**МИРОВОЗЗРЕНИЕ / КАРТИНА МИРА:**

**ВЕХИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ**

**Международная конференция**

**Санкт-Петербург, 28-30 ноября 2019 года**

***ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ***

**Часть первая**

Тексты, переведенные на другие языки, публикуются в обеих версиях – оригинальной и переводной. Переводчицы тезисов – Мелания Калинина и Ника Кочековская.

**Михаил Ямпольский (Нью-Йорк)**

**Между миром и мировоззрением**

На рубеже XIX и ХХ веков мир утратил свою целостность и постигаемость. Этот «кризис мира» (по выражению Гуссерля) выразился в усилении интереса к проблеме мировоззрения, как частичной, субъективной картине мира. В 1919 году молодой философствующий психиатр Карл Ясперс опубликовал этапную книгу «Psychologie der Weltanschauungen». Книга явно несла на себе отпечаток недавней войны и вводила в оборот понятие «пограничной ситуации». Мировоззрение или «картины мира» -- возникают в ответ на эти ситуации, как своего рода «защитные панцири» (Gehause), позволяющие психологически справится с экзистенциальной травмой. Среди картин мира фигурировал и отдельный тип, который Ясперс назвал философским. Философская картина мира, таким образом, наименее однобокая и тяготеет к полноте. Ясперс призывал выйти за рамки узких мировоззренческих панцирей, существование которых может стать причиной войн и социальных катастроф.

Любопытно, что в том же 1919 году Хайдеггер прочитал в во Фрайбурге курс «Идея философии и проблема мировоззрения». Позже Хайдеггер также неоднократно возвращался к критике мировоззрения, которое он помещал в контекст науки и технологии Нового времени: « Так или иначе, появление слова «мировоззрение» как обозначения позиции человека посреди сущего свидетельствует о том, как решительно мир стал картиной <...>. Основной процесс Нового времени — покорение мира как картины...» Преодоление опасной частности мировоззрения, по его мнению, могла обеспечить только феноменология, которая выходит за рамки субъективного-объективного и, соответственно, картин мира.

Создатель феноменологии Гуссерль видел преодоление мировоззрения на путях трансцендентализма, с которым он связывал понятие Мира. Мир – это то, что необходимо философии для сохранения трансцендентальной позиции над разнообразием мировоззрений. Философия становится спасительницей мира, как целостности. Гуссерль указал на то, что мир вещей всегда дается нам в неком частном аспекте, ракурсе, то есть именно в плоскости мировоззрения. Гуссерль полагал, что единство предмета создается не направленными на объект созерцаниями, но тем единством сознания, которое эти созерцания интегрирует в некое целое». «Переживание» самого акта сознания становится для Гуссерля фундаментальным моментом единства мира. Таким образом, обосновывается зависимость мира, как некой целостности от Я – единственной арены и носителя этих переживаний. Акт сознания — это фоновое поле всех потенциальных аспектов и возможностей явления и есть мир, без которого ни одна вещь не обретает качества наличности, присутствия, длительности, бытия. Одной из задач феноменологической редукции оказывается обнаружение этого мира как предусловия существования объектов. Странность такого мира заключается в его полной бессодержательности, пустоте. Это неопределенное нечто, и есть место «трансцендентального эго». На его анализе, по мнению Гуссерля, можно было построить выход за мировоззренческую частность в мир, лежащий за исторической и идеологической конечностью смыслов.

Утопизм этого проекта осознал Хайдеггер, перевернувший эту утопическую перспективу с головы на ноги и отказавшийся от редукции и трансцендентализма. На место трансцендентальной онтологии, как известно, он поставил герменевтическую онтологию. Вопрос о бытии, который он признавал чрезвычайно темным, на интуитивном уровне решается каждым человеком без всякой редукции, просто в силу того, что каждый из нас существует. Хайдеггера интересует не асболютность трансцендентального, а вопрос о том, почему мы вообще задаем вопрос о бытии. Его ответ парадоксален, само доонтологическая понимание бытия возможно лишь потому, что мы конечны. И понимание этой конечности и есть допонятийное осознание бытия. Мы обречены быть конечными, и только благодаря этой конечности можем думать о трансцендентальном, временном и бытийном. Иными словами, мы обречены на частность мировоззрения, выйти за рамки которого можно лишь ставя вопрос о фундаментальном основании самой постановки вопроса о бытии. Интерпретация недостижимого бытия с точки зрения конечности и есть герменевтическая онтология. Подход Хайдеггера не трансцендентальный, но экзистенциальный.

Почему Гуссерль с таким упорством пытался выйти за рамки частного исторического существования в область всеобщего, трансцендентальность мира (а не мировоззрения), которую он определял как область строгой науки, и почему Хайдеггер успешно избежал такого соблазна. Помимо многих прочих причин, в том числе высокого престижа науки, характерного для его времени, мне кажется, следует принять в расчет еврейство Гуссерля. Жан-Клод Мильнер, недавно введший понятие *le juif dе savoir*, показал, что для утративших связь с иудаизмом, но не интегрированных в иной этнический контекст евреев трансцендентализм становится важным инструментом преодоления маргинальности, частности их собственного бытия. Мильнер пишет, что такой субъект, «будучи полностью исключенным из мира, готовится к двойному очищению абсолютного знания», очищению от сознания собственной конечности и мировоззрения.

Подход Хайдеггера хорошо вписывается в позицию другого типа наблюдателя – человека, чувствующего себя комфортно в мире, в котором он существует, но озадаченного наблюдаемыми им непрекращающимися попытками выйти из состояния конечности, то есть мировоззрения, ограниченности, в область бытия, то есть абсолютного знания. Еврей Гуссерль в такой перспективе воплощает в себе беспокойство конечного существа, а Хайдеггер воплощает позицию человека, сознающего непреодолимость этой мировоззренческой конечности, но способного через само зрелище этих безнадежных попыток своего учителя приобщиться к самому существу человеческого положения в мире и встать над ним.

**Mikhail Iampolski (New York)**

**Entre le monde et la vision du monde**

Au tournant des XIXe et XXe siècles, le monde a perdu son intégrité et la possibilité de sa compréhension. Cette «crise du monde» (selon l’expression de Husserl) s’est traduite par un intérêt accru pour le problème de la vision du monde, comme une image partielle et subjective du monde. En 1919, le jeune psychiatre philosophant Karl Jaspers a publié un livre important «Psychologie der Weltanschauungen». Le livre portait clairement l’empreinte d’une guerre récente et introduisait le concept de «situation limite». La vision du monde ou «image du monde» se pose en réponse à ces situations, comme une sorte de «carapace protectrice » (Gehause), qui permet de faire face psychologiquement à un trauma existentiel. Parmi les images du monde, il y avait un type distinct, que Jaspers a appelé philosophique. L’image philosophique du monde est, par conséquence, la moins déséquilibrée et tend à la complétude. Jaspers appelle à aller au-delà des carapaces étroites des visions du monde, dont l’existence peut provoquer des guerres et des catastrophes sociales.

Curieusement, la même année 1919, Heidegger a donné à Fribourg le cours «L’Idée de Philosophie et le problème de la vision du monde». Plus tard, il est encore revenu à plusieurs reprises sur la critique de la vision du monde qu’il a placée dans le contexte de la science et de la technologie de l’Histoire moderne: « D’une manière ou d’une autre, l’apparition du mot “vision du monde” en tant que désignation de la position de l’homme au milieu de l’existence témoigne de la façon dont le monde est devenu résolument une image <…>. Le processus principal de L’Histoire moderne est la conquête du monde en tant qu’image ». Seule la phénoménologie pouvait surmonter, à son avis, la partialité dangereuse de la vision du monde, parce qu’elle va au-delà du subjectif/objectif et, par conséquent, des images du monde.

Le créateur de la phénoménologie Husserl a vu surmonter la vision du monde sur les voies du transcendantalisme, à laquelle il a lié la notion de monde. Le monde est ce dont la philosophie a besoin pour maintenir une position transcendantale envers la diversité des visions du monde. La philosophie devient la sauveuse du monde comme intégrité. Husserl a souligné que le monde des choses nous est toujours donné sous un aspect particulier, une perspective, c’est-à-dire sur le plan de la vision du monde. Husserl croyait que l’unité d’une chose n’est pas créée par des contemplations dirigées vers l’objet, mais par l’unité de la conscience que ces contemplations intègrent dans un certain ensemble. L’expérience de l’acte même de la conscience devient pour Husserl un moment fondamental de l’unité du monde. Ainsi, il justifie la dépendance du monde, en tant qu’intégrité, à l’égard de Moi – la seule arène et le seul porteur de ces expériences. L’acte de conscience est une toile de fond de tous les aspects potentiels et des possibilités du phénomène et sans le monde aucune chose n’acquiert la qualité de l’existence, de la présence, de la durée, de l’être. L’un des défis de la réduction phénoménologique est la découverte de ce monde, en tant que précondition d’existence des objets. L’étrangeté d’un tel monde réside dans son absence totale de contenu, dans son vide. Cette chose incertaine est le lieu d’un « ego transcendental ». Sur l’analyse de celui-ci, selon Husserl, il était possible de construire une sortie du particulier de la vision du monde vers le monde, situé au-delà de la finitude historique et idéologique des significations.

L’utopisme de ce projet a été réalisé par Heidegger, qui a inversé cette perspective utopique et a renoncé à la réduction et au transcendantalisme. À la place de l’ontologie transcendantale, comme on le sait, il a mis l’ontologie herméneutique. La question de l’être, qu’il a reconnue comme extrêmement vague, est résolue intuitivement par chaque individu sans aucune réduction, simplement parce que chacun de nous existe. Heidegger ne s’intéresse pas à l’absolu transcendantal, mais à la question de savoir pourquoi nous posons généralement la question de l’être. Sa réponse est paradoxale : la compréhension même préontologique de l’être n’est possible que parce que nous sommes finis. Et la compréhension de cette finitude et la conscience de l’être précèdent le concept. Nous sommes condamnés à être finis et ce n’est que grâce à cette finitude que nous pouvons penser au transcendantal, au temporel et à l’être. En d’autres termes, nous sommes condamnés à une vision du monde particulière, au-delà de laquelle nous ne pouvons aller autrement qu’en posant la question de fondation de l’énoncé même de la question de l’être. L’interprétation de l’être inaccessible du point de vue de la finitude est une ontologie herméneutique. L’approche de Heidegger n’est pas transcendantale mais existentielle.

Pourquoi Husserl a-t-il essayé avec une telle ténacité d’aller au-delà de l’existence historique privée vers le domaine de l’universel, la transcendance du monde (et non la vision du monde) qu’il a défini comme celui de la science rigoureuse, et pourquoi Heidegger a-t-il réussi à échapper à une telle tentation ? Entre autres raisons, y compris le grand prestige de la science, caractéristique de son époque, j’ai l’impression qu’il faut prendre en compte le fait que Husserl était juif. Jean-Claude Milner, qui a récemment introduit la notion de *le juif de savoir*, a montré que le transcendantalisme devient un outil important pour surmonter la marginalisation et la particularité de leur propre être pour les Juifs qui ont perdu leur lien avec le judaïsme, mais qui ne sont pas intégrés dans un contexte ethnique différent. Milner écrit qu’un tel sujet, «étant complètement exclu du monde, se prépare à une double purification de la connaissance absolue», qui doit purifier la conscience de sa propre finitude et de sa vision du monde.

L’approche de Heidegger s’inscrit bien dans la position d’un autre type d’observateur – quelqu’un qui se sent à l’aise dans le monde dans lequel il existe, mais se demande sur des tentatives incessantes, qu’il observe, pour sortir de l’état de finitude, c’est-à-dire de la vision du monde, de la limitation, vers le domaine de l’être, c’est-à-dire vers une connaissance absolue. Le juif Husserl incarne dans une telle perspective l’inquiétude d’un être fini, et Heidegger incarne la position d’un homme conscient du caractère inévitable de cette finitude de la vision du monde, mais capable, à travers la vision même de ces tentatives désespérées de son maître, de se joindre à l’être même de la position humaine dans le monde et de s’élever au-dessus de ce dernier.

**Сергей Зенкин (Москва – Санкт-Петербург)**

**Воззрение на мир / слово о мире**

Речь пойдет о внутренней форме понятий «мировоззрение» и «картина мира», предполагающих визуальную обозримость мироздания.

Вплоть до XIX века не образовалось сколько-нибудь устойчивой идеи «мировоззрения». Эта идея возникла в рамках романтической и постромантической культуры, принявшей принцип культурной относительности. Понятие мировоззрения понадобилось для того, чтобы обосновать множественность «точек зрения», разнообразие возможностей представления мира. Мыслящему и творящему человеческому субъекту стали приписывать способность божественного предстояния мирозданию, которое и описывается понятием мировоззрения. Мировоззрения относительны, в известном смысле они могут считаться равноправными, будь то воззрения индивидуальные или коллективные.

Выражением такой концепции была языковая теория Вильгельма фон Гумбольдта, которая легла в основу всех позднейших теорий «языковой картины мира». У Гумбольдта зрительная метафора миро-воззрения служит для трактовки языка, то есть зрение господствует над речью как метаязык над языком-объектом; языковое мировоззрение полагается как средство *познания*; это познание обусловлено свойственным каждому языку «субъективным началом».

