the flattering courtiers often misused it to praise their emperor. This phenomenon rather shows that the Chinese outwardly complied with the thesis but secretly

resisted it and that the society of the Chinese monarchy, in a certain sense, returned to the situation of “*Míng Shí Bù Fú*.”

The complicated feudal system based on kinship no longer existed. Nevertheless, a simplified hierarchy still prevailed in Chinese society, which was stabilized by Confucian dogma, or the so-called *Doctrine of Rites* (禮教). For example, the Confucians increasingly emphasized unilateral duty and obligation in all interpersonal relationships. A person of lower rank – subordinate, son, or wife – therefore had hardly any rights in everyday life to criticize those above them – ruler, father, or husband. The former can only obey the will of the latter as the main axis, whether the latter behaves following morality or not. This dogma is called the “three main axes (三綱)”¹⁹. Although such rigid dogmas can consolidate the authority of the superior, they nevertheless cause inequality in society as well as the repression of individual freedom of will, which is considered an absolute condition of morality. Consequently, these dogmas in the name of Confucius paradoxically harm moral universality.

After Western civilization violently clashed with China with its military power, more and more Chinese intellectuals began to consider the distress and a way out of their traditional culture. At that time, they gradually attributed China’s political and cultural weakness against the West to Confucianism. For according to this anti-traditional trend, which Maxists and liberals mainly supported, the conservative dogmas of Confucianism still hindered the Chinese from learning science and democracy, which led to the strength of the West. Their criticism of Confucianism reached its peak during the *May Fourth Movement* (五四運動). At that time, they understood the Confucian “three main axes” not only socially as the “*man-eating doctrine of rites* (吃人禮教)” but also politically as a barricade against the constitutional state that had been realized in the West. Chén Dú-Xiù (陳獨秀, 1879–1942), an important leader of this movement, pointed out that the *teaching of the rites* emphasized a class-differentiated way of life, which contradicted the necessary prerequisite of the constitutional state: every citizen is equal before the law [5. P. 107–111].

The democratic style Fǎ-Chìh replaced Dé-Chìh as the “politically correct” motto in China at the time. The anti-traditionalists wanted to completely westernize the Republic of China and drive out all influences of Confucianism as the “enemy of China’s modernization.”

Conclusion

So far, the development of the Confucian thesis of moral politics up to the beginning of the twentieth century has been briefly stated. The thesis began with Confucius, who tried to establish a moral basis for Lǐ-Chìh of the Western Zhou Dynasty. His mixture of Lǐ-Chìh and Dé-Chìh led to the internal tension of his

¹⁹ The dogma is precisely this: „君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。”

conception. Thus, to overcome this difficulty, this thesis developed in two directions. Since the two directions saw monarchism as the only just political system, they failed to solve the problem. The introduction of the democratic system into China has brought new development opportunities for the theory of moral politics. In the early 20th century, a group of Chinese scholars who called themselves New Confucians tried to combine this theory with the democratic system for a new solution to its application problem. Dé-Chih is still the central point of this thesis. However, the legitimacy of Fǎ-Chìh is also fully confirmed here. The New Confucians recognize a tension between Dé-Chih and Fǎ-Chih and understand it as a dialectical development. They initiated debates with Marxists and liberals at that time, and these debates were quite complex and have not completely subsided even today. The reform of the thesis of moral politics still faces a challenge that cannot be dealt with in the scope of this paper, i.e., How can the New Confucians arrive at any practical improvements with the theoretical explanation? Because the discussion is still alive, it is difficult to conclude whether the thesis of moral politics has reached its final development. In view of the complexity of the contemporary development of the thesis of moral political, we will discuss this issue in depth elsewhere.

References

- [1] Sun S (孫奭), Ruan Y (阮元). Mengzi Zhu Shu (孟子注疏). In: *Shisanjing Zhu Shu Fu Jiaokan Ji* (十三經注疏附校勘記). Vol. 8. Taipei: Dahua Bookstore; 1982.
- [2] Chang C (張君勱). *Zhongxi Yin Zhexue Wenji* (中西印哲學文集). Vol. 2. Cheng WX (程文熙), editor. Taipei: Taiwan Student Bookstore; 1981.
- [3] Reinhold G. *Soziologie-Lexikon*. 4. Auflage. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag; 2000.
- [4] Roetz H. *Konfuzius*. München: Beck; 1995.
- [5] Chen DX. (陳獨秀). *Duxiu Wencun* (獨秀文存). Vol. 1. Kowloon: Far East Bookstore; 1965.
- [6] Zuo QM (左丘明), Du Y (杜預), Kong YD (孔穎達), Ruan Y (阮元). Chunqiu Zuozhuan Zhengyi (春秋左傳正義) In: *Shisanjing Zhu Shu Fu Jiaokan Ji* (十三經注疏附校勘記). Vol. 6. Taipei: Dahua Bookstore; 1982.
- [7] Zheng X (鄭玄), Kong YD (孔穎達), Ruan Y (阮元). Liji Zhengyi (禮記正義). In: *Shisanjing Zhu Shu Fu Jiaokan Ji* (十三經注疏附校勘記). Vol. 5. Taipei: Dahua Bookstore; 1982.
- [8] He Y (何晏), Xing B (邢昺), Ruan Y (阮元). Lunyu Zhu Shu (論語注疏). In: *Shisanjing Zhu Shu Fu Jiaokan Ji* (十三經注疏附校勘記). Vol. 8. Taipei: Dahua Bookstore; 1982.
- [9] Roetz H. *Mensch und Natur im alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie, zugleich eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universalismus*. Frankfurt a. M.: Peter Lang; 1984.
- [10] Wu K (吳康). *Kong Meng Xun Zhexue* (孔孟荀哲學). Vol. 1 (5th ed). Taipei: Taiwan Commercial Press; 1987.
- [11] Yang J (楊倞), Wang XQ (王先謙). Xunzi Ji Jie (荀子集解). In: *Xinbian Zhuzi Jichen* (新編諸子集成). Vol. 2. Taipei: World Bookstore; 1983.

- [12] Wang XQ (王先謙). Hanfeizi Ji Jie (韓非子集解). In: *Xinbian Zhuzi Jicheng* (新編諸子集成). Vol. 5. Taipei: World Bookstore; 1983.

