

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

**SCIENTIFIC WEB JOURNAL
2015. Volume 1. Issue 1**

Members of the Editorial Board

Abdusalam Guseinov (Moscow), Boris Yudin (Moscow), Ruben Апресян (Moscow),
Marina Kiseleva (Moscow), Valery Podoroga (Moscow),
Vyacheslav Stepin (Moscow), Aleksey Fatenkov (Nizhny Novgorod)

Members of the Editorial Council

Chairman of the Editorial Council

Abdusalam Guseinov – DSc in Philosophy

Deputy Council Chairman

Andrey Smirnov – DSc in Philosophy

Deputy Council Chairman

Boris Yudin – DSc in Philosophy

Ruben Апресян (Moscow), Marina Bykova (Chapel Hill),
Polina Gadzhikurbanova (Moscow), Fedor Girenok (Moscow),
Boris Gubman (Tver), Ilya Dvorkin (Jerusalem), Marina Kiseleva (Moscow),
Anthony Mansueto (Washington), Lyudmila Mikeshina (Moscow),
Leslie A. Murey (Boston), Valery Podoroga (Moscow), Galina Ponomareva (Moscow),
Natalya Rostova (Moscow), Maya Soboleva (Klagenfurt),
Vyacheslav Stepin (Moscow), Madina Tlostanova (Moscow), Aleksey Fatenkov
(Nizhny Novgorod), Alexander Chumakov (Moscow)

Editor in Chief

Pavel Gurevich – DSc in Philosophy, DSc in Philology

Editorial Staff

Deputy Editor-in-Chief

Elvira Spirova – DSc in Philosophy

Journal Secretary

Susanna Avalyan

Translators

Nataliya Krotovskaya, Valentina Kulagina-Yartseva, Elena Rudneva

Corrector

Irina Maltseva

Desktop Publishing

Yuliya Anoshina

Founder: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Founded in 2015.

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61803 on May 18, 2015

Address of the editorial office: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991.

E-mail: IPH.RAN.JOURNAL@gmail.com

Site: www.iphjournal.ru

CONTENTS

<u>FROM THE EDITOR-IN-CHIEF</u>	4
<u>ESSENCE OF MAN</u>	
<i>Pavel Gurevich</i> . Desacralization of brain	6
<u>HUMAN NATURE</u>	
<i>Nadezhda Volkova</i> . Is the soul of Socrates eternal? On the problem of explanation of the individual qualities in Plotinus.....	10
<u>METHODOLOGICAL PROBLEMS</u>	
<i>Elvira Spirova</i> . “The other half of the intellectual globe”.....	14
<u>FACETS OF HUMAN EXISTENCE</u>	
<i>François Laruelle</i> . Les deux sources de l'éthique en régime technologique [Two Sources of Ethics in Technological World]	18
<u>CULTURAL ANTHROPOLOGY</u>	
<i>Andrey Smirnov</i> . Substance-oriented and process-oriented worldviews (A study of culture and worldview typology).....	28
<u>PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY</u>	
<i>Vadim Rozin</i> . Memory: an anthropological study	33
<u>HERMENEUTICS</u>	
<i>Otto Dörr-Zegers</i> . Hermeneutics, dialectics and psychiatry	37
<u>HUMAN LIFE-PROJECT IN EXISTENTIALISM</u>	
<i>Aleksey Fatenkov</i> . On the non-stranger (with affection to Albert Camus)	50
<u>HORIZONS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY</u>	
<i>Raisa Aleynik</i> . Fundamental ontology as anthropology.....	54
<u>SCIENCES OF MAN</u>	
<i>David Spektor</i> . Consciousness: knots and threads (an introductory essay in anthropology)	58
<u>HOMO COGNOSCENS</u>	
<i>Anne-Françoise Schmid</i> . Des Humains, qu'ils philosophent par hypothèse [Philosophical Reasoning by Means of Hypothesis]	62
<u>ECHOES OF THE EVENTS</u>	79
<u>PRESS RELEASE</u>	81

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

We launch a new journal “Philosophical Anthropology”. Already in the first issue we try to unite the efforts of specialists in this philosophical movement despite the differences particular to this field of knowledge. Perhaps, in no other modern philosophical problem the question of the status is as pressing as in philosophical anthropology. The very existence of the discipline is in question. What are philosophical anthropologists to investigate, if “man is dead”?

Why is it so? The thing is, philosophical anthropology has lost its canonical form. Whereas no other field of philosophical knowledge has lost its subject. Natural philosophy still studies nature. The artificial environment substitutes the natural environment. Man as a project of nature loses his form. But the return to nature still remains, as Berdyaev wrote, a recurring motif in the history of culture.

Logics, as it should, remains a doctrine of a liturgically congruous thought. Social philosophers still study the characteristics and dynamics of the social organization. Ethics, in spite of the growing interest in practical situations, continues to interpret moral consciousness. Esthetics analyzes art experience using the categories of beauty, perfection, sublime and ugliness.

In the meantime philosophical anthropology actually finds itself in a subjectless space. After ten thousand years, man as an object of study begins to lose his naturalness, sociality, and transcendentality. People do not know what they are, but they are aware of this ignorance. Today man is totally problematic, and transhumanism insists on excluding him entirely as a distinct kind of entity.

Under these circumstances, philosophical anthropology has experienced many sudden transformations. First of all, it survived a galactic explosion when it broke apart in a vast number of anthropologies, such as political, cultural, social, pedagogical and religious. This process has not stopped yet. Philosophical anthropology continues to split in different “approaches” and “experiences” [6]. Differentiation of methods and tendencies in philosophical-anthropological knowledge has announced itself clearly. Today the study continues within the framework of “psychoanalytical anthropology” (S. Freud, J. Lacan), “existential anthropology” (L. Binswanger, M. Boss, K. Jaspers), “Jungian anthropology” (L. Cowan), “structural anthropology” (C. Levi-Strauss), “phenomenological anthropology” (M. Scheler, M. Merleau-Ponty), “transpersonal anthropology” (S. Grof, K. Wilber).

V.A. Podoroga notices that “it is hard to speak neither of some unified systematics of philosophical (anthropological) knowledge as of a “school” nor of a shared view on the development of philosophy as a discipline. Therefore the term “anthropology” loses its nonexchangeable distinct disciplinary qualities and areas of study, predicating different aspects of modern knowledge (politics, philosophy, art, language)” [4, p. 11]. At the same time, there appear certain complexes of reflection that philosophers themselves determine as special blocks of philosophic-anthropological knowledge. Thus, F.I. Girenok uses the term “Archaeavanguardist” [1; 2; 3], while V.A. Podoroga discerns his professional interests from those of his colleagues introducing the term “analytic anthropology” [5].

Today many researchers agree that successive critical consideration within the Cartesian subject concept and the subject-object cognitive paradigm lead to a crucial question of the philosophical anthropology's status. The new "hermeneutics of subject" reveals, it would seem, unexpected possibilities of the philosophical study of man. However, eventually the community is left with no subject at all. It is covered with a net of singularities. Thus, step by step, the status of philosophical anthropology has been radically reconsidered. As a result of a thorough cleanup the usual concepts of personality, its construction, and its identity were eliminated. Deconstruction of the "whoeness" has unsettled the sovereign element of philosophical anthropology – man.

Philosophical anthropology has thus transformed into antianthropology that gradually undermines all its principles. Paradoxically along with the decline of philosophical anthropology its subject becomes a central theme of the entire philosophical and even humanitarian knowledge. Specialists gradually realize that no social or technological project can be carried out without a philosophical reflection on man. Understanding man often comes within the frame of the so-called negative anthropology.

However, philosophy shows not only a crash of classical notions. Philosophical anthropology adopts new meanings, new constellations, and new dramaturgic patterns. Today we can witness that the newest philosophical-anthropological constructs correspond with the classical philosophical approaches in a novel productive way.

For the present this is all we have to say in this introduction.

The journal editor-in-chief
Professor *Pavel Gurevich*

References

1. Girenok, F. *Autografiya yazyka i soznaniya* [Autography of Language and Consciousness]. Moscow, Moscow St. Industrial Univ. Publ., 2010. 247 pp. (In Russian)
2. Girenok, F. *Udovol'stvie myslit' inache* [The Pleasure of Thinking Differently]. Moscow, Fond «Mir» Publ.: Akademicheskii Proekt Publ., 2010. 235 pp. (In Russian).
3. Girenok F. *Figury i skladki* [Figures and Folds]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2014. 244 pp. (In Russian).
4. Podoroga, V. *Antropogrammy: Opyt samokritiki* [Anthropogramma. An attempt of self-criticism]. Moscow, Logos Publ., 2014. 106 pp. (In Russian).
5. Podoroga, V. *Mimezis. Materialy po analiticheskoi antropologii literatury*, 2 t. [Mimesis. Materials in analytic anthropology of literature, 2 vols], vol. I. Moscow, Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2006. 379 pp. (In Russian)
6. Chesnov, Ya. *Narodnaya kul'tura. Filosofsko-antropologicheskii podkhod* [Folk Culture. Philosophico-anthropological Approach]. Moscow, Kanon+ Publ., 2014. 496 pp. (In Russian)

ESSENCE OF MAN



Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, professor, Chief Researcher at the Department of the History of Anthropological Doctrines. RAS Institute of Philosophy. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: gurevich@rambler.ru

DESACRALIZATION OF THE BRAIN

This study discusses a particular approach in modern science that could be described as desacralization of the brain. Classical philosophy considered the brain an amazing work of God. The brain was seen as a source of rationality and memory and also as a sign of human greatness. However, the defects, observed in the brain during its study, denounced its value of a great triumph of evolution. A number of current studies charge the brain with a variety of serious faults. Thus, philosophy needs to reconsider such concepts as man, consciousness, brain and evolution.

The author refers to different neurological studies and tries to link their results with the philosophical-anthropologic insight. This study is the first to analyze the brain desacralization phenomenon. The author is critical of those researchers who intend to eliminate psychology and reduce all psychological processes to physical reflexes. He also disagrees with those who reject human free will relying on partly incorrect researches. Many of the problems introduced in this study require a more thorough philosophical study.

Since ancient times, the brain was treated as the seat of the soul. The soul understood as a subtle matter is able to travel through the brain faster than lightning. However, learning the functioning of this wonder of the universe was extremely hard for people. It was only in Renaissance that the Church allowed dissection. With a lancet, one was determined to penetrate the human brain and to disclose its mysteries. Learning the workings of the brain seemed to bring people on the brink of outstanding discoveries. Though

even in our times when science has studied almost every brain gyrus and ganglion, the mysteries of the brain remain unrevealed and the transcendent horizons do not expand. We are still amazed by the enormous speed of information flow in grey cells, still surprised by the number of thoughts that come to the vigorous minds of common earthlings, still fascinated by the depths of memory. The power of the brain, even of a sleeping one, is astonishing. The brain is the symbol of incredible discoveries, a storage center of an unbelievable range of ideas. The brain is at its best when creating something new and unseen.

However, the further progress in brain studies brought more and more disappointments. Those men of science who invented the lightning rod probably felt the same. At first they believed they could tame the lightning, but it never happened. The scientists appeased their enthusiasm and even suggested that fireballs possess rationality... Anyway, the belief that the brain is unique and untamable seemed to be undermined.

With the accumulation of groundbreaking knowledge on the human brain, its mystic aura began to fade. The magic disappeared as the brain turned out to be just another kind of machine, just another gadget. Though still regarded as powerful and fast, unique and capacious, with the invention of computers the brain was thought to be easily constructible. The conflict between brain and computer added some arguments for the significance of the brain. It has many inherent defects though at first view it seems to have perfect features. However, the brain is a rough sketch, a preliminary outline. It looks as if nature has been working hard to endow it with positive features but failed and lost all interest in its own miraculous creation.

Surprisingly, whenever a new discovery in neuroscience is about to reestablish the conviction in the holiness of the brain, it starts to resemble a powerful but defective machine that could even destroy humanity. Moreover, today the very process of studying the brain mysteries is devoid of that veneration which we observe on the faces of spectators, pictured in the Renaissance paintings of anatomy lessons. The brain is no longer a planet injudicious amidst the planets calculated. It no longer raises numinosity, for now it is treated as an object with quantitative and qualitative characteristics equally to any other physical object. Scientists mostly discuss brain clusters, biorhythms and structures. The magic turns into an engineering and neuroscience project.

However, today the idea of inherent and evolutionary viciousness of the brain surprisingly gains popularity. Actually, where does the belief in the reason and impeccability of evolution come from? Indeed, today in neurospecialists do their best to demystify brain. They blame God as a universal designer who could not directly create a perfect mechanism that would be a worthy present to humanity. Whereas evolution implies incongruities, rejection and even extreme eccentricities. Evolution and preestablished perfection are incompatibles.

Further the article discusses the theory according to which consciousness is not necessarily a product of the brain. Stanislaw Grof doubts the logics of this conclusion, made by the mechanistic science. Indeed, other theoretic systems would interpret the given data differently. He illustrates it with a simple example of television. Only all the components working properly provide high-quality image and sound while any defect or damaged component brings a specific distortion.

Considering these arguments the discussion on the defects of the brain is almost dismissed, as it turns out that the brain is only a translator for the psyche and not its generator. Perhaps, our brain is not the perfect instrument to transmit information which rushes upon us from other sources. This would mean that the brain is not the source of human thoughts and passions. There are no grounds to attribute to it the astonishing discoveries, praised by poets and philosophers. Great mysteries are now divided from the brain, and it has lost its aura of sanctity and righteousness.

Keywords: brain, consciousness, human, memory, rationality, neuroscience, stupidity, physiology, psyche, intellect

References

1. Bakhurst, D. *Formirovanie razuma* [The Formation of Reason], ed. V. Lector-sky, trans. by E. Trufanova. Moscow, Kanon+ Publ., 2014. 368 pp. (In Russian)
2. Belkina, G. & Frolova, M. (eds.) *Novoe v naukakh o cheloveke: K 85-letiyu so dnya rozhdeniya akademika I.T. Frolova* [New Insight into Humanities. For the 85-th Anniversary of Academician I.T. Frolov]. Moscow, LENAND Publ., 2015. 432 pp. (In Russian)
3. Chater, N., Tenenbaum, J.B. & Yuille, A. "Probabilistic models of cognition: Conceptual foundations", *Trends in Cognitive Science*, 2006, no 10(7), pp. 287–291.
4. Dijksterhuis, A. & Nordgren, L.F. "A theory of unconscious thought". *Perspectives on Psychological Science*, 2006, no 1(2), pp. 95–101.
5. Foucault, M. *Nenormal'nye: kurs lektsii, pročit. v Kolledzhe de Frans v 1974–1975 ucheb. g.* [Les Anormaux. Cours au Collège de France (1974–1975)], trans. by A. Shestakov. St. Petersburg, Nauka Publ., 2004. 431 pp. (In Russian)
6. Goncharova, S. "Intentsional'nost' soznaniya kak biologicheskoe svoistvo mozga" [Intentionality of Consciousness as a Biological Feature of Brain], *Psikhologiya i psikhotehnika*, 2014, no 3(66), pp. 295–303. (In Russian)
7. Grof, St. *Istselenie nashikh samykh glubokikh ran: kholotropnyi sdvig paradigmy* [Healing our deepest wounds. The Holotropic Paradigm Shift], trans. by S. Ofertas & A. Kiseleva. Moscow, Ganga Publ., 2013. 365 pp. (In Russian)
8. Grof, St. *Za predelami mozga: Rozhdenie, smert' i transtsendentsiya v psikhoterapii* [Beyond the Brain: Birth, Death And Transcendence In Psychotherapy]. Moscow, Inst. of Transpersonal Psychology Publ., 2000. 497 pp. (In Russian)
9. Gurevich, P. "Tekhnologii svikhnuvshegosya razuma" [Technologies of a crazy mind], *Chelovek i ego budushchee: Novye tekhnologii i vozmozhnosti cheloveka* [The Future of Man: New Technologies and Human Capability], ed. G. Belkina & M. Frolova. Moscow, LENAND Publ., 2012, pp. 355–372. (In Russian)

10. Jaspers, K. *Obshchaya psikhopatologiya* [General Psychopathology], trans. by L. Akopyan. Moscow, Praktikum Publ., 1997. 1053 pp. (In Russian)
11. Knyazeva, E. "Kognitivnaya arkhitektura voploshchennogo razuma kak ponyatie neklassicheskoi epistemologii" [Cognitive Architecture of Embodied Mind as a Term of Non-Classical Epistemology], *Filosofiya i kul'tura*, 2010, no 2(26), pp. 29–40. (In Russian)
12. Lectorsky, V. (ed.) *Relyativizm kak bolezni' sovremennoi filosofii* [Relativism as Disease of Modern Society]. Moscow, Kanon+ Publ., 2015. 392 pp. (In Russian).
13. Levit, S. (ed.) *Gumanitarnoe znanie i vyzovy vremeni* [The Humanities and Time Challenge]. Moscow, St. Petersburg, Centre of Humanitarian Initiatives Publ.; Universitetskaya kniga Publ., 2014. 480 pp. (In Russian)
14. Linden, D.J. *The accidental mind*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 288 pp.
15. Marcus, G. *Nesovershennyi chelovek: sluchainost' evolyutsii mozga i ee posledstviya* [Kluge: The haphazard construction of the human mind], ed. R. Piskotin. Moscow, Al'pina non-fikshn Publ., 2011. 253 pp. (In Russian).
16. Marcus, G.F. *The birth of the mind: How a tiny number of genes creates the complexities of human thought*. New York: Basic Books, 2004. 288 pp.
17. Motroshilova, N. *Tsivilizatsiya i varvarstvo v epokhu global'nykh krizisov* [Civilization and Barbarity in the Era of Global Crises]. Moscow, Kanon+ Publ., 2010. 482 pp. (In Russian)
18. Penfield, W. *The mystery of the mind*. 2-d ed. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1978. 123 pp.
19. Pinker, St. *Substantsiya myshleniya. Yazyk kak okno v chelovecheskuyu prirodu* [The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature], trans. by V. Murat, I. Ulyanova. Moscow, URSS Publ., 2013. 557 pp. (In Russian)
20. Ryabushkina, T. *Poznanie i refleksiya* [Cognition and reflection]. Moscow, Kanon+ Publ., 2014. 352 pp. (In Russian)
21. Schacter, D.L. *The seven sins of memory: How the mind forgets and remembers*. Boston: Houghton Mifflin, 2001. 272 pp.
22. Smith, R. *Byt' chelovekom: istoricheskoe znanie i sotvorenie chelovecheskoi prirody* [To be Human: Historical Knowledge and Creation of Human Nature]. Moscow, Kanon+ Publ., 2014. 368 pp. (In Russian)
23. Spranger, E. *Formy zhizni: Gumanitarnaya psikhologiya i etika lichnosti* [Forms of Life: Humanitarian Psychology and Personal Ethics], trans. by A. Sudakov. Moscow, Kanon+ Publ., 2014. 400 pp. (In Russian)
24. Tart, Ch. *Konets materializma: kak paranormal'nye yavleniya ob»edinyayut nauku i dukhovnost': nachalo dukhovnogo probuzhdeniya* [The End of Materialism: How Evidence of the Paranormal is Bringing Science and Spirit Together], trans. by N. Filontseva. Moscow, Postum Publ., 2013. 421 pp. (In Russian)
25. Tooby, J. & Cosmides, L. "Mapping the evolved functional organization of mind and brain", in: M.S. Gazzaniga (ed.), *The cognitive neurosciences*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995, pp. 1185–1197.

HUMAN NATURE



Nadezhda VOLKOVA

Ph.D in Philosophy, Research Fellow at the Department of Ancient and Mediaeval Philosophy and Science. RAS Institute of Philosophy. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: go2nadya@gmail.com

IS THE SOUL OF SOCRATES ETERNAL?

(On the problem of explanation of the individual qualities in Plotinus)

In an early treatise V 7 (18 in chronological order) “On the question whether there are ideas of particulars?” Plotinus proposes to adopt the ideas of particulars as a condition to return to the world of intelligible. “– Is there an idea of each particular thing? – Yes? If I and each one of us have a way of ascent and return to the intelligible, the principle of each of us is there. Is Socrates, that is the soul of Socrates, always exist, there will be an absolute Socrates in the sense that, as so far as they are souls, individuals are also said to exist in this way in the intelligible”¹. That is, if the soul of Socrates is eternal, there must be the idea of Socrates and all other individuals. However, conception of ideas of particulars contraries to the Platonic doctrine, since the idea always stands as “one over many”, one idea is sufficient for the emergence of multiple copies.

Before turning to the arguments in favor of the ideas of individuals, let us try to find the preconditions for the origin of such a theory. Plotinus needs to explain not only the question of ascent, but also different individual qualities, i.e. to solve the problem of individuation. He could not attribute the differences in the individual qualities to matter, as Aristotle did. The first matter cannot be considered as a source of individuation, since it does not have any qualities, it is able to report things nothing but numerical differences (for example, there are two fires, while the idea of fire is just one). Nonnumeric differences require further explanation. These differences may be explained by the lack of realization of the forms in matter. Thus, Plotinus understands, for example, ugliness (I 8, 11–14). The source of all individual differences should

¹ Translated by H.A. Armstrong.

be intelligible, because the world of intelligible contains everything, which really exist. Does it mean that Plotinus was to take the ideas of particulars? If we study his philosophical system, we see that it is designed as follows: on the top of his metaphysical structure is the One, transcendental unity, standing over thought and being. The Mind is below it, it is “one-many”, because the thought needs no less than two – thinking mind and the object of thought, this is the origin of multiplicity. Soul is below the Mind, it is “one and many”, and finally the corporeal world, which is just many (see V 1). As a result, the development of original unity gives a diverse and spatially separated sensual world. Thus, an explication of higher principles cannot assume the presence of ideas of individuals. The only basis for development of the theory of ideas of particulars is the principle of completeness of the intelligible world, which means that there could be nothing that would not have a place in the intelligible, so the possibility of the ideas of particulars still remains.

Let us consider the main arguments in favor of the ideas of particulars. They are concentrated mainly in the first chapter of the treatise V 7. Plotinus raises the question of the existence of ideas of particulars in the context of the possibility of return to the intelligible. Plotinus uses the term ascent – ἀνάγωγη. For different living beings ascent may be different, for example, to philosophers it is the dialectic method (I 3, 1 “On Dialectics”). For Plotinus not only every person, but also every living being can return to the intelligible world, it means that all creatures have some base there. Is the individual soul such a base? Moreover, if it is eternal there is the idea of such soul. However, Plotinus sees the difficulty in this theory, because it contradicts with conception of reincarnation: “If Socrates does not always exist, but the soul which was formerly Socrates becomes different people at different times... then there will not be this particular person also in the intelligible world”. We know that Plotinus believes in the idea of reincarnation. Therefore, there will be no ideas of Socrates and other particulars. Plotinus shifts focus from the idea of particular to the particular soul. The reborn soul contains all the individual characteristics of all people, which it animated. “If the soul of each individual possesses the rational forming principles of all the individuals which it animates in succession, then again on this assumption all will exist there”. It is not enough to postulate just one idea for all man. We must look for intelligible principles of the individual qualities in the particular soul. Plotinus does not take the position that each particular needs its own idea, but all particular qualities should be in the particular soul. “There cannot be same forming principle for different individuals, and one man will not serve as a model for several man different from each other not only by reason of their matter but with a vast number of special differences of form”. Therefore, Plotinus argues that individuation is not a product of the difference in the place or the matter; it is the result of differences that have a place in the intelligible. The aim of this short and controversial treatise is to revise the school known problem of the existence of ideas of particulars. Plotinus does so in the context of his well-

developed metaphysical system. Plotinus has never considered the concept of ideas of individuals as a solution of problem of the presence of person in intelligible realm, considering that such a foundation is “unfallen part” of the soul. “Unfallen part” of the soul is the eternal soul, which always has its place in the intelligible world.