Примерно в ту же эпоху было сформулировано и другое, фаустиански-силовое отношение к миру: «Философы лишь различным образом объясняли мир; но дело заключается в том, чтобы изменить его». У Маркса не говорится прямо о Weltanschauungen, однако «различные объяснения [или «истолкования»] мира» - это не что иное, как разные «теории» («созерцания») мира; Маркс отвергает их все вместе с их различиями и вводит новый параметр – практическое изменение, которое неявно предполагает также два разных воззрения на него. При изменении мира один его образ мира отменяет другой образ.

Чисто гносеологическую концепцию мировоззрения предложил Генрих Риккерт («О понятии философии»). Он держится неокантианской философии познания, мировоззрение мыслится у него как принадлежность исключительно философии, а не обыденного сознания, и как высшая, синтетическая форма знания о мире. По мысли Риккерта, единство мировоззрения, отличное от объективного *объяснения* и субъективной *оценки*, возникает на уровне смысла и его *толкования*.

Вильгельм Дильтей («Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах») вводит идею мировоззрения в контекст «жизни», включающей в себя не только собственно мышление, но и в первую очередь эмоциональный опыт и практическую деятельность человека. Поскольку мировоззрение не определяется одним лишь познанием, то тем самым объясняется множественность мировоззрений, между которыми имеет место не мирное сосуществование, как между языками по Гумбольдту, а дарвиновская борьба за выживание. Дильтей кладет в основу мировоззрения систему *ценностей,* регулирующих классификацию мира на «хорошее» и «плохое».

Новый этап в истории понятия начинается в ХХ столетии, с возникновением феноменологии и экзистенциальной философии, для которых акт зрения стал важнейшим фактором личностного самоопределения в мире. Карл Ясперс («Философская ориентация в мире») заменяет Weltanschauung на Weltorientierung. Ориентироваться в мире – не то же самое, что созерцать мир, в отличие от мировоззрения «мироориентация» происходит внутри, а не извне мирового целого; она всегда относительная, частичная. Ясперс доказывает неустойчивость, противоречивость любой «картины мира» (Weltbild), которую пытается создать себе живущий в нем субъект. Способ жизни мировоззрений - это не просто познание, а *коммуникация.*

Мартин Хайдеггер сформулировал критику понятия «картины мира» (Weltbild) в статье «Время картины мира». Это характерное понятие новоевропейской культуры, объективирующей мир, превращающей его в предмет созерцания и научно-технического завоевания. В качестве исторической альтернативы Хайдеггер выдвигает греческую культуру и философию, и тут-то в его изложении полемически актуализируется зрительная подкладка понятий «мировоззрение» и «картина мира»: зрительная перспектива мира и человека обращается наоборот. Человек не «взирает» на мир – он сам находится «под взглядом сущего». Целое мира не поддается обозрению, и, по словам Мориса Бланшо, «ирреальность начинается с целостностью».

В ХХ веке размышления, философские и исторические, о мире и о возможности «воззрения» на него смещаются в сторону художественного творчества. Термин «мировоззрение» становится расхожим словом в названиях историко-литературных и искусствоведческих работ. Окончательно совершается поворот, намеченный еще Ясперсом: мировоззрение служит не для познания, а для коммуникации (художественной), его проявлениями служат не теории и не поступки, а художественные формы*.*

Карл Манхейм («Об интерпретации мировоззрения») отождествляет мировоззрение художника с «документальным смыслом» его произведений: это непреднамеренные мотивы, заставившие художника формировать свое произведение таким, а не иным способом; этот смысл прочитывается по бессознательным уликам или симптомам. В мировоззрении важны иррациональные («нетеоретические») элементы. «Документальный» смысл опирается не на целостное произведение, а на отдельные его черты. Мировоззрение живописца – это не «картина мира», а скорее индивидуальный знаковый код.

В монографии Люсьена Гольдмана «Сокровенный бог» предпринято сопоставление философского творчества Блеза Паскаля и драматургии Жана Расина как двух проявлений «трагического мировоззрения», свойственного французскому судейскому сословию в эпоху становления абсолютизма. Гольдман определяет мировоззрение как «рабочий *концептуальный* инструмент, необходимый для понимания непосредственных выражений мышления индивидов», как гетерогенный «комплекс стремлений, чувств и идей, объединяющий членов некоторой группы (чаще всего – класса) и противопоставляющий их другим группам». Мировоззрения свободно циркулируют в обществе между представителями разных классов, то есть служат всецело средствами *коммуникации*. Визуальная подкладка понятия неожиданно проявилась у Гольдмана в структуре конкретного исторического «кейса»: «трагический человек *постоянно* живет под взглядом Бога», под властью божественно обоснованной морали, которую он не может осуществить в реальном мире. «Мировоззрение» обретает сверхчеловеческую форму: не человек взирает на мир, а Бог взирает на мир, а равно и на человека.

В современной научной практике понятие «мировоззрения» мало употребительно. Чаще можно встретить заменившую его «картину мира», в русском узусе обычно с двумя основными определениями: «языковая картина мира» и «научная картина мира». В обоих случаях картина мира принципиально неполна, содержит исключенные элементы, и эта внутренняя противоречивость «картины мира» продолжает собой сложную судьбу внутренней формы понятия «мировоззрение». В ХХ столетии критика авторитарного рационализма привела к деконструкции зрительной подкладки «мировоззрения»: мировоззрение начинают связывать с «не-теоретическими» моментами душевной жизни, его следов ищут в отдельных чертах художественного произведения, в нем обнаруживают неявную связь с «картинно»-объектным представлением о мире, в размышлениях о нем выворачивается наизнанку его зрительная перспектива (субъект зрения сам становится его объектом). Цельность «картины мира» ставится под вопрос и аналитически расчленяется на дискретные элементы, уподобляясь словесному тексту.

**Serge Zenkine (Moscou – Saint-Pétersbourg)**

**Contemplation du monde / discours sur le monde**

Il s’agira de la forme interne des concepts de « vision du monde » et « tableau /image du monde », suggérant une visibilité optique de l’univers.

Jusqu’au XIXe siècle, l’idée de « vision du monde » ne s’était pas formée. Elle est née dans la culture romantique et post-romantique, qui a adopté le principe de relativité culturelle. Le concept de vision du monde servait à justifier la multiplicité des « points de vue », la variété des possibilités de représentation du monde. Le sujet humain pensant et créant s’attribue une attitude divine face à l’univers, impliquée par le concept de vision du monde. Les visions du monde sont relatives, elles peuvent être considérées comme égales, qu’elles soient individuelles ou collectives.

Cette idée se manifeste dans la théorie des langues de Wilhelm von Humboldt, qui a formé la base de toutes les théories ultérieures de « tableau linguistique du monde ». Chez Humboldt, la métaphore visuelle de la vision du monde sert à interpréter le langage, c’est-à-dire que la vision domine le discours en tant que métalangage par rapport au langage-objet. La vision du monde linguistique est un moyen de connaissance; cette connaissance est due au « principe subjectif » caractéristique de chaque langue.

Une autre attitude d’origine faustienne envers le monde a été formulée: «Les philosophes n’ont fait qu’interpréter le monde de différentes manières; mais il s’agit de le changer ». Karl Marx ne parle pas expressément des *Weltanschauungen*, cependant les «différentes interprétations du monde» ne sont que différentes «théories» («contemplations») de celui-ci; Marx les rejette toutes avec leurs différences et introduit un nouveau paramètre: le changement pratique, qui implique deux états différents, avant et après la transformation. Lorsque le monde change, sa nouvelle image en annule une autre.

Heinrich Rickert («Sur le concept de philosophie») a proposé une conception purement épistémologique de la vision du monde. Il adhère à la philosophie néo-kantienne de la connaissance, où la vision du monde est traitée comme appartenant exclusivement à la philosophie, et non à la conscience ordinaire ; c’est la forme la plus synthétique de la connaissance du monde. Selon Rickert, la plus haute unité de vision du monde, différente de l’explication objective et de l’évaluation subjective, se produit au niveau de la signification et de l’interprétation.

Wilhelm Dilthey («Types de vision du monde et leur manifestation dans les systèmes métaphysiques») introduit l’idée de vision du monde dans un contexte de la «vie», qui inclut non seulement la pensée, mais surtout l’expérience émotionnelle et l’activité pratique. Étant donné qu’une vision du monde n’est pas déterminée uniquement par la connaissance, cela explique la multiplicité des visions du monde entre lesquelles il n’y a pas de coexistence pacifique, comme entre les langues selon Humboldt, mais une lutte darwinienne pour la survie. Dilthey fonde la vision du monde sur un système de *valeurs* qui régit la classification des choses en « bonnes » et « mauvaises ».

Une nouvelle étape de l’histoire du concept commence au XXe siècle, avec l’avènement de la phénoménologie et de la philosophie existentielle, pour lesquelles l’acte de voir devient un facteur important de l’autodétermination personnelle dans le monde. Karl Jaspers (« L’Orientation philosophique dans le monde ») remplace la *Weltanschauung* par une *Weltorientierung*. S’orienter dans le monde n’est pas la même chose que le contempler, «l’orientation» se produit à l’intérieur et non à l’extérieur du monde; elle est toujours relative, partielle. Jaspers démontre l’instabilité, l’incohérence de toute « image du monde » (*Weltbild*) que le sujet vivant là-dedans essaie de créer. Le mode d’existence des visions du monde n’est pas la seule cognition, mais aussi la communication.

Martin Heidegger a critiqué le concept d’«image du monde» (*Weltbild*) dans l’article «Le temps d’ l’image du monde». Il s’agit d’un concept caractéristique de la modernité européenne, objectivant le monde et le proposant à contemplation et à la conquête scientifique et technologique. Heidegger y oppose la culture et la philosophie grecques comme une alternative historique et, dans sa présentation, les concepts de «vision du monde» et de «tableau du monde» refont surface d’une manière polémique: la perspective visuelle du monde et de l’homme s’inverse, l’homme ne « regarde » pas le monde, il est lui-même « sous le regard » de l’être. La totalité du monde ne se prête pas à la vue, et, selon Maurice Blanchot, « l’irréalité commence avec la totalité ».

Au XXe siècle, les réflexions philosophiques et historiques sur le monde et sur la possibilité d’un «regard» sur celui-ci se déplacent vers la création artistique. Le terme «vision du monde» devient un mot banal dans les titres d’ouvrages d’histoire littéraire et d’histoire de l’art. Le tournant décisif est opéré, déjà pressenti par Jaspers: la vision du monde n’est pas faite pour la connaissance, mais pour la communication (artistique), ses manifestations ne sont pas des théories ni des actions, mais des formes artistiques.

Karl Manheim («Sur l’interprétation de la vision du monde») suggère d’identifier la vision du monde d’un artiste avec le «sens documentaire» de ses œuvres: il s’agit des motifs non intentionnels qui ont incité l’artiste à former son œuvre d’une manière et non d’une autre; on lit ce sens-là d’après des indices ou des symptômes inconscients. Dans une vision du monde, les éléments irrationnels («non théoriques») sont importants. Le sens «documentaire» ne repose pas sur une œuvre complète, mais sur ses traits isoles, de sorte que la vision du monde d’un peintre est moins une « image » qu’un code sémiotique.

Dans la monographie de Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, l’auteur procède à une comparaison de l’œuvre philosophique de Blaise Pascal et de la dramaturgie de Jean Racine comme deux manifestations de la «vision tragique du monde», caractéristique de la noblesse de robe française à l’époque de formation de l’absolutisme. Goldmann définit la vision du monde comme « un instrument conceptuel de travail indispensable pour comprendre l’expression immédiate de la pensée des individus », comme un « ensemble d’aspirations, de sentiments et d’idées, qui réunit les membres d’un groupe (le plus souvent, d’une classe sociale) et les oppose à d’autres groupes ». Les visions du monde circulent librement dans la société entre les membres des différentes classes, c’est-à-dire qu’elles servent uniquement de moyens de communication. Les sous-entendus visuels du concept apparaissent d’une manière inattendue chez Goldmann dans la structure d’un cas particulier historique: «L’homme tragique vit en permanence sous le regard de Dieu», sous le règne d’une morale d’origine divine, qu’il ne peut plus appliquer dans le monde réel. La «vision du monde» prend une forme surhumaine: ce n’est pas l’homme qui regarde le monde, mais Dieu qui regarde le monde et aussi l’homme.

Dans la pratique institutionnelle contemporaine, le concept de « vision du monde » n’est pas très courant. Le plus souvent, c’est « l’image » ou « le tableau du monde » qui le remplacent; en russe, généralement avec deux attributs principaux: « l’image linguistique du monde » et « l’image scientifique du monde ». Dans les deux cas, l’image du monde est fondamentalement incomplète, elle implique des éléments exclus et cette incohérence interne continue l’histoire de la forme interne du concept de « vision du monde ». Au XXe siècle, la critique du rationalisme autoritaire a conduit à déconstruire l’envers visuel de la «vision du monde»: celle-ci s’associe aux aspects «non théoriques» de la vie mentale, ses traces sont recherchées dans des éléments isolés d’une œuvre d’art, elle révèle un lien secret avec la représentation «pittoresque» du monde, et sa perspective visuelle est parfois retournée (le sujet de la vision devient lui-même son objet). L’intégrité de «l’image du monde» est remise en question et décomposée analytiquement en éléments discrets, semblables à un texte verbal.

