

УДК 141

**ФИЛОСОФСКИЙ ДАВОС КАК ПОВОД ДЛЯ РАЗВОДА.  
ВЕРСИЯ М. ФРИДМАНА  
Часть 1**

**С. А. Смирнов**

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)  
smirnoff1955@yandex.ru

**Аннотация.** В работе дается анализ интеллектуальной ситуации, сложившейся в 20-е годы, обусловившей то, что позднее получило название философского раскола на два направления – континентальную и аналитическую философии. Автор ставит проблему: было ли это расколом, связанным с разделением философии на научно ориентированную философию, с одной стороны, и на метафизику, с другой? Или это деление достаточно спорное? На примере известного эпизода, философской дискуссии между Э. Кассирером и М. Хайдеггером в Давосе в 1929 г. автор обсуждает другой раскол философии: на так называемый классический способ философствования, основанный на духовной традиции (в лице Э. Кассирера) и так называемый неклассический, в лице М. Хайдеггера. В этой связи обсуждается и тема развития и преодоления неокантианской традиции, тема понимания базовых идей философии И. Канта, но в новой культурной ситуации. В своем анализе автор отталкивается от версии, предложенной в книге М. Фридмана: «Философия на перепутье: Карнап, Кассирер и Хайдеггер».

**Ключевые слова:** философский Давос, континентальная философия, аналитическая философия, Э. Кассирер, М. Хайдеггер, неокантианство, И. Кант, М. Фридман.

**Для цитаты:** Смирнов, С. А. (2021). Философский Давос как повод для развода. Версия М. Фридмана. Часть 1. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 62-83. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.62-83.

**PHILOSOPHICAL DAVOS AS A REASON FOR DIVORCE.  
M. FRIDMAN's VERSION  
Part 1**

**S. A. Smirnov**

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)  
smirnoff1955@yandex.ru

**Abstract.** The paper analyzes the intellectual situation that developed in the 1920s, which led to what later became known as a philosophical split into two directions – continental and analytical philosophy. The author poses a problem: was this a split associated with the division of philosophy into scientifically oriented philosophy, on the one hand, and metaphysics, on the other? Or is this division quite controversial? Using the example of a famous episode, a philosophical discussion between E. Cassirer and M. Heidegger in Davos in 1929, the author discusses another split in philosophy: into the so-called classical way of philosophizing based on spiritual tradition (represented by E. Cassirer) and the so-called non-classical, represented by M. Heidegger. In this regard, the topic of the development and

overcoming of the neo-Kantian tradition, the topic of understanding the basic ideas of the philosophy of I. Kant, but in a new cultural situation is discussed. In his analysis, the author proceeds from the version proposed in the book by M. Friedman: "Philosophy at a Crossroads: Carnap, Cassirer and Heidegger".

**Keywords:** philosophical Davos, continental philosophy, analytical philosophy, E. Cassirer, M. Heidegger, neo-Kantianism, I. Kant, M. Friedman.

**For citation:** Smirnov, S. A. (2021). Philosophical Davos as a reason for divorce. M. Fridman's version. Part 1. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 1. pp. 62-83. DOI: 10.47850/RL.2021.2.1.62-83

### Серьезен ли повод?

Провоцирующим толчком для написания данной статьи явилась вышедшая недавно книга М. Фридмана «Философия на перепутье: Карнап, Кассирер и Хайдеггер» в замечательном переводе В. В. Целищева [Фридман, 2021]. В ней автор совершает оригинальную попытку дать свое обоснование вопросу – почему почти 100 лет назад в мировой философии образовался раскол на континентальную и аналитическую философию? Где пролегало начало раскола и есть ли возможность этот раскол преодолеть? – спрашивает М. Фридман. А в качестве точки отсчета он взял известный эпизод – дискуссию Э. Кассирера и М. Хайдеггера, состоявшуюся в марте-апреле 1929 года в Давосе [Хайдеггер, Кассирер, 2001; Семинар, 1992]<sup>1</sup>.

М. Фридман решил показать, что именно эта символическая встреча философов, их полемика, а также участие в ней Р. Карнапа, который слушал эту дискуссию, имеют особое значение в понимании произошедшего затем раскола и образования, так называемых, аналитической и континентальной философий<sup>2</sup>. До этой встречи, полагает М. Фридман,

---

<sup>1</sup> Весьма символично, что именно тот Давос и события, произошедшие на нем, внесли затем вклад во всю мировую повестку. Только тогда в интеллектуальном форуме участвовали мировые философы, а теперь в нем участвуют мировые политики и экономисты. Например, К. Шваб, многолетний президент и основатель экономического форума в Давосе, опубликовал не так давно свои книги о грядущей цифровой эпохе, четвертой промышленной революции, которая приведет не только к смене технологического уклада, но и к смене человеческой идентичности и далее – к исчезновению национальных государств (так называемая «великая перезагрузка» [см.: Шваб, 2016; Schwab, Malleret, 2019]. Сейчас уже трудно представить, чтобы на этом форуме принимали участие какие-нибудь мировые философы, чтобы они определяли мировую повестку. Да и где они?

<sup>2</sup> Хотя оговоримся сразу. Такое сопоставление и такие названия направлений придумали представители аналитической философии, не континентальной. Придумали задним числом, после того, как все свершилось. Это название закрепилось скорее среди аналитической философии, сознательно противопоставляющей себя континентальной, точнее, вполне конкретному *способу и стилю философствования*, доминировавшему в Европе в лице М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра и др. Хотя родилось это противопоставление в Европе, в том числе с подачи Р. Карнапа, в недрах Венского кружка в 30-е годы прошлого века. Думаю, физический отъезд Р. Карнапа в 1935 году из Европы в связи с экспансией фашизма окончательно закрепил такое противопоставление. Забегая вперед, замечу, что более сильным эпизодом и символической датой философского раскола может выступать приход к власти Гитлера в 1933 и начавшийся в связи с этим интеллектуальный исход из Германии в разные страны и дальше в США. Грань, пролегающая физически, через биографии, через судьбы людей, гораздо жестче фиксирует настоятельную необходимость оглянуться назад и попробовать как бы заново начать жить и мыслить. Вынужденное желание начать заново жить во многом

такого раскола, по крайней мере в немецкоязычном интеллектуальном мире, не было. До этого можно было говорить о поиске, об интеллектуальном обмене между разными школами и направлениями, но не было разрыва, раскола, все авторы работали на одном проблемном поле [Фридман, 2021, с. 9)]<sup>3</sup>.