Keywords: ancient philosophy, individual qualities, matter, idea, ideas of individuals, soul, problem of individuation, Plato, Aristotle, Plotinus

References

1. “Metaphysica”, ed. W.D. Ross, *Aristotele’s metaphysica*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.
2. Alcinous. “Uchebnik platonovskoi filosofii” [Plato’s Philosophy Textbook], *Uchebniki platonovskoi filosofii* [Plato’s Philosophy Textbooks], ed., trans. by Yu. Shichalin. Moscow, Tomsk, The Shichalin Greek-Latin Study Publ.; Vodolei Publ., 1995, pp. 67–101. (In Russian)
3. Aristotle. “Kategorii” [Categories], in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 2. Moscow, Mysl’ Publ., 1978, pp. 53–90. (In Russian)
4. Aristotle. “Metafizika” [Metaphysics], in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow, Mysl’ Publ., 1976, pp. 65–367. (In Russian)
5. Aristotle. “O dushe” [About the soul], in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow, Mysl’ Publ., 1976, pp. 371–448. (In Russian)
6. Blumenthal, H.J. “Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals?”, *Phronesis*, 1966, vol. 11, no 1, pp. 61–80.
7. Chiaradonna, R. “Plotinus on Sensible Particulars and Individual Essences”, *Individuality in the late Antiquity*. Ashgate: Farnham / Burlington 2014, pp. 47–61.
8. Gaidenko, P. *Nauchnaya ratsional’nost’ i filosofskii razum* [Scientific Rationality and Philosophical Mind]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2003. 521 pp. (In Russian)
9. Gerson, L.P. *Aristotle and other Platonist*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.
10. Kalligas, P. “Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination”, *Phronesis* XLII/2, 1997, pp. 206–227.
11. Mamo, S. “Forms of Individuals in Enneads”, *Phronesis* 14, 1969, pp. 77–96.
12. Plato. “Gosudarstvo” [The Republic], in: Plato. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 3. Moscow, Mysl’ Publ., 1994, pp. 79–421. (In Russian)
13. Plato. “Parmenid” [Parmenides], in: Plato. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 2. Moscow, Mysl’ Publ., 1994, pp. 346–412. (In Russian)
14. *Plotini Opera*, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Minor. Oxford University Press: 1 – 1964, 2 – 1977, 3 – 1982.
15. Plotinus. “O niskhozhdenii dushi v tela” [About Descent of Soul in Bodies], trans. by M. Solopova, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik-95* [Historic-Philosophical Annual-95]. Moscow, Nauka Publ., 1996, pp. 204–219. (In Russian)
16. Plotinus. *Sochineniya v russkikh perevodakh* [The Writings in Russian Translation]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 1995. 672 pp. (In Russian)

17. Plotinus. *Traktaty 1–11* [Treatises], trans. by Yu. Shichalin. Moscow, The Shichalin Greek-Latin Study, 2007. 440 pp. (In Russian)
18. Rist, J.M. “Forms of individuals”, *The Classical Quarterly*, New Series, 1963, vol. 13, no 2, pp. 223–231.
19. Rist, J.M. *Plotinus: the road to reality*. Cambridge, University press, 1967.
20. Solopova, M. “Plotin: paradoksal’noe mnenie po traditsionnomu voprosu” [Plotinus: A Paradoxical Opinion on Traditional Problem], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik-95* [Historico-Philosophical Annual-95]. Moscow, Nauka Publ., 1996, pp. 204–219. (In Russian)
21. Steel, C.G. *The changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussel, 1978.

METHODOLOGICAL PROBLEMS



Elvira SPIROVA

DSc in Philosophy, Head of the Department of the History of Anthropological Doctrines. RAS Institute of Philosophy. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: elvira-spirova@mail.ru

“THE OTHER HALF OF THE INTELLECTUAL GLOBE”

The author of this article attempts to consider Wilhelm Dilthey's philosophical works in terms of philosophical anthropology. Leading minds of this movement, such as Nicolai Berdyaev, Martin Buber, Max Scheler and others do not refer to Dilthey as a philosopher associated with philosophical study of man. However, the author believes Dilthey's contribution to philosophical anthropology to be significant. First of all, his knowledge of philosophical-anthropological thought is highly competent and original. For another thing, Dilthey can provide several ideas that have a direct import of philosophical anthropology. Finally, his proposition to separate human sciences and natural sciences made a significant methodological break-through. Human sciences, crucial for the understanding of man, could hardly be established without this distinction.

Today the assertion that human knowledge differs essentially from other kinds of knowledge is hardly disputable. Many European scholars made an attempt to follow the history of philosophical-anthropological thought. They relied on a belief that it is history that reveals different sides of human existence. A historical view on human nature as a consistent and widely acknowledged approach in humanities forms in 18–19th centuries. According to specialists, the discovery of man as a special reality, fundamentally distinct from other creations of nature, was made much earlier, in the middle of the 1st millennium BC in the so-called Axial Age. It occurred mainly owing to the recognition of the possibilities of moral development.

There is no doubt that historical knowledge is fundamental for human self-understanding. What other ways except for the historical approach are there to form a notion of human nature? It is in history that man reveals different sides of his existence. With the historical approach we can consider "being human" as a process of self-creation that is extended from the past to the future. Human self-creation becomes possible as a result of a reflective circle of thought and action. However, the article raises a question, whether it is reasonable to identify the becoming of man with the gradual development of notion of man.

According to the author, it is possible to assume that any knowledge about man, obtained in some certain historical period, does not necessarily reveal the authentic human nature. Mistakes, misbeliefs and misapprehensions are likely to appear during the accumulation of anthropological knowledge. For example, today the Enlightenment assumption of the universal human rationality is hardly acceptable without corrections. Of course, one could argue that this concept was improved by subsequent ages. The question is whether philosophers succeeded in perceiving the very core of man. It seems fair to assume that knowledge about man, so painfully accumulated during the centuries, in fact has little to do with the object of philosophical thought itself.

Further, the article discusses Dilthey's philosophical-anthropologic ideas as such. Dilthey argues if there is actually such thing as uniformity of human nature. It is very difficult to determine the basic features of man, since man's scope of knowledge and his field of activity in history are so broad. The article notices that the anthropological-philosophical thought also depends on the opposition of naturalistic and spiritual perspective on man. The theory of neo-naturalism aspires to disclose all the mysteries of man through biology. Neo-naturalists believe that the mystery of brain, the mystery of conscience, the mystery of the entire mental life of man could be revealed only on the grounds of evolutionary theory and with neurosciences mobilized. In the same time, as the article shows, another line of thinking appears, which believes that the human being is not only an animal. It is also a special kind of entity. Therefore there is no reason to identify animal mind with the mental world of man, as neobehaviorists do.

That said, the author explains that Dilthey have never denied naturalistic knowledge. Among other things, he showed a great interest in the achievements of positivists. However, his main interest was devoted to the mental states of man. As the article shows, it is highly disputable to relate Dilthey's theory to the irrational version of philosophical anthropology. As the author believes, this contraposition of rationalism and irrationalism requires philosophical reconsideration. Of course, Dilthey belongs to the "philosophy of life" school (*Lebensphilosophie*). In this context his philosophy was a reaction to Hegel's panlogism. Dilthey was labeled as an irrational philosopher in those times when any deviation from Hegelian paradigm seemed no less than a disavowal of the heuristic model of reasoning.

What reasons are there to talk about Dilthey's irrationalism? Only that he thought that any attempts to understand man from axiological, transcendental or rational perspectives are weak. If such is the case, nearly all the works of philosophical anthropology are to be considered as irrationalism. Human existence cannot be reconstructed, since it does not follow mechanical principles. Any endeavors to enter the world of human transcendence through some fragments of human mentality seem fallacious. What rationalism can grasp does not mean that there is no insoluble residue in man. By the way, this thought can be traced in some works of Jacques Lacan.

According to the author, Dilthey's concept of the stream of life should not be identified with some dark uncontrollable abyss with no structure. Fixedness and flowing are no more than various phases of the universal becoming. That is why sometimes historical life unfolds in its different forms and sometimes it mingles with the stream itself. Dilthey does not consider individual as an isolated entity. Individual is integrated into the universal life.

Keywords: philosophical anthropology, philosophy of life (*Lebensphilosophie*), Wilhelm Dilthey, humanities (*Geisteswissenschaften*), human nature, naturalism, mental life, sense, history, society

References

1. Adler, A. *Praktika i teoriya individual'noi psikhologii* [Practice and Theory of Individual Psychology], trans. by A. Borovikov. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2007. 232 pp. (In Russian)
2. Belkina, G. & Frolova, M. (eds.) *Novoe v naukakh o cheloveke: K 85-letiyu so dnya rozhdeniya akademika I.T. Frolova* [New Insight into Humanities. For the 85-th Anniversary of Academician I.T. Frolov]. Moscow, LENAND Publ., 2015. 432 pp. (In Russian)
3. Brünig, W. "Filosofskaya antropologiya: istoricheskie predposylki i sovremennoe sostoyanie (1960)" [Philosophical Anthropology: Historical Premises and Current Situation], trans. by A. Pertsev, *Zapadnaya filosofiya. Itogi tysyacheletiya* [Western Philosophy. The Results of Millenium]. Ekaterinburg: Delovaya kniga Publ.; Bishkek: Odissei Publ., 1997, pp. 209–410. (In Russian)
4. Cassirer, E. *Izbrannoe. Opyt o cheloveke* [Selected Works. Human Experience], trans. by B. Vimer etc. Moscow, Gardarika Publ., 1998. 779 pp. (In Russian)
5. Dilthey Wilhelm. "The construction of the historical world in human studies (1910)", in: *Selected Writing*, ed. and trans. by H.P. Rickman. Cambridge, 1976.
6. Dilthey, W. "Kategorii zhizni" [Categories of Life], *Voprosy filosofii*, 1995, no 10, pp. 129–144. (In Russian)
7. Dilthey, W. "Nabroski k kritike istoricheskogo razuma" [Sketches to The Critique of Pure Reason], *Voprosy filosofii*, 1988, no 4, pp. 130–146. (In Russian)
8. Dilthey, W. "Vvedenie v nauki o dukhe. Opyt polaganiya osnov dlya izucheniya obshchestva i istorii" [Introduction in sciences about Spirit], trans. by V. Malakhov, in: W. Dilthey, *Sobranie sochinenii*, 6 t. [Collected Works, 6 vols.], vol. 1, ed. A. Mikhaylov & N. Plotnikov. Moscow, Dom intellektual'noi knigi Publ., 2000, pp. 271–703. (In Russian)

9. Dilthey, W. *Opisatel'naya psikhologiya* [Descriptive psychology]. St. Petersburg, Aleteiya Publ.; Krenov Publ., 1996. 153 pp. (In Russian)
10. Dilthey, W. *Sushchnost' filosofii* [Essence of Philosophy], ed. M. Tselter. Moscow, Intrada, 2001. 160 pp. (In Russian)
11. Dilthey, W. *Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniya i Reformatsii* [World View and Investigation of Man from the Renaissance and Reformation]. Moscow, Jerusalem: Universitetskaya kniga Publ., 2000. 463 pp. (In Russian)
12. Dilthey, Wilgelm. "Ideas concerning a descriptive and analytic psychology (1894)", trans. by Richard M. Zaner, in: *Descriptive Psychology and Historical Understanding*. Hague, 1977.
13. *Filosofiya v sistematicheskoy izlozhenii V. Dil'teya, A. Rilya, V. Ostval'da, V. Vundta, G. Ebbingauza, R. Eikena, F. Paul'sena, V. Myunkha, T. Lippsa* [Philosophy in Systematic Presentation of W. Dilthey, A. Riehl, W. Ostwald, W. Wundt, F. Paulsen, W. Muenh, T. Lipps]. Moscow, Territoriya budushchego Publ., 2006. 437 pp. (In Russian)
14. Frankl, V. *Chelovek v poiskakh smysla* [Man in Search of Sense], ed. L. Gozman & D. Leontyev. Moscow, Progress Publ., 1990. 366 pp. (In Russian)
15. Gadamer, H.-G. *Istina i metod: Osnovy filosofskoi germeneytiki* [Truth and Method. Basics of Philosophical Hermeneutics], ed. by B. Bessonov. Moscow, Progress Publ., 1988. 699 pp. (In Russian)
16. Gurevich, P. (ed.) *Spektr antropologicheskikh uchenii'* [The spectrum of anthropological doctrines], vol. 6. Moscow, IF RAN Publ., 2014. 212 pp. (In Russian)
17. Gurevich, P. Chelovek est' usilie byt' chelovekom... [Human as an Effort to Be Human...], *Pedagogika i prosveshchenie*, 2014, no 2(14), pp. 85–93 (DOI: 10.7256/2306-434X.2014.2.13008). (In Russian)
18. Gurevich, P. *Osnovy filosofii* [Fundamentals of philosophy]. Moscow, KNORUS Publ., 2013. 480 pp. (In Russian)
19. Gurevich, P. *Raskolotost' chelovecheskogo bytiya* [The split of human being]. Moscow, IF RAN Publ., 2009. 199 pp. (In Russian)
20. Jaspers, K. *Obshchaya psikhopatologiya* [Allgemeine Psychopathologie], trans. by L. Akopyan. Moscow, Praktikum Publ., 1997. 1053 pp. (In Russian)
21. JLeontyev, A. "Psikhologiya obraza" [Psychology of Image], *Vestnik Moskovskogo universiteta*, Seriya 14. Psikhologiya, 1979, no 2, pp. 3–13. (In Russian)
22. JMachlin, V. *Vtoroe soznanie: podstupyy k gumanitarnoi epistemologii* [Second Consciousness: Approach to Humanitarian Epistemology]. Moscow, Znak Publ., 2009. 626 pp. (In Russian)
23. JRickert, H. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [Sciences and Humanities]. Moscow, Respublika Publ., 1998. 410 pp. (In Russian)
24. JSaul, J. R. *Ubylyudki Vol'tera: diktatura razuma na Zapade* [Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West], trans. by A. Saydashev. Moscow, AST Publ., Astrel Publ., 2007. 896 pp. (In Russian)
25. JSmirnov, A. Soznanie kak smyslopolaganie [Consciousness as Sense Formation], *Filosofskii zhurnal*, 2014, no 1(12), pp. 35–57. (In Russian)
26. JSmith, R. *Byt' chelovekom: istoricheskoe znanie i sotvorenie chelovecheskoi prirody* [To be Human: Historical Knowledge and Creation of Human Nature]. Moscow, Kanon+ Publ., 2014. 368 pp. (In Russian)
27. JWeber, M. Nauka kak prizvanie i kak professiya [Science as Vocation and Profession], Weber, M. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works], ed. by Yu. Davydov. Moscow, Progress Publ., 1990, pp. 707–735. (In Russian)

FACETS OF HUMAN EXISTENCE



François LARUELLE

docteur en philosophie, professeur émérite de philosophie générale et contemporaine. Université Paris X – Nanterre (Université Paris Ouest – Nanterre – La Défense). Bâtiment L, 200 avenue de la République, 92001 Paris, France; e-mail: francois.laruelle@free.fr

LES DEUX SOURCES DE L'ÉTHIQUE EN RÉGIME TECHNOLOGIQUE

Le ré-examen des valeurs et du fondement même de l'éthique suit en général de certaines occasions historiques. Les révolutions ou les simples pulsions technologiques et scientifiques suffisent par exemple à l'amorcer. Mais quelle est la causalité spécifique de la science et de la technologie sur l'éthique, par quelle voie passe-t-elle, est-elle simple ou double – voilà le problème crucial que l'on examine ici. Trois présupposés organisent en général la réflexion sur ce sujet:

1. le problème des rapports de l'éthique avec les sciences et les technologies est globalement compris comme celui de l'invention et de la transformation des valeurs existantes dans le sens soit d'une adaptation, soit d'une résistance aux derniers développements technoscientifiques; soit d'une invention éthique, soit d'un retrait ou d'une ascèse face à la pulsion technologique.

2. cette causalité est réciproque et même réversible, elle va de l'éthique sur la science et la technologie autant que de celles-ci sur celle-là.

3. cette causalité est simple du point de vue de la science et de la technologie, qui ont globalement le même effet sur l'éthique. De plus la causalité de l'éthique sur la science et la technologie, comme celle de ces dernières sur l'éthique, sont supposées bien connues et ne pas avoir besoin d'élucidation.

Ces trois présuppositions font système parce qu'elles expriment des invariants philosophiques traditionnels. Elles sont disposées ici de la plus superficielle à la plus déterminante. Leur système doit et peut être critiqué

globalement et il le sera ici sans la moindre concession, leur critique dérivant de l'exposé simultané d'une autre conception d'ensemble des rapports de l'éthique aux sciences et aux technologies, visible surtout à propos de la troisième présupposition qui est la plus fondamentale. Nous limiterons leur système, c'est-à-dire en réalité toute la réflexion philosophique traditionnelle sur ce problème de l'éthique, en proposant, comme plus fondamentale, une autre économie de ces rapports ou une autre distribution.

Cette autre hypothèse, il est possible de la décrire schématiquement ainsi: tandis que, traditionnellement, le partage passe entre l'éthique d'une part, la science et la technologie ensemble d'autre part, on fera passer une ligne de démarcation radicale – plus qu'une simple frontière – entre la science et la technologie: et, de là, à travers l'éthique où elle se réfléchit. D'où l'expression: «les deux sources de l'éthique», ces deux sources hétérogènes étant la science et la technique, dont nous allons, contre la tradition, dissocier les essences, sinon l'existence de fait, limitant ainsi la validité du concept de «techno-science» que l'on se propose d'analyser dans sa constitution interne. Cette hypothèse, avec la critique radicale qu'elle implique de la position philosophique ou encore, comme nous disons, «unitaire», de ces rapports, suppose évidemment une ré-évaluation, à tout le moins une redescription non-épistémologique de l'essence de la science, et qui distingue celle-ci de la philosophie et de la technologie. Le partage le plus originaire ne serait pas celui de la philosophie d'un côté, de la science et de la technologie de l'autre – c'est là le plus reçu, moyennant certains aménagements, adoucissements ou durcissements –, ce serait celui de la science d'un côté, de la philosophie et de la technologie ensemble de l'autre. Cette thèse ne peut découler que d'une nouvelle et non-philosophique description de l'essence de la science, que l'on esquissera pour conclure, et afin de fonder notre critique de la position traditionnelle du problème.

Repartons de la première présupposition. L'éthique et la transformation de l'éthique seraient la même chose et se feraient dans le sens de son adaptation et/ou de sa résistance aux avancées technoscientifiques. Cette interprétation du problème souffre de plusieurs difficultés.

1. C'est une interprétation des rapports de l'éthique et de la technologie qui est elle-même tantôt technologique (adaptation; ajustement; négociation ou résistance supposées relatives); tantôt éthique (résistance absolue de certaines valeurs et de la dimension éthique de l'alté-rité en général à sa négociation dans les stratégies et les effets technologiques). Cette interprétation se dédouble donc en deux sous-interprétations symétriques, qui restent circulaires ou qui font encore système malgré leur hétérogénéité. Elle est donc oscillante, non-fixée, sujette elle-même aux avatars de la technologie et de la sensibilité éthique. Tantôt, et au pire, elle donne dans une interprétation technique de l'éthique et de ses impératifs, dissolvant leur caractère catégorique ou inconditionné dans les séries, voisinages et connexions technologiques. Tantôt, et au mieux, elle affirme le caractère catégorique et absolu, absolument irréductible, de l'éthique comme dimension d'un Autre réel. Toutefois, même activée et soutenue

d'éléments plus radicaux, par exemple judaïques, l'éthique reste du simplement «non-technologique», reste relative aussi ou encore, par la nécessité d'être efficace, à la sphère des moyens et des connexions technologiques. Quoi qu'il en soit de l'une ou l'autre solution, il est décisif de voir que de l'une à l'autre il y a un rapport divisé; une unité hétérogène, mais l'unité d'une co-appartenance et, bien entendu, c'est la même chose, des relations de causalité réciproque qui impliquent une labilité de droit des seuils ou limites assignables à l'éthique comme à la technique.

Or c'est la philosophie et elle seule qui pose ce type de rapport – l'unité divisée ou unitaire –, qui en a la maîtrise et la législation et qui en tire pour elle-même un bénéfice, une plus-value d'autorité. Entre l'éthique d'une part, la technologie et la science d'autre part, il y a le troisième terme de la philosophie. Cela peut paraître un truisme; cela ne le paraîtra plus lorsque nous aurons fondé, directement et sans médiation, l'éthique sur la science plutôt que sur la philosophie et en évitant cette production d'une plus-value d'autorité philosophique. Ainsi le présupposé de cette interprétation, c'est la soumission ultime de l'éthique et de la science aux décisions et aux nécessaires fluctuations des interprétations philosophiques. Il y a une éthique supérieure à l'éthique, une science supérieure à la science – c'est la philosophie, qui entraîne dans sa circularité oscillatoire la rigueur de la science et celle de l'éthique. Ni fondation scientifique rigoureuse, ni affirmation rigoureuse de l'alté-rité, tels sont les deux effets de la philosophie sur l'éthique. La tâche sera donc de réconcilier la fondation scientifique de l'éthique avec l'absolue transcendance de celle-ci, sans passer par la médiation d'une Décision philosophique qui interdirait cette synthèse-là.

2. Cette interprétation traditionnelle considère en particulier la science et l'éthique comme deux termes face à face, supposés donnés et connus, que la pensée peut survoler et agencer à volonté. On se les donne comme des faits historiques et culturels transcendants, et l'on cherche dans la tradition éthique de quoi répondre aux provocations «technoscientifiques». On se donne la science comme un événement socioculturel, historique («l'âge de la science», les «développements technoscientifiques») à penser et à légiférer après-coup. Il en découle une éthique peureuse, réactive ou réactionnelle, «éthique pour notre temps», aussi peu élucidée dans sa possibilité et surtout dans sa réalité que la science elle-même. Ici encore, il faut être radical plutôt que théoriquement prudent, et incriminer globalement la position *philosophique* elle-même du problème. La philosophie – n'importe laquelle, c'est un invariant – ne s'intéresse pas aux termes en présence, mais seulement comme pièces travailleuses nécessaires à sa machine, comme support, appui, force de travail. Elle ne s'intéresse qu'au rapport d'*unité divisée* – diversement divisée – qu'elle met entre eux et dont elle seule a la maîtrise. Éthique et science, chacune de leur côté, tentent de se rendre autonome par rapport aux décisions philosophiques, mais celles-ci les ressaisissent toujours. Une décision philosophique, en général, use de la science, de l'éthique, etc. mais pour leur ajouter un supplément à elle, le supplément du sens, de la vérité et de la valeur

(au sens philosophique de ces mots). Elle ne connaît la science qu'à travers le rapport divisé qu'est une Décision philosophique, donc à travers son rapport circulaire à autre chose, à l'éthique par exemple; et elle ne connaît l'éthique qu'à travers son rapport réciproque à la science. Mais peut-être est-ce elle et elle seule qui thématise comme essentiels ce type de rapport? Ce rapport d'unité divisée à... épuise-t-il l'essence réelle de la science, et celle de l'éthique? Cette mise-sous-tutelle philosophique de la science et de l'éthique fait système avec l'oubli ou la méconnaissance de ce qu'il y a en celles-ci peut-être de propre, de spécifique comme *pensée* ou comme expérience du réel, et que seule une pensée autre que philosophique pourrait élucider en toute rigueur.

Une fois de plus, le problème est le suivant: avant de mettre en rapport science, technologie et éthique, que sont elles chacune en dehors de ces rapports, quelle est leur essence qu'il reste à élucider pour elle-même en tant que, peut-être, elle ne s'épuise pas dans ces relations supposées déjà données de fait? La philosophie ne peut jamais poser de manière radicale le problème de l'origine ou de l'essence de leurs rapports, parce qu'elle commence par se donner ceux-ci dans leur factualité historico-culturelle, comme une donnée de départ incontournable, et qu'elle se contente, par tout un système d'opérations, de les réfléchir, de les redoubler, à quelques nuances ou différences près, dans un supplément de sens et de vérité, de décision philosophiques. Elle passe un compromis avec les formations éthico-techno-scientifiques de fait qui lui sont nécessaires pour sa réflexion et son élaboration circulaires. De là l'incapacité où elle est de réellement transformer l'éthique par la science et la science par l'éthique. Dans la réalité mondaine ou transcendante, il est vrai que technique, science et éthique sont étroitement imbriquées, ambiguës – indécidables en général. Mais conclure de l'indécidabilité de leur intrication à celle de leurs essences est un geste peut-être infondé du point de vue de la science, bien qu'il soit fondé du point de vue de la philosophie. Une éthique *pour* la science, et la science contemporaine, cela existe toujours – malheureusement, serait-on tenté de dire – mais a-t-on le droit d'élever à l'état d'essence cette relation et en général tous les phénomènes de détermination réciproque? Ce droit est la philosophie elle-même. Mais pourquoi serait-ce celui de la science?

Ainsi nous éliminons deux solutions. La solution purement éthique: l'éthique comme inversion de la techno-science, comme transcendance radicale qui ne s'exemplifie ou ne se manifeste dans aucune connexion technologique. Ensuite la solution technologique qui fait tomber les prescriptions éthiques dans la connexion des moyens et des fins, de la matière et de la forme, etc. Ces deux solutions extrêmes – avec tous les degrés intermédiaires – travaillent en dernière instance pour la philosophie, et celle-ci, il faut s'en persuader, ne respecte ni la rigueur scientifique ni la rigueur éthique. Ces deux solutions dessinent les bornes extrêmes de ce que nous appelons l'*étho-techno-logie*. L'étho-techno-logie n'est ni l'éthique ni la technologie ou la technoscience seules et séparées, elle est l'une et l'autre lorsqu'elles sont prises dans un deve-

nir englobant ou collectif qui les ajointe, les associe ou les rend connexes; qui mélange ou rend indécidables – à des degrés divers – l'altérité éthique et l'immanence des connexions technologiques.