**François Hartog (Paris)**

**Représentations du temps et visions du monde**

Prenons comme fil conducteur cette phrase de l’historien Michel de Certeau, « on dirait qu’une société entière dit ce qu’elle est en train de construire avec les représentations de ce qu’elle est en train de perdre »[[1]](#footnote-1). Comment saisir et dire un temps qui n’est plus celui qui la veille encore avait cours et dont on veut traduire la nouveauté ?

Pour affronter cette question, je propose de nous arrêter sur quelques moments majeurs où des changements du rapport au temps - de nouvelles expériences et de nouvelles représentations du temps - entraînent et accompagnent des transformations des visions du monde. Pour limiter un peu le champ de l’interrogation, je suggère d’être particulièrement attentifs aux reprises et transformations de concepts cardinaux qui, en permettant de s’orienter dans le temps, cherchent à traduire de nouvelles visions du monde. Apparemment, ce sont les mêmes concepts qui sont mobilisés, mais autre est leur contenu et bientôt leur usage. Sont particulièrement révélateurs les moments de glissement ou de basculement.

**Un nouvel ordre du temps et une nouvelle vision du monde**

Premier exemple : les débuts du christianisme. Avec les premiers chrétiens, se formula et, en quelques siècles, s’imposa un nouvel ordre du temps, en rupture aussi bien par rapport à celui qui avait cours dans le monde juif qu’à celui qui réglait la vie dans l’empire romain. Pour le dire d’un mot, le temps chrétien est, selon moi, un présentisme apocalyptique. Présentisme, parce qu’entre les deux bornes de l’Incarnation et de la Parousie, il n’y a que du présent, et apocalyptique, puisque l’apocalypse est l’horizon final[[2]](#footnote-2). De quoi est fait ce temps nouveau, quelle en est la texture ?

En premier lieu, ce présent nouveau se donne comme « plénitude » du temps. Certes le passé importe mais, pour autant, qu’il annonce et préfigure le présent. Car on ne va pas du passé vers le présent, mais du présent vers le passé. Tout ce qui est écrit, l’est de nous, proclame avec assurance Paul, reprenant les paroles de Jésus. Quant au futur, il est, pour ainsi dire, happé dans ou aspiré par le présent nouveau qui va durer jusqu’à la Parousie et au jour du Jugement. Comment procèdent les premiers chrétiens ? Ils reprennent la structure des apocalypses, tout en la modifiant profondément, puisqu’il faut y loger une séquence inouïe ouverte par la venue d’un Messie qui va venir encore. En découle un nécessaire bricolage de la part des auteurs du *Nouveau Testament* pour arriver à dire ce qui ne l’avait pas encore été, tout en partant de mots, d’images, de schémas de pensée, de croyances forgés et mobilisés par le judaïsme apocalyptique. Pour reprendre l’observation de Certeau, pour dire ce qu’ils sont « en train de construire », les premiers chrétiens mobilisent les représentations de ce qu’ils sont « en train de perdre », c’est-à-dire de quitter. Ainsi, à propos de la fin des temps et du Jugement, il leur faut rapidement introduire une distinction entre un temps de la fin, assurément ouvert par la venue de Jésus Messie, et une fin des temps, qui est l’affaire du Père et de lui seul.

**A temps nouveau, nouvelle vision du monde : les Humanistes**

Après cette caractérisation des fondements du temps chrétien, sautons au XIVe siècle pour arriver à un deuxième exemple qui a, pour notre propos, l’intérêt d’être un premier moment de mise en question de cet ordre du temps et du monde. Elle est le fait des Humanistes qui l’inaugure par un geste audacieux et, en vérité, transgressif. Comment ? En opérant un transfert et un détournement qui créent, à terme, les conditions d’une rupture. Les Humanistes, eux aussi, vont dire ce qu’ils sont en train de construire avec les mots de ce qu’ils sont, non pas en train de perdre ou pas encore, mais de fragiliser. En effet, ils font leur la *renovatio*/renaissance, qui était la première étape de la conversion chrétienne, mais pour faire renaître quoi ? l’Antiquité, en renaissant à elle. S’ils restent dans le registre de la conversion, elle est païenne. Alors qu’initialement la *renovatio* désignait la renaissance dans le Christ, les Humanistes veulent faire du retour à l’Antiquité une véritable renaissance. Ils opèrent donc une captation ou un détournement et un déplacement. De plus, alors que la *renovatio*, qui était une constante de la vie chrétienne, supposait un temps continu, celle des Humanistes implique une rupture avec ces « siècles obscurs » qui ont commencé avec la prise de Rome par les Barbares, tandis que ce qu’ils ont l’audace d’entreprendre vient enfin en marquer le terme.

Qui suivrait jusqu’au bout cette voie ouverte par les Humanistes, opérant par transfert et détournement, se retrouverait assurément en dehors du régime chrétien d’historicité : hors de la vision chrétienne du monde. Au-delà même de l’hérésie. La fortune de Lucrèce en ces années, son tableau des débuts misérables de l’humanité, la réactivation de schémas d’un temps cyclique sont autant d’indices d’une difficulté. A leur façon, les Humanistes ont dit ce qu’ils étaient en train de construire avec les mots de ce qu’ils prenaient le risque de perdre.

**De la *Reformatio* à la Réforme**

Toujours dans le souci d’interroger les liens entre rapports au temps et visions du monde, portons notre attention sur les avatars d’un opérateur temporel majeur, dont on peut suivre les usages et les reprises depuis les débuts du christianisme jusque chez les modernes, et même jusqu’à aujourd’hui. Il s’agit de ce qui s’est d’abord nommé *reformatio* et qui est devenue la réforme. Elle sera notre troisième exemple de transfert.

L’homme ayant été créé à l’image de Dieu, la *reformatio* a d’emblée désigné la voie à suivre pour retrouver cette ressemblance perdue par suite du péché originel[[3]](#footnote-3). Pour Paul, la *re-formatio* est le retour à la forme d’origine dans le présent de la conversion. L’âme passe ainsi de la dissemblance à la ressemblance perdue. Par le baptême, le vieil homme est abandonné au profit de l’homme nouveau. Par la *reformatio*, l’homme pécheur englué dans le temps *chronos* s’ouvre un accès au temps *kairos* et marche vers la perfection. Par elle, peut s’opérer une temporalisation du plan divin et son insertion dans l’histoire effective. Elle permet une adaptation continue de la vision chrétienne du monde, sans rien abandonner de l’ordre chrétien du temps. Elle permet de dire ce que l’on construit sans avoir à rien quitter.

Or, avec le temps moderne, la « réforme », loin de disparaître, va au contraire jouer un rôle central. S’opère, là aussi, un transfert, mais qui était, somme toute, facile, dans la mesure où la r*eformatio*, qui regardait à la fois vers l’arrière et vers l’avant, était, depuis le XIIe siècle, un véritable carrefour temporel. Désormais, en ne regardant plus que vers l’avenir, la réforme peut devenir un opérateur actif du temps et du monde modernes. D’opérateur temporel au service du régime chrétien, elle a donc pu devenir, grâce à sa plasticité, un opérateur majeur du régime moderne d’historicité et être porteuse de la vision moderne du monde. Formellement, on peut croire avoir affaire au même concept, la réforme, mais autre est désormais son contenu, son horizon et son usage.

**Le Tribunal de l’Histoire et la Révolution**

La mise en place du temps chrétien repose sur les deux concepts de *Kairos* (Incarnation) et *Krisis* (Jugement), et leur écart correspond au présent de l’Eglise en attente de l’apocalypse. Là aussi, le temps moderne, loin de les abandonner, trouve le moyen de les recycler. Autrement dit, les modernes ont, eux aussi, dit ce qu’ils cherchaient à construire avec ce dont ils croyaient s’être débarrassé, mais sans avoir pourtant encore les moyens de s’en passer.

Tout comme les Humanistes avaient opéré un transfert et un détournement de la « renaissance », les Modernes vont se livrer à un transfert du « Jugement » (*Krisis*). La faculté de juger passe de Dieu à l’Histoire qui se trouve investie de cette charge. Par Histoire, avec un H majuscule, il faut désormais entendre le singulier collectif, qu’exprime l’allemand *die Geschichte*, soit l’histoire comme processus. Au XIXe siècle, l’évocation du Tribunal de l’Histoire devient même un lieu commun

Si *Krisis* trouve à s’employer comme Jugement dans et de l’Histoire, *Kairos* va servir avant tout à penser la Révolution française comme bouleversement et point zéro d’un temps nouveau, à la semblance de celui qu’avait ouvert l’Incarnation, ou radicalement autre, tel celui qu’ouvrirait l’apocalypse. Changeant de sens, la révolution ne désigne désormais plus le retour régulier d’un astre à son point de départ, mais une brisure dans le temps, par laquelle elle fait irruption dans l’histoire. Le calendrier révolutionnaire en a été la traduction la plus visible.

Mais, à côté de cette appréhension de la Révolution, tantôt comme une figure moderne du *Kairos* christique, tantôt comme une préfiguration du Jour du jugement ou comme un mixte des deux, il en est une autre, de sens tout à fait contraire, qui, renouant avec le sens grec et médical de *krisis*, va l’interpréter comme une « crise », grave, mais une simple crise, relevant entièrement du temps *chronos*. Ce sera au XIXe et XXe siècle la contribution des historiens, des économistes et, plus largement, des sciences sociales au « désenchantement » de l’objet Révolution.

L’élaboration de toute une analytique de la crise entend réduire à presque rien le temps *kairos*, y compris dans le cas d’un événement fondateur, aussi emblématique qu’énigmatique, tel que l’est une révolution. On voit comment passer de *Krisis* à crise, soit des chrétiens aux Grecs, engage deux représentations du temps et deux visions du monde profondément différentes. La seconde se passe fort bien du temps chrétien. Le temps moderne processus, porté par le progrès et l’accélération, et lui seul, suffit, doit suffire désormais pour dire ce qui s’est passé et ce qui se passe. De plus, avec le temps moderne qui va de l’avant de plus en plus vite, s’impose l’idée que ce qui est passé est, de toute façon, dépassé. Il faut laisser les morts enterrer les morts, dira Marx (reprenant l’évangile).

**Франсуа Артог (Париж)**

**Представления о времени и мировоззрения**

Возьмем в качестве путеводной нити эту фразу историка Мишеля де Серто: «похоже, что все общество говорит о том, что оно создает, вместе с представлениями о том, что оно теряет»[[4]](#footnote-4). Как ухватить и выразить время, которое уже не то, что еще существовало накануне, и в котором мы хотим воплотить новизну?

Для решения этого вопроса я предлагаю остановиться на нескольких основных моментах, когда изменения отношения к времени – новый опыт и новые представления о времени – влекут за собой и сопровождают преобразования мировоззрений. Чтобы немного ограничить поле дискуссии, я предлагаю обратить особое внимание на повторения и преобразования кардинальных понятий, которые, позволяя ориентироваться во времени, стремятся к воплощению новых мировоззрений. По-видимому, привлекаются одинаковые понятия, но их содержание и вскоре их использование - разные. Особенно показательными являются моменты сдвига или перелома.

**Новый порядок времени и новое мировоззрение**

Первый пример: начало христианства. С первыми христианами сложился и, через несколько столетий, установился новый порядок времени, отличающийся как от того, который существовал в еврейском мире, так и от того, который регулировал жизнь в Римской империи. Одним словом, христианское время - это, на мой взгляд, апокалиптическое предчувствие. Предчувствие, потому что между двумя границами Воплощения и Второго пришествия есть только настоящее, и апокалиптическое, так как Апокалипсис - это конечный горизонт[[5]](#footnote-5). Из чего сделано это новое время, какова его структура?

В первую очередь это новое настоящее представляет себя как «полноту» времени. Конечно, прошлое имеет значение, но при условии, что оно провозглашает и предвещает настоящее. Потому что мы идем не из прошлого в настоящее, а из настоящего в прошлое. - А все, что писано было прежде, написано нам, - уверенно провозглашает Павел, повторяя слова Иисуса. Что же касается будущего, то оно, так сказать, вовлекается или втягивается в новое настоящее, которое продлится до Второго пришествия и дня Страшного суда. Как действуют первые христиане? Они восстанавливают структуру апокалипсисов, в то же время глубоко изменяя ее, так как в ней должна быть заложена неслыханная последовательность, открытая пришествием Мессии, который придет снова. Из этого следует, что авторы Нового Завета должны уметь говорить о том, чего еще не было, исходя из слов, образов, схем мышления, верований, выкованных и мобилизованных апокалиптическим иудаизмом. Возвращаясь к наблюдению Серто: ранние христиане, чтобы говорить, что они «создают», привлекают представления о том, что они «теряют», то есть покидают. Итак, относительно конца времен и Страшного суда им следует быстро ввести различие между временем конца, несомненно открывшимся пришествием Иисуса-Мессии, и концом времен, который является делом Отца и только Его.