М. Фридман полагает, что через призму события в Давосе он сможет лучше понять причину раскола в мировой философии. А дальше он предлагает рассмотреть пример Э. Кассирера, который совершил, по его словам, фактически героическую попытку преодолеть эту расширяющуюся пропасть между научно ориентированным подходом в философии, отстаиваемом Р. Карнапом, и решительной попыткой М. Хайдеггера продвинуть философию в противоположное направление [Там же, с. 10]. Тем самым осмысление попытки Э. Кассирера может дать нам дополнительные возможности для совершения аналогичного героического усилия для нас самих, полагает М. Фридман [Там же].

Именно последнее и есть самое интересное. Работа Фридмана в этом плане хороша не только рассказом (очередным) о споре Р. Карнапа и М. Хайдеггера, М. Хайдеггера и Э. Кассирера, но прежде всего попыткой понимания того, каковы же глубинные причины раскола философии и что означает попытка преодолеть этот раскол?

Скажу еще жестче. А был ли мальчик? Был ли этот раскол? Или это весьма искусственное разделение? Или еще точнее. Различия между прецедентами философствования бывают настолько радикальны уже в пределах одной страны, одного университета, одной школы (в той же Германии – пример разрыва М. Хайдеггера и его учителя Э. Гуссерля показателен), что так ли уж радикален раскол между аналитиками и континенталистами? Может, граница лежит в иной плоскости? В иных пределах? По иным критериям? Может, скорее философы относят себя, например, к феноменологам или экзистенциальным философам, нежели к аналитикам и континенталистам? Или психологи скорее относят себя к бихевиористам или гештальтпсихологам, или экзистенциальным психологам, или к психоаналитикам, нежели к аналитикам и континенталистам? Или раскол прошел между ревнителями и продолжателями интеллектуальной традиции, с одной стороны, и радикалами, предложившими иной, неклассический, способ философствования?

По каким основаниям пролегает граница между аналитической и континентальной философией? Насколько эти основания действительно имеют место быть или разрывы связаны со вкусом или политическими пристрастиями конкретных авторов (например, разрыв когда-то друживших К. Ясперса и М. Хайдеггера из-за увлечения нацизмом последнего)? Или различие лежит просто в стиле и способе мысли, а вовсе не в содержании? В этом плане аналитик, скажем, может жить и работать в Европе, а континенталист,

---

определило и желание начать новую философию, поскольку предыдущая, в конце концов, привела к фашизму и коммунизму – так рассуждали европейские интеллектуалы, уехавшие за океан. В их сознании иго фашизма ассоциировалось с тоталитарной мыслью М. Хайдеггера.

<sup>3</sup> Это, конечно, не так. Раскол был уже давно. И не один. Раскол, например, между спекулятивной метафизикой Г. В. Ф. Гегеля и линией гегельянства, с одной стороны, и экзистенциальным опытом философствования С. Киркегора и Ф. Ницше, с другой. Или раскол между западной рационалистической научно ориентированной философией, с одной стороны, и российской религиозной философией, с другой стороны. Про Восток я вообще молчу.

наоборот, в США. И граница здесь, разумеется, не географическая и не языковая, а стилевая<sup>4</sup>. Или все тоньше и сложнее? Попробуем в беседе с М. Фрийдманом разобраться в этом вопросе<sup>5</sup>.

### Давос. 1929 год

Итак, в Давосе встретились два философа, Э. Кассирер и М. Хайдеггер<sup>6</sup>. На первый взгляд, спор шел о судьбах неокантианства. Точнее, – о том, как философы трактуют и понимают «Критику чистого разума» И. Канта.

Казалось бы, что за предмет спора – кто и как трактует эту «Критику», одно из произведений классика? Но от решения этого вопроса диспутанты отталкиваются и идут дальше, обсуждая фактически вопрос о будущем философии и связанный с ним вопрос о границах познания человеком мира<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Как, например, считал А. Ф. Грязнов, видевший специфику аналитической философии прежде всего в стиле и способе мышления [Грязнов, 2006].

<sup>5</sup> Мы понимаем, что многие авторы уже давно и уверенно ответили на этот вопрос [см., напр.: Стролл, 2020]. Но дело не только в самих вопросах и ответах, а в том, что за ними стоит главный вопрос – что есть вообще философствование, зачем оно, каково его место в мире, или философия как опыт перестает вообще существовать как опыт, как практика, необходимая человеку? Или она редуцировалась до консалтинга или решения узко интеллектуальных логических задач? Кстати, сам факт постоянно проходящих интенсивных дискуссий об идентичности аналитической философии, разговоры о некоем кризисе в этом направлении, показывают актуальность поставленных вопросов [см.: Макеева 2019; Джохадзе, 2016; Целищев, 2000; Целищев, 2021a].