La loi interne de l'étho-techno-logie est celle-ci: entre un phénomène apparemment éthique et un phénomène apparemment techno-logique, il y a toujours au moins une relation virtuelle, un voisinage qui peut être actualisé, un rapport divisé qui peut être repensé par la philosophie. Ou encore: il y a toujours une interprétation technologique possible d'un phénomène éthique, et une interprétation éthique possible d'un phénomène technologique. Ou encore: un phénomène éthique représente un phénomène technologique pour un autre phénomène éthique – l'un représente l'autre qui se déguise dans le premier et donne lieu à la causalité du symptôme ou du masque.

Autrement dit, la matrice de l'étho-techno-logie est la *Différence étho-techno-logique*; le Différend, indécidable à des degrés divers, mais conflictuel toujours, de l'éthique et de la technologie. Quelle est l'instance qui émerge de cette lutte et qui règne sur les combattants eux-mêmes ? Leur Différence, leur Différend, leur Combat lui-même – la philosophie elle-même, on l'a dit. Par étho-techno-logie, nous désignons le devenir technologique, donc le devenir étho-logique de l'éthique. Etho-logique parce que quasi-naturel, naturel au sens où la technologie reconstitue une nature artificielle. Mais nous entendons aussi de manière complémentaire le devenir éthique de la technologie, au sens où celle-ci se met à sécréter un semblant, une apparence objective d'éthique nouvelle, apparence ou illusion qui n'est pas une erreur, qui est efficace et indestructible. Ces deux devenirs pris ensemble forment le devenir philosophique de l'éthique et de la technologie; celles-ci s'imprègnent – comme on le voit chaque jour – d'une dimension et d'une efficace philosophantes. Inversement elles font advenir la philosophie à son essence.

Telle est la première source de l'éthique en régime techno-logique intense: sa source – et son devenir – étho-techno-logique, par laquelle elle est condamnée, à plus ou moins long terme, et avec elle la responsabilité, la valeur, le choix, la norme, etc., à devenir immanente aux connexions du système, multiple et disséminée comme ces connexions elles-mêmes. Condamnée à perdre de sa hauteur et de sa transcendance, à adoucir sa catégoricité dans les stratégies technologiques. Et ceci sans contradiction: il faudrait décrire longuement – on ne le fera pas ici – comment fusionnent sans contradiction, par la magie d'une guerre permanente et douce, l'efficace de l'impératif catégorique et l'efficace de l'impératif technique, comment ils se *représentent* l'un l'autre pour l'autre, conjuguant l'absoluité catégorique du devoir et la conditionnante de la technique, mais se conjuguant par tout un jeu de déplacements et de condensations, d'identifications et d'alternatives. Comment cette fusion, longue comme l'histoire elle-même, ne détruit que les formes inférieures les plus réifiées de la transcendance ou de l'éthique, et les formes les plus grossières et les plus violentes de la technique; comment ce qui fusionne de la manière alternante et successive que nous avons dite,

c'est finalement l'essence de l'éthique et l'essence du technologique qui sont sauvées de leurs formes les plus représentatives et réconciliées par leur guerre commune qui s'appelle la Différence étho-techno-logique.

Quelle est alors l'autre et seconde source de l'éthique? S'agit-il de fonder l'éthique? Oui. Mais à condition de ne pas alors substituer l'hétéronomie à l'autonomie et risquer de soumettre l'éthique à autre chose, de soumettre le devoir-être à l'être. En réalité ce sont les éthiques philosophiques – éthotechnologiques – qui veulent fonder l'autonomie éthique, celle de l'Autre, de manière éthiquement hétéronome, c'est-à-dire par un fondement de type philosophique et à son profit. Il faudra donc distinguer deux types hétérogènes de fondation. S'agit-il aussi de se donner la transcendance radicale de l'Autre comme ce qui défait tout pouvoir ontologique ou philosophique? Ici aussi il faut répondre oui. Mais à condition de ne pas fonder subrepticement l'Autre et l'éthique sur une tradition non plus ontologique mais socio-religieuse transcendante et admise comme telle. C'est pourquoi, à condition de pouvoir montrer que la science est sujet, et le sujet le plus radical ou le plus immanent, le plus dépourvu de transcendance, seule une fondation de l'éthique dans la science respectera son autonomie, c'est-à-dire la forme de transcendance qui lui est de toute façon nécessaire et qu'il faut «garder». Comme précédemment nous nous étions proposés de distinguer deux types de fondation, il faudra distinguer deux types de transcendance et ne pas réduire nécessairement celle de l'éthique à celle de l'ontologie et encore moins à celle du religieux. Répétons-le: ces confusions «unitaires», voulues par la philosophie, programment en réalité la ruine technologique de l'éthique. Par exemple, l'autofondation rationnelle, à la kantienne, est, elle aussi, à long terme, un phénomène étho-techno-logique; elle est emportée par la pulsion technologique, de même que le Devoir-être finit par être reconnu comme un mode de la Différence ontologique ou étho-technologique. La philosophie *et* la technologie ensemble triomphent toujours comme telles ou s'affirment dans leur essence sur leurs formes historiques locales, et l'autofondation rationnelle de la Loi morale est un simple mode de la Décision philosophique.

Les conditions du problème sont claires: la transcendance de l'éthique, celle qu'est l'Autre, et qui doit être de toute façon conservée et même protégée contre la philosophie, ne doit plus être redoublée vicieusement dans ou par une opération philosophique supplémentaire, c'est-à-dire par une transcendance de type ontologico-philosophique (la raison, par exemple), ou de type religieux (Dieu, le visage de l'Autre). Elle doit se fonder au contraire dans une immanence radicale dépourvue pour son compte de toute transcendance. La Loi morale kantienne est la transcendance éthique, mais redoublée vicieusement de la transcendance rationnelle; l'éthique devient alors un mode de l'auto-position ontologique et ne peut que sombrer dans les avatars de l'étho-techno-logie. De même l'Autre de l'éthique judaïque, à la manière de Levinas, quoique déjà plus pur, repose malgré tout encore sur l'extériorité impensée d'une tradition religieuse, et sur la tradition grecque dont elle a

besoin pour l'inverser ou la renverser. Comment dégager, de ces doublures ontologiques et religieuses, le noyau réel et spécifique, absolument autonome, de l'éthique, sinon par la méthode d'une rigoureuse description immanente, qui décrira les données phénoménales ultimes, c'est-à-dire la *réalité* – et non la simple possibilité – de l'éthique? Une telle méthode caractérisée par la rigueur sans faille de son immanence et par son réalisme, ne peut être que la science elle-même. Ce ne sera pas la philosophie dont nous savons qu'elle use, elle, plutôt ou d'abord de la transcendance (par exemple, ici, celle du «fait rationnel», de la «réalité objective», de la «Loi morale», etc.) et qu'elle déduit le réel de l'idéalité plutôt que l'inverse. De plus, si cette immanence doit être radicale et *donc* fondative, elle ne peut être davantage celle du Cosmos ou d'une proto-nature se consommant en post-histoire: mais celle de la science qui connaît ce cosmos-là. L'immanence radicale n'est pas dans le corrélat ou l'objet de la techno-science, mais dans la posture même de la techno-science.

La Différence étho-technologique n'est donc faite ni pour la science ni pour l'homme, mais pour l'Être, l'Histoire, la Raison, la Technologie, et donc pour le philosophe comme maître de ces généralités transcendantes. L'autre source signifierait une éthique pour l'homme, plus exactement: par l'homme; fondée en lui comme sujet fini (de) la science. Les éthiques philosophiques sont des «formulations» ou des «formules» (Kant) de l'éthique, mais qui prétendent en plus – même celle de Kant qui voit pourtant le danger – transformer celle-ci ou la faire advenir. Au lieu de se contenter de décrire rigoureusement sa réalité pour et par l'homme en sa finitude, elles transforment l'éthique en objet philosophique et lui impriment la téléologie pratique propre à la philosophie, qui superpose à l'éthique ses fins propres, dont on sait qu'elles ne sont pas éthiques, mais dirais-je volontiers, méta-éthiques ou bien sur-éthiques. Elles font de l'éthique une *représentation* qui de nouveau excède l'homme le plus fini – celui de la science – et tente de s'imposer à lui – avec tout le cortège des obligations transcendantes en vue de transformer son essence, alors que le fondement absolu de l'éthique, sa non-téléologie, serait le respect intégral de l'essence de l'homme. Et elle ne pourrait respecter cette essence que parce qu'elle se fonderait directement en celle-ci.

Ayant suspendu la philosophie, ou la fondation unitaire et de l'éthique et de la science dans une Décision philosophique, l'autre source, autre qu'étho-techno-logique, de l'éthique, ne peut être que la science. Moins par les connaissances locales transcendantes qu'elle produit et les investissements technologiques nouveaux du corps humain qu'elle rend possibles – c'est là toujours la sphère de l'étho-techno-logie – que par sa posture d'immanence à l'égard du réel, *donc* par sa capacité à fonder en rigueur et en réalité l'éthique, à la place – une autre place – de la philosophie, celle-ci n'étant donc qu'une source à côté d'une autre. La science peut-elle être, objectera-t-on, autre chose qu'un fait rationnel ou un ensemble de faits transcendants qui doivent être repensés à leur tour par une philosophie? ou bien est-elle suffisamment autonome pour être critère de soi, critère immanent ou transcendantal,

guide transcendantal de sa propre description? Au lieu de fabriquer une nouvelle éthique pour la science et de rester ainsi soumis à l'éthotechnologie, qui englobe tous les aménagements, ajustements, résistances ou différences apportés aux technologies et aux éthiques, on irait ici chercher dans l'unité radicale de l'homme et de la science la fondation non-éthologique de l'éthique; probablement aussi les raisons de transformer les éthotechnologiques en fonction de l'homme comme sujet (de) la science.

Comme Kant l'exigeait, il s'agit moins d'élaborer une nouvelle éthique que de donner la description rigoureuse de l'état-de-chose phénoménal qui est au fondement ultime de l'éthique réelle, de manifester la réalité autant et plus que la possibilité de celle-ci. Toutefois pour nous le donné phénoménal de l'éthique n'est plus le fait rationnel du jugement moral commun – c'est là encore un *faktum rationis*, donc un objet philosophique ou éthotechnologique transcendant encore par rapport à l'essence de l'homme. Nous cherchons une expérience de l'homme autre et plus immanente que la philosophique. On suggérera tout à l'heure que l'essence de l'homme se découvre – et se découvre à elle-même – dans les strictes limites où il est sujet (de) la science – pas son objet, bien entendu, mais son sujet et pas n'importe quel sujet, en tout cas pas un sujet de type philosophique. Le sujet ne peut plus être éprouvé en mode philosophique ou éthotechnologique: qu'est-ce qui distingue alors le sujet (de) la science et le sujet de la philosophie ?

La tâche est d'élaborer – si cela est possible – un concept non-philosophique, donc non-épistémologique, de la science; de montrer que les sciences dites «empiriques» par la philosophie sont aussi transcendantales à leur manière, c'est-à-dire suffisamment puissantes d'une part pour s'auto-décrire sans recourir aux opérations philosophiques et, d'autre part, pour que l'une d'elles puisse, inversement, constituer la philosophie en son objet sans par ailleurs la dégrader «empiriquement» ou la démembrer. Je ne peux entrer dans le détail de cette solution. J'en donnerai seulement le principe. Pour ce faire, on peut comparer les deux équations fondatrices l'une de la métaphysique, l'autre de la science, équations toutes deux «réelles» ou «transcendantales»: 1) logos = être, penser = réel (la métaphysique); 2) sciences (s) = réel (la science). Je suggérerai simplement que, dans l'une et dans l'autre, l'Identité et la Division, l'Un et la Dyade qui les constituent, ne se répartissent pas de la même manière et changent même de nature. Dans l'équation philosophique, l'Identité et la Division se déterminent réciproquement, se réfléchissent et s'affectent l'une l'autre. Dans l'équation scientifique, elles s'ordonnent dans un ordre non circulaire mais linéaire et irréversible, la Dyade succédant à l'Un mais ne déterminant pas en retour l'Un. L'Identité au fondement de la science est donc une Identité-sans-scission-ni-identification; le *réel* que postule transcendantalement la science est radicalement immanent (à) lui-même, dépourvu de toute transcendance ou néant, de toute décision et position. Cet Un sans identification et vécu comme tel est à la fois l'homme et le fondement absolu de la science dans leur

unité radicale. Corrélativement la représentation scientifique est une dualité, sinon une Dyade, mais absolument primitive, non obtenue par scission et non susceptible d'identification; la représentation scientifique du réel ne dérive pas de celui-ci ni ne contribue à le constituer, mais elle est fondée transcendentalement en lui, dans «l'Un non-thétique». C'est la théorie de la science comme *reflet non-thétique (du) réel*, reflet non-spéculaire, descriptif en dernière instance et non constitutif du réel. Sur cette base on dégagerait les principales données phénoménales, les données immanentes absolues qui font l'essence de la science et qui en font une authentique pensée, un paradigme de pensée plus simple et plus originaire que le philosophique. En effet, la science prouve d'elle-même sa réalité, elle est *index sui* ou critère transcendantal – ici rigoureusement immanent – de sa propre réalité. Elle est capable de se décrire elle-même sans passer par les opérations philosophiques, même si elle recourt à la terminologie philosophique.

Cette auto-description immanente est elle-même une science, mais transcendantale par excellence parce qu'elle dégage les structures transcendantales auxquelles participent toutes les sciences dites «empiriques». Seule une telle science, plus primitive et plus puissante que la philosophie, peut d'ailleurs prendre celle-ci pour son objet donné ou «empirique», distinguer entre le Principe de philosophie suffisante ou la prétention de la philosophie à déterminer le réel, qu'elle inhibe ou suspend, et la Décision philosophique qu'elle peut alors décrire – décrire et non constituer – dans ses données phénoménales ultimes, celles par lesquelles une telle Décision accède à l'état d'*objet scientifique* et est reçue par l'homme comme sujet (de) la science. A plus forte raison une science rigoureuse des états de chose éthiques doit être possible sur la base de l'homme comme sujet fini de la science.

Une science de l'éthique ainsi rigoureusement fondée procure de son objet une généalogie *réelle*, ou dans les strictes limites de ce que peut *décrire* la science; ce n'est pas une généalogie constitutive de l'*effectivité* empirique et/ou philosophique de l'éthique. La science se donne l'objet «philosophie» ou «éthique», elle ne le transforme pas ni n'intervient en lui. Donc deux sources, deux devenirs de l'éthique. Il y a sa transformation éthotechnologique, effective ou unitaire dans les limites de la philosophie et de la technologie réunies, nous en avons esquissé le sens. Mais il y a sa transformation extra-technologique ou réelle depuis et par la science, un devenir, d'un tout autre type que le philosophique. N'importe quel phénomène, biotechnique par exemple, doit être analysé selon ces deux dimensions hétérogènes, en un sens sans commune mesure, sinon que la seconde transforme la première qu'elle prend pour matériau – on va y revenir. Il s'agit d'éviter les *auto*-interprétations éthotechno-logiques, donc unitaires, encore ontologiques, de ces phénomènes, en les rapportant au contraire à l'instance hétéronome de la science ou de l'homme, mais instance de l'autonomie radicale.

La seconde transformation porte sur la première, selon le principe qu'une pensée vraie est meilleure que la meilleure éthique.

Les valeurs, les normes, les prescriptions, sont transformées ici par le moyen de la description des états-de-chose réels qui sont à leur fondement, par exemple ceux de la transcendance éthique ou non ontologique. Elles sont alors utilisées paradoxalement pour décrire, sans prétendre aussi les constituer, ces états-de-chose. C'est là ce que j'appelle une transformation réelle. Sur son mécanisme précis, impossible de dire moi que ce soit ici. En revanche, on peut en préciser le sens: il s'agit de faire un usage non éthique de l'éthique. Je veux dire par là: non pas anti-éthique, car seule la philosophie, pas la science, peut comprendre un moment anti-éthique; mais *non-éthotechnologique*, donc un usage réellement éthique, mais à base ou fondement scientifique, de l'étho-technologie.

Cet usage n'est guère apparent. Mais la source radicale de l'éthique est dans la posture scientifique elle-même, dont la soumission descriptive au réel se distingue d'emblée de la volonté constitutive et transformatrice de la philosophie. Mais ce refus ou cette critique de l'activisme éthotechnologique ne signifie pas une passivité ou une inertie, au contraire. La posture scientifique seule peut fonder la transcendance réelle de l'obligation et la substituer aux obligations transcendantes. Elle seule peut délivrer l'homme des buts extérieurs de la philosophie. L'éthique n'est pas faite pour transformer l'homme – c'est là l'illusion éthotech-nologique – mais pour transformer d'une manière non-technologique cette fois-ci, ce qui prétendait transformer technologiquement l'homme, non pour mettre la technologie au service, non pas de nouveaux buts philosophiques, mais de la seule essence de l'homme. L'éthique n'a ni fin ni moyen technologiques, elle transforme pourtant l'éthotechnologie, transformation réelle, non illusoire ou aliénante, en en faisant un simple «reflet» fidèle, ou non-thétique (de) la réalité de l'homme, celui-ci étant considéré non pas dans les buts transcendants qu'il peut assurer dans le monde, ou dans la philosophie, mais dans son essence; comme simple sujet (de) la science. Il va sans dire que, définie de cette manière, la source radicale de l'éthique, pour être simplement humaine et pour faire de l'homme ce qui révèle le noyau réel de toute transcendance, n'est pas anthropologique ou humaniste. L'anthropologie est un mode déficient de l'ontologie, donc de l'éthotechnologie et de sa volonté de transformer l'essence de l'homme. Par rapport à la source la plus radicale de l'éthique, l'anthropologie, comme la philosophie d'ailleurs, est donc plutôt immorale. J'appelle immorale une pensée qui prétend transformer l'essence de l'homme et, bien entendu, je dois y mettre la philosophie...

CULTURAL ANTHROPOLOGY



Andrey SMIRNOV

DSc in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Department of Philosophy of Islamic World, Deputy Director for Information Policy. RAS Institute of Philosophy. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: islamphil@mail.ru

SUBSTANCE-ORIENTED AND PROCESS-ORIENTED WORLDVIEWS (A study of culture and worldview typology)

In philosophical anthropology there are many methods to compare different cultures. While studying the variety of cultural worlds it is impossible to overlook the differences in mechanisms that constitute the cognition. This study considers the means of conceptualization, i.e. the way mental representations are formed, as a principle on which to establish culture typology. It is essential for the author to understand and to demonstrate the way each culture thinks. The main focus of this article is to render and study forms of mental organization and conceptualization. Different ways to mentally explore reality inevitably produce specific worldviews. This refers not only to some scientific theories, but mainly to the way common notions of the world order arise in mass consciousness.

The article discerns two levels on which reality can be perceived: spontaneous language and reflective theoretical. Both levels are considered in terms of conceptualization. The first level is determined as linguistic, the second – as logico-philosophic. The author shows that conceptualization is closely connected to the pursuit of coherence, while coherence is directly related to integrity. It is these two concepts that establish intuitive comprehension of reality. This tendency to see the world not as fragmented, but as integral, seems to be a characteristic anthropological demand. The world is multiform, but it is also constant.

The study considers two large cultural areas, the Western and the Arab. This said the question remains open whether the results of the Arab study are applicable to other related Semitic languages and Semitic-based cultures, especially to Hebrew and Jewish culture.

Discussing the linguistic level of reality comprehension, the author shows that language is a theoretical construct. However, in everyday life we deal not with language, but with speech. Coherent speech is described here as a speech telling, whereas telling is a process that forms subject-predicate constructions. In other words, coherent speech is a sequence of coherent sentences, whereas a coherent sentence is that which consists of a subject and a predicate, both in linguistic and logical terms. This is the way speech actually becomes coherent. Thus, there are many versions of linguistic phrases for one single proposition. Not only does one logically correct form unify the entire variety of expressions in one language, but it also reduces the interlingual diversity and, therefore, ascertains interlingual translation. Thus, according to the author, our main purpose is to feel out this underlying structure in order to understand what the variety of surface structures is to be reduced to.

The author believes that though the rapid leap from Aristotle to Noam Chomsky has smoothed some curves, it did not alter the main point: characteristic of the Western thought is the substance-oriented worldview. It sees the world as a whole of things-substances. Understood in such way, things make the “what” of the world and ascertain its unity, while the features, qualities and relations between these things make the “how” of the world, its multiformity and diversity. This is the basis of Aristotelian physics, which explained the world order throughout Antiquity and the Middle Ages. Modern science adopted this basis. As the author notices, there is no information on whether there were any real endeavors to build some other non-substance-oriented type of worldview. He proposes that such attempt should be made.

The study proves that substance-oriented worldview, purposefully built by logico-philosophic principles and intended to weave a solid cloth of conceptualization, does not actually cope with its task. It is probably the same with any alternative worldview: along with some aspects of the world it will also miss those which are well captured by the substance-oriented worldview. From this point of view, language is more universal than any logico-philosophical worldview: it implies different ways to construct a monistic worldview, neither of which could encompass all dimensions of the world. Such logico-philosophical worldviews are alternative and, therefore, plural. It appears that the logico-philosophical worldview depends on culture, while the linguistic worldview is more universal. To the mind that usually associates universality with science and cultural exclusiveness – with language, this conclusion would seem contradictory.

According to the author, the alternative to the substance-oriented worldview is created by the Arab thought. It is based on the intuition of a process and thus could be determined as a process-oriented worldview. The article

considers it both on spontaneous linguistic and logico-philosophical (reflected) levels. The author's point of departure is the fact that the constantly renewed analysis of the relation between language and mind was one of the main themes of the last century. He articulates the idea, according to which Arabic language, that is as a language exactly, should not necessarily provide a process-oriented and not a substance-oriented worldview since there is no special evidence to the contrary. Moreover, even formal features of Arabic language do not reveal any tendency to form a process-oriented worldview. This tendency is to be found not in Arabic language, but in Arabic speech. Of course, they are connected, but at the same time they differ, and this difference is directly relevant to thinking.

The resulting idea of the article is that, owing to its basic conceptualization mechanism, Western culture forms a substance-oriented worldview. In the same way, the mechanism of conceptualization provides the profound fundamental integrity of Arab (or even wider Semitic) cultural area and results in a process-oriented worldview.