**Новое время, новое мировоззрение: Гуманисты**

После характеристики основ христианского времени переместимся в XIV век, чтобы подойти ко второму примеру, который, по нашему мнению, имеет значение как первый момент, ставящий под сомнение тот порядок времени и мира. Это деятельность гуманистов, которые разворачивают ее решительным и, по правде говоря, трансгрессивным жестом. Каким образом? Осуществляя перенос и присвоение, которые в конечном счете создают условия для разрыва. Гуманисты также будут говорить о том, что они создают, словами, выражающими не то, что они теряют или еще не теряют, но то, что они подрывают. В самом деле, они делают свое *renovatio* / Возрождение, которое было первым этапом обращения в христианство, но чтобы возродить что? Античность, возрождаясь к ней. Если они и остаются в регистре обращения, то оно языческое. В то время как первоначально *renovatio* обозначало возрождение во Христе, гуманисты хотят сделать подлинным возрождением возвращение к античности. Таким образом, они осуществляют захват или присвоение и перенос. Более того, в то время как *renovatio*, которое было константой христианской жизни, предполагало непрерывное время, *renovatio* гуманистов подразумевало разрыв с теми « темными веками», которые начались с захвата Рима варварами, а то, что они имеют дерзновение предпринять, наконец, знаменовало собой их завершение.

Кто последует до конца по этому проложенному гуманистами пути, действуя путем переноса и присвоения, несомненно окажется вне христианского режима историчности, вне христианского мировоззрения. За пределами даже ереси. Успех Лукреция в те годы, его картина ничтожных начал человечества, реактивация схем циклического времени – это также признаки затруднения. Гуманисты по-своему говорили о том, что они создают, словами, выражающими то, что они рисковали потерять.

**От Reformatio к Реформе**

В целях изучения связи между отношениями ко времени и мировоззрениями, сосредоточим теперь наше внимание на воплощениях механизма большого времени, которые можно отслеживать с самого начала христианства до Нового времени и даже до сегодняшнего дня. Речь идет о том, что сначала получило название *reformatio* и что стало реформой. Она будет нашим третьим примером перехода.

Поскольку человек был сотворен по образу и подобию Божьему, Реформация с самого начала указала путь к возвращению этого подобия, утраченного в результате первородного греха[[6]](#footnote-6). Для Павла реформация – это возвращение к исходной форме в настоящем времени обращения. Так душа переходит от несходства к утраченному подобию. При крещении прежний человек должен быть оставлен ради нового человека. Через реформацию грешный человек, погруженный во время-chronos, открывает себе путь во время-kairos и идет к совершенству. Через нее может происходить темпорализация божественного замысла и его включение в действительную историю. Она обеспечивает непрерывную адаптацию христианского мировоззрения, ни в чем не отказываясь от христианского порядка времени. Она позволяет говорить о том, что мы строим, без представления о том, что мы покидаем.

С приходом нового времени «реформа» отнюдь не исчезнет, а, напротив, будет играть главную роль. Здесь тоже происходит переход, который был, в целом, легким в той мере, в какой реформация, которая смотрела сразу и назад, и вперед, с XII века была настоящим временным перекрестком. Отныне, глядя только в будущее, реформа может стать активным исполнительным механизмом современного времени и мира. Будучи механизмом времени на службе христианского режима, она благодаря своей пластичности смогла стать главным механизмом современного режима историчности и быть носителем современного мировоззрения. Формально можно полагать, что мы имеем дело с той же концепцией, реформой, но теперь ее содержание, горизонт и использование – другие.

**Суд Истории и Революции**

Создание христианского времени основано на двух концептах – *Kairos* (воплощение) и *Krisis* (суд), и их разрыв соответствует настоящему времени Церкви, ожидающей апокалипсиса. Здесь Новое время также, отнюдь не отказываясь от них, находит средство их переработки. Иначе говоря, люди нового времени говорили о том, что они стремились построить вместе с тем, от чего они, по их мнению, избавились, но все же не имея средств обойтись без этого. Подобно тому как гуманисты осуществили перенос и присвоение «возрождения», люди нового времени будут заниматься переносом «суда» (Krisis). Право судить переходит от Бога к истории, на которую оказывается возложенным это бремя. Под Историей, с заглавной И, теперь следует понимать собирательное единственное число, которое выражает немецкий термин die Geschichte, то есть история как процесс. В девятнадцатом веке упоминание Суда Истории становится самым привычным выражением.

Если Krisis находит применение в качестве Суда Истории и Суда в Истории, то Kairos будет служить прежде всего для того, чтобы думать о Французской революции как о потрясении и нулевой точке нового времени, подобно тому, что открыло Воплощение или что-то радикально иное, наподобие той точки, которой откроется апокалипсис. Изменив свое значение, «революция» отныне обозначает не регулярное возвращение небесного светила в исходную точку, но трещину во времени, через которую она вторгается в историю. Наиболее заметным ее преобразованием был революционный календарь.

Наряду с этим предчувствием революции, иногда как новым образом Воплощения (Kairos) Христова, иногда как предвестием Судного дня или как смешением того и другого, есть еще один, совершенно противоположный смысл, который, возобновляя греческий и медицинский смысл слова Krisis, истолковывает его как «кризис», острый, но простой кризис, полностью подчиняющийся времени-chronos. В XIX-XX веках таков будет вклад историков, экономистов и, в более широком смысле, общественных наук в «разочарование» в Революции как объекте. Разработка аналитики кризиса подразумевает сведение времени-Kairos почти до нуля, в том числе в случае основополагающего события, столь же знакового, как и загадочного, как революция. Мы видим, как переход от Krisis к кризису, то есть от христиан к грекам, связан с двумя представлениями о времени и двумя глубоко разными мировоззрениями. Секунда прекрасно обходится без христианского времени. Процесса Нового времени, движимого прогрессом и ускорением, и только его, достаточно, должно быть отныне достаточно, чтобы говорить о том, что произошло и что происходит. Более того, в наше время, которое движется вперед все быстрее и быстрее, возникает идея, что то, что прошло, в любом случае устарело. «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов», как писал Маркс (возвращаясь к Евангелию).

**Helen Petrovsky (Moscow)**

**Pictureless World**

**(From Icon through “Saturated Phenomenon” to Neural Networks)**

In my paper I will be dealing with instances when the world presents itself without any recourse to representation whatsoever. This is about the world without picture and philosophy without representation. The main contention boils down to following: Within culture that is oriented toward a “picture” (or, in other words, representation) one always witnesses the play of non-representable powers or forces. Culture strives to appropriate those powers through transcendence. To put it another way, what is at stake is the presence of the non-human in the human world. Forces of this kind have always been at work in culture. However, it is with the spread of neural networks and their increasing presence in our lives that one becomes aware of this fact through his or her immediate experience, without any speculation. What was previously grasped through complicated transcendental procedures becomes quite palpable today: modeled on the human brain, neural networks point to correlations. And correlations are nothing other than a network of infinite and changing relations of which we are always already a part, even if we fail to grasp them.

My first example is that of the icon. Here, up to a point, I will be following the argument of Marie-José Mondzain, a distinguished French phenomenologist. According to Mondzain, the icon does not represent – it initiates relations. First, it is a relation of the icon to its model, i.e., God (the icon being oriented toward Him), but this relation is doubtless of a non-mimetic order. The icon speaks of an absent presence, and God, toward which the icon aims, never stops withdrawing. Second, there is a relationship with the spectator who, it should be noted, is neither a neutral nor a passive contemplator. The icon, being an effective element of a whole economy of incarnation, transforms the viewer’s gaze as well as flesh. This is a true “informational and transformational circuit of relationships,”[[7]](#footnote-7) when flesh and gaze are mutually transfigured. In other words, the icon acts.

Another tradition, namely that of acheiropoietic images (not made by human hand), allows us to dwell on the Shroud of Turin. This tradition, along with photography that becomes a modern proof of resurrection, insists on the absence of any producing gesture per se. Photography also acquires this fictional status because it, too, seems to reveal an iconic effect without a gesture. Both the Shroud and photography are essentially “agraphic,” replacing lines and outlines with *stains*. For Mondzain, “the shroud is on the side of cloths and stains, that is to say, of those immaculate cloths on which women collect the bloody and living traces of our mortality.”[[8]](#footnote-8) In a more general sense, there are two logics that are at work here. The sacred is always otherworldly and surpasses the creator of an image. However, with the advent of the avant-garde, we have come to see transcendence as something more or less secular – a new world order, for example. But another logic suggests that we give up the idea of duplicating the image altogether. Instead, it is to be treated as a *dynamic sign*. Going back to the icon, this means that stains do not precede signification but function on a par with those symbolic figures that the icon generates, and this creates a true dynamic.

My second example has to do with what the philosopher Jean-Luc Marion defines as “saturated phenomena.” If the icon does not represent (neither doctrinally nor from a phenomenological perspective), we will see that painting, too, offers us something other than a mere representation. The context of Marion’s reflection is indeed very ambitious. He wishes to reintroduce phenomenology as a new version of “first philosophy.” But in order to do so, he insists that metaphysics should be completely done away with. Marion arrives at the following dictum: “As much reduction, as much givenness.”[[9]](#footnote-9) Only in French “givenness” is rendered as *donation*, “gift” (such is the unusual translation of Husserl’s *Gegebenheit*). According to Marion, the pure given achieved as a result of scrupulous reduction is characterized by absolute certitude and gives itself in an immanence.

The one who receives the given is, in its turn, *l’adonné* (i.e., the one “given over” to the self-giving phenomenon unlike the transcendental I). *L’adonné* is formed as much by the given as the given is received – phenomenalized – by it. And the given, that which appears without remainder, has the status of event or a *fait accompli*. One might say that givenness is a gift of the world and if it happens to us, this means that we do not decide upon it in advance. That is why consciousness turns into a “screen,” receiving and transforming impacts of the world into visibility. Now, saturated phenomena are those that literally dazzle: they interrupt or even blind the intentional aim. In other words, they testify to the “excess of givenness.”[[10]](#footnote-10) Such exactly are paintings. They refer to themselves alone, and yet the admiration they elicit transforms semblance as a pictorial tool into pure semblance that raises to the position of a new thing in the world. The painting, therefore, becomes an *idol*, “the first visible that sight cannot pierce and abandon,”[[11]](#footnote-11) being saturated by it. Although the painting gives me “too much to see,” it remains the measure of what I actually am: “What I admire judges me.”[[12]](#footnote-12) Finally, Marion contends that paintings have to be re-seen in order to appear, for such is the mode of appearance of saturated phenomena. Since each true painting consists in the sum of all its potential visibles, it simply cannot be stored away from the public.

My third example is that of neural networks. This is technology in the age of big data (if the word “technology” still applies at all). We know that such networks are cultivated in scientific laboratories (if we are referring to experiments with organic tissue), we also know that they are modeled on the human brain, which is to say that the transmission of information mirrors the functioning of synapses. Finally, we know that neural networks are self-learning entities: when they make mistakes, they normally correct them by means of so-called back propagation. However, we have very little knowledge about the human brain itself, except that it “operates like a classical anarchistic commune in which the semi-autonomous work of each distinct region contributes harmoniously to the whole: from each region according to its abilities, to each according to its needs.”[[13]](#footnote-13) But this also means that we are dealing with a set of infinite interactions that cannot be rendered spatially (despite the existence of separate regions), but only topologically (the “cooperation” of those regions has no fixed place).

One might recall the pioneering work of Richard Semon (1859–1918), the German evolutionary biologist who is best known for his theory of engram, the impact of external stimuli on the irritable substance of living organisms. Semon’s theory of memory, the engram being one of its central concepts, is corroborated by the findings of contemporary neurobiology. Putting it in a nutshell, Semon’s idea is that of a dynamic organization of memory where memories (engrams) are not located in any single place but are nothing other than a shifting network of relations. Memories are always multiple and their complexes are brought to life through the mechanism of resonance. All this points to one thing, namely: Interactions of this kind escape rational analysis. Indeed, causal relations are replaced by correlations that are absolutely accidental from the rational perspective. But in fact causal relations are just a specific instance of correlations and not the other way around. Likewise, neural networks defy our concepts of similitude and, generally, semiosis. In other words, our new technological and cultural situation presents the world as incompatible with any kind of transcendence and/or representation. This world does not consist of “pictures” but of dynamic signs changing their configurations with each new transformation of matter.

### **Николай Плотников (Бохум)**

### **Между генеалогией и морфологией.Вильгельм Дильтей о «типах мировоззрения»**

 **Влияние учения о мировоззрении Дильтея в философии ХХ в.**

К *парадоксальным* обстоятельствам истории восприятия Дильтея в начале ХХ века принадлежит неожиданно широкое влияние его позднего учения о «типах мировоззрений». Оно породило в 1920-е гг. целый поток «типологической» литературы. Среди ближайших учеников и последователей Дильтея наибольшую известность получили работы Германа Ноля (Herman Nohl) по типологии мировоззрений в искусстве и Эдуарда Шпрангера (Eduard Spranger) по типологии «основных форм жизни». Но влияние учения о мировоззрении вышло далеко за пределы школы и распространилось в значительном числе исследований, посвященных типологии мировоззрений в гуманитарных науках.

Парадоксальным это влияние можно назвать потому, что неожиданная известность пришла Дильтею и его учению о мировоззрении в период до первой мировой войны, т.е. в эпоху, когда со всех сторон раздавались призывы к «возрождению метафизики», которая после эпохи критицизма и позитивизма сможет, наконец, удовлетворить «жажду цельного мировоззрения».

Между тем, по своему основному замыслу это учение Дильтея продолжало его ранний замысел «феноменологии метафизики», т.е. имело принципиально антиметафизический характер. Задача «феноменологии метафизики» состояла в раскрытии основного когнитивистского заблуждения метафизики: то, что метафизика определяет как высказывание о реальности, является в лучшем случае выражением воззрения человека на реальность и его жизненного отношения к ней. Та же самая задача – просвещения метафизики относительно ее жизненных оснований в практическом опыте – стоит и в поздних работах Дильтея о типологии мировоззрений.