<sup>6</sup> М. Фрийдман замечает при этом, что встретились два *ведущих* философа Германии. Я бы так не утверждал. Все же в те годы ведущими были и другие философы. Это Э. Гуссерль (несмотря на то, что его сменил на кафедре в 1928 году М. Хайдеггер и его книги из-за травли евреев в Германии было запрещено издавать и ему было запрещено участвовать в философских конгрессах, но его имя и работы, его идеи никуда не исчезли). Это К. Ясперс в Гейдельберге (кстати, не уехавший из Германии в 30-е годы). Также активно работал в немецких университетах Н. Гартман. Это М. Шелер, хотя и внезапно скончавшийся от сердечного приступа как раз в 1929 году, но имевший сильное влияние на философские настроения в Европе. Его ценил и уважал и сам М. Хайдеггер. Именно ему он посвятил книгу «Кант и проблема метафизики» [Хайдеггер, 1997]. Именно в этой книге прежде всего воспроизводятся аргументы М. Хайдеггера, высказанные им в Давосе. Это и О. Шпенглер, уже прославившийся своей книгой «Закат Европы», хотя в 30-годы его книги были запрещены нацистами. Если же немного расширить географию, то рядом во Франции были ведущими русские философы, высланные из Советской России на «философском пароходе» – Лев Шестов, периодически встречавшийся с Э. Гуссерлем и ведший с ним глубокие споры о том, что такое философия. Также Н. А. Бердяев, которого считают одним из основателей экзистенциализма во Франции. Так что философская атмосфера была довольно богатой и насыщенной, а научные контакты не сводились вовсе к эпизоду в Давосе. Но последний, и здесь М. Фрийдман прав, был символическим. И он значит больше, чем сам факт спора двух философов.

<sup>7</sup> К примеру, зачем было подвергать аутодафе Д. Бруно в эпоху инквизиции? Он не разбойник, не преступник. Но доктор богословия оказался еретиком, выдвинув идею множественности миров в системе мироздания, в центре которой оказалась не Земля, а Солнце. И стоило ли устраивать его казнь ради онтологического спора? Так ли необходимо было богослову Бруно идти на костер ради онтологического аргумента? Какая разница, что там в центре мироздания? Оказывается, с решением этого вопроса был связан и вопрос о смысле жизни самого богослова.

М. Фрийдман полагает, что для М. Хайдеггера ценность первой «Критики» заключается прежде всего в том, что она обозначила *пределы познания* и тем самым поставила границы метафизики, показав ограниченность опыта человека, заявив, что и человек есть существо ограниченное, конечное [Фрийдман, 2021, с. 14].

В отличие же от М. Хайдеггера, полагает М. Фрийдман, Э. Кассирер считает, что в «Критике чистого разума» прежде всего дается обоснование *безграничности познания*. И полагая, что человек есть «животное символическое», он не может быть ограничен сферой познания, поэтому он может вырваться на свободу из области конечного в область общезначимых (*valid*)<sup>8</sup> и объективных истин, как в моральном опыте, так и в математическом естествознании» [Там же, с. 15-16].

Предъявив свою позицию, М. Хайдеггер тем самым, отмечает М. Фрийдман, смог застолбить «собственную претензию на авторство нового типа философии, призванной заменить гегемонию неокантианской традиции и вытеснить остальные рационалистические тенденции в гуссерлевской феноменологии» [Там же, с. 16]. На примере спора двух философов М. Фрийдман отмечает драму смены поколений<sup>9</sup>.

Заметим, однако, что ранее уже был спор М. Хайдеггера с Э. Гуссерлем (по поводу того, что такое истинный феноменологический метод), и с М. Шелером (по поводу предмета философской антропологии и ее связи с метафизикой), а еще ранее – с В. Дильтеем (по поводу герменевтики и ее онтологического укоренения). В этом плане оппонентами, более значимыми для М. Хайдеггера, я полагаю, были именно эти авторы, и это известно просто по факту его духовной биографии. А спор с Э. Кассирером в Давосе о роли кантовской «Критики» интересный, но все же для него эпизод. С Э. Гуссерлем, например, он спорил еще долго, а постоянными собеседниками в течение всей жизни у него были античные авторы, типа Платона или Парменида.

Но дело даже не в этом. Все у М. Фрийдмана замечено правильно. Но я бы добавил здесь следующее. Ведь оба, и Э. Кассирер, и М. Хайдеггер, отталкивались не просто от И. Канта. Они отталкивались от вопросов И. Канта, поставленных последним. А главным вопросом в философии для И. Канта, как известно, был вопрос – «что такое человек?»<sup>10</sup>. И уже

---

<sup>8</sup> В. В. Целищев в послесловии переводчика дает свои тонкие комментарии к переводу понятия *valid* [см.: Целищев, 2021б, с. 316-322].

<sup>9</sup> Эта дискуссия много раз была предметом обсуждений у разных авторов [Вейнмейстер, 2013; Книжник, 2007]. И разные авторы на разный лад ее пересказывали. В основном почему-то рассматривался верхний слой дискуссии, тематический – мол, диспутанты спорили о Канте, о его первой «Критике», о теории познания по Канту или о метафизике по Канту, или они спорили о понятии сущего, или об обосновании понятия бытия и проч. Спору нет. Внешне повестка была именно такой. Если же брать нерв разговора, его глубинный смысл, то вообще-то он сводился не к философскому материалу, не к понятиям и предшественникам. Спор шел о самом главном – о самом способе философствования. Так мыслить и философствовать, как привык это делать Кассирер, уже было нельзя, полагал Хайдеггер. А как нужно – он и сам не имел готового ответа.

<sup>10</sup> Работу «Кант и проблема метафизики» М. Хайдеггер начинает именно с этого вопроса, ставя его сразу во введении, обосновывая свою позицию: Кант своей «Критикой чистого разума» дает обоснование метафизики как проблемы фундаментальной онтологии. Последняя же означает «онтологическую аналитику конечного человеческого существа, которая должна подготовить фундамент для «свойственной природе человека» метафизики. Фундаментальная онтология есть метафизика человеческого существования (*Dasein*), необходимая

в зависимости от ответов на него решаются и другие вопросы, в том числе вопрос о границах познания<sup>11</sup>. И потому в «Бытии и времени» М. Хайдеггер прежде всего отвечает на этот вопрос. Человек существует в «просвете бытия», экзистируя, ставя себя на онтологическую границу, пребывая на ней, и тем самым он становится собой, человеком, то есть собственно он и есть да-бытие, Dasein, то есть присутствие в мире.