About the authors:

Tsai Wei-Ding – PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University, 64/2 Zhinan Rd., Taipei, 11605, Taiwan. E-mail: sprache@nccu.edu.tw

Chistyakov Denis I. – CSc in Sociology, Deputy Director for Science and International Collaboration, Higher School of Management RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0001-8805-297X. E-mail: chistyakov-di@rudn.ru

Chistyakova Olga V. – DSc in Philosophy, Professor, Department of History of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, RUDN University, 6 Miklukho-Maklaya St., Moscow, 117198, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-1074-0913. E-mail: chistyakova-ov@rudn.ru

Сведения об авторах:

Цай Вей-Динг – PhD (философия), доцент, кафедра философии, Государственный университет Чжэнчжи, Тайвань, 127434, Тайбэй, ул. Жинян, д. 64/2. E-mail: sprache@nccu.edu.tw

Чистяков Денис Игоревич – кандидат социологических наук, заместитель директора по научной работе и международному сотрудничеству, Высшая школа управления, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0001-8805-297X. E-mail: chistyakov-di@rudn.ru

Чистякова Ольга Васильевна – доктор философских наук, профессор, кафедра истории философии, факультет гуманитарных и социальных наук, Российский университет дружбы народов, Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6. ORCID: 0000-0002-1074-0913. E-mail: chistyakova-ov@rudn.ru



Научная жизнь Scientific life

<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-903-907>

EDN: UZSRQI

Научный обзор / Scientific Review

Культурологическая философия: ОТ МОНОТЕИЗМА К МОНИЗМУ

Е.А. Фролова✉

Институт философии РАН, Москва, Россия

✉ea-frol@yandex.ru

История статьи:

Статья поступила 04.04.2024

Статья принята к публикации 01.08.2024

Для цитирования: *Фролова Е.А.* Культурологическая философия: от монотеизма к монизму // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 903–907. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-903-907>

Cultural Philosophy: from Monotheism to Monism

Evgeniya A. Frolova✉

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

✉ea-frol@yandex.ru

Article history:

The article was submitted on 04.04.2024

The article was accepted on 01.08.2024

© Фролова Е.А., 2024



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

For citation: Frolova EA. Cultural Philosophy: from Monotheism to Monism. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):903–907. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-903-907>

Так обозначает свое место в ряду философских концепций Мейсам аль-Джанаби.

Часто знакомство с творчеством человека начинается с беглого обзора списка его трудов. Уже первый взгляд на количество работ, посвященных видению, оценке политических, культурных событий, происходивших в Ираке, родине Мейсама аль-Джанаби, приводит в состояние шока.

Широта интересов аль-Джанаби и объем продукции, в которой они воплощаются, почти необозримы. Пишет аль-Джанаби и на русском, и на арабском языках. Основная масса работ опубликована в разных изданиях арабских стран. Это и многочисленные статьи (около 100) и немного менее многочисленные монографии. Сфера вопросов, которые привлекают внимание аль-Джанаби, пространна. Она охватывает и проблемы политики: «Политическая трагедия революционного утопизма» (Дамаск, 1990. 7 п. л. – я специально указываю объем монографий, чтобы был виден масштаб творчества автора. – Е. Ф.), «Сила и идеал» (Дамаск, 1995. 10 п. л.), «Политический ислам в России» (Эр-Риад, 1999. 8 п. л.), «Политический ислам в Средней Азии» (Эр-Риад, 2001. 8 п. л.), «Россия – конец революции?» (Бейрут; Дамаск, 2001. 14 п. л.), «Ислам в Евразии» (Бейрут; Дамаск, 2003. 18 п. л.), «Сионизм и протоколы сионских мудрецов» (Бейрут; Дамаск, 2005. 18 п. л.), «Фундаментализм и террор: террор без правил» (Багдад, 2006. 25 п. л.). Уроженец Ирака аль-Джанаби, естественно, уделяет особое внимание вопросам, связанным с судьбой Ирака: «Ирак и актуализация будущего» (Бейрут; Дамаск, 2004), «Ирак – ставки на будущее» (Бейрут; Дамаск, 2006. 24 п. л.), «Иракская идентичность. Поиск решения, прошлое и будущее» (Багдад, 2007. 16 п. л.), «Ирак и будущее – время деградации и история альтернатив» (Багдад, 2007. 40 п. л.). Несколько монографий посвящено анализу общих историко-философских и культурологических проблем: «Мудрость суфийского духа» (Бейрут; Дамаск, 2002. 35 п. л.), «Философия альтернативной культуры» (Багдад, 2007. 14 п. л.), «Рыцарство покаяния и возмездия» (Багдад, 2007. 10 п. л.), «Мусульманская доксография. Традиция философского анализа и классификация школ» (Дамаск, 1994. 20 п. л.), «Мудрость суфийского духа» (Бейрут; Дамаск, 2002. 35 п. л.).

Одна из последних, фундаментальнейшая по объему работа, которую я хочу упомянуть, – это начатое еще в 1998 году, выполненное в 4 томах и рассчитанное на семитомное издание исследование философии аль-Газали: «Аль-Газали – суфийский теолого-философский синтез» (140 п. л.). Основная идея и цель этого исследования – показать создание теологом-философом «нового интеллектуального синтеза», дающего основания для включения суфизма в суннитскую теологию. Аль-Джанаби стремился раскрыть

позитивную роль суфизма в культуре ислама: значение воплощенного в суфизме творческого духа, понимание идей о поиске Абсолюта.

Глобальная задача, которую пытался решить аль-Джанаби, состояла в том, чтобы предложить пути реформирования ислама, наиболее соответствующие ему как мощному цивилизационному образованию, обновить, понять его в новых условиях, не разрушив его основание, его сложившуюся исторически систему. Сделать это можно, если принимать ее не извне, а как бы слиться с ней, чтобы увидеть ее внутреннее, жизненное содержание. Значимость такого способа (именно способа, а не метода) объясняется также тем, что преобразование системы религии предполагает и вторжение в жизнь каждого индивида, составляющего плоть данной системы, вторжение в интимную область веры. Это, мне кажется, главная познавательная установка аль-Джанаби, сближающее его с познавательным кредо суфизма, с соответствующими философскими традициями, выработанными культурой. Неслучайно свою философскую позицию он обозначил как культурологическую философию, когда культура понимается как целостный феномен, где важное место отводится личности.

Исходя из такой установки, аль-Джанаби рассматривает исламскую культуру как способ постижения базовых ценностей, значимых для обновления религии – абсолютного и ничтожного, истинного и ложного, прекрасного и низменного, жизни и смерти и др. Это постижение имеет свою логику, суть которой состоит в способах решения насущных проблем физического и метафизического бытия. Такое решение формирует культурный код, представляющий собой единство исторического опыта, целостность принципов, выраженных в духе культуры.