 **Дискурсивный анализ истории философии**

К этому мотиву критики метафизики присоединяется у Дильтея и другая задача – определения инструментария историко-философского исследования. Статья «Три формы систем в первой половине XIX столетия» (1898) – первый опыт его учения о мировоззрении – содержала в себе такую попытку формулирования единой терминологии для классификации философских учений. На основе анализа основных схем аргументации Дильтей различил три группы философских концепций: «позитивизм» как перенесение на философию концепции естественнонаучного по знания, «объективный идеализм» как учение о духовной основе мирового целого и «идеализм свободы», принимающий за исходный пункт человеческое сознание, волю, практическое действие. Помимо сходства общих принципов и предпосылок аргументации в этих типах учений, основанием классификации выступает здесь еще и история взаимодействия учений между собой, т.е. осознанное и выраженное отношение близости позиций или, наоборот, полемическое отграничение от других точек зрения. Таким образом, систематическая группировка аргументов в философии дополнялась анализом истории дискурсивного развития философских систем, в ходе которого выстраиваются линии притяжения и отталкивания.

**Типология мировоззрений как «эстетико-морфологический» подход. Двусмысленность понятия «типа»**

В поздних сочинениях Дильтея (начала ХХ в.) его философская позиция Дильтея осложняется некоторыми неясностями, придающими ей известную двусмысленность. Эта двусмысленность позиции, колеблющейся между «историко-эстетическим» объективизмом, т. е. созерцательным отношением к «объективному» процессу истории, и научно-критическим анализом, устанавливающим критерии интерпретации истории, была причиной того, что многие исследователи Дильтея были склонны проводить резкую границу между критической концепцией «феноменологии метафизики» и «релятивистским» учением о типах мировоззрений.

Одним из источников амбивалентности Дильтеевой концепции является проблема формулирования «типологии». Он вовсе не предпринимает никакого синтеза различных типов мировоззрений в рамках собственной позиции, а, наоборот, констатирует их непримиримость, а также «анархию философских систем», им соответствующих. «В безграничном хаосе простирается перед нами и позади нас множество философских систем. Всегда, с самого своего возникновения, они исключали и опровергали друг друга. И нет никакой надежды на разрешение спора между ними». Путем исторического сравнения можно выделить поэтому лишь более или менее сходные отношения к «загадке жизни». Таковыми являются «натурализм», признающий первичность природы или материи в онтологии, чувственных ощущений в теории познания и принципа счастья (эвдемонизм) и зависимости от естественного хода вещей (гетерономизм) в этике; «идеализм свободы», исходящий из факта сознания и деятельности человека, как в теории познания, так и в этике; наконец, «объективный идеализм», составляющий основную массу метафизических систем. Он возникает из допущения объективной духовной взаимосвязи универсума, которая открывается в эстетически-созерцательном отношении философа к миру, видящего в нем универсальную гармонию органического целого.

С одной стороны, Дильтей приписывает типу, в котором выражается «выделенное общее», характер имманентной тенденции событий, подобно «типичному протеканию болезни». Такое понимание сближает науки о духе с дисциплинами вроде ботаники, которая тоже ведь занимается «морфологией растений», и оно действительно практиковалось в интерпретации культурных феноменов, получив известность, например, в «морфологии истории» О. Шпенглера.

С другой стороны, Дильтей толкует понятие типа в теоретико-познавательном смысле, как задание «правила течения событий» или «руководства» к гуманитарно-научной интерпретации (V, 279), не отображающего историческую реальность, а формирующего перспективу ее изучения. В этом втором – «герменевтическом» – значении понятие «типа» имеет статус эвристического средства, позволяющего осуществлять обоснованный отбор материала для интерпретации.

**Понятие мировоззрения и его философская интерпретация. Научность и экзистенциальность мировоззрения**

Не меньшие сложности возникают и при выяснении статуса понятия «мировоззрения». И дело здесь даже не в том, что чрезмерное употребление этого понятия со второй половины XIX в. сделало его смысл едва ли определимым. Само учение Дильтея о мировоззрении с трудом поддается непротиворечивой интерпретации в контексте его учения об «объективациях жизни». Его толковали и на манер хайдеггеровского понятия «настроенности» (Gestimmtheit des Daseins) как модуса отношения к миру. Или по аналогии с теорией «научных парадигм» Т. Куна, рассматривающего такие парадигмы как фундаментальные соглашения ученых по поводу принципов и критериев научного исследования.

И те, и другие аспекты действительно присутствуют в концепции Дильтея. Определяя понятие мировоззрения, он подчеркивает его не-когнитивный характер. «Мировоззрения – не продукты мышления». Они характеризуют жизненное отношение человека к миру в его целостности, и их фундаментом являются жизненные настроения. «Эти жизненные настроения, бесчисленные нюансы положения человека в мире слагают нижний слой в формировании мировоззрений».

На первый план здесь выдвигается морфологическая связь философских систем с «жизненным складом» их авторов, в результате чего происходит девальвация их теоретического статуса. Философский аргумент оказывается здесь лишь функцией экзистенциальной позиции автора и выражением его «мировоззрения».

Но наряду с этим ходом рассуждения, превращающим теоретические аргументы в средства «жизненной позиции» автора, у Дильтея присутствуют и иная линия анализа. Он развивает учение о мировоззрении в направлении дискурсивного анализа философских аргументов и их роли в организации дискурса. Согласно этой линии анализа «мировоззрение» представляет собой «мета-дискурс» по отношению к философии, в рамках которого устанавливаются принципы того, что в философской теории вообще следует считать аргументом, принципом и методом. Мировоззрение заключает в себе ряд допущений относительно того, как должна выглядеть философская теория. Причем не только формальных допущений, касающихся структуры доказательства и аргументации, но и материальных, касающихся понимания предметной области философии и состава образа мира. Будучи первичными «интерпретациями действительности», мировоззрения задают перспективу формулирования высказываний о мире и человеке, для которых философия определяет критерии научности.

Из этого следует, что с точки зрения метафилософского анализа или «философии философии», как называл свое учение Дильтей, устанавливается принципиальный плюрализм философских мировоззрений, вызванный отсутствием базисных утверждений в философии, инвариантных для всех учений. Осознание того, что философские утверждения сопряжены с конкретными, исторически формирующимися дискурсами, будь то в науке или в социальной коммуникации, и потому ограничены в области значимости их утверждений, не имеет ничего общего с «релятивизмом» или «скептицизмом». На основе учения о мировоззрении формируется новое понимание философии, которое уже не поддается метафизическому самообману, будто ее предметом является некое «мировое целое», а определяет ее как *функцию* «самоосмысления» человека в истории, т.е. как деятельность рефлексии, тематизирующей предпосылки и принципы, на которых явно или неявно основывается практика науки и жизненный опыт.

**Nikolai Plotnikov (Bochum)**

**Entre Généalogie et Morphologie.**

**Wilhelm Dilthey sur “les types de vision du monde”.**

**Influence de la doctrine de la vision du monde de Dilthey dans la philosophie du XXe siècle.**

Parmi les circonstances paradoxales de l’histoire de la perception de Dilthey au début du XXe siècle, il y a l’influence étonnamment large de son doctrine plus récente des « types de visions du monde ». Il a donné naissance à un flux entier de littérature « typologique » dans les années 1920. La plus grande célébrité parmi les étudiants les plus proches et les disciples de Dilthey a été celle des ouvrages de Hermann Nohl sur la typologie des visions du monde dans l’art et des ouvrages d’Eduard Spranger sur la typologie des « formes de vie fondamentales ». Mais l’influence de la doctrine de la vision du monde est allée bien au-delà de l’école et s’est répandue dans un nombre important d’études sur la typologie des visions du monde en sciences humaines.

On peut appeler cette influence « paradoxale » parce que la notoriété inattendue est venue à Dilthey et à sa doctrine de la vision du monde avant la Première guerre mondiale, c’est-à-dire à une époque où des appels de tous côtés ont été entendus pour « relancer la métaphysique », qui, après une ère de critique et de positivisme, pourrait enfin satisfaire « la soif d’une vision du monde entier ».

Pendant ce temps, dans sa conception principale, cet enseignement de Dilthey a poursuivi son premier plan de « phénoménologie de la métaphysique », c’est-à-dire qu’il avait un caractère fondamentalement antimétaphysique. Le défi de « la phénoménologie de la métaphysique » était de découvrir l’illusion cognitiviste principale de la métaphysique: ce que la métaphysique définit comme une déclaration sur la réalité est au mieux l’expression de la vision d’une personne sur la réalité et de son attitude vitale à l’égard de celle-ci. Le même défi d’éclairer la métaphysique concernant ses fondements vitaux dans l’expérience pratique se pose dans les ouvrages plus récents de Dilthey sur la typologie des visions du monde.

**Analyse discursive de l’histoire de la philosophie**

Dilthey ajoute à ce motif de critique de la métaphysique une autre tâche : celle de définir l’instrumentation de l’étude historique et philosophique. L’article « Trois formes de systèmes dans la première moitié du XIXe siècle » (1898), qui était le premier essai de sa doctrine de vision du monde, contenait cette tentative de formuler une terminologie unique pour classer les enseignements philosophiques. Sur la base de l’analyse des schémas principaux d’argumentation, Dilthey a distingué trois groupes de concepts philosophiques: « positivisme » comme un transfert à la philosophie du concept de cognition scientifique naturelle, « idéalisme objectif » comme une doctrine de la base spirituelle de l’ensemble du monde, et « idéalisme de la liberté », prenant comme point de départ la conscience humaine, la volonté, l’action pratique. En plus de la similitude des principes généraux et des conditions présidant à l’argumentation dans ces types de doctrines, la base de la classification est encore une fois l’histoire de l’interaction des doctrines entre eux, c’est-à-dire une attitude consciente et exprimée de proximité des positions ou, au contraire, une délimitation polémique des autres points de vue. Ainsi, le groupement systématique des arguments en philosophie a été complété par une analyse de l’histoire du développement discursif des systèmes philosophiques, au cours de laquelle les lignes d’attraction et de répulsion sont alignées.

**Typologie des visions du monde en tant qu’approche « esthétique-morphologique ». L’ambiguïté du concept de « type »**

Dans les ouvrages plus récents de Dilthey (début du XXe siècle), sa position philosophique est compliquée d’une certaine obscurité qui la rend quelque peu ambiguë. Cette ambiguïté de position, qui oscille entre l’objectivisme historique et esthétique, c’est-à-dire entre une attitude contemplative du processus objectif de l’histoire et une analyse scientifique et critique, établissant des critères d’interprétation de l’histoire, était la raison pour laquelle de nombreux exégètes de Dilthey ont eu tendance à tracer une frontière nette entre le concept critique de « phénoménologie de la métaphysique » et la doctrine « relativiste » des types de visions du monde.

L’une des sources de l’ambivalence du concept de Dilthey est une formulation problématique de la « typologie ». Il n’entreprend aucune synthèse des différents types de visions du monde dans le cadre de sa propre position, mais il constate au contraire leur caractère irréconciliable, ainsi que « l’anarchie des systèmes philosophiques » qui leur sont associés. « Dans un chaos illimité, de nombreux systèmes philosophiques s’étendent devant nous et derrière nous. Toujours, dès leur apparition, ils se sont exclus et se sont réfutés. Et il n’y a aucun espoir de résoudre le différend entre eux ». Par conséquent, on ne peut distinguer, par comparaison historique, que des attitudes plus ou moins similaires à « l’énigme de la vie ». Ceux-ci sont le « naturalisme », reconnaissant la primauté de la nature ou de la matière dans l’ontologie, les données sensorielles dans la théorie de la cognition et le principe de bonheur (eudémonisme) et de dépendance du cours naturel des choses (hétéronomisme) dans l’éthique; « l’idéalisme de la liberté », issu du fait de la conscience et de l’activité humaine à la fois dans la théorie de la cognition et dans l’éthique; enfin le « idéalisme objectif », dont est faite la majeure partie des systèmes métaphysiques. Ce dernier découle de l’hypothèse d’un rapport spirituel objectif à l’univers, qui s’ouvre dans une attitude esthétique et contemplative du philosophe envers le monde, quand on y voie une harmonie universelle de l’ensemble organique.

D’une part, Dilthey attribue à un type qui exprime « un général isolé » la nature de la tendance immanente des événements, semblable à « l’évolution typique de la maladie ». Cette compréhension rapproche la science de l’esprit des disciplines comme la botanique, qui est également engagée dans la « morphologie des plantes », et elle a effectivement été pratiquée dans l’interprétation des phénomènes culturels, devenant célèbre, par exemple, dans la « morphologie de l’histoire » de Spengler.

D’autre part, Dilthey interprète le concept de type dans un sens théorique et cognitif, comme une position de « règles du cours des événements » ou une « direction » de l’interprétation herméneutique et scientifique, qui ne reflète pas la réalité historique, mais qui forme la perspective de son étude. Dans ce second sens – herméneutique – la notion de « type » a le statut d’heuristique permettant une sélection rationnelle du matériel à interpréter.