Но что важно. Именно то, что в своей «Критике» И. Кант и поставил пределы познания, поскольку показал далее уже в «Критике практического разума», что три идеи разума (Бог, свобода и бессмертие души) не познаваемы, они не могут быть доступны моему опыту (опыту чувств и опыту рассудка на основе его категорий), но тем не менее морально добрые поступки человек свободно совершает. Также он верит в онтологически иное ему Сущее, а также способен на то, чтобы быть свободным, то есть он способен на обретение особого состояния. Эти три вещи-в-себе не познаваемы так, как познаваемы предметы опыта (то есть природа)<sup>12</sup>. Но они существуют. И тогда рождается собственно проблема трансценденции, то есть выхода и перехода человека как конечного существа из мира природы (познание которой всегда ограничено моим опытом) в мир свободы (которая не может быть ограничена моим опытом).

Поэтому М. Хайдеггеру было понятно, что тот язык математического естествознания, который был доминирующим в познавательных науках, та логика и методология познания, которые выстраивались на этой основе, не могут быть применены в качестве обоснования метафизики, то есть собственно обозначения границ познания. И тем более они не могут быть применены в области экзистенции, то есть в области выхода человека за пределы познавательного опыта. И вообще для этого нужен иной язык, а точнее – радикально иной способ мышления. Поэтому фактически М. Хайдеггер начинает его искать, прорываясь в онтологические глубины, теряя при этом все нравственные опоры и пределы, низвергаясь в ту прорву, из которой чистым уже не выйдешь.

А Э. Кассирер в свою очередь смотрел на проблему с другой стороны. Он ведь смотрел на проблему глазами своей уже написанной «Философии символических форм» [Кассирер, 2002]. Ее пронизывает идея понимания человека как существа, производящего символы,

---

для осуществления самой метафизики» [Хайдеггер, 1997, с. 1]. В то же время фундаментальная онтология отлична от всякой, в том числе философской антропологии (это критика в сторону М. Шелера). Обоснование онтологической аналитики Dasein выступает необходимым требованием для постановки конкретного вопроса – что такое человек? [Там же].

<sup>11</sup> См. у И. Канта в его «Логике»: «Сферу философии во всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться? 4. Что такое человек? На первый вопрос отвечает *метафизика* (ставящая границы познанию и отвечающая тем самым на вопрос о возможности познания, существующей у человека – С.С.), на второй – *мораль*, на третий – *религия*, на четвертый – *антропология*. Но в сущности все это можно бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» [Кант, 1980, с. 332]. Кстати, заметим, в отличие от тех, кто полагает логику универсальным методом и основой для наук, И. Кант полагал, что логика «не может быть органом наук», то есть не может указывать на то, как должно осуществляться познание. Логика больше подходит в качестве «пропедевтики всякого употребления рассудка» [Там же, с. 321].

<sup>12</sup> «Природа есть совокупность предметов опыта», по Канту (см. наш разговор ниже).

пребывающего в пространстве культуры. Эту идею Э. Кассирер развил и воплотил в итоговой работе («Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры», «Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture») [Кассирер, 1998]<sup>13</sup>.

Поэтому для Э. Кассирера очевидно, что человек пребывает и существует в формах культуры, в символических формах, каковы суть: наука, миф, искусство, религия, язык.

Итак, что же было в Давосе? О чем говорили диспутанты?

Э. Кассирер, отвечая на вопрос, что такое неокантианство и кто он и его оппонент, заметил, что следует «определить неокантианство не субстанционально, а функционально». Речь идет не о том «роде философии, которая представляет собой догматическую систему, а о направлении постановки вопроса» [Хайдеггер, Кассирер, 2001, с. 124]. И, удивляется Э. Кассирер – «я нашел в Хайдеггере неокантианца, которого я в нем не предполагал» [Там же, с. 124].

Замечательно! Встретились два неокантианца, различающиеся сугубо стилем, способом философствования, углом зрения, способом видения? Так в чем спор? Где предмет спора?

Разные комментаторы полагают, что Э. Кассирер и М. Хайдеггер спорили в Давосе о том, что обсуждал И. Кант в своей первой «Критике» – основы математического естествознания или метафизику? Благо, сами диспутанты этому способствовали – внешняя фактура спора это показывает. Но что за этим стоит?

На самом деле они обсуждали не самого по себе И. Канта и не его «Критику», это лишь повод. Они обсуждали главный вопрос, поставленный И. Кантом, как мы уже сказали – проблему человека, но в новой ситуации. Они обсуждали саму возможность философствования о человеке, и тем самым обсуждали свои ответы на кантовский вопрос.

В стенограмме дискуссии это зафиксировано. М. Хайдеггер вопрошает: «<...> я хотел бы еще раз поставить всю нашу дискуссию под знак критики чистого разума и еще раз зафиксировать вопрос – что такое человек? – как центральный вопрос» [Там же, 2001, с. 132].

И здесь пролегла их принципиальная граница – между, условно говоря, «классической» традицией ответа, которую держал Э. Кассирер, и «неклассическим» способом ответа, который демонстрировал М. Хайдеггер. Здесь пролегла настоящая парадигмальная разница, смена оптики на человека, на мир и место в нем человека<sup>14</sup>.

А М. Фридман выдвигает какую-то странную версию. Мол, Р. Карнап послушал их, почитал и высказался. И предложил некую альтернативу М. Хайдеггеру, представлявшему

<sup>13</sup> На эту работу 1945 года М. Фридман никак не ссылается и никак ее не учитывает. Она была написана в конце жизни философа и стала фактически учебником для многих поколений американских студентов, выступая в качестве введения в европейскую (континентальную!) философскую мысль. Кто-то считает эту книгу популярным конспектом к «Философии символических форм». А кто-то полагает ее стержнем всей философии Э. Кассирера. Но важно одно – Э. Кассирер по-прежнему держал во главе угла главный вопрос философии вслед за И. Кантом (что такое человек?), продолжая отвечать на него.

<sup>14</sup> Заметим на полях, что этот спор в Давосе выступает еще одним эпизодом действия так называемого антропологического поворота, случившегося в 20-30 годы XX века. Правда, уроки из этого поворота до сих пор не извлечены [Смирнов, 2017].