Рисуемая аль-Джанаби логика исламской культуры, специфика ментальности мусульман, состоит в постоянном процессе перехода от одной оппозиции (вечность, жизнь, знание, свет, вера как личное достояние и т.п.) к другой (конечность, смерть, невежество, тьма), в стремлении преодолеть разрыв крайностей и найти «золотую середину». В то же время, подчеркивает аль-Джанаби, именно это постоянное движение, изменение смыслов, символизирует соединение начала и конца движения в целостности Бытия. Любое продвижение вперед есть поэтому возврат к первоистокам. В теоретической мысли он означает возвращение к исходным принципам, первоосновам учения (например, религиозного), а это, в свою очередь, представляет собой осознанный акт оттачивания умеренности и срединности (религиозного и светского, жизни и смерти, традиции и новаторства и т.д.). При всем многообразии форм мусульманской культуры она создала собственные, присущие ей универсальные парадигмы, воплощающие господство духа пропорции и порядка, который через утверждение основополагающих бинарностей создал механизм для реализации умеренности (справедливости) и организации (порядка), рационального знания и откровения, религиозного и светского, то есть создал уникальную, по утверждению аль-Джанаби, систему знания

и действия мусульманского культурного духа, перерабатывающего полярности, начинающиеся и завершающиеся в целостности и единстве [1. С. 65–86].

Этим глобальным темам развития культуры посвящена задуманная аль-Джанаби трехтомная работа, первый том которой – «Мусульманская цивилизация: дух умеренности и достоверности» (30 п. л.) – был опубликован в 2006 году.

Данная книга содержит объяснение культуры из самой культуры, и обоснование того, что называется им империей культуры в исламской цивилизации. Это он делает путем поиска в ней динамики умеренности и достоверности.

Данная динамика включает в себя способность к освобождению от привязанности к предкам и одновременно вынуждает современного араба рассматривать собственные действия в критериях искренней и верной принадлежности к опыту предков.

Исламская цивилизация, с точки зрения эффективности внутренних сил, есть движение борьбы, в котором расплавилось большое количество бинарностей, таких как эмоция и разум, религиозное и светское, дух и тело. Все это аль-Джанаби называет культурой самоосознания границ, культурой самоограничения и мудрости. Поскольку культура по сути своей не аналогична логике, не аксиоматична, то первое, на чем настаивает аль-Джанаби, это принципиальное отсутствие универсальной культуры – есть только национальные культуры. Связанная с решением временных проблем, культура непрерывно трансформирует себя, формируя при этом свою фундаментальную сущность, переводя как бы временность в вечность (вероятно, все-таки, вечность относительную, если следовать логике автора).

Динамичность, переживание перманентных изменений, устремленность в развитие отличают, по мнению аль-Джанаби, понятие культуры от понятия цивилизации. Последняя «увекочивает» достижения первой, исторический опыт, представляя собой «воплощенный в камне» тип культуры, парадигму, существующую вне развития, на все времена. К «вечным», цивилизационным культурам аль-Джанаби относит христианство, ислам и буддизм. Они преодолели этническое начало и поднялись на уровень надэтнический.

Развитие культуры происходит через осознание ее оснований и заложенных в ней потенциалов. Что касается мусульманской культуры, то для того, чтобы сохраниться и иметь продолжение в истории, в современности, она нуждается в глубочайшей трансформации. Необходимо превращение религиозного феномена в общекультурный, например, эволюцию монотеизма, переход его в монизм, при котором сохраняется основополагающая сущность восприятия мира как единства и единственности, но меняется идейная оценка этого восприятия. То же относится и к пониманию исторической роли халифата, воплощающего единство религиозного и светского начала, признание его неидеальности, нужности новых ориентиров, развитие в направлении все большего предпочтения роли права как права всеобщего – именно оно

позволит сблизить локальные культуры, преодолеть рознь. Такое развитие предполагает осознание необходимости самоограничения, отказ от навязывания своей «универсальности». Самоосознание и воплощение его результатов в жизнь – процесс длительный, но, по убеждению аль-Джаноби, неизбежный.

Автор важной культурологической концепции Мейсам аль-Джаноби поднял множество интересных вопросов, на которые сам он, к сожалению, не успел дать развернутые ответы.

Список литературы

- [1] *Аль-Джаноби М.М.* Ислам. Цивилизация, культура, политика. М., 2015.

References

- [1] Al-Janabi MM. *Islam. Civilization, culture, politics*. Moscow; 2015.

Сведения об авторе:

Фролова Евгения Антонова – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии, Российская академия наук, Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: ea-frol@yandex.ru

About the author:

Frolova Evgeniya A. – DSc in Philosophy, Leading Research Associate, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, bd. 1, 12, Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation. E-mail: ea-frol@yandex.ru



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-908-915>

EDN: VDLHGW

Информационная статья / Informational Article

Философия Иммануила Канта сквозь призму времени: к 300-летию со дня рождения философа

О.Ю. Рыбаков  

*Московский государственный юридический университет имени О.Е. Кутафина
(МГЮА), Москва, Россия
ryb.oleg13@yandex.ru*

История статьи:

Статья поступила 01.04.2024

Статья принята к публикации 01.08.2024

Для цитирования: Рыбаков О.Ю. Философия Иммануила Канта сквозь призму времени: к 300-летию со дня рождения философа // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 908–915. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-908-915>

Immanuel Kant's Philosophy through the Prism of Time: on the 300th Anniversary of the Philosopher's Birth

Oleg Yu. Rybakov  

*Kutafin Moscow State Law University (MSAL), Moscow, Russia
ryb.oleg13@yandex.ru*

Article history:

The article was submitted on 01.04.2024

The article was accepted on 01.08.2024

For citation: Rybakov OYu. Immanuel Kant's Philosophy through the Prism of Time: on the 300th Anniversary of the Philosopher's Birth. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):908–915. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-908-915>

29 апреля 2024 года в Московском государственном юридическом университете имени О.Е. Кутафина (МГЮА) состоялась Всероссийская научно-практическая конференция «Философия Иммануила Канта»

© Рыбаков О.Ю., 2024



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

и современность. К 300-летию со дня рождения философа», организованная кафедрой философии и социологии.