**Le concept de vision du monde et son interprétation philosophique. La science et l’existentialité de la vision du monde**

Il n’y a pas moins de difficultés à déterminer le statut du concept de « vision du monde ». Le problème n’est même pas que l’utilisation excessive de ce concept depuis la seconde moitié du XIXe siècle a rendu son sens difficilement définissable. La doctrine même de Dilthey relative à la vision du monde est difficile à interpréter de manière cohérente dans le contexte de sa doctrine des « objectivations de la vie ». Il a également été interprété à la manière du concept d’«humeur » de Heidegger (*Gestimmtheit des Daseins*) comme un modus d’attitude envers le monde. Ou par analogie avec la théorie des « paradigmes scientifiques » de Thomas Kuhn, qui considère ces paradigmes comme des conventions fondamentales entre les scientifiques sur les principes et les critères de la recherche.

Les deux aspects sont effectivement présents dans le concept de Dilthey. En définissant la vision du monde, il souligne sa nature non cognitive. « Les visions du monde ne sont pas des produits de la pensée ». Ils caractérisent l’attitude de la vie d’une personne envers le monde dans son intégrité, et leurs fondements sont les humeurs de la vie. « Ces humeurs de la vie, d’innombrables nuances de la position humaine dans le monde forment la couche inférieure dans la formation des visions du monde ».

La relation morphologique des systèmes philosophiques avec « le mode de vie » de leurs auteurs vient ici au premier plan, ce qui entraîne une dévaluation de leur statut théorique. L’argument philosophique n’est ici qu’une fonction de la position existentielle de l’auteur et de l’expression de sa « vision du monde ».

Mais avec ce cours de raisonnement, transformant les arguments théoriques en moyens de « position de vie » de l’auteur, Dilthey a une ligne d’analyse différente. Il développe la doctrine de la vision du monde dans le sens d’analyse discursive des arguments philosophiques et de leur rôle dans l’organisation du discours. Selon cette ligne d’analyse, la « vision du monde » est un « méta-discours » par rapport à la philosophie, dans lequel sont établis les principes de ce que doit être en général considéré comme un argument, un principe et une méthode d’une théorie philosophique. La vision du monde comprend un certain nombre d’hypothèses sur ce à quoi devrait ressembler une théorie philosophique, et ce sont non seulement des hypothèses formelles concernant la structure de la preuve et de l’argument, mais aussi matérielles, concernant la compréhension du domaine de la philosophie et de la composition de l’image du monde. En tant que’ « interprétations primaires de la réalité », les visions du monde ouvrent une perspective pour formuler des déclarations sur le monde et l’homme, par lesquelles la philosophie définit les critères de la scientificité.

Il s’ensuit que du point de vue de l’analyse métaphilosophique ou de la « philosophie de la philosophie », comme appelait Dilthey sa doctrine, un pluralisme fondamental des visions du monde philosophiques est établi, causé par l’absence d’assertions de base en philosophie, qui sont invariables dans toutes les doctrines. La prise de conscience de ce que les affirmations philosophiques sont associées à des discours spécifiques et historiques, que ce soit dans la science ou dans la communication sociale, et sont donc limitées dans la pertinence de leurs affirmations, n’a rien à voir avec le « relativisme » ou le « scepticisme ». Sur la base de la doctrine de la vision du monde, une nouvelle compréhension de la philosophie est formée, qui ne se prête plus à l’illusion métaphysique, comme si son sujet était une sorte de « monde entier », mais définit la philosophie comme une fonction de « réflexion de soi » de l’homme dans l’histoire, c’est-à-dire comme une activité de réflexion, thématisant les prémisses et les principes sur lesquels se fonde explicitement ou implicitement la pratique de la science et l’expérience de la vie.

**Игорь Смирнов (Констанц)**

**О живописном образе мира**

Как никакое другое искусство, живопись испытывает постоянное напряжение между общечеловеческим стремлением помыслить все, что ни есть, и ограниченностью непосредственного зрительного восприятия реалий. В отличие от философии, живопись не в состоянии подавить перцепцию в сугубо спекулятивных построениях. Интеллект и видение объектов слиты в изобразительном искусстве воедино. Благодаря этому живопись становится тем орудием, которым ум оперирует, перестраивая саму жизнь себе в угоду.

Раннее (насчитывающее не менее 100 000 лет) использование человеком красящих веществ было сопряжено с заупокойным обрядом. Как неандертальцы, так и архаический homo sapiens оставили следы употребления охры для препарирования мертвых тел своих сородичей. Цвет различим только при свете. Раскраска мертвой материи (костей) подразумевала, что усопшие попадают в царство света, не удаляются из видимого мира в невидимый, а продолжают свое существование за гробом. Погребальная предживопись метафизична: она позволяла живым зреть то, что лишь мыслимо, - бессмертие.

Заупокойными верованиями было обусловлено и становление собственно живописи. Из множества изображений (им около 18 000 лет) разных животных в пещере Ласко выделяется сцена, в которой участвуют раненная копьем в вульву самка бизона и погибший охотник, чей половой орган находится в возбужденном состоянии. По идее палеолитической живописи, человек отличается от животного, лишающегося в смерти производительной силы, тем, что удерживает ее и post mortem. Фауна репродуцируема в живописных образах, т.е. помимо собственной витальности и плодовитости, постольку, поскольку человек получает еще одну жизнь в сфере Танатоса. Внешняя действительность воспроизводима в помещении, в котором перед глазами живых (вкушавших там пищу, о чем свидетельствуют остатки еды в подземелье) распростерт на наскальной картине их мертвый соплеменник (скорее всего, тотемный первопредок с птичьей головой). Мир схватываем в изображениях, потому что человек отчуждается от него в своей инобытийности, в сопринадлежности почившим, глядит на него с эксклюзивной точки зрения.

В той мере, в какой актуальным для человека, наряду с не подверженным забвению прошлым, становится и время сего часа, к взгляду из потусторонности в посюсторонность добавляется его обращение. С одной стороны, художник раннего исторического времени сопереживает смертность изображаемого им объекта и предохраняет его в своем произведении от исчезновения, наследуя тем самым похоронной обрядности. Таково издавна известное искусство портрета, которое, по В.Н. Топорову, родственно изготовлению «...погребальной маски [...] или восковой личины, снятой с покойного...»[[14]](#footnote-14). С другой стороны, с такого рода победительным предвосхищением небытности, берущим ее за отправной пункт для воззрения на бытующее, соперничало визионерство, пробивающее дорогу из этого мира в тот, запредельный ему. Оно являло себя в мистериях, отправлявших своих участников, как в Элевсине, в подземное царство, дабы их видение вещей приобрело там в эпоптее сущностный характер. Взгляд «оттуда» «сюда», на эмпирическую действительность, избирателен, частнозначим. Не передаваемая во всем своем фактическом разнообразии, она входит в художественное произведение в индивидных проявлениях, портретируется. Формирующий память об экземплярном, портрет – предтеча всякого живописного мимезиса, который знакомит нас с действительностью, представленной в ее фрагментах (пейзажных и прочих). И напротив того: зрение, проникающее из здесь и сейчас в инобытие, общезначимо, космично: так, саркофаги в древнем Египте с его большими мистериальными праздниками покрывались изображениями божеств Неба, Земли и Мудрости. Зрение становится мирообъемлющим, когда его носитель наличествует и там, где он есть, и там, где его нет, где перцепция замещается чистым воображением. Мистериальное искусство, забегающее за порог данного в опыте, сугубо концептуально – оно конструирует свои объекты.

Два режима видения – эмпирико-миметический и концептуально-фантазматический – противоречат один другому. Между тем интеллект с его установкой на всеведение побуждает зрение искать выход из этой рассогласованности. Христианское средневековье изобрело такое композиционное средство для объединения взглядов из инобытия и на инобытие, которое произвело революцию в живописном изображении. Согласно исследованию Льва Жегина, византийско-русская иконопись сталкивает точки зрения тех, кто созерцает изображение, и тех, кто находится внутри него, т.е. по ту сторону профанно-эмпирической действительности. Иконописное «пространство малой глубины» организовано так, что его передний план формирует «усиленно-сходящаяся перспектива» (приближающая зрителей к увиденному), тогда как на внутреннем плане вступает в действие «обратная перспектива» (передающая взгляд на нас из запредельности). Отсутствие одной фиксированной позиции, с которой воспринимается предмет, побуждает иконописца воспроизводить разные его стороны в «сумме зрительных впечатлений»[[15]](#footnote-15).

Прямая перспектива, канонизированная Ренессансом, не просто отбросила живопись в то разъятое надвое состояние, в каком та находилась до преодоления разрыва между эмпирическим и мистериальным способами видеть мир. Пусть изобразительное искусство Возрождения было центрировано на субъекте с его ограниченным кругозором, оно компенсировало недостаточную силу индивидуального зрения, придав ему глубину, незнакомую иконе. Взгляд в глубину упирается в горизонт, за которым реальность перестает быть видимой, но сама по себе не исчезает. Живопись конца XV-XVI вв. открывает за точкой схождения параллельных линий возможный мир. На картине Альбрехта Альтдорфера «Битва Александра» (1528-1529) за выдвинутой на авансцену схваткой войск персов и Александра Македонского проступает грандиозный пейзаж, раздвинутый так, что нам видны Средиземное море, Кипр и дельта Нила. На устье Нила взгляд обрывается, но мы несомненно знаем, что там, где останавливается глаз, расположена великая река. Глубокая перспектива Ренессансной эпохи требовала от реципиентов догадки и интеллектуального постижения того, что было скрыто от взора: как заметил Морис Мерло-Понти («Глаз и Дух», 1961), объекты, заслоненные близлежащими, различимые лишь отчасти, были в живописных композициях этого времени репрезентантами бытия как такового в его, скажу я, спрятанности от прямого наблюдения. Горизонт – место встречи Неба и Земли, двух миров, такой же, что и на иконе, но схваченной взглядом, который брошен «отсюда» и который ввергает интеллект в предположительность.

После Ренессанса новая постановка вопроса о том, как визуализация мира может избежать одностороннего выбора точки зрения, с которой он рассматривается, была предложена лишь в первые десятилетия ХХ в. На исходе символизма и на первых шагах постсимволистского авангарда живопись нашла новаторский ответ на вопрос, откуда она взирает на мир, в нефигуративном изобразительном искусстве. Оно может быть понято как кантовская «вещь-в-себе», преподнесенная нам художниками изнутри. Чувственное восприятие неспособно так позиционировать себя. Точка зрения создателя беспредметного живописного произведения имманентна тому, что трансцендентно для органов чувств. Она потенциально повсеместна; став на нее, видят космос.

Отрицание фигуративности развивалось в России от еще причастности духовной культуре к попыткам забежать за ее конец, покинуть ее. В позднесимволистских абстрактных композициях Василия Кандинского 1910-х гг. угадывается мистериальный подтекст – отклик на эпоптею: они синхронизируют ту «смену [...] страшных картин успокаивающими светлыми видениями», о которой писал, изучая Элевсинский культ, современник художника Николай Новосадский[[16]](#footnote-16). Такова, к примеру, «Композиция VII» (1913), где чистый белый цвет проступает из-под полихромного хаоса, переходящего слева направо в густую черноту. В «лучизме» Михаила Ларионова, представителя следующего за символистским авангардистского поколения, свет видится как таковой, без мистериальных коннотаций, будучи условием самой визуальной активности, где бы и когда бы она ни состоялась. Космический «Черный квадрат» (1915) Казимира Малевича возвращает нас к первоколористике – к употреблению краски для (не более чем) маркировки вечнобытийного. Эта регрессия переиначивает, однако, архаический ритуал в собственную противоположность: цвет, подразумевавший освещенность загробного мира, служит Малевичу средством для приведения космоса в нетранспарентное состояние. Впрочем, Малевич пишет и «Красный квадрат» (1915), обращаясь к тому же цвету, который обретали человеческие останки в древнейших захоронениях.

Претензия живописи быть неизбирательным зрением достигла в абстрактном искусстве своего максимума, который в последующем мог только сокращаться. Это убывание всегдашнего пафоса живописи – особая тема.

**Igor Smirnov (Konstanz)**

**De L’image pictoriale du monde**

La peinture subit plus qu’une autre la tension éternelle entre le zèle universel à bien réfléchir le tout existant et la restriction de la perception immédiate des réalités. En contraste avec la philosophie, la peinture ne peut pas enfermer la perception dans des compositions uniquement spéculatives. L’intelligence et la vision des objets sont mêlées ensemble dans l’art visuel. C’est pourquoi la peinture devient un outil dont l’esprit opère en restructurant la vie même pour son propre bien.

L’usage tôt apparu (depuis 100 000 ans pour le moins) par l’homme des substances colorantes était lié au rite funéraire. Le Néandertaliens et l’*Homo sapiens* archaïque ont tous les deux laissé des vestiges de consommation de l’ocre en apprêtant les cadavres de leurs parents. La couleur n’est pas discernable qu’à la lumière. La teinture d’une matière morte (des os) impliquait que les corps des décédés se trouvassent dans la lumière, qu’ils n’eussent pas quitté le monde visible pour le monde invisible, mais qu’ils continuassent leur existence après la vie. L’avant-peinture funéraire est métaphysique: elle permettait aux vivants de contempler ce qui n’est que pensable – l’immortalité.