Keywords: typology of cultures, worldview, conceptualization, linguistic level, logico-philosophical (reflected) level, the West, substance-oriented worldview, Arab culture, process-oriented worldview, mind

References

1. Arutyunova, N. *Tipy yazykovykh znachenii. Otsenka. Sobytie. Fakt* [Types of Linguistic Meaning. Estimation. Event. Fact], ed. G. Stepanov. Moscow, Nauka Publ., 1988. 338 pp. (In Russian)
2. Arutyunova, N. *Yazyk i mir cheloveka* [The Language and Human World]. Moscow, Yazyki russkoi kul'tury Publ., 1999. 895 pp. (In Russian)
3. Avtomomova, N. *Poznanie i perevod: opyty filosofii yazyka* [Cognition and Translation: Essays on the Philosophy of Language]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2008. 704 pp. (In Russian)
4. Dubois, J., Édeline F., Klinkenberg J.-M., etc. *Obshchaya ritorika* [General Rhetoric]. Moscow, Progress Publ., 1986. 392 pp. (In Russian)
5. Frolova, E. *Arabskaya filosofiya: proshloe i nastoyashchee* [Arabic Philosophy: Past and Present]. Moscow, Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2010. 464 pp. (In Russian)
6. Girenok, F. *Autografiya yazyka i soznaniya* [Autography of Language and Consciousness]. Moscow, Moscow St. Industrial Univ. Publ., 2010. 247 pp. (In Russian)
7. Humboldt, W. von. *Yazyk i filosofiya kul'tury* [Language and Philosophy of Culture]. Moscow, Progress Publ., 1985. 421 pp. (In Russian)
8. Levit, S., etc. (ed.) *Zvuchashchie smysly: al'manakh* [Vibrating Senses: almanac], St. Petersburg, St. Petersburg St. Univ. Publ., 2007. 781 pp. (In Russian)
9. Losev, A. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology], ed. A. Takho-Godi. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2013. 847 pp. (In Russian)

10. Massignon, L. "Metody khudozhestvennogo vyrazheniya u musul'manskikh narodov" [Methods of Artistic Expression in Muslim Word], *Arabskaya srednevekovaya kul'tura i literatura* [Arabic Medieval Culture and Literature]. Moscow, Nauka (Glavnaya redaktsiya Vostochnoi literatury) Publ., 1978, pp. 4659. (In Russian)

11. Motroshilova, N. (ed.) *Istoriya filosofii: vyzovy XXI veka* [History of Philosophy: 21st Century Challenges]. Moscow, Kanon+ Publ., 2014. 368 pp. (In Russian)

12. Nasyrov, I. "Zapad i islamskii mir v filosofii istorii Zaki Validi Togana: problema natsional'noi i kul'turnoi identichnosti v usloviyakh globalizatsii" [Western and Islamic Civilization in the Philosophy of History by Zeki Velidi Togan: The Problem of National and Cultural Identity in the Conditions of Globalization], *Ishraq: Ezhegodnik islamskoi filosofii*, № 1; *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. № 1. Moscow, Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2010, pp. 6179. (In Russian)

13. Nasyrov, I. *Osnovaniya islamskogo mistitsizma: genesis i evolyutsiya* [Foundations of Islamic Mysticism], ed. A. Smirnov. Moscow, Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2009. 552 pp. (In Russian)

14. Smilyanskaya, I. (ed.) *Problemy arabskoi kul'tury: Pamyati I. Yu. Krachkovskogo* [Problems of Arabic Culture: In Memory of I. Yu. Krachkovsky]. Moscow, Nauka Publ., 1987. 391 pp. (In Russian)

15. Smirnov, A. (ed.) «*Rassypannoe*» i «*sobrannoe*»: *strategii organizatsii smyslovogo prostranstva v arabo-musul'manskoi kul'ture* ["Scattered" and "gathered": Strategies of Organization of Semantic Field in Arabic Muslim Culture]. Moscow, Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2015. 400 pp. (In Russian)

16. Smirnov, A. (ed.) *Istoriya arabo-musul'manskoi filosofii. Antologiya* [A History of Arabic Muslim Philosophy: Anthology]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2013. 267 pp. (In Russian)

17. Smirnov, A. (ed.) *Istoriya arabo-musul'manskoi filosofii. Uchebnik* [A History of Arabic Muslim Philosophy: Manual]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2013. 255 pp. (In Russian)

18. Smirnov, A. (ed.) *Rossiya v arkhitekture global'nogo mira. Tsvivilizatsionnoe izmerenie* [Russia in the Architecture of Global World]. Moscow, Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2015. 520 pp. (In Russian)

19. Smirnov, A. "Filosofiya perevoda i perevod filosofii" [Philosophy of Translation and Translation of Philosophy], *Filosofskii zhurnal*, 2012, no 1(8), pp. 4058. (In Russian)

20. Smirnov, A. "Soznanie kak smyslopolaganie" [Consciousness as Sense Formation], *Filosofskii zhurnal*, 2014, no 1(12), pp. 3557. (In Russian)

21. Smirnov, A. "Spetsifika ili inakovost'? Problema sootnosheniya znaniya i very i logiko-smyslovaya arkhitektonika kul'tury" [Peculiarities or "otherness"? The problem of correlation between knowledge and faith and architectonics of logic and meaning of culture], *Filosofiya i kul'tura*, 2009, no 4(16), pp. 44–52. (In Russian)

22. Spranger, E. *Formy zhizni: Gumanitarnaya psikhologiya i etika lichnosti* [Forms of Life: Humanitarian Psychology and Personal Ethics], trans. by A. Sudakov. Moscow, Kanon+ Publ., 2014. 400 pp. (In Russian)

23. Suleyman, Ahmed Abid Ahmed. *Chelovek v arabskoi kul'turnoi traditsii i kinoiskusstve* [Man in Arabic Cultural Tradition and Cinematograph], Dis. ... kand. kul'turologii. St. Petersburg, 2003. 173 pp. (In Russian)

24. Velikovsky, S. *V poiskakh utrachennogo smysla: ocherki literatury tragicheskogo gumanizma vo Frantsii* [In Search of Lost Sense]. Moscow, St. Petersburg, Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2012. 271 pp. (In Russian)
25. Veselovsky, A. *Izbrannoe: na puti k istoricheskoi poetike* [Selected Works: Heading toward Historical Poetics]. Moscow, Avtokniga Publ., 2010. 688 pp. (In Russian)
26. Yartseva, V. (ed.) *Lingvisticheskii entsiklopedicheskii slovar'* [Linguistic Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Bol'shaya Rossiiskaya entsiklopediya Publ., 2002. 707 pp. (In Russian)

PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY



Vadim ROZIN

DSc in Philosophy, professor, Leading Researcher at the Department of Interdisciplinary Problems of Development of Science and Technology. RAS Institute of Philosophy. Volkhonka Str. 14/5, Moscow 119991, Russian Federation; e-mail: rozinvm@gmail.com

MEMORY: AN ANTHROPOLOGICAL STUDY

This article discusses causes of the recent interest in anthropology. It argues that anthropologists should reconsider their view of man and actualize the method of “analysis of a distributed whole”. Along with the determination of different aspects of the studied, this method suggests change and reconsideration of the basis, which lies under the description of these aspects. The article suggests that the nature of memory could be understood through the author’s theory of personality and psychic realities and provides the key points of this theory.

According to the enunciated theory, memorization is not fixation, storage and reproduction of past experiences, but a process of reorganization and reprogramming of life. Firstly, it allows freeing human mind and concentration, and secondly, when required, it enables one to construct an event, which incidentally would be identified as a recollection. From this point of view, remembering events is not relevant. What is more essential is to create such organization of living, such schemes and scenarios of life which allow one to function in terms of the events entitled to the so-called memorization. However, the main point is that the event should be not memorized (in sense of fixation and storage), but transferred into a special mode of organization of living and as a result be removed.

On several case studies the author shows that we memorize those events which are necessary for construction of different realities or those which are included in our life scenario. For example, the author analyses one of

the tragic moments in Marina Tsvetaeva's life, which she had fixed down in her diaries. With the help of the diary (provided that Tsvetaeva used to reread it) she could memorize and remember some events and details, which she would likely wish to forget for good. To sum up, one could say that along with the invention of means to expand the abilities of memory appears the concept of a "social body" of memory. First of all it includes different languages and psycho-technics which enable memorizing and forgetting of events. The given case clarifies one other point. The diary gave access to Tsvetaeva's memory for other individuals (readers of the published diaries, internet users). This creates basis for another kind of memory – "social memory". Its subjects are social communities and groups, not individuals.

This article considers the phenomenon of memory both in its natural and artificial-natural modality. The author states that in addition to new possibilities with the semiotic and psycho-technic inventions memory was to some extent released from anthropological bounds. For example, it is now possible to memorize and remember some events which are not part of your life scenario. If today we can read on the internet books from the London Library, our memory is structured, expanded and equipped by computers, by foreign language skills, by our psycho-technic faculties. What shall we make of this, considering the seemingly clear and straightforward belief that memory is based on biological reality? It is true that biological structures underlie memory and other biological faculties. However, in human beings they are transfigured due to languages and psycho-technics. In the same time the invention of new semiotic and psycho-technic techniques, that enrich memory faculties, also brings transformation of memory content. The fact is that to write down some event in a diary or to take a keepsake shot, for example, it is necessary to structure and shape the event in the form each medium requires.

The closing part discusses different kinds of memory. Animal memory is often identified with human memory. However, it is doubtful that animals have memory similar to ours. On one hand, animal memory is based on biological grounds only (it is necessary to consider particularly the case of a memory based on chemical signals), on the other hand, animals have no personality or realities, peculiar to human beings. We could say that on the opposite pole lies our "technical memory", such as a computer memory. It is a way to storage information, i.e. a constituent part of a social body of memory, and not a memory in anthropological sense.

In conclusion, the question arises whether we should consider memory of a modern man and that of a man of past ages equal. The same question concerns child and adult memory. The resulting regular answer is based on the fact that in culture the concept of personality forms only in Antiquity; in ontogeny it appears no sooner than in the adolescence, when we send children to school and intend them to be independent. Besides, memorizing and forgetting techniques widely differ in various cultures. If so, we have to admit

that in different periods of human development (in phylo- and ontogeny) our memory suffers changes. It also differs for adults and for children, for modern man and man of the previous cultures.

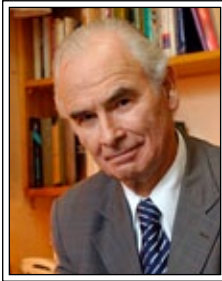
Keywords: philosophical anthropology, human being, memory, personality, reality, memorization, forgetting, psycho-technics, world, dreams

References

1. *Chto takoe veshchie sny* [What is it: Prophetic Dreams]. [<http://tainy.net/17465-chto-takoe-veshchie-sny.html>], accessed on 12.04.2015]. (In Russian)
2. *Epilog. (Obsuzhdenie sud'by i lichnosti M. Tsvetaevoi)* [Epilogue. (Discussion of Fate and Personality of M. Tsvetaeva)] [<http://wyradhe.livejournal.com/59035.html>]. (In Russian)
3. Fowles, J. *Kolleksioner. Volkhv: romany* [The Collector. The Magus: Novels], trans. by I. Bessmertnaya, B. Kuzminskiy. Moscow, AST Publ., 2004. 950 pp. (In Russian)
4. Freud, S. *Psikhologiya bessoznatel'nogo* [Psychology of Unconscious]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1989. 448 pp. (In Russian)
5. Gellershteyn, S. "Psikhotekhnika" [Psychotechnics], *Российские универсальные энциклопедии* [Russian Universal Encyclopedias] [<http://gatchina3000.ru/great-soviet-encyclopedia/bse/093/973.htm>], accessed on 24.04.2015]. (In Russian)
6. Gurevich, P. *Filosofskaya antropologiya* [Philosophical anthropology]. Moscow, Omega-L Publ., 2010. 607 pp. (In Russian)
7. Halbwachs, M. *Sotsial'nye ramki pamyati* [Social Frames of Memory]. Moscow, Novoe izdatel'stvo Publ., 2007. 348 pp. (In Russian)
8. Hermann, D., Grunberg, M. *Yazyk pamyati* [Language of Memory]. Moscow, Eksmo Publ., 2007. 245 pp. (In Russian)
9. Kiryanova, A. "Dve dushi Mariny Tsvetaevoi" [Two souls of Marina Tsvetaeva], *Ofitsial'nyi sait Anny Kir'yanovoi* [Official site of Anna Kiryanova] [<http://kiryanova.com/r11.html>], accessed on 21.04.2015]. (In Russian)
10. Mesyats, S. "Traktat Aristotelya «O pamyati i pripominanii»" [Aristotle's Treatise "On Memory and Recollection]. *Voprosy filosofii*, 2004, no 7, pp. 158–160. (In Russian)
11. Neretina, S. *Tochki na zrenii* [Points on a View]. Moscow, Russian Christian Academy for Humanities Publ., 2005. 360 pp. (In Russian)
12. Nora, P. "Problematika mest pamyati" [Problematics of the Places of Memory], *Frantsiya-pamyat'* [France-memory]. St. Petersburg, St. Petersburg St. Univ. Publ., 1999, pp. 17–50. (In Russian)
13. Ogurtsov, A. "Ot metodologii istorii k metafizike istorii" [From Methodology of History to Metaphysics of History], *Nauka: ot metodologii k istorii* [Science: from Methodology to History]. Moscow, IF RAN Publ., 2009, pp. 168–234. (In Russian)
14. *Pamyat' sotsial'naya* [Social Memory], *Sotsiologicheskii slovar'* [Dictionary of Sociology] [<http://enc-dic.com/sociology/Pamjat-Socialnaja-6588/>], accessed on 14.04.2015]. (In Russian)
15. Rose, S. *Ustroistvo pamyati ot molekul k soznaniyu* [Structure of Memory from Molecules to Mind]. Moscow, Mir Publ., 1995. 384 pp. (In Russian)

16. Rozin, V. *Fenomen mnozhestvennoi lichnosti: po materialam knigi Deniela Kiza «Mnozhestvennye umy Billi Milligana»* [Phenomenon of the Multiple Personality by the Book of Daniel Keyes "The Minds of Billy Milligan"]. Moscow, LENAND Publ., 2014. 195 pp. (In Russian)
17. Rozin, V. *Lichnost' i ee izuchenie* [Human Personality and its Study]. Moscow, Editorial URSS Publ., 2012. 232 pp. (In Russian)
18. Rozin, V. *Priroda i genesis evropeiskogo iskusstva (filosofskii i kul'turno-istoricheskii analiz)* [Nature and Genesis of European Art]. Moscow, Golos Publ., 2011. 397 pp. (In Russian)
19. Rozin, V. *Proniknovenie v myshlenie: istoriya odnogo issledovaniya Marka Vadimova* [Penetration into Thinking: the History of a Study of Marc Vadimov]. Moscow, KomKniga Publ., 2005. 247 pp. (In Russian)
20. Rozin, V. *Psikhicheskie real'nosti, sposobnosti i zdorov'e cheloveka* [Mental Realities, Abilities and Health of Man]. Moscow, URSS Publ., 2001. 223 pp. (In Russian)
21. Rozin, V. *Vizual'naya kul'tura i vospriyatie: Kak chelovek vidit i ponimaet mir* [Visual Culture and Perception. How the Man Sees and Understands the World]. Moscow, KomKniga Publ., 2006. 272 pp. (In Russian)
22. Schedrovitsky G. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow, Shkola kul'turnoi politiki Publ., 1995. 759 pp. (In Russian)
23. Sokolov, E. *Mekhanizmy pamyati* [Mechanisms of Memory]. Moscow, Moscow St. Univ. Publ., 1969. 174 pp. (In Russian)
24. *Strakh pered budushchim v sovremennom mire: teoreticheskie aspekty (V. Shlyapentokh, S. Matveeva)* [Fear of Future in Contemporaneous World: Theoretical Aspects (V. Shlapentokh, S. Matveeva), Glava 5. Katastrofizm ili strakh pered budushchim [Chapter 5. Catastrophism or Fear of Future] [http://www.textfighter.org/raznoe/Sociolog/Katastr/katastrofizm_katastrof_katastrofa.php], accessed on 22.04.2015]. (In Russian)
25. Vygotsky, L. *Voobrazhenie i tvorchestvo v detskom vozraste* [Imagination and Creativity in childhood]. St. Petersburg, SOYuZ Publ., 1997. 96 pp. (In Russian)

HERMENEUTICS



Otto DÖRR-ZEGERS

Dr. med., Professor of Psychiatry, State University of Chile and Diego Portales University, Santiago, Chile. Chile, Santiago de Chile, Av. La Paz 841. E-mail: odoerrz@gmail.com

HERMENEUTICS, DIALECTICS AND PSYCHIATRY

The author attempts to highlight the relationship between hermeneutics and dialectics on the one hand and psychiatry on the other, giving particular importance to the contributions of Karl Jaspers to these subjects. He first discusses the coincidences and differences between the method of understanding in the sense of Jaspers and the hermeneutic approach in the sense of Gadamer. Afterwards he describes the multiple ways in which a hermeneutic attitude can be applied in the practice of psychiatry. Thus, even before the psychiatrist try to understand a psychopathological phenomenon he finds himself needing to adopt such an attitude. The classic Rümke's description of the "Praecox-Gefühl" (feeling of what is schizophrenic) and our description of a "Melancholie-Gefühl" (feeling of what is melancholia) represent two examples of the significance of such hermeneutic attitude in the first interview and in the diagnostic process. The importance of a strict separation between the true and the false prejudgements and/or intuitions in the preverbal moment of the encounter with psychiatric patients is emphasised. The role of hermeneutics in the verbal encounter with the patient is also analyzed by describing typical language and thought disorders in schizophrenia as well as in severe depressive states. After a brief description of the transcendence of dialectics in the history of western thought, the author tries to demonstrate the advantages of a dialectic perspective in psychiatry: to see the positivity of the negative; to question the rigidity of concepts like normal-abnormal, healthy-ill, etc.; and above all, to look at the different non organic psychopathological conditions as displayed in polarities, one side being the opposite with respect to the other and vice versa and to consider the healing process

itself as movement in the opposite direction until the right balance is reached. Finally, the author attempts to show how hermeneutics and dialectics are essentially linked, because the “opening” characterizing hermeneutics is materialized in the question, whose inherent negativity is isomorph with the one of the dialectic experience. In turn, psychiatry praxis demands the ability to know how to question, how to fail and how to dialectically salvage some knowledge from this failure.

Keywords: hermeneutics, dialectics, phenomenology, psychopathology, method, understanding, schizophrenia, mania, depression, square of oppositions

Hermeneutics and psychiatry

Hermeneutics has been traditionally conceived as a method aimed at the understanding and correct interpretation of texts. But, as Gadamer [16] accurately states, the hermeneutic problem exceeds by far the area of what is “methodological”, since “to understand and to interpret texts is not only a matter of science, but something evidently belonging to the human experience of the world in general” [16, p. XXVII]. When we try to understand what tradition has meant in any of the fields of human experience, we cannot avoid going beyond a mere understanding of the text we have before us, since this will transmit to us, inevitably, certain viewpoints and/or certain truths. And how to be sure of the legitimacy or “truth value” of what is understood? This is precisely the role of hermeneutics: to make the experience of truth [16] where natural science appears surpassed, as is true with history, art, law, etc., that is, in the “social sciences” (Geisteswissenschaften). Now, Gadamer himself expresses in another context: “That art of understanding we call hermeneutics has to do with what is incomprehensible and with the process of grasping the unpredictable aspects of the psycho-spiritual functioning of the human being” [16]. If we accept this definition of hermeneutics, we could ask: will the existence of a more characteristic field for its application than that of psychopathological phenomena be possible? In what other field of the human being are we going to find these two conditions more obviously united, incomprehensible and unpredictable at the same time? Every experienced psychiatrist will be able to recognize how often the psychopathological phenomenon surpasses the possibilities of natural science, e.g. by attempting to “explain” delusion with energetic theory of psychoanalysis or through measurement of neurotransmitters.

Following Dilthey, Jaspers early recognized this particularity of the psychopathological world when he separated precisely what is explainable from what is understandable [22]. With the method of “explanation” we approach the clinical reality in the way the physicist studies matter, and thus we calculate the size of cerebral ventricles, quantify intellectual capacity or measure the concentration of catabolites of neurotransmitters in urine, etc.

With the method of “understanding” in the way Jaspers [22] means it, on the other hand, we have access to phenomena which completely escape the very eagerness to quantify, like feelings and emotions, the world of interpersonal atmospheres, the experience of art or, in general, the world of meaning. How one psychic phenomenon arises from another is something very different from the lineal causality of the physical world, and the method of understanding intends to do justice to that difference. To be able to understand the biographical sense of a given illness, or to interpret a delusion within itself and not from supposed underlying extraconscious causalities are two typical tasks where the psychiatrist has to employ the method of understanding and where he is performing hermeneutics in its purest form.

But even when the psychiatrist tries to understand a delusion or a behavior, he finds himself in the first encounter with the patient faced with the need to adopt something like a “hermeneutic attitude”. Let us just think of that classic description given by Rümke of the “Praecox-Gefühl” (feeling of what is schizophrenic) and which he considers the central element in the diagnosis of schizophrenia, and how this precisely matches the important concept of “prejudgment” in Gadamer, “that judgement expressed before the definite proof of all the determinant objective moments” [16, p. 255]. We described something similar with respect to depressive illness [8; 9]. There also exists here something like a “feeling of what is melancholic”, which is more intense, the nearer the condition is to stupor, whose objective side is the phenomenon we called “cadaverization” (“Leiche-werden” in German or “chrema” in Greek) or process of “Verdinglichung” (transforming into a thing) of the depressive’s body. Just as the strict separation of true from false prejudgments is seen as one of the major tasks of hermeneutics in the interpretation of both art and history, so in psychiatry it will be an important task that the teacher has to perform for his disciple, teaching him to grasp these atmospheric emanations coming from the patient and to distinguish true from false impressions at the time he makes a diagnosis. This atmospheric moment of the encounter with the patient acquires particular importance in the field of psychosis. First, it will have to begin in that moment, apparently more superficial, which is the atmospheric emanation. Gadamer himself opened the possibility of incorporating the pre-verbal world to the hermeneutic task through the importance he attached to the concept of “taste” or rather “good taste” [16, p. 40]. For him, taste “...in its most characteristic essence, is not a private thing, but a social phenomenon of first order” [16, p. 41]. What is normally called “lack of contact”, “flat affectivity” or “distance” in the encounter with the schizophrenic patient corresponds to a pre-verbal originary phenomenon as precise as taste (“Good taste is always sure of its judgements”, Gadamer tells us [16, p. 41]). In the encounter with the schizophrenic we lack a certain feeling of community, which the Japanese have called “ki” [10]. Our respective emanations do not harmonize, they do not have the same tonal quality. The difficulty in verbal communication is then almost always preceded by this failed pre-verbal communion.

In the case of the depressive patient it is not harmony that is missing, but the sensation that he or she is not completely a subject in his own right. This peculiar feature of the interpersonal encounter, so well described by Sartre in "Being and Nothingness" [29], of being not a mere object for the other in the manner of things, but a subject with a given life history, more or less disappears when one faces the depressive person. The fundamental element of this "premiere relation", where the other appears directly to me as a subject is, according to Sartre, the look of the other, the fact of being seen by him, of being objectified by him. Now then, that look which allows me to perceive the other as a subject and as a thing, is weakened in the depressive patient. One could say, the look on the face of the depressive person "has sunk behind the eyes", as we have described it in previous papers [8; 9]. To know how to correctly interpret the shades of the interpersonal encounter with our mental patients in the pre-verbal stage is also a hermeneutic task of great importance, both for the development of a good doctor-patient relationship as well as making a correct diagnosis.

Now, where hermeneutics reaches its greatest importance for psychiatry is naturally in the verbal moment of the relation with the patient. We will not refer now to its transcendent role in psychotherapy. We will limit ourselves to the role of hermeneutics in the diagnostic interview. Above all, we must remember that language is for Gadamer not only the medium, but also the horizon of every hermeneutic experience. In a passage of his book "Truth and Method", he writes: "Language is not only one of the abilities of the human being insofar as he is in the world, but in it is base and is represented the fact that humans simply have world. For the human the world is there in a form under which it has no existence for any other living being. And this existence of the world is linguistically constituted." [16, p. 419].

Only on few occasions do we have the opportunity of proving with greater certainty this assertion of Gadamer than when we face a schizophrenic patient. Since the first descriptions of this illness, primordial importance was given to thought/language disturbances. The so called "loosening of associations" of Bleuler [7], the classic incoherence or the neologisms, have always been considered among the basic symptoms of schizophrenia. In previous papers [10; 13; 14] we have tried to demonstrate that the disturbance of language was the only specific symptom of this illness. We also stated then, that perhaps the loss of the "dialogic" character of the word is its most substantive phenomenon. And how does this alteration appear in the encounter with the patient? Perhaps the most characteristic feature of the verbal encounter with the schizophrenic patient is the sensation the explorer constantly has of not being able to really understand what the patient is saying. It deals with an experience similar to that of being in a country whose language we don't master as well as we'd like. Let's omit the most severe disturbances of language like incoherence or neologisms, and focus our attention only on the "loosening of associations". Here too, there are no failures in the grammatical structure. Although there

are no flagrantly absurd or bizarre contents of the thought process we cannot truly understand what the patient says. Gadamer highlights this phenomenon when he states: "World is world no only when it accedes to language, but language has a true existence only in the measure that the world is represented in it" [16, p. 531]. In other words, if the world changes, language changes, if the perception of world is altered, its expression will necessarily be altered. Now then, in the failed dialogue with the schizophrenic patient the distance of his world from ours is manifested to us, but at the same time we perceive that the dialogue itself turns schematic and progressively more difficult. What Gadamer underlines as the essential element of a conversation does not occur here: the fact that we can not command it as we wish, but, on the contrary, the conversation leads us in unsuspected directions. "In fact, true conversation is never that which we would have liked to hold. On the other hand, in general it would be more correct to say that we "enter" into a conversation, if not that we "get involved and mixed" in it." [16, p. 361]. The conversation with schizophrenic patients occurs, inversely, in a tiring way, it is interrupted at every moment, the explorer feels empty, without ideas, and has to make an effort to pose new questions, being more directive, to avoid the disappearance of the dialogue in an uncomfortable silence. In other words, what Gadamer described as the central element of the true conversation, of the hermeneutic dialogue, is missing here.