Конференцию открыл заведующий кафедрой философии и социологии МГЮА, доктор юридических наук, доктор философских наук, профессор О.Ю. Рыбаков, который приветствовал докладчиков, слушателей, гостей, отметив, что 300-летний юбилей Иммануила Канта позволяет вновь обратиться к творческому наследию мыслителя, имя которого вошло в историю философии, открыло новое понимание процесса познания. По мнению О.Ю. Рыбакова, именно И. Кант определил новые исследовательские рубежи, где познающий человек есть главное условие мира, в котором человек обретает свое предназначение: «Нравственные основания права, категорический повелительный императив обязывают индивида соблюдать всеобщую гармонию мира и, что главное, сохранять мир. По Канту, внутреннее долженствование предписывает познающему человеку не только познать требования всеобщего разума, но и обеспечить их соблюдение. Тем самым И. Кант проложил тропу надежды для каждого человека, стремящегося к познанию, обретению своего нравственного состояния».

Заведующий кафедрой онтологии и теории познания Российского университета дружбы народов имени Патриса Лумумбы, доктор философских наук, профессор В.Н. Белов выступил с докладом «Кант и немецкое неокантианство», отметив, что возвращение к Иммануилу Канту воспринимается родоначальниками неокантианства как тройная задача: поместить Канта в более общую философскую традицию, оценить революционность его изменений этой традиции, выявить ошибки кантовской системы, что позволит опять же этой традиции развиваться дальше.

Таким образом, помещая Канта в философскую традицию, неокантианцы открывают себе возможность критической интерпретации не только Канта, но и всей традиции, и Канта через свою интерпретацию философской традиции. Далее докладчиком были представлены характеристики решений указанных трех задач. Профессор В.Н. Белов отметил, что стремление неокантианцев к обновлению кантовского проекта критической трансцендентальной философии в свете новых открытий, прежде всего в естественных науках, а также заявление и утверждение своего права на специфику новых гуманитарных наук (психологии, социологии), где кантовский проект понимается как обоснование факта разума, который истолковывается как неоспоримый факт науки. Основную парадигму, в соответствии с которой они действовали, можно назвать критической и идеалистической. Критической в той мере, в какой критика является оправдывающим подходом по отношению к существующим открытиям в различных сферах знания, и идеалистической в той мере, в какой отвергается любой реалистический сценарий в опыте и познании чего-либо мирского. Вместо этого почти все проблемы, с которыми имеют дело неокантианцы, работают в соответствии с базовым предположением о том, что нет прямого доступа к миру, к миру вещей в себе, но все наши

знания существуют, представления о мире опосредуются нашим опытом восприятия мира и концептуальными способностями, которыми мы обладаем для его понимания. Эта позиция касается всех основных тем исследования в неокантианстве, будь то наука, культурные артефакты, контексты или ценности.

Заведующий кафедрой этики философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, доктор философских наук, профессор А.В. Разин выступил с докладом «Постулаты практического разума и идея бессмертия в этике И. Канта». Докладчик отметил, что Кант пытается полностью исключить личный интерес из морали: «Кант отвергает все моральные теории, построенные на основе идеи счастья, апеллирующие к чувственным основаниям морали. Чувственное понимание морали действительно вызывает много вопросов. Такое понимание ведет к идее нравственной потребности. Но там, где есть потребность, нет долга. Кант предлагает универсальное правило, порожаемое разумом, благодаря которому человек сам ограничивает собственную свободу, понимая необходимость ее сочетания со свободой других. Но, исключая личный интерес из морали, Кант сталкивается с проблемой понимания свободы выбора, ведь выбирать человек может на каком-то основании. Иначе это просто случайный выбор. Кант говорит о развитии человека как нравственного существа в качестве его основной задачи, жизненной цели. Но возникает вопрос, во имя чего нужно бесконечно совершенствовать себя в моральном бытии, как это связано с практикой? Проблема в определенной степени решается в постулатах практического разума. Там Кант говорит о движении к благу как бесконечном процессе, ибо человеческая воля, в отличие от божественной, не может быть успокоенной. Движение в бесконечность требует бессмертия. Это бессмертие является условием бесконечного продолжения нравственных дел. Но где и как оно может реализоваться? По-видимому, Кант полагал, что – в интеллигентном мире, в котором человеческая душа продолжает совершать нравственные дела после смерти.»

Заведующая кафедрой теории государства и права и политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, доктор юридических наук, профессор Е.А. Фролова выступила с докладом «Кант и русские неокантианцы о праве». В основе правовых воззрений Канта, по мнению докладчика, лежит различие «моральности» и «легальности» человеческих поступков: «Согласно подходу Канта, свободная воля индивида позволяет ему выбирать вариант своего поведения; несмотря на наличие в сознании индивида, как разумного существа, предписаний морального закона. Кант выделял несколько качеств права, определяющих его сущность: право относится не к области субъективных желаний, а к сфере внешних, практических отношений людей; с помощью права поступки одного лица совмещаются с действиями других лиц с точки зрения всеобщего закона свободы;

право – это взаимное принуждение, охраняющее общую свободу». По мнению профессора Е.А. Фроловой, в «Критике чистого разума» Кант доказывал трудность поиска определений в философских науках, к которым он относил и науку о праве – сущность права не может быть постигнута ни методами практической юриспруденции, ни общей теорией права. Иными словами, в рамках позитивистских концепций постичь метаюридическую природу права не представляется возможным; природа права может быть раскрыта только философским разумом. Далее в докладе был представлен анализ влияния философии И. Канта на развитие неокантианской философии права в России, показана специфика философии русских юристов-неокантианцев.

Профессор кафедры теории государства и права и политологии Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, доктор философских наук, доктор юридических наук, главный научный сотрудник сектора философии права, истории и теории государства и права Института государства и права Российской академии наук В.Н. Жуков выступил с докладом «Философия права в немецкой классической философии», в котором отметил, что философию права можно рассматривать в двух значениях: широком и узком. «Начиная с XIX в., философию права можно (хотя и очень условно) разделить на два основных направления: метафизическое и юридико-догматическое. Метафизическая философия права нацелена на создание смысловой картины мира, на поиск предельных оснований политико-правового бытия, на построение методологии, способной обосновать предлагаемые теоретические конструкции. Юридико-догматическая философия права ставит перед собой задачу дать догматический анализ политико-правовых явлений. Метафизическая философия права является частью философии, перенимая от нее основные свойства, юридико-догматическая – частью юридической науки (общей теории права), беря от нее догматический метод. Немецкая классическая философия – уникальный феномен мировой философии, давший великие образцы метафизического осмысления мира. Неотъемлемая часть этого феномена – философия права, которая демонстрирует подлинно метафизическое познание политико-правовых явлений. Это и есть та модель, та верхняя планка, на которую следовало бы ориентироваться тем, кто стремится создавать настоящую философию права», – подытожил докладчик.