Des croyances liées à la mort ont conditionné le devenir de la peinture même. Une scène se distingue parmi les images multiples (qui ont 18 000 ans environ) des divers animaux dans la grotte de Lascaux. Cette scène représente une femelle de bison blessée par une lance dans la vulve et un chasseur moribond dont l’organe génital est excité. Dans l’idée de la peinture paléolithique, l’homme diffère de l’animal, qui perd sa force productive quand il meurt, par son capacité à la retenir *post mortem* aussi bien. La faune est représentable par des images picturales, donc, sauf ses vitalités et fertilités, car l’homme reçoit une autre vie dans le sphère de Thanatos. La réalité extérieure est représentable de l’intérieur, où le parent mort (probablement un ancêtre totémique à tête d’oiseau) des vivants (qui ont dû prendre leurs repas là-bas, comme le montrent les restes de nourriture dans les grottes) est prosterné sous leurs yeux. Le monde est saisissable dans les images, parce que l’homme en est aliéné par son altérité ontologique, par sa participation aux décédés, par ce qu’il regarde d’un point de vue exclusif.

Dans la mesure que le temps de maintenant devient important pour l’homme au même degré que le passé très lointain, le regard de l’autre monde s’inverse. D’un côté, le peintre des temps anciens compatit avec la mortalité de l’objet dépeint par lui et le protège de disparaître dans sa peinture – en héritant par là des rites funéraires. Tel est l’art de portrait, connu depuis longtemps, qui, selon V.N. Toporov, ressemble à la confection « d’un masque funéraire [...] ou d’un masque de cire pris du défunt »[[17]](#footnote-17). D’autre coté, c’est l’attitude visionnaire, ouvrant le chemin de ce monde-ci à celui de l’au-delà, rivalisait avec cette sorte d’anticipation victorieuse de la non-existence, qui prend cette non-existence comme point de départ. L’attitude visionnaire s’est manifestée par les mystères, qui conduisaient leurs participants au monde souterrain, comme dans les mystères d’Éleusis, pour que leur vision des choses devienne essentielle dans *l’époptée.* Le regard «de l’au-delà» sur «l’ici-bas», sur la réalité empirique est sélectif et spécifique. La réalité empirique, ineffable dans toute sa diversité effective, se voit dans l’œuvre d’art comme des manifestations individuelles, elle est portraiturée. Formant la mémoire de la particularité, le portrait, est le précurseur de toute la mimèsis picturale, qui nous introduit à une réalité présentée par ses fragments (le paysage, etc.). Au contraire, la vision qui pénètre de « l’ici-et-maintenant » à « l’autre-être » est d’une importance commune et cosmique: ainsi, les sarcophages de l’Égypte ancienne, avec leurs fêtes mystérieuses, étaient couverts d’images des divinités du Ciel, de la Terre et de la Sagesse. La vision devient cosmique lorsque son porteur est présent à la fois où il se trouve et où il ne se trouve pas, lorsque la perception est remplacée par une imagination pure. L’art des mystères, traversant le seuil de l’expérience donnée, est purement conceptuel – parce qu’il construit ses objets.

Les deux modes de vision – empirique-mimétique et conceptuel-fantasmatique – sont en contradiction. Cependant l’intelligence, avec son installation dans l’omniscience, encourage la vision à chercher un moyen de sortir de cette incohérence. Le Moyen Âge chrétien a inventé un moyen de composition pour combiner le regard depuis de l’autre monde et le regard sur celui-ci, un moyen révolutionnaire pour l’image picturale. Selon la recherche de Lev Jegine, la peinture d’icônes byzantine-russes rapproche les points de vue de ceux qui contemplent l’image et de ceux qui se trouvent dans celle-ci, au-delà de la réalité profane et empirique. “L’espace à petite profondeur“ de l’icône est organisé en telle manière que le premier plan est formé par “une perspective intensément convergente” (rapprochant le spectateur de l’objet vu), tandis que sur le plan intérieur il y a une "perspective inverse" (rendant une vue de l’au-delà sur nous). L’absence d’une seule position fixe, à partir de laquelle l’objet est perçu, oblige le peintre à reproduire des aspects différents de cet objet dans une “somme d’impressions visuelles”[[18]](#footnote-18).

La perspective directe, canonisée à la Renaissance, n’a pas seulement rendu le tableau à cet état divisé en deux, où il se trouvait avant de combler le fossé entre les manières empiriques et mystérieuses de voir le monde. Bien que les beaux-arts de la Renaissance fussent soient centrés sur le sujet et sur ses horizons limités, ils compensaient le pouvoir insuffisant de la vision individuelle en lui donnant de la profondeur inconnue de l’icône. Un regard en profondeur tombe sur un horizon au-delà duquel la réalité cesse d’être visible, mais ne disparaît pas comme telle. La peinture de la fin XVe – XVIe siècles ouvre un monde possible au-delà du point de convergence des lignes parallèles. Dans le tableau d’Albrecht Altdorfer “La bataille d’Alexandre” (1528-1529), derrière la bataille des Perses et d’Alexandre au premier plan, un paysage grandiose apparaît, de sorte que nous puissions voir la mer Méditerranée, le Chypre et le delta du Nil. Le regard s’arrête sur l’embouchure du Nil, mais nous savons sans aucun doute que là où il s’arrête, il y a un grand fleuve. La perspective profonde de la Renaissance demandait des spectateurs de la perspicacité et de la compréhension pour ce qui était caché du regard. Selon l’observation de Maurice Merleau-Ponty (*L’Œil et l’esprit*, 1961), les objets cachés par des objets voisins et discernables seulement en partie étaient dans les compositions picturales de ce temps-là des représentants de l’être même, de son caractère caché (dirais-je) à l’observation directe. L’horizon est un lieu de rencontre du Ciel et de la Terre, des deux mondes, comme dans une icône, mais saisi d’un regard qui est jeté « d’ici-bas » et jette notre intellect dans un état de conjectures.

Après la Renaissance la question nouvelle de la manière dont la visualisation du monde peut éviter les partis pris unilatéraux, dans la considération du monde, n’a été suggérée qu’au début du XXe siècle. À la fin du symbolisme et aux premiers pas de l’avant-garde post-symboliste, la peinture a trouvé dans l’art non figuratif une réponse novatrice à la question portant sur le point de vue d’où elle regarde le monde. L’art non figuratif peut être compris comme une « chose en soi » kantienne, que les artistes nous représentent du dedans. La perception sensorielle n’est pas capable de se positionner de cette manière-là. Le point de vue du créateur de l’œuvre d’art visuel se trouve immanent à ce qui est transcendant aux organes sensoriels. Ce point de vue est potentiellement omniprésent; en se posant là, on voit le cosmos.

La négation du principe figuratif a été développée en Russie grâce la proximité de la culture spirituelle à aux tentatives d’en sortir. Ce sous-texte est discernable dans les compositions abstraites du symbolisme tardif de Vasilii Kandinski des années 1910. C’est une réponse à *l’époptée*: les compositions synchronisent cette « alternation [...] des scènes terribles et des visions calmantes » dont parlait Nikolai Novosadskii[[19]](#footnote-19), un contemporain de l’artiste, en étudiant les Mystères d’Éleusis. Telle est, par exemple, le “Composition VII” (1913), où un blanc pur apparaît par-dessous le chaos polychrome se tournant à la noirceur de gauche à droite. Dans “le rayonnisme” de Michel Larionov, un représentant de la génération de l’avant-garde, qui suivait celle du symbolisme, la lumière est vue comme telle, sans connotations de mystère, comme une condition de l’activité visuelle elle-même, indépendamment du lieu et du temps où cette activité se passe. “Le Carré noir” cosmique de Malevitch (1915) nous ramène à l’avant-colorisme – à l’usage de la peinture pour (ni plus ni moins) marquer l’être éternel. Pourtant, cette régression reproduit le rite archaïque à l’inverse. La couleur, qui impliquait une illumination du monde souterrain, sert chez Malevich comme un moyen d’amener le cosmos à un état non-transparent. D’ailleurs, Malevich compose aussi “Le Carré rouge” (1915) avec la même couleur dont étaient couverts les restes humains trouvés dans les sépultures les plus anciennes.

La prétention de la peinture à être une vision non sélective a atteint son apogée dans l’art abstrait, et dans la suite ne pouvait que se réduire. Cette réduction du pathos éternel de la peinture est un autre sujet.

**Ivan Boldyrev (Nijmegen)**

**The Shapes of Spirit in Hegel’s *Phenomenology*: Contemplating the Tensions between the Universal and the Particular**

How can we grasp the histories of various worldviews and how do they lend themselves to some kind of an overarching perspective? What is the plausible way of talking about worldviews, their evolution and *conflicts* both inside a particular world view and outside of it? In my talk, I argue that Hegel’s well-known model of the ‘forms’ or ‘shapes’ (*Gestalten*) of consciousness, expounded in his *Phenomenology of Spirit* (1807) provides the wealth of opportunities for addressing these questions. I also draw some conclusions for the contemporary discussion.

In moving from the idea of ‘reason’ to the concept of ‘spirit’ in the *Phenomenology*, Hegel extends what he understands as a vision of the world (or an epistemological position) to a form of life. The worldview does not cease to be a worldview, but rather achieves some kind of ‘objectivity’ – instead of being just a shape of consciousness, it becomes a shape of the world. The idea of ‘spirit’ conveys this speculative identity – and with it, the speculative *tension* between the particular and the universal. A worldview is embodied in institutions, norms and practices, *and* in the attitudes of individuals navigating these normative worlds. Hegel’s narrative famously revolves around the conflicts inscribed into the very structure of this argument.

But how does the spirit move from one *Gestalt* to another? The *Phenomenology*’s well-known procedure involves a certain conflict within a given worldview that could only be resolved on a ‘higher’ stage. By force of its own engagement with its other, a shape of spirit – that is, again, both a worldview and a form of life embodying this worldview – is able to negate and overgrow (‘sublate’) itself.

I would like to focus on a specific type of dialectical transition that should help illuminate the nature and the dynamics of intellectual conflicts – as the conflicts of worldviews. The transition I will be dealing with happens at the crucial juncture of the *Phenomenology* (although, one may argue, every juncture there is crucial). It is the transition from ‘spirit’ to ‘religion.’ Since we are already in the domain of spirit (embracing, in the *Phenomenology*, ‘Spirit’, ‘Religion’ and ‘Absolute Knowledge’), we have made the move from particular epistemological and practical perspectives/worldviews of individual consciousness to the world’s vision of itself. The task of the next transition, for Hegel, is to move from just the institutionalized visions of the world in their immediacy to the self-conscious spirit – that is, spirit aware of itself as spirit – and that is, religion.

To complete this task, Hegel deals with the so-called ‘moral world view’ (a paraphrase of Kantian moral philosophy) and with the practices of *conscience* (*Gewissen*) he associates with his immediate contemporaries, such as Schiller, Jakobi, and the early Romantics. In this chapter, he develops a subtle analysis of moral reflection and traces the way how a self-consciousness that fully appropriates all its previous developments and gains a certain form of universality (a duty) as its own eventually breaks down and is fully transformed in ‘religion.’

Hermann Schmitz, one of the few authors who ever reflected upon the notion of *Gestalt* in Hegel’s *Phenomenology*, also marks this scene as a pivotal development which develops Hegel’s overall program: to comprehend and to present substance as a *subject*. It is, in fact, subjectivity that makes *Gestalten* so unusual as series of philosophical notions and it is this subjectivity that, for Schmitz, is responsible for an inertia in the philosophical development, for a temporal backlash, a retardation, which marks the movement of spirit. Schmitz argues that Hegel developed the idea of subjective universality – as opposed to the objective one. The reason that subjectivity claims universality, and the whole series of tensions associated with those claims, should explain the difficulty of this movement.

Keeping things simple and skipping all the previous developments, we can take a short look at the major scene that interests us. This is the scene of evil and its forgiveness. The final differentiation preceding this scene is a conflict between a self-certain individuality and the individuality for which the universal duty is an essence. The former becomes *evil* and *hypocrisy* for the latter. Evil – because it conflicts with the universal; and hypocrisy, because it pretends to be universal, claims universality, while being only individual.

Hegel reinterprets the major conflict between the individual and the universal as the conflict within every action – between the universality of duty and particularity of individual interests and motives. Individuality is in conflict with any other individuality, its actions concern the others, any contact is characterized by ‘inequality,’ and this conflict – also staged, similar to the previous analysis (of tragedy) as a conflict between different ‘laws’ – must be resolved.

In resolving it, Hegel makes use, again, of a duality within the self-conscious spirit. The new duality, introduced at the very end of the section, involves the asymmetry between the acting and judging consciousness. The idea is to exempt one side of the spirit from any action, to make it abstain from the related vicissitudes of making one’s particular values universally valid. This judging consciousness then suspects another side, the acting consciousness, of following only partial, individual motives, like a valet of morality, who will never be able to see a hero in his master. In this, it is of course evil (‘base’) and hypocritical – because it is partial and pretends, by the impartiality, to be universal.

The crucial juncture is the ability of the acting consciousness to see itself in the other, to recognize that its judge is as evil/particular, as it is itself, and to confess, to actualize in language (this latter being ‘the *existence* of spirit’) its partiality. But the confession finds no response it expects. ‘The judging consciousness repels this community from itself and is the hard heart which is for itself and which rejects any continuity with the other’ (PhS, 386). Its stubborn denial makes it ‘the consciousness forsaken by spirit, the consciousness denying spirit’ (Ibid.) This denial is conscious, and it is for this reason that this willful misapprehension of spirit’s possibilities causes ‘the highest indignation of the spirit certain of itself’ (Ibid.)