In the depressive patient the moment of verbal communication has also quite specific peculiarities. The most extreme form of his disturbance is certainly found in conditions related to stupor. There is no reply there, the other is absent. We are faced with something like a lifeless body. The process of transforming into a thing ("Verdinglichung") is almost complete [8; 9]. In the moderate depressions of daily clinical practice the communicative disturbance is, naturally, much less, but it maintains, however, that seal of lifelessness we have referred to before. Every clinical psychiatrist will be able to remember the slow and forced nature which characterizes the dialogue with the depressive patient. Unlike what occurs in the encounter with the schizophrenic, there is nothing incomprehensible here, at no time are we perplexed, because his world is not distant from ours; we are only annoyed by how slow he is and the narrowing of his interests, which are limited to his own body or to the other classic themes of ruin, poverty and guilt. Even when the depressive episode has been resolved, the communication is not very easy. These patients are too laconic to describe their improvement and the doctor feels, after the dialogue has begun, that there is nothing else to talk about. A marked contrast is frequently observed between the numerous complaints and the accompanying expression of suffering during the depressive state and the almost total oblivion of the illness once the episode is past. These patients give the impression of an "irritating" normality and it is difficult for the therapist to relate that person with the one he saw suffering so intensely only weeks or months before.

The same analysis could be attempted with respect to other psychopathological conditions, such as obsessive-compulsive disorder or hysteria. In each of these disorders a particular style of communication can be found, for whose description and interpretation the psychiatrist must develop an appropriate hermeneutic attitude.

In summary, hermeneutics and psychiatry appear interrelated even before all theory about the psychopathological phenomena and any therapeutic process have taken place. In addition to its obvious importance in psychotherapy, hermeneutics plays a basic role in the first interview (and thus in the diagnostic processes), and not only as it relates to verbal communication with the patient, but also in that previous wordless moment where the grasping of atmospheric emanations from the other as well as the creation of a concordant and consequently common atmosphere occur.

Dialectics and psychiatry

Dialectics dates back to the beginning of philosophical thinking, appearing in different forms in the two great pre-Socratic philosophers: Parmenides of Elea and Heraclitus of Ephesus. For Parmenides dialectics is a method which allows one to prove the falsehood of appearances that the senses give us and in this way, to purify the thinking of irrationalities. For Heraclitus, on the other hand, dialectics represents the basic principle which structures and directs all that exists, since reality is ordered in polarities which need one another [21]:

“Should there be no injustice, even the name of justice would be ignored”. (Fragment No. 23)

“Good and evil are one. The physicians cut, burn and torture... making the patients a good that seems an evil”. (Fragment No. 58)

“It is sickness that makes health pleasant ; evil, good ; hunger, plenty ; weariness, rest.” (Fragment No. 111)

Plato [27] uses dialectics as a method to get to the truth through dialogue and by proving the contradictions inherent in nature as well as in thinking. In Hegel the concept of dialectics reaches its greatest universality: dialectics would be, to a certain extent, identical to the perhaps most universal feature of reality, which is its “restlessness”. According to Gadamer [17] this concept is similar to that of “energeia” in Aristotle [2]. “Energeia” is present in daily life in the form of movement, but is also the motor of history and of all that exists in time. Both reality and knowledge would be one and the same process, but the truth of a process is only reached at the end of it, since every cross section will show its internal contradiction: the contradiction between the bud and the blossom that refutes it will be resolved in the fruit; this is the so called dialectic moment, when the synthesis overcomes the contradiction between the thesis and its denial, the antithesis [19].

Now then, we find dialectic thinking and /or dialectic interpretation of reality not only among philosophers. The religious historian Mircea Eliade [15] has demonstrated how dialectic thinking is at the foundation of every religion and particularly of the Asian ones. The Christian dogma itself of the “Incarnation of the Word” is a good example of a *coincidentia oppositorum*, of a dialectical synthesis of what is radically sacred and what is radically profane. But the dialectic moment also appears repeatedly in the great poets. Thus, we read in Goethe, in the Book of Aphorisms:

“We and objects
light and darkness,
body and soul,
spirit and matter,
God and the universe,
the idea and the extension,
what is ideal and what is real,
sensuality and reason,
fantasy and understanding,
being and nostalgia” [18, p. 707].

The application of dialectic thinking to psychiatry was first proposed by Wolfgang Blankenburg [3; 4; 5; 6]. His starting point is the hypothesis that certain positivity can be enclosed in what is **negative** (the abnormality or the illness). The question of the positivity of what is negative was systematically developed by Hegel [20], but it is found in many forms in daily life and also in the religious world. Blankenburg points out, as an example, the case of Christianity, where this type of thinking repeatedly appears: the last will be the first, it is necessary to die in order to resurrect, etc. Now then, this statement is relevant not only theoretically, but also practically; when the psychiatrist does not take what is negative simply as such, he will be obliged to enlarge his horizon of understanding, to change his frame of reference and to question the traditional concept of illness. And thus, Blankenburg underlines the positive aspects of schizophrenia, like the depth of its perception of the world, its nearness to genius, etc. [4], and later the positive aspects of hysteria, as could be its lack of rigidity, its easy adaptability, its capacity for entertaining, etc. [5].

Following this line suggested by Blankenburg, we tried to advance in the dialectic perspective of the great psychopathological syndromes [11]. As the initial model we took the manic-depressive diad, where it is easy to recognize the polar and dialectical character: mania is the reverse of depression and vice versa, but at the same time they need one another so much that in some way one is contained in the other and vice versa. How frequently we perceive, behind the joy and hyperactivity of the manic, infinite sorrow and, inversely, behind the sorrow and inactivity of the depressive patient, feelings of envy and aggressiveness which are almost impossible to emanate from his weakened

and harmless appearance. On the other hand, what draws one's attention is the fact that the situations triggering the two illnesses would seem to be inclined to produce the opposite effect: what would result in joy for any normal person (move to a better house, happy marriage of a daughter, birth of a child who is wanted, a promotion at work, trip abroad, etc.) would cause depression, while those triggering mania generally represent intolerable setbacks (death of a very loved one, financial bankruptcy, diagnosis of a serious or mortal illness, situations of great pressure, etc.). In other words, the manic makes his mania **against** depression, while the depressive patient makes his depression **against** the mania. And following in the dialectic perspective, what is manic could be seen as **what is positive** about the depression, as a defense against that inability, that congealed anguish, that stopping of time. And conversely, what is depressive could be conceived as **what is positive** with respect to mania, as being saved from frivolity, from exhausting hyperactivity, from continuous disrespect for others or from inability to maintain both thinking and behavior within rational and socially acceptable limits.

In a later paper [12] we tried to apply this model of analysis to all the non organic psychopathological syndromes, with the result that when ordering these in polarities they naturally adopted a structure similar to the one that has the square of oppositions in the Aristotelian logic, with contrary (polar), subcontrary, contradictory (mutually exclusive) and subaltern forms of judgement. It would be a curious case of isomorphism (**fig. 1**). In the upper line we see displayed the whole range of psychopathological syndromes called "psychotic" and ordered according to greater or lesser structural proximity with the schizoid of the depressive pole. Paranoid schizophrenia would be very close to the nucleus itself of the schizoid structure, the catatonic form would be found already on the way towards the depressive pole, consistent with Kraepelin, who struggled to decide whether to include catatonia as part of dementia praecox or as part of manic-depressive psychosis [23]. The schizo-affective psychoses would be halfway between the two poles and the manic and/or depressive psychoses with delusions and the classical bipolar forms would be grouped between these and the depressive pole. Unipolar depressions, on the other hand, would certainly be very close to the depressive nucleus, but on the vertical line, on the way to the obsessive pole, where most of the so-called psychosomatic conditions are also found, whose links both with the obsession's and with the depression's world have been repeatedly outlined [25; 31]. In the vertical line on the left side, between the schizoid and the hysterical pole, there are ordered those juvenile forms of schizophrenia which the classic authors called hebephrenia and the different borderline personalities, up to their most structured forms which end up coinciding with the classical hysterical and histrionic personality. In the lower horizontal line, the different forms of neurosis are ordered according to the closeness to the hysterical at one extreme and the obsessive structure at the other. Near the former are found the ancient hysterical neuroses,

which in DSM IV are part of dissociative disorders (1, No. 300.12-15), then anxiety neurosis, in DSM IV generalized anxiety disorder (300.02). Panic disorders (300.01) would be equally far from the two opposite poles, and agoraphobia (300.22) already on the way to the obsessive pole, and finally obsessive-compulsive disorder (300.30).

This perspective is more consistent with the clinical observation of multiple transitions between different psychiatric illnesses. To give only one example: the polarity schizoid-depressive –which leaves in between the whole range of the psychotic syndromes classically called “endogenous”- allows us to resolve the old dispute between the theory of the “unique psychosis” and the one which postulates the existence of perfectly different nosological entities. The distinction between opposite and contradictory structures also seems to be important, since between these named last structures no transitions would be possible. About the “contradictory” and excluding character of hysteria and depression I refer to the interesting findings of Alfred Kraus [24; 25]. Hermann Lang [26] has in turn described something similar for the opposition between schizophrenia and obsessive-compulsive neurosis. We must also remember that the classification of these four structures is not arbitrary. There is on the one hand the classical distinction of two great psychoses (schizophrenia and manic-depressive psychosis) and of two great neuroses (hysterical and obsessive-compulsive). But it is also possible to see their existence without having to appeal to their respective relationship with the most common psychiatric illnesses. Thus, in a previous paper we have tried to define these four structures according to the form in which temporality, spatiality, the experience of body and interpersonality is given in each of them [11].

To show what is depressive as polar with respect to what is schizophrenic or what is obsessive with respect to what is hysterical is more than a semantic game or a mere theoretical digression. By seeing one as the positive side of the other and vice versa, our capacity for understanding is widened and prejudices are eliminated with respect to the supposed negativity of one or other condition and a privileged way of therapeutic action is opened to us: to avoid a mere adaptation to that nonexistent “average” by attempting to make the patient aware of the positivity of his supposedly abnormal features or symptoms, but in such a way that he begins a journey in the opposite direction, towards its opposite pole, which is not so far away from him, in fact he is still in it, and so he can approach the measure or Greek “metron”, because, as the old wisdom of Heraclitus [21] says:

“Cold things become warm, and what is warm cools; what is wet dries, and the parched is moistened.” (Fragment 126)

Hermeneutics, dialectics and psychiatry

We have outlined some aspects of the relationship between hermeneutics and psychiatry and also between psychiatry and dialectics. We pointed out that hermeneutics already appears essential in the first encounter with the patient, both in its pre-verbal moment and in the verbal one. We also pointed out the advantages that the dialectic perspective offers in psychiatry and how it is better adapted to the richness and complexity of psychopathological phenomena than other ways of thinking, like causal and linear ones.

Now the question is: which relationship exists between hermeneutics and dialectics and then between both and psychiatry?

Wiehl [32] states that the relationships between phenomenology, dialectics and hermeneutics can be better understood if one starts with the concepts of theory and method. Thus, phenomenology is undoubtedly more a method than a theory, while dialectics is perhaps both things at the same time. It demands, even more, a certain dynamic (dialectic) unity between theory and method. Both have to be virtually at the same level. Hermeneutics, in turn, is neither a theory nor a method, but something like an original understanding, which will even allow distinguishing, and following to establish the dialectic relationship between theory and method. The world as a whole is opened to a certain extent to the hermeneutical understanding and we could say that one of the first perceptions resulting from this attitude is the dialectic structuring of reality. The distinction between theory and method appears as one of these dialectic structures. Phenomenology, hermeneutics and dialectics have in common the fact that no one of them is able to function separately from the method as it occurs in many other theories. They can also be distinguished from any other form of theory because of their absolute reference to what is originary and primordial.

What has been developed up to now would be enough to understand why phenomenology, dialectics and hermeneutics are so important to psychiatry. The object of our work as psychiatrists is the mentally ill human being, that is to say, the most complex reality of the universe, since what gets ill is precisely what makes knowledge, culture and finally the human world possible: the mind or spirit. Therefore, it is a great temptation to fall into reductionist interpretations of the human phenomena, whether these are of a psychological or a biological type. The complexity of the object of our science and the fact that we must finally objectify ourselves, force us to try to maintain as open an attitude as possible; and nothing better to achieve this goal than adopting a hermeneutic attitude through which we can discover the dialectic structures of the human being. The phenomenological method will serve us, on the other hand, to deeply explore some particular aspects of this reality, last but not least, for the right application of the derivative and quantizers methods of natural sciences, which in turn will enable us to manage this same reality.

Plato was the first to see the essential relationship between hermeneutics and dialectics. The “opening” characterizing hermeneutics is materialized in the question, “It is not possible to make the experience when the previous questioning fails”, says Gadamer [16, p. 439]. But certain negativity is inherent in the question. Socrates brought this negativity to the most radical dimension in his famous sentence: “I only know that I know nothing”. And this negativity of the hermeneutic question is isomorphic with the negativity of dialectic experience. Each experience must go through the failure for reaching its real dimension. To question starting from an attitude of the widest “opening” and to make the experience of negativity are both substantive elements of everyday practice of psychiatry. It is not possible to exercise the vocation of psychiatry without knowing how to question, how to fail and how to dialectically rescue some knowledge from this failure.

Fig. 1. Fundamental psychopathological structures and their relation with common non organic syndromes in psychiatry (Doerr-Zegers, 1972, 1987)*

Schizoid depressive structure	Paranoid schizophrenia	Catatonic schizophrenia	Schizo-affective psychoses	Delusional manias or depression	Bipolar depression	Depressive structure
A		Contraries			E	
Hebephrenic schizophrenia	S				S	Unipolar depression
Schizotypal personality	u				u	Somatoform disorders
Borderline personality	b	Contradictories			b	Avoidant personality
Narcissistic personality	a				a	Obsessive personality
	l				l	
	t				t	
	e				e	
	r				r	
	n				n	
	s				s	
I		Sub-contraries			D	
Hysterical structure	Conversion disorder	Generalized anxiety disorder	Panic disorder	Agoraphobia	Obsessive-compulsive disorder	Obsessive structure

* Note: This diagram was outlined in a paper from 1972, being presented now in actualized form. It is based on the “square of oppositions” used by classic logic for classifying different types of judgements.

References

1. American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Third Edition. Washington, D.C.: APA, 1980.
1. Aristoteles. *Metaphysik*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1961. 462 S.
2. Blankenburg, W. "Aus dem phänomenologischen Erkrankungs-feld innerhalb der Psychiatrie (unter Berücksichtigung methodologischer Fragen)", *Schw. Arch. Neurol. Psychiat.*, 1962, vol. 90(2), S. 412–421.
3. Blankenburg, W. "Zur Differentialphänomenologie der Wahnwahrnehmung", *Der Nervenarzt*, 1965, vol. 36(7). S. 285–298.
4. Blankenburg, W. "Hysterie in anthropologischer Sicht", *Praxis der Psychotherapie*, 1974, vol. 19. S. 262–273.
5. Blankenburg, W. "Wie weit reicht die dialektische Betrachtungsweise in der Psychiatrie?", *Zeitschr. für Klin. Psychol. u. Psychother*, 1981, vol. 29(1). S. 45–66.
6. Bleuler, E. "Dementia Praecox oder die Gruppe der Schizophrenien", *Handbuch der Psychiatrie*. Aschaffenburg (Hrsg.), Bd. IV. Leipzig und Wien, 1911.
7. Doerr-Zegers, O. "Análisis fenomenológico de la depresividad en la melancolía y en la epilepsia", *Actas Luso-Esp. Neurol. Psiquiatr*, 1979, vol. 7(2), pp. 291–304. (Spain)
8. Doerr-Zegers, O. & Tellenbach, H. "Differentialphänomenologie des depressiven Syndroms", *Nervenarzt*, 1980, vol. 51. S. 113–118.
9. Doerr-Zegers, O. "Fenomenología del lenguaje y esquizofrenia", *Psiquiatría Antropológica*, ed. by D. Barcia. Murcia: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1987, pp. 129–154.
10. Doerr-Zegers, O. "Pensamiento dialéctico y estructuras de personalidad", *Rev. Psiquiatría*, 1987, vol. 4, pp. 21–30. (Chile)
11. Doerr-Zegers, O. "Hacia una concepción dialéctica en psiquiatría". *Actas Luso-Esp. Neurol. Psiquiatr*, 1990, vol. 18(4), pp. 244–257. (Spain)
12. Doerr-Zegers, O. "Die Destruktion der Sprache zur schizophrenen 'Logopathie'", *Sprache und Schizophrenie*, hrsg. von A. Kraus, Ch. Mundt. Stuttgart-New York: Thieme Verlag, 1991. S. 97–104.
13. Doerr-Zegers, O. "Die Schizophrenie als Logopathie", *Festschrift zum 80. Geburtstag von Uwe Henrik Peters*, hrsg. von. Andreas Marneros, Anke Rohde. Koeln, ANA Publishers, 2011. S. 352–372.
14. Eliade, M. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial labor, 1967.
15. Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1961.
16. Gadamer, H.-G. *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Editorial Cátedra S.A., 1981.
17. Goethe, J.W. "Aphorismen", *Naturwissenschaftenliche Schriften II*. Zürich und Stuttgart: Artemis Verlag, 1966.
18. Hegel, G.W.F. *Phenomenology of mind*, trans. by J.B. Baillie. London: Allen and Unwin, Second Edition, 1949.
19. Hegel, G.W.F. *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner. Stuttgart: Frommanns, 1966.
20. Heraclito. En Verneaux, Roger: *Textos de los grandes filósofos: Edad Antigua*. Barcelona: Herder, 1977.
21. Jaspers, K. *Allgemeine Psychopathologie*, Aufl. 7, Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer Vrelag, 1959. S. 251.

22. Kraepelin, E. *Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte*, Aufl. 8, Leipzig: Johann Ambrosius Berth, 1909–1915.
23. Kraus, A. *Sozialverhalten und Psychose Manischdepressiver*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1977.
24. Kraus, A. “Fenomenología diferencial de la histeria y la melancolía”, *Psiquiatría Antropológica*, ed. by D. Barcia. Murcia: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1987.
25. Lang, H. “Reflexiones antropológicas sobre el fenómeno de la obsesión”, *Rev. Chil. Neuropsiquiat*, 1985, vol. 23(1), pp. 3–9.
26. Platón. *La República*. Ed. Bilingüe por José Manuel Pabon y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Inst. de Est. Políticos, 1949.
27. Rümke, H. “Die klinische Differenzierung innerhalb der Gruppe der Schizophrenien”, *Nervenarzt*, 1958, vol. 29. S. 49–53.
28. Sartre, J.-P. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1966.
29. Tellenbach, H. *Geschmack und Atmosphäre*. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1968, p. 119.
30. Tellenbach, H. “Hermeneutische Akte in der klinischen Psychiatrie”, *Psychiatrie als geistige Medizin*. München: Verlag für angewandte Wissenschaften, 1987, p. 229.
31. Wiehl, R. “Begriffsbestimmung und Begriffsgeschichte”, *Hermeneutik und Dialektik*, hrsg. von Bubner et al. Tübingen: Mohr, 1970. S. 167–213.

HUMAN LIFE-PROJECT IN EXISTENTIALISM



Aleksey FATENKOV

DSc in Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophical Anthropology, Faculty of Social Sciences, Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod. Gagarin Avenue 23, Nizhny Novgorod 603950, Russian Federation; e-mail: kfa@fsn.unn.ru

ON THE NON-STRANGER

(with affection to Albert Camus)

Not without bias, this study considers the figure of Albert Camus, reflects on his ideas in framework of existential realism and tries to draw up a response.

The introduction discusses the methodology of a “co-reflection” genre. In this case emotional and dialectic attitude plays an essential role. Reflection, understood as a side view, is rejected here. It is argued that hermeneutics expand limits of reflection but do not overpass them, whereas mental comprehension, being only a part of overall comprehension, tends to exceed the scope of pure intelligibility. The author employs modernist stylistics with its prominent subjective approach and opposition to the objectivist paradigm, ceremonious classicism and unceremonious postmodernism. Contrary to them, modernism takes both the author and the sacral level of reality with genuine respect, characterizing them both with extreme contradictions and aesthetic emphasis.

In conjunction with the great inevitable, vicissitudes of love and the longing for rebellion the article focuses on such crucial existential problems as earthly and human, life and death, stranger and non-stranger. Camus` conceptions are regarded in correlation with the conceptual milestones of Russian culture and French intellectual tradition, mainly represented by Jean-Paul Sartre. The central place in the existential “nature-culture” nexus is given to the nature aspect. The viewpoint that reduces individual to atomic is declared inaccurate.

Nature and man are neither outsiders nor strangers to each other. It is true that sometimes nature rejects us after all, but no sooner than we give up and reject ourselves, tempted by the otherness. There is no hypocrisy in nature and no lament on our departure. This, however, does not mean that nature does not deplore it. Rather, it neither shows nor exposes its feelings. There is no need for nature to shun us. To shun our own nature or nature as such would be ridiculous of us. Freedom does not suffer from natural limits. It does not break with the natural cycles but integrates into them. Death is a natural obstacle that does not cross out freedom. The only true freedom is that of a dignified acceptance of death. According to the existential realist viewpoint, nature is at the same time the stronghold of the ensemble of values, the piece this ensemble arranges and the element of a value composition. On the foreseeable horizon of the modern period, the distrust of nature forebodes a Cartesian (mechanistic, deistic) estrangement from it. There is no way to escape a nihilistic finale.

A culture that did not lose touch with its natural roots appears as an unquiet memory. No wonder tectonic plates of paganism and Christianity play a significant role for those belonging to secular tradition. They replicate and fulfill pagan and Christian desires alternatively (though, perhaps, one-sidedly). That does not make them feel better, on the contrary – it is easier to comprise the faults of both religions, as any faults whatsoever, than to sum up their merits.

Existential philosophy, broadly understood, gives particular attention to the problem of estrangement, especially to the state and process of distortion that befalls human nature and essence. Estrangement, or losing a part of something that one either had initially or acquired or compiled at some moment, is not the worst woe. There is no integral entity that exists in us since the moment of our birth, and we are ready to endure this fragmentary incompleteness further. To lose something dear you have not had initially, but acquired accidentally, is even more tragic. And yet this is not the extreme point. You find yourself above the abyss when you do not lose something you have not had, but could have had. The Russian word for it would be not *estrangement*, but *was not meant to be* (no irony implied). In French it would be called *non-existence*, in Russian translation – *несуществование*.

We accept the world and at that same moment we reject its indifference to us. We reject it either in silence or complaining. Rebellion is a gesture, a way to express oneself. A cry of hope and a desperate scream both merge in one voice. It is really a fight for life and existence. Uprising for the sake of death and non-being is the caprice and the lot of gods. Human rebellion is a persistent demand for a true and better life, not for a life which is eternal and just present. Beyond the rebel *no* there is always a *yes*. They are bound together. A rebel is always a spontaneous natural dialectic. Here spontaneity is a mark of distinction, not of a void. It laughs good-naturedly over the sanctity of logic and all the uniformity of discourse and praxis. The excluded *yes* and the exclusive *no* indicate the decay of rebellion and its nihilistic end. They also signify the profoundly negative version of life and thought dialectics.

We accept the world and reject the inevitability of suicide, thus taking the entire world as it is, “with love and squalor”, upon our shoulders. Only earthly human love brings us back to ourselves. Love is far from necessity and close to inevitability, i.e. to something that did not happen to be avoided. However, the reverse is not true: inevitable is not always worth of love. It seems that love is without choice, but not without freedom, whereas freedom is closer to completeness than to choice.