Заведующий кафедрой теории государства и права МГЮА, доктор юридических наук, профессор А.В. Корнев выступил с докладом «Правовые идеи И. Канта и моделирование социальной реальности», отметив, что юристы в массе своей воспринимают мысль Канта о том, что право представляет собой совокупность условий, при которых произвол (свобода) одного человека совместим с произволом другого человека на основе всеобщего закона свободы: «Разумеется, философы практически всегда ищут право в категории свободы. Так повелось еще с античных времен. Право понимали как одинаковый масштаб, с помощью которого регулировались отношения между неравными в социальном смысле людьми. Иными словами, право воспринималось как

мера, мера свободы. Было бы большим заблуждением отмечать юбилей И. Канта только как мыслителя прошлых эпох, идеи которого канули в лету вместе с кончиной их автора. Представляется, что он современен, как никогда. «Герои мысли» по-настоящему принадлежат вечности. Кант воспел оду человеческому разуму. В его философской системе разум выступает не просто как самый совершенный механизм познания, но еще и как способ моделирования желаемой социальной реальности, как сказали бы в современный период. Представляется, что юридическая наука должна использовать непреходящие идеи философа. Его правовые взгляды не только морально окрашены, но и предельно рационализированы.»

Заведующий кафедрой философии и социологии МГЮА, доктор юридических наук, доктор философских наук, профессор О.Ю. Рыбаков выступил с докладом «Долг и право в философии Иммануила Канта». В докладе отмечалось, что любая философско-правовая концепция, если она действительно является таковой, содержит онтологическое, мировоззренческое, аксиологическое и методологическое основание: «В отличие от идей ярких представителей эпохи Просвещения и при почтительном отношении к идеям Ж.Ж. Руссо и Ш. Монтескье, И. Кант основывает свои философские взгляды на право, основываясь на методологии критического рационализма. Идеализм Иммануила Канта, в известной степени, противостоял материализму эпохи Просвещения. Он не оставляет за индивидом возможностей радикального индивидуализма, хотя точкой отсчета у него является именно индивид. «Моральная личность» опирается на необходимость реализации свободы, совместимой со свободой других лиц через идею долга. Идея индивидуального нравственного начала человека и трансформация этой идеи в общее понимание свободы как условия существования всех индивидов воплощена в соблюдении нравственного начала, обязательного для всех. Индивидуальное трансформируется в универсальное в силу всеобщей необходимости устройства жизни в обществе и государстве. В этом состоит рационалистический подход Иммануила Канта к оценке взаимодействия индивида и государства. Долг есть общественно выраженная обязанность. Если право, по И. Канту, это совокупность условий, при которых произвол одного совместим с произволом другого с точки зрения всеобщего закона свободы, следовательно, право обретает статус позитивистского. Принудительная сила права, общеобязательная нормативность есть онтологические свойства права.»

Заведующий кафедрой теории права и сравнительного правоведения Московского государственного института международных отношений (Университета) МИД России, доктор юридических наук, профессор А.А. Малиновский выступил с докладом «Свобода воли в учении Канта и современность: взгляд юридического психолога». В докладе отмечалось значение нравственно-правовых регуляторов не западных правовых систем (Китая, Индии, африканских стран). Учитывая опыт этих стран, предлагается в процессе

правового сотрудничества предложить незападному юридическому сообществу унифицировать нравственно-правовые требования, имеющие юридическое значение, предложив использовать общий знаменатель – категорический императив Канта («поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом») и «поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели»).

Профессор кафедры философии и социологии МГЮА, доктор философских наук В.М. Артемов выступил с докладом «Важный результат нравственной рефлексии И. Канта: человек как автор и исполнитель нравственного категорического императива». Докладчик подчеркнул, что Кант выводит саму этику именно из человека как человека, то есть носителя чистого разума, а значит и представителя всего человечества: «Несмотря на особенности того времени, когда по известным причинам доминировало религиозно-идеалистическое мировоззрение, И. Кант представляет в целом преимущественно светский, гуманистический подход в трактовке корней нравственности, да и права тоже. Автором и исполнителем нравственного категорического императива выступает человек, делая это по собственной доброй воле. Последняя появляется и культивируется именно у субъекта нравственности, что делает его ответственным за должное поведение в обществе и государстве.»

Доцент кафедры философии и социологии, заместитель заведующего кафедрой, кандидат философских наук М.А. Беляев выступил с докладом «Возможно ли опережающее отражение социальной действительности посредством права?» Логика трансцендентального анализа предполагает двухуровневый дискурс об истине. По мнению докладчика, на первом уровне субъект, вовлеченный в межсубъектную коммуникацию, производит истины о внешнем мире, причем этот мир дан субъекту в горизонте его естественной установки, как нечто очевидное, само собой разумеющееся. На втором уровне субъект стремится ответить на вопрос: как возможно производство хотя бы единственного истинного суждения? Именно эту схему допустимо применять к описанию правогенеза. М.А. Беляевым высказана идея о том, что целесообразно, отказавшись от правотворческой деятельности по схемам бихевиористского толка, найти трансцендентальное основание и одновременно предел для нее. Замыкание континуума происходит при переходе на второй уровень социальной коммуникации, где господствует рефлексивное начало.

Профессор кафедры публичного права Московского государственного института международных отношений (Университета) МИД России, доктор юридических наук В.В. Денисенко выступил с докладом «Конструирование реальности в правовой системе с позиции социальной феноменологии». В докладе отмечалось, что социальное конструирование реальности – это отсылка к названию одноименной книги П. Бергера и Т. Лукмана. Данная работа является одной из фундаментальных и влиятельнейших работ по социологии

знания. Так, в 1998 году Международная социологическая ассоциация поставила «Социальное конструирование реальности» на пятое по значимости место среди социологических книг XX века. Основой данной работы послужили взгляды основателя социальной феноменологии Альфреда Шюца. Главные идеи социального конструктивизма актуальны для современной отечественной юриспруденции и связаны со следующими категориями: «интерсубъективность», «жизненный мир», «легитимация» и «теория идентичности». В современном информационном государстве эффективность правового регулирования напрямую связана с легитимностью правовых предписаний, именно феноменология позволяет дать методологическую основу для правовой политики.