континентальную традицию, выдвинув те же идеи, которые уже были начаты задолго до Давоса, в работах Г. Фреге и Б. Рассела, с рубежа веков, в качестве генеральной линии для философии.

И что? Эта линия просто продолжает одну из сфер философских исследований – логику и теорию познания, философию языка, и попытки выстраивания соответствующего языка философии. Представители этой линии, разумеется, дистанцируются от философского языка как в классической традиции (Э. Кассирер), так и в неклассической (М. Хайдеггер), поскольку у них просто иное представление в принципе о предмете философии, иное представление о главном вопросе философии. То есть вопрос о человеке они вообще не обсуждают.

Давос был использован М. Фрийдманом как повод. Но предмет различия, граница пролегает не здесь. Не между М. Хайдеггером и Р. Карнапом. Она действительно пролегла между привычной оптикой на человека и иной, другой.

Согласно первой – бытие человека означает бытие в культуре, а точнее, бытие символических форм, которые человек порождает. Поэтому необходимо составить энциклопедию этих символических форм и понять основной механизм порождения форм, что и сделал Э. Кассирер. Форма и формирование как процесс вообще суть главный посредник между человеком и миром. Э. Кассирер полагал, что человек есть существо формообразующее и формирующееся. Его позиция пронизана высокими идеалами просвещения, традицией духовной культуры. Он следовал опять же кантовскому призыву опросвещению человека как его совершеннолетия. Его энциклопедия символических форм фактически показала ту сокровищницу, в которой человек и призван пребывать, показал путь жития в ней и призывал – иди и смотри! В этом смысле вопрос И. Канта о человеке для него был как будто решен: человек пребывает в культуре. Этот ответ дает ему силу. А поэтому: «Отбрось страх земной от себя! Это позиция идеализма, которой я придерживаюсь», твердо заявил Э. Кассирер [Хайдеггер, Кассирер, 2001, с. 130].

М. Хайдеггер же представил иной способ мышления о человеке. Он показывает, что любые суждения о человеке есть суждения об эмпирическом и конечном его существовании, и они не адекватны, а главное – суждения о бытии человека в культуре также не дают нам всего существа ответа на вопрос И. Канта. Бытие человека вообще чревато и проблематично. Он всякий раз должен совершать экзистирование на границу, в усилии которого и может проявиться потаенное, тайна бытия человека. Но судьба человека вообще-то суровая и непредсказуемая, поэтому необходимо «настоящей почвой метафизики сделать бездну» [Там же, с. 131]. Необходимо мыслить Ничто и страх, идти им навстречу, не отбрасывая: «Только когда я понимаю Ничто или страх, то имею возможность понимать бытие. Бытие не понятно, если не понятно Ничто. И лишь в единстве понимания бытия и Ничто раскрывается вопрос истока – вопрос “почему”» [Там же, с. 129].

В этом плане вопрос И. Канта о человеке для М. Хайдеггера принципиально не решен и не может быть решен. Тем более он не может быть решен разработкой очередной, сугубо научной теории о человеке, концепцией или учением о человеке. То есть позитивной научной антропологией. Поэтому антропология не может быть основанием для метафизики присутствия.

Их разным способам понимания ситуации соответствуют и разные языки. Хотя они и употребляют оба слово *Dasein*, но понимают его по-разному<sup>15</sup>. Э. Кассирера можно слушать как профессора с понятными и логическими выкладками. Но М. Хайдеггера приходится слушать с усилием и только в самом усилии возникает какой-то момент понимания, с окончанием же высказывания автора понимание исчезает, и вновь надо начинать сначала. В принципе и само бытие человека означает этот способ – бытие в акте, в усилии быть.

Для Э. Кассирера бытие есть бытие человека в пространстве символических форм, позволяющее человеку совершать прорыв в бесконечное, посредством творения символов. А для М. Хайдеггера истинное *Dasein* – это весьма рискованное, и вообще-то случайное предприятие, не детерминированное его конечным существованием. Еще жестче – никакая наличная культурная форма, вне меня положенная и уже данная, никакая до меня сотворенная форма мира не гарантирует мое *Dasein*<sup>16</sup>. Поэтому прорыв в бесконечное не имеет онтологии: «онтология есть признак конечности. Бог не имеет онтологии. <...> в онтологии нуждается лишь конечное существо» [Хайдеггер, Кассирер, 2001, с. 127].

Так Э. Кассирер говорить не может – Бог не имеет онтологии. Кстати, это вообще-то сказано в духе И. Канта. Не может быть никакой положительной концепции или учения о бытии Бога. Человек как конечное существо может выстроить учение только о конечном бытии. О бесконечном он не может выстроить никакой онтологии (поскольку никакое метафизическое спекулятивное учение невозможно, см. ниже). Но он может совершить попытку экзистировать, и только тогда ему отрывается истинное бытие: «истина в качестве истины имеет смысл лишь тогда, когда *Dasein* экзистирует. Если *Dasein* не экзистирует, нет вообще никакой истины, нет вообще ничего» [Там же, с. 127].

Ведущий семинара голландец А. Пос, кстати, отметил, что диспутанты говорят на совершенно разных языках<sup>17</sup>. И попытался из разницы извлечь нечто общее. Глупое занятие. Э. Кассирер вообще не мог так говорить – у Бога нет онтологии. Или – что *Dasein*

---

<sup>15</sup> Эта разница воплощалась и во внешнем облике. Вот свидетельство очевидца: «Полемика между Хайдеггером с Кассирером дала нам чрезвычайно много также и в человеческом плане. <...> С одной стороны, этот низкорослый дочерна загорелый человек, хороший лыжник и спортсмен с волевым и непреклонным выражением лица, этот суровый и нелюдимый, а иногда даже резкий в обращении анахорет, который внушает уважение своим затворническим образом жизни и тем, что он с глубочайшей нравственной серьезностью старается соответствовать исследуемой им проблеме, служит ей; с другой – тот, второй, с седыми волосами, олимпиец не только по внешнему виду, но и внутренне, отличающийся широчайшим кругозором и умением ставить всеохватные проблемы, с его всегда приветливым лицом, благосклонной предупредительностью, живостью и гибкостью и, между прочим, аристократическим ощущением собственного превосходства над соперником» [Сафрански, 2002, с. 260].