Keywords: philosophy, Albert Camus, affection, earthly, human, stranger, non-stranger, rebellion, love, inevitable

References

1. Beigbeder, F. *Luchshie knigi XX veka. Poslednyaya opis' pered rasprodazhei: Esse* [The Best Books of XX century. The Last Inventory List before the Sale: Essay], trans. by I. Volevich. Moscow, FreeFly Publ., 2006. 191 pp. (In Russian)
2. Brenner, J. *Moya istoriya sovremennoi frantsuzskoi literatury* [My History of Contemporary French Literature], trans. by O. Timashova. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1994. 351 pp. (In Russian)
3. Camus, A. “Chelovek buntuyushchii” [The Rebel], trans. by Yu. Denisov, Yu. Stefanov, in: A. Camus, *Sochineniya*, 5 t. [Works, 5 vols.], vol. 3. Kharkov: Folio Publ., 1998, pp. 59–360. (In Russian)
4. Camus, A. “Mezhdru da i net” [Between Yes and No], trans. by N. Gal, in: A. Camus, *Sochineniya*, 5 t. [Works, 5 vols.], vol. 1. Kharkov: Folio Publ., 1998, pp. 88–95. (In Russian)
5. Camus, A. “Mif o Sizife. Esse ob absurde” [The Myth of Sisyphus. Essay of Absurd], trans. by A. Rutkevich, in: A. Camus, *Buntuyushchii chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo* [The Rebel. Philosophy. Politics. Art]. Moscow, Politizdat Publ., 1989, pp. 23–100. (In Russian)
6. Camus, A. “Pervyi chelovek” [The First Man], trans. by I. Kuznetsova, in: A. Camus, *Sochineniya*, 5 t. [Works, 5 vols.], vol. 4. Kharkov: Folio Publ., 1998, pp. 209–430. (In Russian)
7. Camus, A. “Poslednee interv'yu (20 dekabrya 1959 g.)” [The Last Interview (December, 20, 1959)], trans. by Yu. Denisov, in: A. Camus, *Sochineniya*, 5 t. [Works, 5 vols.], vol. 4. Kharkov: Folio Publ., 1998, pp. 607–610. (In Russian)
8. Camus, A. “Postoronni” [The Stranger], trans. by N. Nemchinova, in: A. Camus, *Sochineniya* [Works]. Moscow, Prometei Publ., 1989, pp. 21–82. (In Russian)
9. Camus, A. “Zagadka” [Mystery], trans. by D. Vilyano, L. Grigoryan, in: A. Camus, *Sochineniya*, 5 t. [Works, 5 vols.], vol. 3. Kharkov: Folio Publ., 1998, pp. 447–452. (In Russian)
10. Camus, A. “Zapisnye knizhki. Mai 1935 – mart 1951” [Notebooks. May 1935 – March 1951], trans. by O. Grinberg, V. Milchina, in: A. Camus, *Sochineniya*, 5 t. [Works, 5 vols.], vol. 5. Kharkov: Folio Publ., 1998. 410 pp. (In Russian)
11. Camus, A. “Zapisnye knizhki. Mart 1951 – dekabr' 1959” [Notebooks. March 1951 – December 1959], trans. by Ya. Bogdanov, *Inostrannaya literatura*, 1992, no 2, pp. 171–214. (In Russian)

12. Céline, L.-F. *Iz zamka v zamok* [Castle to Castle], trans. by M. Klimova & V. Kondratovich. Kharkov: Folio Publ., Moscow, AST Publ., 1999. 416 pp. (In Russian)
13. Davydov, Yu. “Etika lyubvi i metafizika svoevoliya (Problemy npravstvennoi filosofii)” [Ethic of Love and Metaphysics of Willfulness (Problems of Moral Philosophy)], in: Yu. Davydov, *Lyubov’ i svoboda: izbrannye proizvedeniya* [Love and Freedom: Selected Works]. Moscow, Astrel’ Publ., 2008, pp. 289–543. (In Russian)
14. Dolgov, K. *Ot Kirkegora do Kamyu. Filosofiya, estetika, kul’tura* [From Kierkegaard to Camus: Philosophy, Aesthetics, Culture]. Moscow, Kanon+ Publ., 2011. 472 pp. (In Russian)
15. Drieu la Rochelle, P. *Dnevnik, 1939–1945* [Diary, 1939–1945], ed. by S. Fokin. St. Petersburg, Vladimir Dal’ Publ., Yuventa Publ., 2000. 603 pp. (In Russian)
16. Fatenkov, A. “Ekzistentsial’naya ontognoseologiya: ot opyta k svidetel’stvu” [Existential Ontognoseology: From Experience to Evidence], *Filosofiya i kul’tura*, 2012, no 6, pp. 6–18. (In Russian)
17. Fatenkov, A. “Ekzistentsial’nyi realizm A.I. Gertsena” [Existential Realism of A.I. Herzen], *Chelovek*, 2013, no 2, pp. 98–109. (In Russian)
18. Gurevich, P. *Filosofskaya interpretatsiya cheloveka* [Philosophical Interpretation of Man]. St. Petersburg, Petroglif Publ., 2013. 428 pp. (In Russian)
19. Kasavina, N. “Ekzistentsial’nyi opyt kak fenomen kul’tury” [Existential Experience as Phenomenon of Culture], *Voprosy filosofii*, 2014, no 10, pp. 46–56. (In Russian)
20. Khlebnikov, V. *Tvoreniya* [Creations]. Moscow, Sovetskii pisatel’ Publ., 1986. 736 pp. (In Russian)
21. Lacroix, J. “Personalizm kak antiideologiya” [Le personnalisme comme anti-idéologie], trans. by I. Vdovina, in: J. Lacroix, *Izbrannoe: Personalizm* [Selected Works. Personalism]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2004, pp. 166–289. (In Russian)
22. Mankovskaya, N. “Ekzistentsial’nyi vybor: ot A. Kamyu do M. Uel’beka i dalee” [Existential Choice: from A. Camus to M. Houellebecq], *Chelovek*, 2014, no 1, pp. 44–52. (In Russian)
23. Palievsky, P. “Folkner i Kamyu” [(Faulkner and Camus), in: P. Palievsky, *Iz vyvodov XX veka* [From Conclusions of XX Century]. St. Petersburg, Vladimir Dal’ Publ., 2004, pp. 106–120. (In Russian)
24. Rozanov, V. “Opavshie list’ya. Korob pervyi” [Fallen Leaves. The First Basket], in: V. Rozanov, *Sochineniya*, 2 t. [Works, 2 vols.], vol. 2. Moscow, Pravda Publ., 1990, pp. 275–418. (In Russian)
25. Sartre, J.-P. “Kartezianskaya svoboda” [Cartesian Freedom], in: J.-P. Sartre, *Problemy metoda: Stat’i* [Problems of Method: Articles], trans. by V. Gaidamak. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2008, pp. 197–218. (In Russian)
26. Sartre, J.-P. “Toshnota” [Nausea], trans. by Yu. Yakhnina, in: J.-P. Sartre, *Toshnota: Izbrannye proizvedeniya* [Toshnota: Selected Works]. Moscow, Respublika Publ., 1994, pp. 23–182. (In Russian)
27. Kozhev, A. *Vvedenie v chtenie Gegelya: Lektsii po Fenomenologii dukha, chitavshiesya s 1933 po 1938 g. v Vyshei prakticheskoi shkole* [Introduction to Reading of Hegel: Lecture on Phenomenology of Spirit given at 1933–1938 in High Practical School], trans. by A. Pogonyailo. St. Petersburg, Nauka Publ., 2003. 792 pp. (In Russian)
28. Tavrizyan, G. *Problema cheloveka vo frantsuzskom ekzistentsializme: kriticheskii analiz* [Problem of Man in French Existentialism: Critical Analysis]. Moscow, Nauka Publ., 1977. 141 pp. (In Russian)

HORIZONS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY



Raisa ALEJNIK

DSc in Philosophy, Professor of the Department of Philosophy, D. Mendeleev University of Chemical Technology of Russia, Miusskaya sq. 9, Moscow 125047, Russian Federation; e-mail: ralejnik@yandex.ru

FUNDAMENTAL ONTOLOGY AS ANTHROPOLOGY

Interest in Martin Heidegger's philosophical oeuvre does not wane for several reasons, discussed in this article. For one thing, until recently his philosophy gave one a feeling of obscurity and mystery. For another thing, the belief is that Heidegger's merits exceed his sins. This article discusses the problem of uniformity and integrity of Heidegger's works. Is it possible to interpret his fundamental ontology as anthropology and existentialism?

The article considers the reaction of German society to his book *Being and Time* in the context of time. The book was published in 1927, when the defeated nation was paying reparations, surrendering its territories and experiencing a period of crisis. However, according to Heidegger, academic philosophy was in state of a "liberal cultural submission". This concerned neo-kantianism and phenomenology. Heidegger believed the world of his contemporaries to be faceless and false, whereas philosophy was unable to answer the needs of the time in his opinion. Philosophy neglected the existence of man and made itself into a foundation of scientific knowledge and its strict method. Husserl discovered the field of consciousness and tried to make it a system, intending thus to create a basis for cognitive work. However, Heidegger conceives phenomenology not as purely theoretical, but as a research work of letting something be seen. The reason why Heidegger's book became so popular is that it came as a crucial affect of protest against the equalization of all kinds of individual life that comes with development of industrial society and its control over public opinion.

Heidegger encouraged questioning again what is being, meaning the temporal being of man, which is prior to all other things existent. The article points out that *Being and Time* was never actually completed. What Heidegger managed to create could be interpreted as anthropology with existential perspective.

The isolated individual of classical thought, concerned with the problem of cognition, is the exact opposite of Dasein. Individual life is filled with care of self-being and expresses in dread. This key motive explains the means by which man relates to the analysis of time, on which human existence is built. Human existence is bound with care. The meaning of being in temporal scope is being-towards-death. Death enables existence and it also annihilates it. To sense true existence is to sense in oneself the dread of being-towards-death.

Accordingly, fundamental ontology proves to be anthropology. Its therapeutic effect was established by Swiss psychiatrists Ludwig Binswanger and Martin Boss. Binswanger elaborated Heidegger's analysis of Dasein with the mode of being-with-others. Martin Boss considered mental abnormalities in terms of key concepts of Daseinsanalysis, for instance, one's openness to the world, one's ability to deal with the present, not trying to escape in the past or future. Boss believed that most mental illnesses result from inability to exist, to open oneself towards the world.

Heidegger's late oeuvre is regarded through the Daseinsanalysis of historical existence (*Being and Time*, V, 74). In his late works he calls man not the "lord of beings" but the "shepherd of being", whose mission is to be called by the being itself to defend its truth. The work of art gives humanity grounds for the outlook on themselves in their history.

As the article demonstrates, later Heidegger proposes that man should return to his archaic origins, which will reveal more than Socrates or Moses. This implies paganism, or neo-paganism, that was very popular at the time. All this shows Heidegger as a consistent and thorough author, who held to his ideas of 1933.

Keywords: fundamental ontology, anthropology, existentialism, Daseinsanalysis, being-towards-death, psychiatry, historicism, origin, paganism, national-socialism

References

1. Bibikhin, V. *Rannii Khaidegger: Materialy k seminaru* [Young Heidegger: Material for Seminar]. Moscow, St Thomas Institute, 2009. 534 pp. (In Russian)
2. Binswanger, L. *Bytie-v-mire. Vvedenie v ekzistentsial'nuyu psikhatriyu* [Being-in-the-world. Introduction to Existential Psychiatry]. Moscow, KSI+ Publ., St. Petersburg, Yuventa Publ., 1999. 299 pp. (In Russian)
3. Bultmann, R. "Novyi Zavet i mifologiya" [New Testament and Mythology], *Voprosy filosofii*, 1992, no 11, pp. 86–114. (In Russian)

4. Dugin, A. *Martin Khaidegger. Vozmozhnost' russkoi filosofii* [Martin Heidegger. Chance of Russian Philosophy]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., Al'ma Mater Publ., 2013. 500 pp. (In Russian)
5. Dugin, A. *Martin Khaidegger: filosofiya drugogo nachala* [Martin Heidegger: Philosophy of Another Beginning]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., Al'ma Mater Publ., 2013. 500 pp. (In Russian)
6. Gabriel, M. "Natsist iz zasady" [Nazi from Ambush], *Voprosy filosofii*, 2015, no 4, pp. 166–169. (In Russian)
7. Gadamer, G. *Zu Einfurung* & Heidegger, M. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart, 1960. S. 102–125.
8. Gurevich, P. *Filosofskoe tolkovanie cheloveka* [Philosophical Interpretation of Man]. Moscow, St. Petersburg, Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2012. 472 pp. (In Russian)
9. Habermas, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwolf Vorlesungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 1986. 449 S.
10. Habermas, Jürgen. "Khaidegger: tvorchestvo i mirovozzrenie" [Habermas: Creation and Worldview], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [Historic and Philosophical Annual]. Moscow, IF RAN Publ., Nauka Publ., 1989, pp. 327–352. (In Russian)
11. Habermas, Jürgen. *Akh, Evropa. Nebol'shie politicheskie sochineniya* [Ah, Europe. Small Political Essays]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., Al'ma Mater Publ., 2013. 160 pp. (In Russian)
12. Habermas, Jürgen. *Filosofskii diskurs o moderne* [Philosophical Discourse on Modern]. Moscow, Ves' mir Publ., 2008. 416 pp. (In Russian)
13. Heidegger, M. "Holderlin und das Wesen der Dichtung", in: M. Heidegger. *Gesammtaufgabe*, Bd. IV. Frankfurt/Main: V. Klostermann, 1981. S. 32–55.
14. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Sein und Zeit], trans. by V. Bibikhin. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 1997. 452 pp. (In Russian)
15. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Sein und Zeit]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2011. 447 pp. (In Russian)
16. Heidegger, M. *Die Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart, 1960. 126 S.
17. Heidegger, M. *Tsollikonovskie seminary. Protokoly. Besedy. Pis'ma* [Zollikon Seminars. Records. Conversations. Letters]. Vilnius, European Humanities University Publ., 2012. 407 pp. (In Russian)
18. Heidegger, M. *Vremya i bytie* [Zeit und Sein]. Moscow, Respublika Publ., 1993. 448 pp. (In Russian)
19. Lowitz, K. *Mein Leben vor und nach 1933*. Frankfurt/Main, 1986. 224 S.
20. Marten, B. *Martin Heidegger und das «Dritte Reich». Ein Kompendium*. Darmstadt, 1989. 235 S.
21. Mikhaylov, I. *Rannii Khaidegger. Mezhdru fenomenologii i filosofiei zhizni* [Young Heidegger: Between Phenomenology and Philosophy of Life]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 1999. 284 pp. (In Russian)
22. Motroshilova, N. "«Chernye tetradi» Martina Khaideggera: po sledam publikatsii 94–96 tt. sobraniya sochinenii M. Khaideggera" ["Black Workbooks" of Martin Heidegger: on the Traces of Publication of 94–96 volumes of Collection of Works of M. Heidegger], *Voprosy filosofii*, 2015, no 4, pp. 131–162. (In Russian)
23. Motroshilova, N. "Drama zhizni, idei i grekhopadenii Martina Khaideggera" [Drama of Life, Ideas and Falls of Martin Heidegger], in: N. Motroshilova, *Raboty raznykh let. Izbrannyye stat'i i esse* [Works of Various Years. Selected Articles and Essays]. Moscow, Fenomenologiya-Germenevtika Publ., 2005, pp. 425–500. (In Russian)

24. Nancy, J.-L. "Khaidegger i my" [Heidegger and We?], *Voprosy filosofii*, 2015, no 4, pp. 163–165. (In Russian)
25. Nikonov, K. *Bul'tman. Religiovedenie* [Bultmann. Religious Study]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2006. 1256 pp. (In Russian)
26. Ott, H. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. FrankfurtN.Y., 1988. 355 S.
27. Podoroga, V. "Erectio. Geologiya yazyka i filosofstvovanie Khaideggera" [Erectio. Geology of Language and Philosophizing of Heidegger], *Filosofiya Khaideggera i sovremennost'* [Philosophy of Heidegger and Modernity], ed. N. Motroshilova. Moscow, IF RAN Publ., 1991, pp. 102–120. (In Russian)

SCIENCES OF MAN



David SPEKTOR

PhD in Architecture, Associate Professor of Moscow Institute of Architecture and Civil Engineering. 3-rd Cabelnaya St. 1, Moscow 111024, Russian Federation; e-mail: daspektor@mail.ru

CONSCIOUSNESS: KNOTS AND THREADS

(an introductory essay in anthropology)

The study considers consciousness through the prism of historical-theoretical approach. The applied method of reduction distinguishes a number of basic functions that were rather independent at the dawn of history (and at the beginning of ontogeny also); only with time did they form consciousness into a relative unity. The study begins with criticizing popular concepts based on the fundamental methodological contraposition of nature to its *other* (i.e. consciousness). To analyze this mutual base, we use the cases of Marxism and psychoanalysis. The study shows that this contraposition inevitably leads to the mystification of consciousness. The alternative is to acknowledge the duality of nature, to distinguish specific lines of genesis that trigger and maintain different instincts. From this point of view, consciousness is no longer an element of the nature-consciousness opposition, but a link relating the two evolutionary based modes of reflective and spontaneous situational reactions. Thus, the problem of cognition, separated from the cognitive base and reverted to its original (and lost) sense, appears in a new light.

This article argues that:

– in its first dawn consciousness *has little in common* with familiar forms; rather, it is opposite to them. It is a “divine madness”, apophatically defined by the *rejection* of detachment based on the self-preservation urge. The positive support for this “divine madness” is *the spirit of patriotism that inspires the coordinated spontaneous collective actions*;

– in its origin consciousness is mainly *initiative* and not *reflective*. It does not follow the logic of the matter (which in the framework of this study is the otherness unity (the unity of the otherness) devoid of logic and thus different from the ordinary thingness). On the contrary, it draws the adepts together and throws them into the flow of *initiative urge* which has no underlying plan but relies on the mutual support of those illuminated by the (totemic) spirit.

– ceasing to slavishly obey the “logic” of thingness that deeply penetrates its pores, consciousness restores the precedent as a norm to be established which controls the external and the will-bound; in this volitional act consciousness is supported by the *transcendental schematism* that relates the precedent (of an unprecedented action) only with the support conditions, determined by *expression and contagion aesthetics*.

To reveal the linearity of consciousness one should overcome its hermetic unity which obviously mystically compensates its discrepancy.

The nature of consciousness is not confined to the cognitive function – a blinding annoying stereotype that ideology cunningly implanted aiming to narrow understanding of understanding and bury it in mechanism and slavish obedience to the logic of the matter.

Consciousness should recover and recreate its original connection with freedom and establish it on the basis of being, therefore releasing it from mysticism. At the same time, cognition restores the original ontology letting the precedent dimension into its deep secret vaults. Consciousness contains being, binding together the extremely adventurous with the ordinary stereotypical, turning the former into the latter and making the latter the subject of the former.

Keywords: consciousness, sensuality, intelligence, Marxism, psychoanalysis, libido, biologism, replacement, alienation, inspiration

References

1. Alm, D. “Non-Cognitivism and Validity”, *Theoria*, 2007, vol. 73, no 2, pp. 121–147.
2. Budolfson, M.B. “Non-cognitivism and Rational Inference”, *Philosophical Studies*. Springer-Verlag, 2011, vol. 153, no 2, pp. 243–259.
3. Costall, A. & Still, A. (eds). *Against Cognitivism: Alternative Foundations for Cognitive Psychology*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1991.
4. Coulter, J. “Twenty-Five Theses against Cognitivism”, *Theory, Culture and Society*, 2008, vol. 25, no 2, pp. 19–32.
5. Frege, G. *Logicheskie issledovaniya* [Logical Investigations]. Tomsk: Vodolei Publ., 1997. 128 pp. (In Russian)
6. Freud, S. *Psikhologiya besoznatel'nogo: sbornik proizvedenii* [Psychology of Unconscious: Collection of Works]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1990. 448 pp. (In Russian)
7. Gadamer, H.-G. *Istina i metod. Osnovy filosofskoi germenевtiki* [Truth and Method. Basics of Philosophical Hermeneutics]. Moscow, Progress Publ., 1988. 704 pp. (In Russian)

8. Golovnev, A. *Antropologiya dvizheniya (drevnosti severnoi Evrazii)* [Anthropology of movement (Antiquities of North Eurasia)]. Ekaterinburg: Ural Department of RAS Publ., Volot Publ., 2009. 496 pp. (In Russian)
9. Huizinga, J. *Chelovek igrayushchii* [Homo Ludens]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Ivana Limbakha Publ., 2011. 416 pp. (In Russian)
10. Leontyev, A. *Izbrannye psikhologicheskie proizvedeniya*, 2 t. [Selected Psychological Works, 2 vols.], vol. II. Moscow, Pedagogika Publ., 1983. 320 pp. (In Russian)
11. Lorenz, K. *Oborotnaya storona zerkala* [Downside of Mirror]. Moscow, Respublika Publ., 1998. 393 pp. (In Russian)
12. Maturana, H. & Varela, F. "Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living", *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 1980, vol. 42.
13. Piaget, J. *Izbrannye psikhologicheskie trudy* [Selected Psychological Works]. Moscow, International Pedagogic Academy Publ., 1994. 680 pp. (In Russian)
14. Porshnev, B. *O nachale chelovecheskoi istorii (problemy paleopsikhologii)* [Beginning of Human History (Problems of Paleopsychology)]. Moscow, Mysl' Publ., 1974. 487 pp. (In Russian)
15. Rose, F. *Aborigeny Avstralii. Traditsionnoe obshchestvo* [Natives of Australia. Traditional Society]. Moscow, Progress Publ., 1989. 189 pp. (In Russian)
16. Spektor, D. "Ontogenez. Uchenie L.S. Vygotskogo v ontologicheskoy rakurse" [Ontogenesis. Vygotsky Doctrine in ontological perspective], *Filosofskaya mysl'*, 2015, no 3, pp. 151–220. (In Russian)
17. Spektor, D. "Razvitie v kontekste genезisa i otsylok k istochniku. Perechityvaya L.S. Vygotskogo" [Development of Genesis in Context and References to Source. Rereading of L.S. Vygotsky], *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya*, 2015, no 1, pp. 24–33. (In Russian)
18. Spektor, D. "Tretii put'. Mezhdru instinktom i osoznaniem" [The Third Path: Between Instinct and Consciousness], *Kul'tura i iskusstvo*, 2015, no 1(25), pp. 50–59. (In Russian)
19. Semenov, Yu. *Kak vozniklo chelovechestvo* [How Mankind Arised]. Moscow, Nauka Publ., 1966. 567 pp. (In Russian)
20. Vygotsky, L. "Istoriya razvitiya vysshikh psikhicheskikh funktsii" [The Development of Higher Psychological Process], in: L. Vygotsky, *Psikhologiya razvitiya cheloveka* [Psychology of Human Development]. Moscow, Smysl Publ., Eksmo Publ., 2005, pp. 208–547. (In Russian)
21. Vygotsky, L. "Lektsii po psikhologii" [Lectures on Psychology], in: L. Vygotsky, *Psikhologiya razvitiya cheloveka* [Psychology of Human Development]. Moscow, Smysl Publ., Eksmo Publ., 2005, pp. 564–663. (In Russian)
22. Vygotsky, L. "Myshlenie i rech'" [Thinking and Speech], in: L. Vygotsky, *Psikhologiya razvitiya cheloveka* [Psychology of Human Development]. Moscow, Smysl Publ., Eksmo Publ., 2005, pp. 664–1019. (In Russian)
23. Vygotsky, L. "Orudie i znak v razvitiu rebenka" [Tool and Symbol in Child Development], in: L. Vygotsky, *Psikhologiya razvitiya cheloveka* [Psychology of Human Development]. Moscow, Smysl Publ., Eksmo Publ., 2005, pp. 1039–1119. (In Russian)
24. Watson, R. & Coulter, J. "The Debate over Cognitivism", *Theory, Culture and Society*, 2008, vol. 25, no 2, pp. 1–17.

25. Anikovich, M., Anisyutkin, N., Vishnyatskiy, L. *Uzlovye problemy perekhoda k verkhnemu paleolitu v Evrazii* [Key Problems of Shift to the Upper Paleolithic in Eurasia]. St. Petersburg, Nestor-Istoriya Publ., 2007. 336 pp. (In Russian)

26. Markov, A. *Evolyutsiya cheloveka* [Evolution of Man]. Kn. 1. Obez'yany, kosti i geny [Book 1. Apes, bones and genes]. Moscow, Astrel' Publ., CORPUS Publ., 2011. 464 pp. (In Russian)

HOMO COGNOSCENS



Anne-Françoise SCHMID

professeur associé de l'épistémologie, chercheur à la chaire
Théorie et Méthodes de la Conception Innovante. Mines-
ParisTech, 60 Boulevard Saint-Michel, Paris 6075012, France;
e-mail: afschmid@free.fr

DES HUMAINS, QU'ILS PHILOSOPHENT PAR HYPOTHÈSE

« **I**l est vrai que rien ne coûte à Dieu, *bien moins qu'à un philosophe qui fait des hypothèses pour la fabrique de son monde imaginaire...* »
Leibniz, *Fragments et Opuscules* extraits des manuscrits de la
bibliothèque royale de Hanovre par Louis Couturat, Paris, Félix Alcan, 1903,
V, p. 32.

« Une philosophie aussi n'est point une cour de justice. Il ne s'agit pas d'avoir raison ou d'avoir tort. C'est une marque de grande grossièreté (en philosophie), que de vouloir avoir raison : et encore plus, que de vouloir avoir raison contre quelqu'un. Et c'est une marque de la même grossièreté que d'assister à un débat de philosophie avec la pensée de voir un des deux adversaires avoir tort ou avoir raison. Contre l'autre. Parlez-moi seulement d'une philosophie qui est plus délibérée, comme celle de Descartes, ou plus profonde, ou plus attentive, ou plus pieuse. Ou plus déliée. Parlez-moi d'une philosophie sévère. Ou d'une philosophie heureuse. Parlez-moi surtout d'une certaine fidélité à la réalité, que je mets au-dessus de tout. »

Charles Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Cahiers de la Quinzaine, avril 1914, pp. 82-83.