Профессор кафедры теории и истории государства и права Санкт-Петербургского юридического института (филиал) Университета прокуратуры Российской Федерации (г. Санкт-Петербург), доктор юридических наук, профессор, заслуженный юрист РФ И.Л. Честнов выступил с докладом «Конструктивизм в постсовременной юриспруденции». Докладчик подчеркнул, что провозглашение активной роли эпистемологии в формировании представлений о «вещах для нас», тем самым, по сути, предполагает обоснование конструирования и сконструированности социальной реальности. С этой точки зрения реальность (по крайней мере – социальная, включая правовую) – это не данность или заданность, а конструкция, производимая наблюдателем. Это не отрицает существование природы, людей, отношений между ними. Однако они становятся «вещами для нас» через их означивание и осмысление. Правовое означивание (аскрибирование, по Г. Харту) и есть механизм конструирования правовой реальности. Принципиально важным в этой связи, по мнению И.Л. Честнова, является вопрос – как соотносятся между собой внешние условия, обстоятельства правового конструирования (структура) и сама эта деятельность (активность людей)? Это, можно сказать, – основной вопрос философии права: диалог личности и структуры. Обе крайности малопродуктивны: в социальных отношениях нет законов природы, которые действовали бы как «непреодолимая сила», сами по себе, кроме как «банальные трюизмы», по выражению Я. Хакинга (что не отрицает существование «мягких закономерностей»). Но и конструктивизм как «первичный произвол» (Б. Паскаль) или «доправовые властные отношения, которые затем закрепляются как правовые» (Ф. Ницше) не может быть «каким угодно». Существует трансцендентное основание (почти по Канту) такой активности. Это не что иное, как выживание общества.

Заведующая кафедрой теории и истории государства и права АНО ВО «Санкт-Петербургская юридическая академия», кандидат юридических наук, доцент С.В. Павлова выступила с докладом «Право как феномен человеческого духа». В докладе отмечалось, что обращение И. Канта в XVIII веке к поискам нравственного начала в человеке и обществе станет точкой отсчета обратного времени – возвращения к первоосновам правопонимания – к природе человека. Категорический императив в науке прозвучит как 10 заповедей

Моисея или заповедь любви Христа. Метафизика Канта в наибольшей степени откликнется в русской религиозной философии права. Отечественная философия права, по мнению С.В. Павловой, проявляя самобытность, в XIX веке вернется к своей исконной традиции познания бытия времен митрополита Илариона, теория «возрожденного естественного права», утверждая человека духовным существом (В.С. Соловьев, П.И. Новгородцев, И.А. Ильин), будет рассматривать право как феномен человеческого духа, а государство как духовный организм.

В работе конференции приняли участие известные ученые в области исследования философии И. Канта, неокантианства, философии права. Конференция и круглый стол прошли в обстановке научной дискуссии, фундаментального осмысления обсуждаемых вопросов.

Сведения об авторе:

Рыбаков Олег Юрьевич – доктор философских наук, доктор юридических наук, профессор, зав. кафедрой философии и социологии, Московский государственный юридический университет имени О.Е. Кутафина (МГЮА), Российская Федерация, 125993, Москва, ул. Садовая-Кудринская, д. 9, стр. 1. ORCID: 0000-0003-4805-3083. E-mail: ryb.oleg13@yandex.ru

About the author:

Rybakov Oleg Yu. – DSc in Philosophy, DSc in Law, Professor, Head of Philosophy and Sociology Department, Kutafin Moscow State Law University (MSAL), bd. 1, 9, Sadovaya-Kudrinskaya St., Moscow, 125993, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-4805-3083. E-mail: ryb.oleg13@yandex.ru




<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-916-921>
EDN: VHQPВ

Рецензия / Book Review

Интерпретация актуальных проблем социальной онтологии в российской онтологической традиции: рецензия на монографию Орехова А.М., Платоновой С.И., Марача В.Г. и др. «Современная социальная онтология в зеркале российской онтологической традиции: дискурсы и интерпретации»

И.А. Латыпов  

Удмуртский государственный университет, Ижевск, Россия
 symposium2016@mail.ru

История статьи:

Статья поступила 17.04.2024

Статья принята к публикации 01.08.2024

Для цитирования: *Латыпов И.А.* Интерпретация актуальных проблем социальной онтологии в российской онтологической традиции: рецензия на монографию Орехова А.М., Платоновой С.И., Марача В.Г. и др. «Современная социальная онтология в зеркале российской онтологической традиции: дискурсы и интерпретации» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 3. С. 916–921. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-916-921>

An Interpretation of the Topical Social-Ontological Problems within the Russian Ontological Tradition: Review of the Monograph “Contemporary Social Ontology in the Mirror of the Russian Ontological Tradition: Discourses and Interpretations” by Orekhov A.M., Platonova S.V., Maracha V.G. et. al.

Ildar A. Latypov  

Udmurt State University, Izhevsk, Russia
 symposium2016@mail.ru

Article history:

The article was submitted on 17.04.2024

The article was accepted on 01.08.2024

© Латыпов И.А., 2024



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

For citation: Latypov IA. An Interpretation of the Topical Social-Ontological Problems within the Russian Ontological Tradition: Review of the Monograph “Contemporary Social Ontology in the Mirror of the Russian Ontological Tradition: Discourses and Interpretations” by Orekhov A.M., Platonova S.V., Maracha V.G. et. al. *RUDN Journal of Philosophy*. 2024;28(3):916–921. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-3-916-921>

Вопросы истоков, движущих сил и путей развития общества – «вечные» и в мире, и в России («Кто виноват?», «Что делать?»...). Чтобы реально искать ответы на эти вопросы, надо понимать онтологический аспект социальной реальности. А в теоретическом анализе проблем социального бытия важно осознание недостаточности, несовершенства и незавершенности объяснительных процедур в исследовании социальной реальности. Авторы монографии отмечают возможность (и даже необходимость) эпистемологической переинтерпретации онтологических проблем.

Анализируя разные подходы, С.И. Платонова дает следующее определение социальной онтологии: «это теория об основных характеристиках общества, его функционировании и развитии» [1. С. 6]. Л. Бейкер совершенно по-другому ее определяет как ту часть «реестра реальности, который включает в себя социальных индивидов, свойства и виды. Отношение конституирования, с различными социальными С-благоприятными обстоятельствами для разных социальных объектов, задает структуру всей «сборной солянки», принадлежащей социальной онтологии» [1. С. 200].