<sup>16</sup> Низведем этот тезис до простого примера. Никакая ранее написанная книга, подаренная мне, не дает никакой гарантии своим физическим существованием того, что я пойму содержание этой книги и тем более – способ ее создания. Никакая сотворенная до меня и вне меня символическая форма не дает мне гарантий моего пребывания в мире форм. Мне приходится всякий раз совершать усилия для обозначения своего присутствия в нем.

<sup>17</sup> Это к вопросу о том, на каком языке мыслит философ. Он мыслит не на английском, немецком или русском. Он мыслит на своем авторском языке своего философского опыта. Он всегда где-то эгоцентричен. Поэтому два немца, говорившие на немецком, друг друга не слышали.

экзистенцирует. А М. Хайдеггер никак не мыслил бытие человека как бытие символических форм и не мыслил в таких категориях, как: различие культур не субстанционально, а функционально.

В итоге диспутанты конечно ни о чем не договорились. Но дело не в этом. Они и не собирались договариваться. Они собирались предъявить миру свое видение, свое понимание ситуации, в которой находится человек и дать свои ответы на главный кантовский вопрос. Вот и получилось, что он сам, этот вопрос, оказался под вопросом. Поскольку этот вопрос «не должен разрешаться в смысле антропологической системы», заметил М. Хайдеггер [Там же, с. 131]. То есть созданием очередной доктрины.

Но разрешаться он как-то может в перспективе, в предельном случае, через «прорыв в сущее, который всегда историчен и в самом предельном смысле случаен. Настолько случаен, что высшая форма экзистенции Dasein может быть сведена к чрезвычайно немногим и редким мгновениям длительности Dasein между жизнью и смертью. Что человек лишь в крайне редкие мгновения экзистенцирует на острие своей собственной возможности, обычно же движется среди своего сущего» [Там же, с. 132].

Таков ответ М. Хайдеггера. Это почти приговор. Ответ же Э. Кассирера оптимистичен, поскольку он исходит из «объективности символических форм, поскольку здесь происходит нечто непостижимое» [Там же, с. 133]. И нет никакого другого пути, чем через мир этих форм. Это царский путь объективного духа, к которому человек объективно причастен [Там же, с. 134].

Да, форма культуры держит человека в этом мире. Как форма сосуда держит текучесть воды. На языке М. М. Бахтина эта форма есть архитектоника поступка. Интонация Э. Кассирера слышится в ранних текстах М. М. Бахтина. Но Э. Кассирер сам никак не осмыслял процесс порождения символических форм в категориях поступающего мышления. Поэтому, строго говоря, у него человек в его конкретике и причастности поступка и ответственности так и не проявился. Великий немец оставался библиотекарем-энциклопедистом, прохаживающим среди полок с книгами, будучи уверенным, что судьба человека всегда одна и она объективна<sup>18</sup>.

Но интересно и то, что оба диспутанта не делают трагедии из этой разницы их позиций. Наоборот. Разница видения есть естественный способ жития философии. Поэтому, как сказал М. Хайдеггер, ориентироваться надо не на персоны, не на различия позиций философов. Не надо «иметь дело с Кассирером и Хайдеггером, а надо идти настолько далеко, чтобы испытать на себе, что мы на пути, который позволяет вновь серьезно взяться за центральный вопрос метафизики», и «именно различие точек зрения есть корень философской работы» [Хайдеггер, Кассирер, 2001, с. 134].

В общем, встретились две разные онтологические установки.

---

<sup>18</sup> Я бы сказал, что Э. Кассирер составил великую энциклопедию грамматики культуры, но за обилием форм и текстов образ человека в его грамматике так и не проглядывается. Потому что собственно рождение человека в человеке он не показал, не предъявил рождение формы «человеческого, слишком человеческого».

Одна (в лице Э. Кассирера), назовем ее культуртрегерская, – сугубо просвещенческая, ориентированная на идеал, нацеленная на прогресс и развитие форм культуры и веру в созидательную роль человека, в его творческое начало и вечное в культуре пребывание, несмотря ни на что.

Другая (в лице М. Хайдеггера), назовем ее экзистенциальная (но не в духе Ж.-П. Сартра, а в духе С. Киркегора), нацеленная на смотрение со страхом в бездну и признающая то, что гарантий на пребывание в культуре никто не даст, и Бог не спасет, и человек всякий раз стоит перед выбором, в котором он либо ввергается в пропасть Ничто, либо (это бывает крайне редко) у него получается прорваться в просвет бытия. И такие прорывы ему придется делать постоянно.

Носители этих установок целиком воплотили свои позиции в своих последующих биографиях. Вскоре в 1933 году к власти в Германии приходит Гитлер. Э. Кассирер, избранный ректором университета в Гамбурге в 1930 году, уходит с этого поста в 1933 и эмигрирует. А М. Хайдеггер вступает в этом же году в ректорство во Фрайбурге, а в мае становится членом НСДАП, произносит ректорскую речь о самоутверждении немецкого университета. Вводит принцип фюрерства в университете, произносит пропагандистские речи перед студентами и учеными в разных городах, заканчивающимися призывами «Хайль!»<sup>19</sup>. А в апреле 1934 уходит в отставку.

А дальше ... Дальше была уже другая история.