Résumé

Que les humains philosophent par hypothèses, a pour conséquence de distinguer l'humain(e) du sujet philosophique, et de rendre inefficace une auto-modélisation de la philosophie. Du coup, il est possible de penser avec indépendance les sciences, exactes ou humaines, par rapport aux philosophies, et l'indépendance des philosophies par rapport à leur totalisation. Une philosophie particulière n'est plus l'exemplification de la philosophie, mais une sous-détermination de celle-ci, plus large que la surdétermination, comprise comme superposition de fragments mise en rapport avec l'identité du réel. Les relations entre philosophies, sciences et réel peuvent alors se décrire comme fidélité dans le vécu et comme intimité collective pour la construction des communs, mais sans réversibilité. Les sciences humaines peuvent alors avoir une place à côté des philosophies sans dépendre de celles-ci. Leur épistémologie n'est plus une description directe, mais un enrichissement des méthodes par construction d'alternatives.

Introduction: des humain(e)s indépendant(e)s de la philosophie qu'il construisent

La philosophie fait une place à l'homme en son sein, on y trouve l'homme au travers d'une conception philosophique. Il devient soumis aux intérêts d'une forme de pensée, souvent réduite à celle d'un penseur solitaire, telle philosophie. L'objectif de ce texte est de modifier cette perspective, de faire une place à l'humain, indépendante de la philosophie, et d'admettre celle-ci sans ses effets de suffisance sur les humains et les humaines et de créer un espace d'invention entre eux et les philosophies, vues dans leur multiplicité. Les deux textes mis en exergue supposent d'une façon ou d'une autre une distance entre l'homme et sa philosophie et la part de contingence dans la fabrique de celle-ci.

Construire cette indépendance suppose une attitude et un programme, celle de la fidélité rendue indépendante de toute philosophie particulière et un programme, celui de mettre en relation la fidélité dont parle Péguy à ce que nous avons appelé dans un autre article « intimité collective » [1] de la science. Nous montrerons que cette attitude et ce programme conduisent à distinguer radicalement les humains des sujets philosophiques. Ouvrir le champ à une anthropologie suppose la possibilité d'une telle distinction, plutôt que l'idée conventionnelle que pour se rendre autonome, l'anthropologie doit comprendre ce qui l'a fait « sortir » de la philosophie d'une façon historique et linéaire.

L'attitude: la fidélité comme identité à laquelle rapporter la multiplicité des philosophies

L'attitude ou la posture consiste à pratiquer la plus grande fidélité à la philosophie dans sa multiplicité et à problématiser ce qu'implique cette fidélité, et de faire de cet engagement un acte indépendant des positions d'une philosophie particulière. Parmi les conditions de cette fidélité, il y a celles qui évitent d'identifier la philosophie aux sciences humaines, à la psychologie – c'est un problème classique –, à la sociologie, à l'anthropologie et même à sa propre histoire. Cette dernière condition est plus difficile, car nous ne connaissons *la* philosophie qu'au travers *des* philosophies connues. Pour la respecter, il importe à la fois de s'engager et de suspendre son choix, c'est une forme de l'ambiguïté entre « la » et « les » philosophie(s). On adhère toujours partiellement à un ensemble de positions philosophiques, mais on sait que cela ne suffit pas à déterminer une démarche philosophique, qu'il faudrait poser comme un « X » plutôt que comme un connu. Un engagement dans la création philosophique peut indirectement caractériser ce « X » non connu. L'engagement suppose à la fois identification et déplacement du matériau « philosophie », et de ces répétitions, on peut supposer que certaines sont meilleures que d'autres, puisqu'il s'agit d'un engagement. Ainsi, Russell préférerait les philosophies qui n'affaiblissent pas la distinction du vrai et du faux, mais d'autres peuvent préférer celles qui font voir les répétitions sont la forme de l'Eternel Retour du Même. Les répétitions remettent en jeu la philosophie. Le problème est de comprendre quelle est cette force de fidélité à l'œuvre lorsque l'on admet la multiplicité des philosophies.

« Philosopher par hypothèses » [2] est une façon – une façon parmi d'autres – d'être responsable de cette fidélité. Précisons que l'attitude-fidélité n'est pas un éclectisme ni un relativisme. Elle admet au contraire une forme d'objectivité des philosophies, mais elle suppose que l'acte qui engage dans la philosophie ne dépend pas de celle-ci. D'après Platon, le géomètre qui pense par hypothèses et non dans l'absolu des principes [3], il rêve, et d'après Leibniz, les hypothèses permettent de « fabriquer » la philosophie [4], pour Kant, elles nous mettent près de l'invention de ce qui caractérise un objet lorsque l'on n'en a pas de connaissances avérées [5]. Il y a un pari dans l'hypothèse, qui rompt avec les formes de surdétermination de la philosophie par les autres disciplines pour la caractériser. L'hypothèse à la fois rompt la linéarité d'un raisonnement, et enrichit la philosophie en cherchant des modes d'invention et de fiction de ce qu'elle serait « sans » les sciences, « sans » la technique, « sans » la musique. L'hypothèse tend vers la sous-détermination, et permet aux concepts sortis de telle ou telle philosophie de retrouver un espace d'immanence générique, sans que ces concepts soient les plus petits communs dénominateurs des variétés philosophiques.

Le programme de recherches: philosopher par hypothèses

Le problème du choix ou de la décision est peut-être la première donnée qui se manifeste de la philosophie à partir de la fidélité. De ce choix, on ne peut traiter directement, puisque le suspens même fait partie du choix. Ce sont là les données philosophiques. La philosophie parle aussi d'elle-même lorsqu'elle nous dit quelque chose du monde. On admet par conséquent que nous n'avons pas de critère pour distinguer la philosophie et la méta-philosophie. Le programme de recherche consistera à se donner des moyens pour traiter ces questions selon d'autres formulations, guidées par l'admission de droit de la multiplicité des philosophies.

L'ambiguïté entre « la » et « les » philosophies rend difficile de définir la philosophie, chacune d'elles élaborant d'autres critères pour sa reconnaissance. On ne peut caractériser la philosophie qu'indirectement, par postulats, comme on dit en mathématiques. Toute la question étant de savoir si ces postulats sur-déterminent la philosophie, lorsque comme Platon, on cherche les principes ou les absolus, qui deviennent des modèles pour l'empirique, ou s'ils la « sous-déterminent », de façon à éviter les exclusions des variétés de méthode, et à déposer les concepts philosophiques et scientifiques, résultats de la force de pensée des humain(e)s, dans un espace générique. Le programme de recherches établira les structures possibles d'une telle caractérisation indirecte. Il se donne donc la possibilité de parler sur les philosophies, tout en sachant que la philosophie ne se donne pas de critères de distinction de la méta-philosophie.

Les déterminations de ce choix sont multiples mais systématiques et concernent à la fois ce qu'on peut appeler grossièrement l'intérieur et l'extérieur de la philosophie : ces choix à la fois distinguent une philosophie des autres philosophies, et en même temps, la distinguent de ce qui n'est pas elle : science, art, technique, sens commun. Nous faisons l'hypothèse que ces deux jeux de limites ont des relations systématiques. Elles ont néanmoins une différence : les limites qu'une philosophie se donne avec les autres philosophies demande un travail indéfini d'éclaircissement, de protection de l'authentique ou du réel, alors que le rapport aux sciences ou à l'art semble l'effet d'une décision définie. Pour ce qui est du sens commun, sa position semble plus ambiguë : il est à la fois à l'extérieur de la philosophie, mais aussi dans son intérieur, parce que les philosophies qu'une nouvelle philosophie met à distance relèvent aussi du sens commun. Le sens commun, à la fois interne et externe à la philosophie, est une condition négative de l'individuation de celle-ci. Il assure l'unification du double jeu de limites, comme une sorte de commune mesure. C'est pourquoi d'ailleurs il a été si intéressant que certains philosophes prennent le sens commun pour un équivalent de transcendantal. Notre idée est que la distinction avec la science et l'art permet la distinction continuée avec les autres philosophies. La science

est pour la philosophie l'image projetée de l'objectivité philosophique, l'art, celui d'une rhétorique transcendante qui permet de protéger cette objectivité du style malgré la multiplicité des philosophies.

Dans l'approche classique de la philosophie, c'est le jeu complexe de ces limites internes et externes qui assurent à la philosophie son objectivité, lui permettant à la fois et dans le même geste de prendre la science pour modèle et de maîtriser son style, afin que tout n'y apparaisse pas comme métaphorique par exemple, en élaborant une technique des relations entre empirique et transcendantal. Que dire alors de la philosophie ? On ne peut en parler directement sans reconstituer une philosophie particulière. Il n'y a pas, dans la philosophie, de véritable théorie de la philosophie. Tout ce que l'on peut affirmer est indirect, et déterminé par les liens qu'elle suppose avec les autres disciplines, ou plutôt, je dirais, pour ne pas citer d'états historiques particuliers, avec les autres ordres, science, art, littérature, technique, etc. Elle est surdéterminée par les ordres autres que le sien, qui sont d'autres formes du rapport au réel. On connaît bien cette surdétermination par une illusion historique presque inévitable à laquelle elle donne lieu, selon laquelle au cours de son histoire, la philosophie perdrait ses objets au profit des sciences. Pour reprendre une expression extraite des mathématiques, la philosophie est comme un « idéal vorace », lorsqu'elle se combine avec une autre discipline, les résultats de cette combinaison tombent dans le périmètre de la philosophie. C'est ainsi que l'homme qui crée la philosophie devient l'un de ses objets et n'a plus d'autonomie face à elle. On comprend que des ethnologues aient voulu se distinguer radicalement de la philosophie qui pourtant avait été leur terreau, tel Claude Lévi-Strauss.

C'est en cela que l'hypothèse est intéressante, elle ne se confond pas avec le principe, elle suppose une coupure à la fois avec ceux-ci et avec les sens, comme dit Platon. Elle suppose une reconnaissance d'une extériorité qui ne dépend pas de la philosophie, et permettra de poser des bases pour la théorisation de celle-ci, parce qu'il ne s'agit plus d'une auto-modélisation, mais d'une théorisation combinant des éléments hétérogènes. L'anthropologie peut alors être considérée elle aussi dans son autonomie et son ordre.

L'hypothèse nous permet de transformer les système des surdéterminations en superpositions de fragments hétérogènes partiels, qui est tenu ensemble par une sous-détermination d'une autre discipline. La philosophie « sans » l'art ou « sans » la science est réorganisée dans un feuilletage de superpositions. Superpositions qui peuvent aussi bien être celles de philosophies différentes, comme de fragments d'autres disciplines.

Notre propos est donc de faire un usage de l'hypothèse pour la fabrique des philosophies, comme Leibniz. Cela suppose que nous admettons de droit l'infinité des mondes philosophiques, sans les résoudre l'un ou l'autre par un principe de raison qui élirait l'une d'entre elle et donnerait le devoir aux autres de lui rendre raison. Il s'agit d'admettre la multiplicité des philosophies de droit, sans lier celle-ci à une suite d'imperfections.

Admettre qu'il y a des philosophies est assez commun, admettre la multiplicité des philosophies sans avoir à rendre compte de cette multiplicité dans l'une ou l'autre de celles-ci est beaucoup moins habituel. Si l'on admet la multiplicité des philosophies, il y a une infinité d'hypothèses possibles. Comme dans l'exergue de Péguy, les philosophies peuvent coexister sans avoir raison l'une contre l'autre et sans avoir de raison à rendre à la philosophie. Si l'on part de Leibniz, cela suppose l'abandon du principe de raison suffisante, mais l'acceptation, par provision, du principe de l'identité des indiscernables. C'est aussi, dans le renversement que Russell et Moore ont donné de Leibniz, l'acceptation, toujours par provision, du principe des relations externes appliqué à la philosophie, qui dira non seulement que les faits sont indépendants de notre expérience, mais que les philosophies sont indépendantes de l'expérience du philosophe, et donc que tous les modes de « relations internes » que l'on pourra imaginer de l'une à l'autre au nom d'une expérience philosophique générale est également suspendue.

« Par provision » : nous entendons par là que ce n'est pas la seule manière de faire, et qu'il y a bien d'autres principes apparemment très contraires l'un à l'autre dans la tradition que l'on pourrait mettre ensemble.

Allons un peu plus loin. Avec le principe des relations externes, nous admettons la multiplicité des philosophies comme autant d'identités. Si nous admettons les indiscernables, nous supposons que toutes les philosophies sont différentes. S'il s'en trouve deux distinctes, elles resteront distinctes, infiniment. Entre elles, pourront être créées d'aussi nombreuses combinaisons que l'on voudra, qui seront de nouvelles philosophies. A chaque fois, nous postulons non l'unité, mais l'identité de chaque philosophie.

Évidemment, c'est un postulat, et comme tel, ils peut paraître arbitraire. Mais la philosophie, elle aussi fait un tel postulat, mais elle le garde implicite. Dans l'un de ses cours (*Concepts fondamentaux*), Heidegger dit que l'un et l'être viennent ensemble à l'aurore de la pensée. Mais ensuite il s'est consacré à l'être et à l'oubli de l'être. Peut-être l'un ou l'identité n'est-il pas susceptible d'oubli, et n'a donc pas l'intérêt de l'être. Cette identité est pourtant le seul concept ou la seule catégorie sans lesquels il n'est pas possible de penser la multiplicité des philosophies. Sinon chaque philosophie est renvoyée à une totalité qui permet de la transformer dans une autre philosophie.

Une identité, et non une identification. Les philosophes de la différence, en particulier Derrida, ont « des-articulé » des principes, Éternel Retour du Même et Volonté de Puissance en particulier. Deleuze a identifié, à une différence près, l'Éternel Retour du Même et les machines désirantes. Ce n'est pas ce que nous cherchons. Nous admettons l'identité stricte de deux principes, ou, au contraire, leur séparation stricte, de façon que l'identité ne soit pas transformée dans une autre philosophie par une transformation topologique continue. Cette identité est le seul élément, sans contenu, sans concept particulier, qui permette de reconnaître une philosophie. Cette identité est la même chose que la « *fidélité* à la réalité » dont parlait l'exergue. Elle est ce qui précède la

question leibnizienne : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? » . On sait que Heidegger, encore une fois, l'a commentée (*Le Principe de raison*). Pour pouvoir poser une telle question, il faut bien qu'il y ait « quelque chose » qui précède l'acte de philosopher, juste l'énonciation de la question tout au moins. Nous postulons l'identité comme ce qui précède la philosophie – juste sa condition réelle.

Dans quelle mesure cette supposition minimale change-t-elle quelque chose à la pratique de la philosophie ? Elle laisse de côté ce qui en elle est totalisateur, son unité en tant qu'elle est propre et qu'elle la met en rapport avec « la » philosophie et qui permet la transformation continue d'une philosophie à une autre. En d'autres termes, l'unité d'une philosophie n'est plus rapportée à une totalité mais à l'identité. En second lieu, chaque philosophie doit admettre que quelque chose la précède et n'est pas co-déterminé par elle – soit le Réel ou l'identité. Les conditions d'une telle pensée ont été développées par François Laruelle, de *La Biographie de l'homme ordinaire* à *Christo-fiction. Les ruines d'Athènes et de Jérusalem*. « Philosopher par hypothèses » ajoute un axiome, à savoir que l'extension de la pensée philosophique par Laruelle sous le nom de non-philosophie peut transformer la pratique de la philosophie elle-même.

Pour reprendre la description déjà entamée dans cet exposé, un tel axiome supplémentaire – que l'on peut philosopher par hypothèse – transforme le sens et les fonctions du système de surdéterminations des philosophies en le présentant comme superposition et sous-détermination, équivalent d'un transcendantal et retombée en immanence.

Des formes des sous-déterminations de la philosophie par la pluralité des sciences

Soit la surdétermination classique par la science de la philosophie, classique au sens où cette détermination rapporte les sciences à l'absolu de la philosophie plus qu'à l'identité du réel. Nous allons lui donner un développement, tout en sachant que d'autres développements parallèles pourraient être donnés à propos des autres déterminations de la philosophie, l'art, l'éthique, la technique principalement. Le problème étant de traiter ces déterminations en les rapportant à l'identité et non à la totalité philosophique.

La science tient son importance pour la philosophie du fait qu'elle constitue son rapport à la connaissance objective. Cette détermination se décline dans la philosophie sous deux noms, celui de « philosophie des sciences » et celui d'« épistémologie », qui ne sont pas tout à fait identiques. Dans la vision classique, la première permet à la philosophie de rendre compte de la science et de lui offrir éventuellement un fondement. La seconde, née du problème que pose la multiplicité des théories scientifiques, construit des passages entre la philosophie et les sciences, à peu près en tout point possible.

Dans la philosophie des sciences la démarche philosophique est prépondérante et il est admis sans discussion que la philosophie peut prendre la science pour objet. Elle suppose l'universalité et l'homogénéité de principe de son objet. La philosophie est un point de départ, mais elle se trouve justifiée par l'objet-science, qui est un modèle d'objectivité pour elle. La question du rapport entre la philosophie et son objet ne se présente pas de façon linéaire, puisque l'objet a un effet en retour sur la philosophie, et que ce retour donne lieu à une nouvelle synthèse, philosophique, des liens entre philosophie et sciences. L'hypothèse implicitement exclue par ce dispositif, et que nous défendons, est que la philosophie et les sciences soient si différentes et hétérogènes, qu'elles ne permettent pas cette relation de philosophie à son objet. Et pourtant, cette hypothèse est toujours à l'horizon puisqu'il est dit souvent également que la philosophie n'a pas d'objet. C'est là une difficulté assez intéressante pour que nous la mettions au point de départ de la question de la philosophie des sciences. Nous la remplaçons par l'idée que la philosophie est faite de superpositions, dont certaines sont des fragments de science.

L'épistémologie prend au contraire pour matériau les conjonctures scientifiques et les accidents disciplinaires, ce qui explique son attention aux controverses et aux débats scientifiques, ainsi qu'aux conceptions de la science élaborées dans d'autres disciplines (psychologie, sociologie, économie, gestion,...). Elle est donc dans sa pratique plus locale et spécialisée que la philosophie des sciences. Elle construit des passages d'une discipline à l'autre, quel que soit leur degré d'éloignement dans la géographie des savoirs. La possibilité de ces passages trouve son fondement dans son activité projective à partir de cas et de situations. Celle-ci suppose un usage généralisé de la philosophie, non au point de départ, mais comme idéal de réalisation des liens possibles entre les disciplines scientifiques. L'épistémologie réduit la philosophie à un jeu de thèses contradictoires en fonction des situations ou des cas historiques. L'hypothèse qu'elle exclut est que l'on puisse rompre le réseau de ces passages et les interconnexions entre disciplines en fonction d'un problème. Pourtant des usages contemporains de l'« éthique » impliquent une rupture possible dans ces réseaux. Nous remplaçons ce problème par la non-continuation de la philosophie par l'épistémologie et par leur reconnaissance comme deux rapports de nature différente de la philosophie avec la science.

Par le primat de la sous-détermination sur la surdétermination, notre démarche n'admet pas comme allant de soi les relations entre philosophie et science, d'une part, ni celles entre philosophie des sciences et épistémologie d'autre part. Il est fort probable que la « formule » des mixtes de philosophie et de sciences ne soit pas semblable dans la philosophie des sciences et dans l'épistémologie. On ne passe pas de la première à la seconde « naturellement » et impunément. C'est une question très compliquée et intriquée et qui ne trouve pas de solution si l'on ne formule pas de façon explicite les hypothèses permettant de les distinguer indépendamment du développement chronologique, l'épistémologie étant apparue plus tardivement avec la

multiplicité des théories scientifiques, alors que la mécanique ne pouvait plus apparaître comme modèle pour les autres théories. On avait des critères pour identifier sous quelles conditions un phénomène pouvait être expliqué par la mécanique, mais on n'en avait pas pour reconnaître « la » science ou « les » sciences en général.

La continuité entre ces deux types de description de la science, tout à fait naturelle tant que l'on prend la mécanique ou la physique pour modèle de scientificité a eu un avatar intéressant. Les critères partiels élaborés par l'épistémologie pour identifier la science sont apparus comme des représentations universelles de celle-ci. C'est la transposition sur la science de l'universalité supposée des lois de la nature. Le problème ainsi posé montre que tous les « critères » élaborés dans cet horizon sont de part en part métaphysiques. On l'a souligné pour le principe de vérification, pourtant moins simpliste qu'on ne le traite habituellement, on l'a un peu moins vu pour celui de falsifiabilité. Ils sont métaphysiques parce qu'ils vont toujours au-delà de ce qu'ils croient pouvoir « vérifier » ou « falsifier », ou encore mettre en « programme de recherche » ou en « anarchie », puisque tous ces termes devaient englober l'ensemble de la science. Certains en ont conclu que nous n'avons pas de critère qui permette d'identifier la science. Après que la philosophie des sciences eût ravivé l'idée classique d'une mort de la philosophie par perte de ses objets dans les sciences humaines, l'épistémologie annonce la fin d'une science objective, universelle et neutre dans le champ des pratiques sociales. L'addition et la mise en continuité des deux disciplines a permis la floraison de tous types de relativismes et de patchworks culturels qui n'ont pas toujours été une libération. Le relativisme suppose que non seulement que tout ce que nous pouvons observer est essentiellement un mélange – mélange de cultures diverses, de science, de philosophie, d'économie, de religion, de croyances, d'éthiques et de mœurs, etc., mais, de plus, que la philosophie qui l'accompagne et l'explique relève de ces mélanges.

Nous proposons un autre point de vue. Nous admettons que dans tout ce que nous pouvons identifier empiriquement, on observe des mélanges, des mixtes de sciences, de philosophie, de conception du monde, de religion, etc. C'est le trait même qui distingue ce qui est empirique. Dans l'empirique, il n'y a pas de cas rigoureusement purs de science que l'on pourrait proposer en tant que « paradigme » ; il y a toujours, avec elle, des croyances, des pratiques sociales, de la philosophie, etc. Nous ne trouverons aucun critère « empirique » de la science, ni aucun critère positif – juste une condition négative relevant indirectement de l'examen de « théories dites fausses », c'est-à-dire prédisant des effets dont on sait qu'ils n'ont pas lieu. Ce point de vue permet de tenir compte des nouvelles pratiques de modélisation de la science, sans y voir la fin des théories mais leur changement de fonction. Dans la modélisation, les problèmes ont la priorité sur les théories et supposent à chaque fois un nouvel arrangement de disciplines, et les conditions d'applications de cet arrangement seront pensées par le moyen des concepts de la philosophie des sciences, mais

sans qu'il y ait continuité de celle-ci à l'épistémologie. La solution de chaque problème apparaît comme un nouvel arrangement kaléidoscopique où les fonctions de formes et de fond pourront changer à chaque coup et comme une mise en relation chaque fois nouvelle des connaissances disciplinaires, de la modélisation, des contraintes économiques et expérimentales, etc. Ce qu'exige la possibilité de ces arrangements extrêmement multiples en principe, c'est, à chaque fois de nouveau, l'*identité* du problème, et non pas son survol. C'est dans cette identité et dans la multiplicité du jeu des disciplines, d'autre part, que nous caractériserons la pratique de la modélisation dans les sciences contemporaines. Cette description de l'extrême variété et complexité des sciences contemporaines suppose l'usage de la philosophie des sciences la plus classique et de l'épistémologie, mais dans des fonctions différenciées.

La posture que nous proposons traite tout autrement de l'épistémologie et de la philosophie des sciences. Cette dernière n'est pas périmée et garde une fonction essentielle touchant l'épistémologie. La philosophie élabore, par ses concepts, les conditions d'application de l'épistémologie aux sciences. L'épistémologie voit ses critères devenir des descriptions dont la richesse et la valeur dépendent à chaque fois des conjonctures scientifiques. L'une et l'autre disciplines sont susceptibles de donner lieu à des *usages* techniques, scientifiques, philosophiques permettant, en fonction de la conjoncture, d'offrir une description de l'un ou l'autre des problèmes scientifiques étudiés. Cela suppose une véritable modélisation où certaines connaissances seront utilisées comme modèle d'application pour des descriptions considérées par la philosophie classique comme « régionales ».