Особую актуальность проблемы социальной реальности обретают в те периоды, когда судьбы мира вершатся в кризисных и военных ситуациях, как и сейчас. Критический анализ западной социальной онтологии это наглядно поясняет. «Всякая социально-онтологическая концепция, если даже она объявляет себя «научной», «объективной» и «нейтральной», на деле глубоко идеологически пристрастна и ангажирована» [1. С. 48].

Первый блок вопросов в данном тексте связан с проблемой генезиса представлений о социальном факте в социальной онтологии. Интересны для осмысления природы социального факта кейсы, упомянутые в первой главе и характеризующие необходимость учета сложностей и угроз гипостазирования социальных фактов как опредмечивания теоретических конструктов.

Второй блок вопросов нацелен на актуализацию методологического мышления как идеального ядра интеллектуальной традиции, развиваемой в «социальной версии» Онтологии Трех Миров, включающей «Деятельностно-Природный (ДП), СоциоКультурный (СК) и МыслеДеятельностный (МД) миры. ...МД имеет статус ...«третьего мира» в рамках Онтологии Трех Миров как онтологии Общественной Практики» [1. С. 29–30].

В Главе 3 А.М. Орехов критически анализирует различные западные программы в социальной онтологии: СИФ-программа Дж. Сёрля, «Кембриджская программа» Т. Лоусона, «Тафтская программа» Б. Эпштейна, «Критический реализм»: программа М. Арчер, «Другой институционализм» (Дж. Сёрль, Ф. Гуала, А. Грейф), ПР-концепция Л. Бейкер.

Главу 4 А.М. Орехов посвятил анализу базовых принципов традиции Канта–Гегеля–Маркса (КГМ) в современной социальной онтологии в противовес когнитивным стилям-конкурентам: неопозитивистско-аналитическому и стилю «Фуко–Бодрийяр–Бурдьё» [1. С. 65].

В Главе 5 для исследования онтологических истоков власти приводится интересная математическая аналогия функции власти и ее области определения [1. С. 100]. О. К. Шевченко вводит в этой главе понятие хронотопа власти (см. далее по тексту).

В главе 6, посвященной онтологии морали, исследуется вопрос: «возможна ли объективная истина в моральной реальности?». С. В. Моисеев в этой главе проводит последовательную критику морального скептицизма, морального релятивизма и морального конструктивизма.

В приложениях к монографии приводятся переводы работ Дж. Сёрля, Т. Лоусона, Б. Эпштейна, М. Арчер, Д. Моргана, Ф. Гуалы, Ф. Хиндрикса, М. Саркиа и Т. Кайдесоя, предоставивших разрешение публиковать переводы и ставших своего рода соавторами. Даже одно лишь это уже достойно признания и уважения (в особенности в современных реалиях), и свидетельствует о необходимости продвижения рецензируемой монографии в отечественной философской среде.

Перевод мирового уровня работ по проблемам социальной онтологии, без сомнения, относится к достоинствам данной монографии. Не все российские философы видят отличия социальной, социально-философской и социально-научной онтологии. Социально-философская онтология выражает «основные принципы, на которых везде устроена социальная реальность. Напротив, социально-научная онтология занимается тем, как формируются... в соответствии с более общими характеристиками, изучаемыми философской онтологией, конкретные результаты или социальные явления» [1. С. 132].

Важнейшим достоинством рецензируемой монографии является объективный, критический анализ (без тени пиетета перед западными специалистами) идеологизированной ангажированности западной социальной онтологии (например, суждений о военных преступниках [1. С. 79–88]), закладывающей основы и возможности развития социальной онтологии в РФ.

К достоинствам следует отнести и Улучшенный категориальный анализ, рассматривающийся в данной монографии в качестве главного вектора развития КГМ-программы [1. С. 91].

Очень конструктивны критерии дифференциации социальной онтологии Б. Эпштейна, предложившего «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» [1. С. 169]. Как пример Эпштейн отмечает, что теория Сёрля – это теория фиксации, в которой утверждается, 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. ...фиксаторы социальных фактов строятся на основе психологических фактов о членах сообщества» [1. С. 168].

Наряду с риском конечности социального бытия [1. С. 183] М. Арчер отмечает практические вопросы противопоставления «роботофобии» и «роботофилии» [1. С. 188] в общественном сознании.

Ф. Гуала и Ф. Хиндрикс, отстаивая экуменическую (ecumenical) концепцию социальной онтологии, делают отчасти утешительные сравнительные выводы в отношении философии и общественных наук: «есть обширные области социальных наук с послужным списком объяснительных и предсказательных успехов, по крайней мере, не худших, чем у столь же обширных и важных областей, допустим, биомедицинской науки. Споры и ограниченные успехи вирусологии во время недавней пандемии коронавируса должны дать философам пищу для размышлений» [1. С. 207]. Подводя промежуточный итог, они утверждают, «что социальная онтология экуменична потому, что принимает философию, народную онтологию и научную онтологию всерьез, и способствует их единству» [1. С. 208].

Их экуменическая социальная онтология – это теория правил и равновесий, касающихся координационных игр и теории игр в целом, например, «дилеммы заключенного». Они не требуют, чтобы «улучшение» подхода применительно к проблемам гендера или расы «достигалось при помощи каких-либо политизированных концепций», как, например, в «улучшающем проекте» Салли Хаслангер, зато «допускают существование субоптимальных равновесий» [1. С. 210–217]. Это тоже является достоинством данной монографии, поскольку социально-онтологические концепции многополярного мира (хоть и не идеального, зато субоптимально-равновесного) более актуальны, чем «улучшающий проект» С. Хаслангер.

М. Саркия и Т. Кайдесоя предлагают «шаблон для разработки и обоснования натуралистских онтологических теорий» [1. С. 234–235]. Этот шаблон очень креативен, но он должен быть проверен, например, на отечественных социально-научных практиках (из которых следует выделить наиболее успешные) и традиционных теоретических утверждениях в рамках когнитивного КГМ-стиля, конечно, если это возможно.

Наряду с целым рядом несомненных достоинств данной коллективной монографии отметим и некоторые аспекты и суждения, вызывающие сомнения и вопросы.

В частности, вызывает сомнения и вопросы актуальность характеристики холизма как одного из базовых нормативных принципов методологического мышления [1. С. 17]. Чуть более удачным базовым нормативным принципом методологического мышления представляется антиредукционизм в качестве переформулировки антипода для давно изжившего себя редукционизма. В самом деле, холизм подвергался критике, например, и со стороны Карла Поппера, идею которого о Трёх Мирах (хоть и в другом контексте и по другим основаниям) использует В.Г. Марача.