---

<sup>19</sup> В ректорской речи о самоутверждении немецкого университета М. Хайдеггер еще не употреблял слова «Führer». Но вот в «Слове назидания алеманнскому народу» звучат откровенно захватнические призывы: «Останемся ли мы прозябать в юго-западном пограничном углу, в то время как политическая воля немцев перемещается на северо-восток? Вольем ли и мы в это событие свои творческие силы? Или мы должны медленно стареть вместе со всем Западом?» [Хайдеггер, 2003, с. 268]. А речь на предвыборном митинге представителей немецкой науки «Изъявление преданности Адольфу Гитлеру и национал-социалистическому государству» (11 ноября 1933 года в Лейпциге) он так и заканчивает: «Хайль Гитлер!» [Там же, с. 266]. Обращение «К немецким студентам» звучит вообще удивительно: «Пусть не учения и “идеи” будут правилом вашего бытия. Сам вождь и только он *есть* настоящая и будущая немецкая действительность, и ее закон. Все больше углубляйтесь в знание: отныне каждая вещь требует решения и всякое дело – ответственности. Хайль Гитлер!» [Там же, с. 263]. Как будто у философа отключилась его мысль, его превратили в говорящую, заводную куклу, и с нами говорит не он, а какое-то странное заводное, полуживое существо. К нему подключили электричество, включили программу, как в компьютере, и Оно, это существо, начало изрекать странные речи. Вот и речь от 22 октября 1933 года перед занятыми на общественных работах безработными Фрайбурга, «Национал-социалистическая школа знания», заканчивается так: «Человеку, в высшей степени преисполненному этой небывалой волей, нашему фюреру Адольфу Гитлеру троекратное “Зиг Хайль”!» [Там же, с. 262]. Все это в принципе можно объяснить тем, что, встав на пост ректора, человек перестает быть собой, а должен играть роль, написанную не им. Все это понятно, много раз проговорено. Но такое понимание рассудочное. Здесь мы как раз и упираемся в то, что уже обсудили: в предмет веры, в то, что не объяснимо и неопишимо. Это то, ради чего люди идут на крест и на эшафот. И что? Значит ли это то, что сам М. Хайдеггер не выдержал того испытания, которое сам же и поставил как условие, и которое сам отставивал, споря с Э. Кассирером? И в итоге мыслитель не устоял перед соблазном стать философским Führer'ом? Что дает силу устоять перед таким соблазном и чего не хватило М. Хайдеггеру? Здесь чистой порядочностью и нравственными принципами не обойдешься. Здесь что-то другое. А попытки П. Бурдые найти причины соблазна в самих текстах М. Хайдеггера (дескать, сама мысль его вывела к нацизму), не вполне убедительны [Бурдые, 2003].

## После Давоса

После Давоса их спор фактически продолжился, но заочно. Позиция Э. Кассирера в принципе не изменилась до конца земной жизни, что он и отметил в своем «Опыте о человеке», «оглянувшись на исходный пункт наших дальних странствий» [Кассирер, 1998, с. 702]. Мы должны представить мир культуры как органическое целое – «мир человеческой культуры не просто скопление разрозненных и расплывчатых фактов», философия культуры начинается с того, чтобы представить культуру как органическое целое [Там же].

Важно, что это единство не субстратно, оно кроется не в конкретном материале культурных форм, оно функционально. Мы не обязаны, утверждает Э. Кассирер, доказывать субстанциональное единство человека. Человек не рассматривается как простая субстанция, сущее в себе, способное к самопознанию. Органическое функциональное единство как раз требует многообразия культурных форм, связность которого достигается не субстратом, не материалом, не гомогенной субстанцией, а единством функции, базовым процессом порождения символических форм [Там же, с. 703]. Этот тезис Э. Кассирер застолбил еще в «Философии символических форм» и пытался доказать и в Давосе.

Но в этом единстве многообразия скрыты две тенденции. С одной стороны – тенденция, ведущая к утверждению стабильных форм жизни, и тенденция, ведущая к изменениям и разрывам. Человек разрывается между стремлением к сохранению ставших форм и порождением новых [Там же, с. 705].

Как мы увидели выше, спор между Э. Кассирером и М. Хайдеггером велся в том числе и вокруг такого способа видения. Это был спор между разными оптиками, классической и неклассической. Одна оптика, классическая, предполагает удержание двух разных процессов – сохранения ставших форм, с одной стороны, и порождения новых, с другой. Так понимался вообще процесс генезиса и развития культурных форм во всей духовной классике. Классическая оптика видит культуру в ее развитии, становлении, разворачивании богатства всех форм.

М. Хайдеггер вносил принципиально иное видение – нет никакого развития, а стало быть, нет и сохранения. А есть прецеденты вспышек, события, культурные взрывы, между которыми нет никакой связи и преемственности и нет никакого процесса, детерминирующего эти взрывы. Пребывание человека в целом в мире есть удивительное событие да-бытия, онтологический прецедент, ничем не детерминированный и не объяснимый. Он редок, но возможен.

Пафос Э. Кассирера заключался в том, что он понимал человеческую культуру в ее целостности через призму главного процесса – процесса «самоосвобождения человека». А символические формы (язык, искусство, религия, наука), суть различные *стадии* этого процесса [Там же, с. 709]. Поэтому его «Философия символических форм» представляет собой не просто библиотеку культуры, ее энциклопедию, но в ней представлен процесс становления культурных форм и через него – процесс освобождения человека, главным актом которого (его единицей) всегда выступает акт сотворения, создания, порождения

разных символических форм<sup>20</sup>. В каждой стадии «человек проявляет и испытывает новую возможность – возможность построения своего собственного “идеального мира”» [Там же, с. 709-710]<sup>21</sup>.

В это же время в 1945 году, во время издания «Опыта о человеке», М. Хайдеггер, находясь по другую сторону океана, был в иной ситуации. Он отмывался от грязи нацизма. Но уже в 1943 году в послесловии к своей лекции 1929 года «Что такое метафизика?» М. Хайдеггер отмечает, что вопрос о метафизике остается вопросом. Именно потому, что науки имеют дело только с частью сущего, а проблема заключается в том, что бытие сущего всегда выводит нас на вопрос о границе сущего, за пределами которого пребывает ничто, мыслить о котором сугубо научным способом невозможно. Но человек всякий раз оставляет для Ничто место, как открытую возможность для еще не ставшего. А в пределах ставшего науки выстраиваются способом «исчисляющего опредмечивания», порождая позитивные знания [Хайдеггер, 2007, с. 66, 75].