En quoi ce long développement sur la philosophie des sciences et l'épistémologie peut-il contribuer à modifier notre pratique de la philosophie? Nous postulons que les descriptions des sciences décrivent également, mais indirectement, la philosophie elle-même. Tant que l'épistémologie était vue comme suite naturelle de la philosophie des sciences, il était difficile de voir qu'elles mettent en jeu des connaissances concernant la philosophie. Leur séparation met en évidence qu'il n'est pas naturel de voir dans la philosophie une généralisation « sans équation » (comme dit Poincaré) de la science, ou dans l'épistémologie une philosophie réduite à des thèses. L'une et l'autre nous parlent de philosophie autant que de science. C'est en ce point exactement que nous pouvons voir les sciences comme une « sous-détermination » de la philosophie. La philosophie des sciences et l'épistémologie sont les images philosophiques de la science telles qu'elles permettent de la sous-déterminer en les combinant non par la pointe des derniers acquis, mais dans un espace générique où construire des communs « X » qui ne se réduisent pas à de plus petits communs dénominateurs. En séparant de la philosophie des sciences l'épistémologie, nous pouvons voir celle-ci comme une sorte de formation de savoir avec son autonomie relative, les règles de formation de ses énoncés et de ses stratégies. Mais du coup nous pourrions la comprendre comme un nouveau sens commun permettant de construire des liens entre les pratiques

de la philosophie et celles des sciences. De ce sens commun, nous pouvons extraire des éléments qui pourront, selon les cas, rendre compte des pratiques scientifiques ou des formes de l'objectivité scientifiques.

Nous postulons que la même démarche est possible avec l'éthique, l'esthétique, la technologie et en faire usage comme de nouveaux sens communs permettant de mettre en rapport la philosophie avec les problèmes de la vie quotidienne, avec ceux de l'art et de la technique respectivement. Ce nouvel usage des philosophies de X explique du même coup pourquoi le sens commun se trouve à la fois du point de vue classique à l'intérieur et à l'extérieur du jeu de doubles limites par lesquelles une philosophie se constitue.

La philosophie est alors caractérisée indirectement par son rapport aux autres savoirs et aux autres pratiques, et pas seulement par ses techniques d'articulation de ce qui pour elle est empirique et/ou transcendantal. Chacune d'entre elle serait l'identité d'une forme des rapports possibles entre les autres expériences du réel – de ce réel qui, justement, la précède. Chaque philosophie présenterait une autre combinaison de superpositions et la règle de leur traitement transcendantal. De caractériser indirectement par sous-détermination permet de libérer les sciences de la philosophie, tout en en construisant des interactions plus riches. L'anthropologie et les autres sciences humaines se juxtaposent alors à la philosophie, ne dépendent pas d'elle, mais peuvent se conjuguer à elle. Cela suppose un traitement des disciplines, qu'aucune ne se voie comme dominant les autres. Chacune d'entre elles est une variable d'une combinatoire ou une dimension d'un problème, et non pas l'interprétant définitif des objets et des problèmes.

Le traitement de la multiplicité des philosophies

Habituellement, lorsque l'on prend pour thème la multiplicité des philosophies, c'est pour aboutir à une forme de relativisme. Ceux qui s'appellent parfois les "post-modernes" en viennent à un pragmatisme relativiste s'ils sont anglo-saxons, à une forme de nihilisme et de dissolution de la vérité s'ils sont continentaux. Ce n'est évidemment pas la façon dont nous tentons de résoudre ce problème : que nous ayons postulé la distinction des ordres interdit cette forme d'histoire philosophique où le progrès intellectuel se confond avec la « littéralisation des métaphores choisies » (Richard Rorty, *Contingence, Ironie et solidarité* [6], p. 75). Comment donc interpréter cette multiplicité aussi positivement que si l'on était empiriste tout en tenant compte des travaux des « transcendants » ? Nous ne pouvons proposer que des hypothèses très générales, qui ne sont justifiées ici que par ce qu'elles permettent à la fois d'expliquer et de mettre en rapport :

Hypothèse générale. Primat de la multiplicité irréductible des philosophies sur l'unité de la philosophie. C'est une thèse qui n'est pas elle-même philosophique, au sens où elle ne cherche pas à défendre le primat d'une philosophie *sur* ou *contre* une autre. Elle suppose déjà une identité qui précède la philosophie.

Hypothèse a. Dès qu'il y a «une» philosophie, fût-elle solitaire, il y a non seulement une multiplicité de philosophies dont elle fait la théorie et qu'elle utilise, mais une multiplicité de philosophies en dehors d'elle.

De telles hypothèses supposent une interprétation d'une philosophie à la fois comme ayant une valeur objective, mais comme n'ayant pas à avoir raison contre les autres définitivement. Dans le débat qui oppose les «relativistes» aux «objectivistes», Rorty disait que «...le monde ne nous offre aucun critère de choix entre métaphores alternatives, que nous pouvons uniquement comparer les métaphores et les langages les uns aux autres, et non pas avec un au-delà du langage que l'on nommerait "fait".» (*Contingence, ironie et solidarité*, p. 43). Nous ne concluons pas comme Rorty. Nous dirions plutôt que les alternatives témoignent de philosophies différentes, toutes objectives. Mais il n'est pas nécessaire d'en chercher la confirmation dans cette double fonction du «fait». Mais évidemment, cela change le sens et la fonction de l'opposition en philosophie.

Pour préciser ce nouveau sens, nous allons procéder comme nous l'avons fait à propos de l'épistémologie: nous prendrons au sérieux tous les ingrédients transmis par la tradition, mais tenterons d'en faire usage dans une autre «logique». Tenir compte des contraires, de leur synthèse, de l'empirique, du transcendantal, sans vouloir les jouer les uns contre les autres: sans faire d'un contraire le simple symétrique de l'autre, ni de l'empirique le négatif du transcendantal. Cela suppose que les hiérarchies admises n'aient plus valeur «réelle» donc ne soient plus exclusives les unes des autres, mais que l'on admette qu'un point de vue philosophique nous apprend toujours quel qu'il soit quelque chose du réel, et que par conséquent on cesse de le valoriser et de le jouer contre son symétrique. Cela suppose aussi que l'on admette une certaine positivité des ingrédients d'une philosophie – à la façon anglo-saxonne –, mais qui ne porterait pas seulement sur les éléments empiriques, mais aussi bien sur le transcendantal et les synthèses, que l'on conçoive aussi qu'il y a de véritables *connaissances* et une *technique* philosophiques spécifiques [7].

Le problème est alors de savoir comment traiter les contraires et les mixtes de concepts ou les amphibologies. Revenons à l'hypothèse, d'une identité transcendantale valide pour tous les contenus mais rigoureusement indépendante d'eux. Nous pouvons la transposer ici et en tirer la conséquence suivante: chaque contraire pourrait tour à tour être considéré comme rigoureusement distinct et séparé de l'autre, ou comme rigoureusement identique à l'autre. Prenons le cas de l'opposition entre empirique et transcendantal. On pourrait traiter ces termes à la fois comme rigoureusement séparés, mais il faut alors changer leur sens: le transcendantal serait cette fois-ci rigoureusement immanent, sans rapport direct à la transcendance, et l'empirique serait rigoureusement donné en revanche dans et comme la transcendance. Mais on peut aussi les considérer comme identiques, et poser la suite des cas du langage ordinaire comme un transcendantal. Tous les mixtes seront possibles, les variations philosophiques sur la synthèse des contraires pourront trouver de multiples significations, soit «vers» la littérature, comme

chez Derrida à la suite de Heidegger, soit «vers» les sciences, comme chez les Anglo-saxons. Mais il faudrait éviter d'*identifier* synthétiquement et par médiation les contraires, les postuler plutôt comme identiques ou relevant d'une identité qui vaut de chacun d'eux. En effet, l'identification fait renaître les hiérarchies, et la prédominance d'un terme sur l'autre. Le seul primat que nous affirmons, c'est celui de la *multiplicité* des philosophies sur *une* philosophie, et nous demandons de faire subir à chaque philosophie les modifications que cette hypothèse implique. Celles-ci sont à la fois infimes et majeures, puisqu'elle consiste à renoncer à ce que François Laruelle a appelé « Principe de Philosophie Suffisante », c'est-à-dire à renoncer à avoir raison *contre* les autres.

Ces modifications affectent aussi la rhétorique transcendantale. Nous avons supposé que celle-ci *protège* la philosophie alternativement de ses dérives «empiristes» et «spéculatives» – selon la position philosophique investie. Ce ne sera plus nécessaire. Plutôt qu'à une rhétorique, dont l'enjeu est toujours de donner une règle de compréhension soit de la science et de l'ordinaire (chez les Anglo-saxons), soit de la philosophie elle-même (chez les Français), on pourra donner sens à un *style* philosophique, dont l'individuation ne soit pas gênée par la multiplicité elle-même. Une philosophie livre quelque chose d'objectif sans qu'il lui soit nécessaire de *vouloir* cette objectivité comme étant le réel par excellence. Cela nous permet d'avancer de nouvelles hypothèses sur l'usage de la multiplicité des philosophies:

Hypothèse b. Une philosophie n'est pas faite pour être appliquée au moins immédiatement à l'empirique; toute «application» d'une philosophie donne lieu alors au dogmatisme, à une certaine violence, à des procédures d'exclusion et d'intériorisation.

Hypothèse c. Ne peut être réellement «appliquée» qu'une multiplicité de droit, sous la forme suivante qui schématise cette multiplicité: lorsque certaines couches «régionales» ou «génériques» de ces philosophies fonctionnent comme condition d'application locales de celles-ci.

Ces hypothèses peuvent être explicitées en comprenant l'épistémologie, l'éthique, l'esthétique, la technologie, la politologie, la rhétorique comme autant de conditions "régionales" d'application locale d'une philosophie aux domaines de la science, de l'action et des mœurs, du social, de l'art, de l'acte technique, du langage, etc. Ces hypothèses donneraient un sens à la décision de Russell de traiter l'éthique – ou toute autre spécification régionale – comme extérieure à la philosophie. Toutes ces disciplines sont elles-mêmes des mélanges de diverses philosophies et de déterminations empiriques et génériques. Leur forme objective, restant à très peu près invariante dans les différentes interprétations, serait susceptible d'une critique quasi-kantienne comme nous l'avons fait de l'épistémologie. Cette hypothèse explique d'ailleurs pourquoi la réflexion philosophique sur la philosophie la traite souvent comme un point limite ou une généralisation indéfinie de certains aspects des données qu'elle extrait de chaque «domaine».

Une telle position pourrait lever un certain nombre d'apories de la philosophie dans son usage traditionnel ou «suffisant». Nous avons examiné par exemple les apories auxquelles menait la conception habituelle du contemporain. Tant qu'une philosophie se pose comme suffisante et co-déterminant le réel, il lui est difficile de tenir compte de ce qui est «contemporain» – si ce n'est sous la forme négative d'un mauvais empirique. Le concept de "contemporain" est alors divisé et n'est pas simplement reconnu dans son identité. La détermination du contemporain est plus simple et plus positive si l'on pose le primat de la multiplicité des philosophies. Il ne serait même plus alors nécessaire que le «contemporain» soit l'aboutissement d'une linéarité chronologique: un schème connu pourrait reprendre sens, sans que ce soit un *retour* (un néo-, un post-).

La généralisation d'un seul point de vue philosophique, à l'exclusion des autres, pour l'explication de l'empirique, que cet empirique soit plutôt scientifique, politique, économique, etc., est la forme la plus courante de l'illusion philosophique. Nous ne parlons pas de la violence et du processus d'intériorisation que suppose une telle démarche. Elle est pourtant nécessaire à la pratique philosophie classique – nous entendons par là celle qui ne donne pas un réel statut à la multiplicité philosophique – dans la mesure où la philosophie prétend justifier sa démarche en se distinguant de celles des autres philosophies. S'il y a eu au cours du 20ème siècle des réflexions très importantes sur la multiplicité des philosophies à l'intérieur même de la philosophie – en France je pense en particulier aux oeuvres de Derrida et de Deleuze, mais aussi à Martial Guérault et à Jules Vuillemin –, le thème de la multiplicité y est développé en fonction d'une philosophie privilégiée, ou de l'expression d'une philosophie dans une autre (la série Spinoza, Nietzsche, Bergson chez Deleuze), et donc reste soumis à un argument de force ou de suffisance.

La philosophie n'aurait plus besoin de se défendre vis-à-vis des autres disciplines si elle renonçait, dans sa pratique, à cette épreuve de force contre d'autres philosophies. C'est pourquoi nous proposons de philosopher par hypothèses. Philosopher par hypothèses indique que l'on renonce à supposer qu'une thèse philosophique ait raison contre une autre. Si l'on fait passer la ligne de démarcation entre l'identité et les mixtes, la suffisance philosophique n'a plus lieu: affirmer le primat de l'Être sur la pensée ou de la pensée sur l'Être n'est évidemment pas équivalent du point de vue des mixtes, mais ils donnent à voir autrement, et sous un autre angle l'ordonnance de ceux-ci. Le postulat d'une identité qui précède toute détermination ontologique donne lieu ainsi à une extension théorique et pratique de la philosophie, où chaque ensemble d'hypothèses permet d'éclairer différemment les mixtes de l'empirique. Il ne s'agit plus, face à l'empirique, de défendre à tout prix *une* philosophie, *une* éthique, *une* idéologie politique. Leur multiplicité, leurs divergences, leurs recouvrements donnent sens au contraire à la singularité d'une conjoncture. Et un programme de recherches est lui-même une pratique.

Un enrichissement rhétorique des philosophies pourrait contribuer à cet usage de la philosophie, ainsi qu'une réflexion sur les fonctions de la spatialité dans la pensée philosophique. La rhétorique elle-même s'y transformerait: plutôt que maîtrise continuée des rapports entre transcendantal, empirique donné, empirique déterminé par le transcendantal, réel – ce qui entretient la suffisance philosophique, elle sera style d'individuation philosophique, sans que celle-ci nuise à l'objectivité. Nous supposons que l'on peut extraire des sciences, de la philosophie, de l'épistémologie, de l'ingénierie, de l'éthique des énoncés qui peuvent nous décrire les mixtes de philosophie, de science et d'éthique, et que l'on peut élaborer des méta-catégories qui nous permettront de maintenir la spécificité multiple de chacun des ordres. Elles ne seront pas arbitraires puisque prélevées elles-mêmes de discours scientifiques, philosophiques, éthiques. Elles ne seront pas formelles puisqu'il s'agit à chaque fois d'empirique rapporté à l'identité. Elles seront transcendantales, puisqu'elle rapporteront chaque ordre à l'identité.

Nous ne voulons pas par là suggérer que les philosophies coexistent en paix et qu'elles font nécessairement bon ménage avec l'épistémologie et les sciences comme en un ciel pur. Nous ne faisons aucune hypothèse sur un tel ciel. Par contre, une telle conception des multiplicités peut conduire à un cogito, tel qu'il ne suppose pas la suffisance du je pense, cogito de l'opacité plutôt que de la clarté. De là la maxime par laquelle nous concluons : *«Il y a au moins une philosophie que le philosophe ne comprend pas»*. L'auto-modélisation de la philosophie devient alors impossible. Les relations entre philosophies deviennent alors des relations d'hyper-compatibilité voire même d'hyper-incompatibilité, ce qui est possible dans un espace générique.

Conclusion: De la fidélité à l'intimité collective

La fidélité nous a permis d'indexer les superpositions à l'identité rapportée au réel, et à tenir compte de droit de la variété des philosophies, tout en articulant celle-ci avec les disciplines qui peuvent la sous-déterminer. La fidélité passe des philosophies aux humain(e)s.

Mais qui est le «sujet» de cette fidélité? Non pas, nous l'avons vu, le sujet philosophique, mixte d'empirique et de transcendantal, mais ce qui rend possible la multiplicité des philosophies et la pluralité des sciences. Il y faut un espace générique où les concepts peuvent être décomposés de leur origine et former des «primitives» qui peuvent entrer dans toute science ou dans toute philosophie. La fidélité nous conduit à ces primitives, richesses et inventions retombées en immanence, conditions de constructions de communs.

Croire que le sujet est celui de la philosophie a conduit aussi à l'illusion que le sujet de la science était l'«ego», et faire de l'histoire des sciences une succession d'individualités. Nous ne voulons pas minimiser leur importance, chaque fois ce qu'on appelle des «vies» sont engagées. Mais plutôt que de vie,

concept toujours extensible et vague, parlons de vécus immanents, qui ne sont plus portés par tel ou tel ego ou sujet, «vécus sans vie» selon l'expression de François Laruelle.

L'intimité collective, elle, passe des humain(e)s aux philosophies et aux sciences, mais alors traitées de leur suffisance. Pourtant le passage de la fidélité à l'intimité collective n'est pas un renversement et n'est pas simplement réversible, sans quoi nos sujets redeviendraient par «voracité» de l'idéal philosophiques des sujets philosophiques. Il nous faut toujours une coupure, celle de l'hypothèse, qui fait des qualités des humains quelque chose de distinct des humains eux-mêmes, ce que l'on a pu appeler l'homme sans qualité (Musil) ou l'homme générique (Laruelle). Il y a donc une certaine consistance de l'espace générique qui permet la constitution de notions et de concepts qui n'ont plus leur consonance philosophique, et qui pourtant conservent quelque chose de l'humain.

Dans cet espace, il peut y avoir une distinction radicale des concepts de la philosophie et de l'anthropologie, mais aussi une simple identité. Par contre, il n'y a pas transformation des uns dans les autres et réversibilité. Il y a des concepts qui sont philosophiques ou anthropologiques alternativement, sans que la dépendance des uns et des autres soit donnée d'avance. Ils peuvent être combinés avec des concepts d'épistémologie ou de philosophies des sciences, telles que l'appartenance des concepts entre science et philosophie ne soit pas donnée, mais construite librement quoique non-arbitrairement, plutôt que comme des mondes imaginaires, comme des effets et des avatars de la philo-fiction.

Remarques

1. «Epistémologie générique: de l'ego à l' "intimité collective de la science", in: *Philosophie et Culture*, 2011, no 5(41), pp. 145-156.

2. Voir l'article de ce nom dans François Laruelle éd., *Dictionnaire de la non-philosophie*, Paris, Kimé, 1998, traduit en américain François Laruelle & collaborateurs, *Dictionary of non-philosophy*, translated by Taylor Atkins, Minneapolis, Universal Publishing, 2013.

3. Platon, *La République*, fin du livre 6 : «Sans doute ceux qui étudient les objets des sciences sont contraints de le faire par la pensée, non pas les sens; mais parce qu'ils les examinent sans remonter au principe, mais en partant d'hypothèses, ils ne te paraissent pas avoir l'intelligence de ces objets, bien que ceux-ci soient intelligibles avec un principe. Et il me paraît que tu appelles connaissance discursive, et non intelligence, la science des géomètres et autres savants du même genre, parce que la connaissance discursive est quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion et l'intelligence».

4. Il y a deux types de consécution pour Leibniz: «l'une est absolument nécessaire, dont le contraire implique contradiction, et cette déduction a lieu dans les vérités éternelles, comme sont celles de géométrie; l'autre n'est nécessaire qu'*ex hypotesi*,

et, pour ainsi dire, par accident, mais elle est contingente en elle-même, lors que le contraire n'implique point. Et cette connexion est fondée, non pas sur les idées toutes pures et sur le simple entendement de Dieu, mais encore sur ses décrets libres, et sur la suite de l'univers.» (*Discours de métaphysique*, § XIII).

5. Dans la *Critique de la raison pure*, «Théorie transcendantale de la méthode», troisième section: «Discipline de la Raison pure par rapport aux hypothèses» (édition de La Pléiade, p. 1339). Les hypothèses offrent «un champ où il nous fût au moins permis d'imaginer et de nous faire des opinions, à défaut d'affirmations certaines.» L'hypothèse est une opinion, mais qui n'est pas sans fondement, parce qu'elle est liée à la certitude de la possibilité de l'objet sur lequel porte l'hypothèse. Sinon, «le principe d'une telle hypothèse ne servirait-il proprement qu'à contenter la raison, et nullement à faire avancer l'usage de l'entendement par rapport aux objets» (p. 1341).

6. Richard Rorty, *Contingence, Ironie et Solidarité* (1990), traduction Pierre-Manuel Dautat, Paris, Armand Colin, 1993.

7. Comme l'a suggéré G.-G. Granger dans *Pour la connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob, 1988.

ECHOES OF THE EVENTS

Scientific videoconference “Human as natural, social, existential being: Actual problems of the philosophical anthropology”

Moscow: Institute of Philosophy of RAS, May 21, 2015

On the 21 of May, the Department of the History of Anthropological Doctrines of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Science (Moscow) together with the Department of Philosophical Anthropology at the Faculty of Social Sciences of the Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod organized the first scientific videoconference, dedicated to the actual problems of the philosophical anthropology. During the conference were discussed the following questions connected with the status of philosophical anthropology as a field of philosophical knowledge: absurd as a phenomenon that could be subject to a profound rational comprehension; the uprising of technoids; man as a project of nature; new interpretation of subjectivity, etc.

Through the collaboration, the participants discovered the actual and urgent problems of the philosophical comprehension of man. The further extension of the rational tradition in understanding human behavior was declared a critical question. This tradition is opposed to the absurd that penetrates different aspects of modern reality. Absurd as a subject has interested philosophers and sociologists for long. At first, it crystallized as a problem in the process of discerning true and false propositions. Primarily absurd was considered a logical error, an incongruous reasoning. It played a major part in rhetorical and law-court practices. Absurd has many faces and is culturally determined. Silently tolerating it, a country could fall into an abyss of absurd. People get used to the absence of thought and hypocrisy, prevailing everywhere. However, there is another way that could reinforce the social process. It is time to oppose absurd with mature civil courage, common sense and social therapy.

Special attention was given to the “uprising of technoids”, i.e. an attempt to eliminate universal living sentient being that suggests anthropomorphism only as a variation of the entity. In the course of the conference, it was observed

that the philosophical-theoretical efforts made to analyze these prospects are narrow and even eccentric. A range of studies does not show any serious metaphysical consideration of such key concepts as man, death, immortality or life. Many authors ignore profound reflection on future and openly neglect the large store of philosophical ideas accumulated by humankind and developed by science fiction and utopian literature. In modern philosophical thought, different interpretations of death serve to analyze the newest notions on the finiteness of the human being.

During the conference, the human being was also discussed as a project of nature. The conference also brought to light the most problematic points of philosophical anthropology: the loss of its subject, the fundamental transformation of the identity phenomenon, expansion of the quantum thinking, the growing lust for power as one of the human passions. The conference also lay bare the meaning of constructivism in modern ethnic consciousness.

PRESS RELEASE

The Institute of Philosophy
of the Russian Academy of Sciences

All-Russian Scientific Conference

MAN BEFORE A CHOICE IN THE MODERN WORLD: PROBLEMS, POSSIBILITIES, SOLUTIONS



October 27–28, 2015

Moscow,
2015

Dear colleagues!

The Department of Methodology of the Interdisciplinary Study of Man at the Institute of Philosophy of RAS invites scholars to discuss the problem of human choice in the modern world. Research of this interdisciplinary subject concerns different areas of disciplinary knowledge: philosophical anthropology, philosophy of science, social philosophy, sociology, philosophy of religion, history and philology, axiology, psychology, conflict resolution research, bioethics, modern problems of biomedicine, theory of communication and decision making, and many others that study man.

This problem was discussed in May 2013 during the “pilot” conference “Situation of human choice in the transforming modern society” (Institute of Philosophy of RAS, Department of Methodology of the Interdisciplinary Study of Man, Saint Petersburg State University, Department of Philosophy of Religion and Religious Studies http://iph.ras.ru/konf_sv.htm).

The conference will include a plenary session and five thematic sections covering the main of the mentioned approaches. The leading scholars of the Russian academic institutes and universities will give speeches at the plenary session.

Section moderators: Prof., DSc. in Philosophy Marina S. Kiseleva (IPhRAS), Prof., DSc. in Philosophy Igor L. Andreev (IPhRAS), Prof., DSc. in Philosophy Valery A. Lukov (MSU), Prof., DSc. in Philosophy Tatyana V. Chumakova (SPbU), Prof., DSc. in Philosophy Vladimir S. Diev (NSU).

Theses will be published on the conference site.

All the materials are to be published after the conference.

The submitted papers should be sent electronically to conf.vibor@yandex.ru.

The submission should include: last name, name, academic degree and titles, place of work, professional appointment, town and e-mail.

Please send an abstract of no more than 500 characters along with the submitted theme title.

The Organizing Committee reserves the right to choose papers.

Unfortunately, the Organizing Committee cannot cover the travel expenses for the participants.

Chair of the Organizing Committee:

Prof., DSc. in Philosophy Marina Sergeevna Kiseleva, Head of the Department of the Institute of Philosophy of RAS.

Research Secretary of the Organizing Committee:

Igor Felixovich Mikhaylov, PhD in Philosophy, Associate Professor, Research Fellow of the Institute of Philosophy of RAS.