What happens next? It is interesting that here, we do not have any action anymore, which would allow us to make a particular part or aspect or voice of the spirit accountable for enacting the speculative unity. Rather, the hard heart – which becomes a beautiful soul, unable to externalize/relinquish itself – disappears: it is ‘shattered into madness and melts into a yearning, tubercular consumption’ (PhS, 387). Note that the hard heart is breaking retrospectively. Since the spirit is something that can make anything done undone, the remainder of the section is a non-action: the very breaking of the hard heart, the forgiveness has been already programmed in the courage of confession. The absolute spirit, the spirit conscious of itself, emerges when both sides renounce themselves and recognize their own deficiency. The pure logic of ‘continuity’/duty and ‘discretion’/evil (clearly, squaring the circle), of the two pure singularities that have to let go their absolute claims is only possible through the appearing God that establishes a new community. Only God creates this reciprocal recognition – but the one that ‘appears *in the midst* of those who know themselves as pure knowing’ (PhS, 389, my emphasis).

So, where does it leave us? We have a remarkable case of a conflict of two worldviews that seems as irreconcilable, as squaring the circle. Moreover, when the asymmetry becomes visible to one side, and it tries to share this vision of a common destiny with another, it gets rejected. But the confession *in language* – externalizing the inner – is the way two opposing views could be reconciled. The confession, the active self-positing and self-negating of one’s subjectivity – is the only chance to reconcile the radically opposing worldviews and to overcome their conflict at a higher stage. We see that it involves a hard work of negativity – something that is clearly missing in any attempts at ‘cheap’ or ‘lazy’ Hegelianism, when one claims that ‘things are complicated; one needs to consider and weigh both sides; we must accept the truth in the opponent’s point of view; the challenge is to bear and linger with ambiguity etc.’ Hegel’s perspective – which still has a certain air of arbitrariness to it – makes things much more tragic, and demonstrates that only an inner fissure, a painful crisis, could be the speculative outcome of the conflict.

Admittedly, Hegel seems to be a bit ambiguous here as well: the judging consciousness disappears as a beautiful soul, and it is this disappearance, this annihilation that marks the reconciliation. However, the talk about these two sides continues, we cannot simply forget the judge, and we see that the epiphany of the absolute spirit could only be constituted by this interaction, by evil, the scene of confession, the breaking of the hard heart, and forgiveness. It is here that the spirit gains its self-consciousness, it is here that a worldview, which is already a form of life, gains an idea of itself as such, or, in Hegel’s parlance, ‘has the certainty of itself in its complete self-relinquishing and in its opposite’ (PhS, 389). The very moment of this constitution has always already happened, the Messiah, as in Kafka, comes only after his arrival – ‘[t]he wounds of the spirit heal and leave no scars behind’ (PhS, 387).

Hegel, G. W. F. (2019/1807). *The Phenomenology of Spirit*. Edited and translated by Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitz, H. (1957). Der Gestaltbegriff in Hegels «Phänomenologie des Geistes» und seine geistesgeschichtliche Bedeutung, in: Richard Alewyn/Hans-Egon Hass/Clemens Heselhaus (Hg.), *Gestaltprobleme der Dichtung*. Festschrift für Günther Müller, Bonn: Bouvier. S. 315-334.

**Boris Maslov (Oslo - St. Petersburg)**

**Between Ethics and Poetics: the concept of *Weltanschauung* in 19th c. German Classical Philology**

In the study of the history of ideas, an important divide separates those concepts that belong to the jargon of the intellectuals and general notions (or “keywords”) that circulate widely in the language, serving as expressions of the speakers’ attitudes, affects, and beliefs. Both kinds of ideas tend to be lexicalized, i.e. associated with one word or sometimes a set phrase, inviting language-sensitive approaches to the history of concepts—such as historical semantics, as advocated in the later work of Reinhart Koselleck or as practiced by several generations of scholars, particularly in France (under the name of *histoire des mots*) and in Russia (where that approach is known as *istoriia slov*). In spite of similarities in how these two types of concepts are manifested in language, there has been a tendency for philosophers and political theorists to focus on ideas put forward and debated by intellectuals, while the study of what we might call *demotic* concepts remains the province of linguists and anthropologists.

Yet, the two classes of concepts are far from being closed off from each other, challenging us to explain the transformations that meanings undergo as they travel between the domains of rarified abstract thought, on the one hand, and mundane, seemingly thoughtless usage, on the other. This is the methodological quandary that Antoine Meillet confronted in his 1906 piece “Comment let mots changent de sense”, where he argued that words broaden their meaning when they enter general usage, and narrow it down when borrowed from the common idiom into a professional argot, of which the language of the intellectuals is one.

Against this background, the history of the concept of *Weltanschauung* shows itself to be a curiously entangled one. The concept’s philosophical origins are beyond dispute, but the formation of the word was so transparent that its first use, in Kant’s *Critique of Judgment*, failed to dictate its later reappropriations, even within the tradition of German idealist philosophy, not to mention the wider scholarly or indeed *demotic* usage. By the 1840s, the word was already widely employed in Germany, prompting disapproving and exasperated comments from figures such as Jacob Burckhardt and Christian Hebbel.

Around the mid-19th century, a calque of *Weltanschauung* makes its appearance in English; the *Oxford English Dictionary* dates the first attestation of *world view* in English to 1848. The resistance of the intellectuals to the more demotic uses of the term is particularly patent in English, where the borrowing *Weltanschauung* competes with *worldview*, the acculturated variant of the same word.

My principal aim in this talk will be to suggest that *Weltanschauung* and the closely aligned notion of a historically specific *Anschauung* are not concepts to be lightheartedly dismissed or disparaged. In the 19th century, they represented a powerful tool for grappling with a distant and culturally alien past, and the way in which they were employed by German philologists is both instructive and illuminating. In order to advance this claim, however, I will read scholarly works not as they were intended to be read. I will be less interested in reconstructing, or testing the validity, of arguments that particular scholars were advancing, than in excavating the conceptual assumptions that underlie these arguments. The purpose will be to elucidate the place of *Weltanschauung* – and kindred visual metaphors of intellection – in the discourse or in the episteme of the 19th century. That concept strongly correlates with a particular *construction* of reality, a particular way of making sense of the object of philological and historical inquiry.

Classical philology is a field that exhibits with particular sharpness the tensions inherent in 19th century thought on art, history, and universal values buttressed by philosophy. These tensions resulted from the rise of universal history, which either professed to attend to all historical periods with impartiality, or put forward, based on empirically-minded historical analysis, various theories of humanity’s evolution. What universal history failed to displace, however, was a commitment to Graeco-Roman antiquity as an age that is particularly revelatory of humanity’s potential, both artistic and – to a lesser extent – intellectual. What it failed to *deliver* was a compelling theory of human psyche and ethics as somehow entailed by the world-historical process. These two failures are perhaps really one; and the lingering importance that humanistic legacy enjoys even today is due to the fact that modernity still prefers to make sense of itself as a result of a miraculous rebirth of antiquity rather than as an outcome of the entirety of human history.

All of this, as Gadamer has shown in *Truth and Method*, made historical hermeneutics in the 19th c. a vibrant and contested field of inquiry. In this field, Classical philology retained a key role: insofar as the Renaissance and thus the triumphs of the modern age did not *have* to occur (were historical accidents rather than epiphenomena of a world-historical process), the ultimate truths about humanity were waiting to be discovered in the ancient cultures that were subjected – luckily for us – to this accidental resuscitation. Why the Greeks accomplished so much in the arena of human spirit remained a wondrous mystery, which the new scientific methods – methods of philosophy, historical linguistics, *Kulturgeschichte*, textual criticism, and so on – now stood ready to elucidate.

The general significance of the concept of world-apperception – as I would translate *Weltanschauung* – in relation to classical antiquity derives from two points of general agreement. One was that the Ancient Greeks perceived the world in a way that was fuller or richer, at least in some respects, than it is perceived by the moderns, and that these apperceptions can be reconstructed and thus made available through philological analysis. The other was that particular Ancient Greek authors and their writings – rather than monuments, institutions or artworks – are the best testimony for these apperceptions, because poetic texts represent actual records of Ancient Greeks interacting with the world.

From 1830 to 1890 as many as twenty monographs were published that use the word *Weltanschauung* in the title and deal with the study of the ancient world; the list is on your handout. The high point of scholarly work on world-apperceptions of particular authors falls between mid-1840s and 1870; later publications tend to have a more general and less original character. Herodotus, Thucydides and Polybius drew most attention; among poets, Pindar comes out first since two monographs address his work. In a few years around 1860, as many as four monographs focusing on ancient authors include a set phrase “sittlich-religiöse Weltanschauung” (moral and religious worldview).

This list does not, however, provide a complete picture of the intellectual landscape of the time, since German was not the sole language of publication for German scholars. To take the case of Pindar, up until the 1840s most scholarly publications on the greatest lyric poet of antiquity were in Latin and, apart from the philological minutiae such as emendations or issues of meter, they tended to focus on the religious, moral, or “theological” aspects of his poetry.

The spread and rather inventive applications of this kind of philosophical approach to antiquity have far-reaching implications for our appreciation of the history of philology. The widely shared notion that 19th century Classical philology, particularly in Germany, represented, at best, arid and pedantic exercise of erudition and, at worst, “crypto-racist” affirmation of the worst ideological impulses of the time should be called into question and, in my view, reconsidered. Various 19th century constructions of Greek *Anschauungen der Welt*, of which I could only sample a few examples, were pioneering attempts to undertake a thorough, philosophically grounded historicization of the ancient conceptual apparatus, anticipating some of the best work in Classics in the 20th and 21st century – such as Olga Freidenberg’s work on literature as an early form of conceptual thought, Margalit Finkelberg’s work on Homeric anthropomorphism as an innovation, or Denis Feeney’s work on categories of time in Roman culture. What 19th century scholarship offers is a more methodologically self-confident and holistic approach to Greek culture as a distinct way of living in and seeing the world; it also presents us with a philosophically-informed way of being a philologist, an invitation to take our idea of philology beyond both positivism and naive contextualism, while retaining a commitment to empirical and historically situated work on the sources.

1. Michel de Certeau, *L’écriture de l’histoire,* Paris, Gallimard, 1975, p. 144. [↑](#footnote-ref-1)
2. François Hartog, *Régimes d’historicité, Présentisme et Expériences du temps,* édition augmentée,Paris, Points-Seuil, 2012. [↑](#footnote-ref-2)
3. Article *Reform,* *New Catholic Encyclopedia,* vol. XII, The Catholic University of America, 1967; Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform, Is Impact on Chritian Thought and Action in the Age of the Fathers,* Cambridge, Harvard University Press, 1959; Giles Constable, “Renewal and Reform in Religious Life, Concepts and Realities” in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century,* R. Benson and G. Constable ed. Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 37-67; Giles Constable, *The Reformation of the Twelfth Century,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996. [↑](#footnote-ref-3)
4. Michel de Certeau, *L’écriture de l’histoire,* Paris, Gallimard, 1975, p. 144. [↑](#footnote-ref-4)
5. François Hartog, *Régimes d’historicité, Présentisme et Expériences du temps,* édition augmentée,Paris, Points-Seuil, 2012. [↑](#footnote-ref-5)
6. Article Reform, New Catholic Encyclopedia, vol. XII, The Catholic University of America, 1967; Gerhart B. Ladner, The Idea of Reform, Is Impact on Chritian Thought and Action in the Age of the Fathers, Cambridge, Harvard University Press, 1959; Giles Constable, “Renewal and Reform in Religious Life, Concepts and Realities” in Renaissance and Renewal in the Twelfth Century, R. Benson and G. Constable ed. Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 37-67; Giles Constable, The Reformation of the Twelfth Century, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. [↑](#footnote-ref-6)
7. Marie-José Mondzain, *Image, Icon, Economy: The Byzantine Origins of the Contemporary Imaginary*, trans. by Rico Franses (Stanford, Ca.: Stanford University Press, 2005), p. 90. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ibid., p. 207. [↑](#footnote-ref-8)
9. Jean-Luc Marion, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, trans. by Robyn Horner and Vincent Berraud (New York: Fordham University Press, 2002), p. 17. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ibid., p. 51. [↑](#footnote-ref-10)
11. Ibid., p. 60. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ibid., p. 61. [↑](#footnote-ref-12)
13. Steven Rose, *The 21st-Century Brain: Explaining, Mending and Manipulating the Mind* (London: Vintage Books, 2005), p. 154. [↑](#footnote-ref-13)
14. Топоров В.Н. Тезисы к предыстории «портрета» как особого класса текстов // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 280 (278-288). [↑](#footnote-ref-14)
15. Жегин Л.Ф. Язык живописного произведения. Условность древнего искусства. М., 1970. [↑](#footnote-ref-15)
16. Новосадский Н.И. Элевсинские мистерии. Исследование в области древнегреческих мистических культов (1887). Стереотипическое издание. М., 2014. С. 3. [↑](#footnote-ref-16)
17. Toporov V.N. Les thèses sur la préhistoire du « portrait » comme genre particulier des textes // Les recherches sur la structure du texte. Moscou. 1987. P. 280 (278-288). [↑](#footnote-ref-17)
18. Jegine L.F. La langue d’oeuvre pittoresque. Le conventionalisme de l’art ancien. Moscou, 1970. [↑](#footnote-ref-18)
19. Novosadskii N.I. Mystères Eleusiniens. La recherche des anciens cultes mystiques grecs (1887). Moscou, 2014. P. 3. [↑](#footnote-ref-19)