С другой стороны, перевод текста Б. Эпштейна «Концептуальные рамки социальной онтологии», приведенный в Приложениях, утверждает, что лишь в середине XX века была «тесная связь между отказом от холизма (онтологический момент) и отстаиванием индивидуалистической методологии в отношении социального объяснения», сейчас же «стало ясно, что эти точки зрения могут быть и разъединены. Можно отвергнуть холизм в отношении социального мира, не одобряя индивидуализм в плане социальных объяснений» [1. С. 158]. В частности, далее Б. Эпштейном в онтологическое объяснение социальных фактов в категориях индивидов включены проблемы редукции [1. С. 158–159].

Кроме того, вызывает несогласие суждение о том, что «мы живем в VUCA-среде...» [1. С. 22]. Этот условно выделенный в 1980-е годы западными политологами этап развития цивилизации уже давно пришел на смену прежнему стабильному миру. Футуролог *Jamais Cascio* в 2020 году предложил акроним для современного этапа цивилизации, – это *BANI*: *Brittle* – хрупкий; *Anxious* – тревожный; *Nonlinear* – нелинейный; *Incomprehensible* – непостижимый. С 2022 года появился новый акроним *SHIVA*-мир [2].

В рецензируемой монографии интересен подход О.К. Шевченко к интерпретации хронотопа как ключевого понятия онтологии власти. Автором определяется хронотоп власти как «пространственно-временная определенность присутствия властной реальности в определенном состоянии (...вслед за М. Фуко)» [1. С. 104–105]. Но в отечественных традициях исследований социальной онтологии есть и другие подходы, совершенно не упоминающиеся О.К. Шевченко.

Например, В.Е. Кемеров утверждает: «с введением концепции хронотопа в рассмотрение основ социальной онтологии процессуальность, динамика, временность становятся условиями трактовки структурности, устойчивости, пространственности социального бытия. ...социальная онтология приобретает вид концепции, выявляющей динамический характер жизни людей, хронотопический порядок их совместной и разделенной деятельности, субъектность их участия в социальном воспроизводстве и его обновлении» [3. С. 175–178]. Такая трактовка В.Е. Кемеровым процессуальности социального бытия даже ближе к Т. Лоусону [1. С. 133], чем к отечественному коллеге.

Далее, в переводе работы Ф. Гуалы и Ф. Хиндрикса «Природа и значение социальной онтологии» осталась явная неопределенность трактовки термина «folkism»: в переводе этого понятия в названии 1.1. использован неуместный термин «Популизм», а в самом тексте в 1.1. использован неологизм «народнизм» [1. С. 203]. То есть переводчик так и не определился. Можно оставить и просто транслитерацию этого термина, а именно «фолкизм» (по аналогии с «фольклором»).

Одно из замечаний относится к зарубежным авторам: конструктивный и эвристичный шаблон М. Саркиа и Т. Кайдесоя для обоснования теории организационной экологии [1. С. 237–239] можно проверять до бесконечности, сравнивая разные теории, поскольку в этой схеме не заложена возможность нахождения оптимума (если он и достижим). Приведенную же ими как пример теорию организационной экологии нужно сопоставлять и со многими

другими теориями. Например, почему бы не сопоставить ее с теорией жизненного цикла организации или с другими западными и отечественными социально-научными практиками? М. Саркия и Т. Кайдесоя не дают механизм отбора социально-научных практик и теорий-кандидатов для сравнения.

Неточна интерпретация как социального факта суждения Дж. Сёрля на с. 31 и с. 36 монографии о купюре в «25\$», – это явная опечатка. В переводе же текста самого Сёрля: «этот листок бумаги – двадцатидолларовая купюра...» [1. С. 124]. Есть в тексте рецензируемой монографии и некоторые другие опечатки, пропуски слов, встречаются полные повторы абзацев и т.п.

Однако вышеупомянутые замечания и комментарии не снижают общую высокую оценку научного качества рецензируемой монографии. Работа авторского коллектива заслуживает научного признания и широкого обсуждения.

Данная монография является успешной попыткой интерпретации актуальных проблем социальной онтологии в российской онтологической традиции. Рекомендация: желательна подготовка второго издания монографии, в котором можно и устранить или прояснить те положения, которые вызывают сомнения и вопросы, и расширить вклад отечественных онтологов.

Список литературы

- [1] Орехов А.М., Платонова С.И., Марача В.Г. и др. Современная социальная онтология в зеркале российской онтологической традиции: дискурсы и интерпретации: монография / под ред. А.М. Орехова. Королёв : Космос, 2024.
- [2] Мурзинов А.В. Аббревиатуры SPOD, VUCA, BANI плюс PDCA и HADI. 18.09.2022. Режим доступа: <https://www.dekanblog.ru> (дата обращения: 23.03.2024).
- [3] Кемеров В.Е. Общество, социальность, полисубъектность. М. : Фонд «Мир», 2012.

References

- [1] Orekhov AM, Platonova SV, Maracha VG, et. al. *Contemporary Social Ontology in the Mirror of the Russian Ontological Tradition: Discourses and Interpretations: Monograph*. Orekhov AM, editor. Korolyov: Kosmos publ.; 2024. (In Russian).
- [2] Murzinov AV. Abbreviations SPOD, VUCA, BANI plus PDCA и HADI. Sept. 18, 2022. Available from: <https://www.dekanblog.ru> (accessed: 23.03.2024). (In Russian).
- [3] Kemerov VE. *Society, sociality, polysubjectivity*. Moscow: Fond «Mir» publ.; 2012. (In Russian).

Сведения об авторе:

Латыпов Ильдар Абдулхаевич – доктор философских наук, доцент, профессор, кафедра истории, теории и практики социальных коммуникаций, Институт социальных коммуникаций, Удмуртский государственный университет, Российская Федерация, 426034, Ижевск, ул. Университетская, д. 1, к. 4. ORCID: 0000-0002-6298-7643. SPIN-код: 3811-6430. E-mail: symposium2016@mail.ru

About the author:

Latypov Ildar A. – DSc in Philosophy, Associate Professor, Professor, Department of History, Theory and Practice of Social Communications, Institute of Social Communications, Udmurt State University, bd. 4, 1, Universitetskaya St., Izhevsk, 426034, Russian Federation. ORCID: 0000-0002-6298-7643. SPIN-code: 3811-6430. E-mail: symposium2016@mail.ru