М. Хайдеггер, в отличие от Э. Кассирера, не строил иллюзий относительно освобождения человека, поскольку полагал, что культурная форма, которую человек порождает в акте творения, через приобщение к истоку творения, это по большому счету чудесным образом происходящее событие, ничем не детерминированное. И поэтому строить воздушные замки о великом прогрессе человеческой культуры, постадийном становлении этой великой сферы посредством порождения форм – это не просто иллюзия и обман, это чреватое и опасное заблуждение, поскольку человек уже давно охвачен и захвачен техническим энтузиазмом, становясь все более частью, средством техники<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Хотя выше мы уже отметили, что представление стадий великой грамматики культуры получилось, как бы, без человека, без взаимного сопряжения символических форм и архитектоники человека. Для этого нужен был иной ход, который параллельно и независимо от Э. Кассирера проделал М. М. Бахтин в «Философии поступка» (1922-1924 гг.). Но об этой работе никто не знал и знать не мог.

<sup>21</sup> Развивая принцип критического мышления вслед за И. Кантом, Э. Кассирер отмечает, что основным принципом критического мышления является выделение примата функции над предметом, материалом, субстратом, субстанцией. Этот примат в каждой отдельной области приобретает свою форму: «Функции чистого познания, языкового мышления, мировоззренческо-религиозного мышления, художественного мировоззрения следует понимать так, что во все всех них происходит не столько оформление мира (Gestaltung der Welt), сколько формирование мира (Gestaltung zur Welt), образование объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения» [Кассирер, 2002, т. 1, с. 16-17] [см. более подр. о символической антропологии Э. Кассирера в нашей работе: Смирнов, 2010].

<sup>22</sup> А далее в 1949 году он читает свой доклад «Поворот» (Die Kehre, опубликован в 1962 г.), совершая попытку преодоления метафизики, но не тем способом, который предложил Р. Карнап и Венский кружок, а своим собственным, поняв, что язык да-бытия не адекватен для понимания проблемы места человека в бытии, а эта проблема и есть главная проблема в философии (не что такое человек, а *что есть место человека и как оно им обретается*, как он становится *присутствием* в мире, особенно в эпоху забвения бытия, замены его могуществом техники, в силу чего человек теряет свое место, точнее, теряет бытие), то в таком случае человек должен «опомниться», вспомнить себя, «бытие требует человека, чтобы осуществиться самим собой среди сущего и сохраниться в качестве бытия» [Хайдеггер, 2007, с. 265]. Но что значит опомниться? Этот значит вновь начать мыслить. А поскольку язык есть то исходное измерение, внутри которого человеческое существо вообще впервые может оказаться в состоянии отозваться на зов бытия, быть отзывчивым, то эта отзывчивость, достигнутая в истинном смысле, и есть мысль [Там же, с. 267]. Простое употребление человеком языковых

М. Фрийдман, кстати, в примечании лишь упоминает более поздние работы М. Хайдеггера по теме преодоления метафизики. Но без содержательной аргументации. Он объясняет попытку пересмотра М. Хайдеггером своих идей тем, что тот разочаровался в нацизме и свылся с неудачей своего ректорства [Фрийдман, 2021, с. 48, прим. 29].

Полагаю, что все глубже и где-то даже катастрофичнее, если говорить о судьбе личности человека. Да, М. Хайдеггер признал позже, что его ректорство в 1933 году было ошибкой<sup>23</sup>. Но более глубинной причиной пересмотра своих взглядов было то, что он понял, что тот язык, который он выбрал для обоснования метафизики в своих работах, лекциях конца 20-х – начала 30-х, оказался не вполне точным, не адекватным. И потому пишет в стол в течение 30-х годов вторую главную работу, сравнительно недавно опубликованную – «Вклады в философию. От события» [Хайдеггер, 2009]. И строит нечто вроде событийной онтологии, поскольку бытие свершается как событие. Но признав это, он должен был

---

форм, выражение с их помощью своих чувств и желаний, – это еще не мысль. По этой логике многое, что представлено в аналитической философии касательно проблемы языка, к мышлению отношения не имеет, поскольку онтологически не укоренено. В этой логике человек всего-навсего есть некое реактивное животное, употребляющее языковые формы для выражения своих желаний. Такой язык есть и у птиц, у всех живых тварей.

<sup>23</sup> В своей беседе с сотрудниками журнала “ГЕхресс” (был уже 1969 год) он заметил: «Мысль – всегда немного одиночество. Когда ее вовлекают, она может отклониться. Я знаю это. Я понял это, будучи ректором в 1933 году в трагический момент немецкой истории. Я ошибся» [Хайдеггер, 1991, с. 152-153]. Свой нацизм 1933 года он назвал ошибкой, связанной с заблуждением мысли. Мысль пошла не туда, она отклонилась. Бедный. Как это так, его мысль взяла и отклонилась? И он вскинул руку в нацистском приветствии. В другом разговоре (ранее, в 1966 году) с сотрудниками журнала «Шпигель» он заметил, что основным мотивом принятия предложения стать ректором был сугубо содержательный, описанный им еще в лекции «Что такое метафизика?» при вступлении в должность профессора кафедры во Фрайбурге (как раз с этим содержанием и спорил Р. Карнап): «Области наук крайне разобщены. Способы трактовки предмета в корне различны. Это расплывающееся многообразие дисциплин сдерживается теперь только технической организацией университетов и факультетов и практической направленностью отдельных профессий. Напротив, укорененность наук в их сущностном основании отмерла» [Философия Хайдеггера и современность, 1991, с. 234]. Это прямая ссылка на указанную лекцию 1929 года [см.: Хайдеггер, 2007, с. 25]. Заметим, что М. Хайдеггер как раз хотел преодолеть разрывы между науками, искал основания, сущностные связи. А второй причиной его согласия было то, что академическая свобода, с его точки зрения, изгонялась из университетов. На практике же она была «негативной свободой». А «великолепный сдвиг», который свершился, по его словам, в 1933 году, дал надежду. И М. Хайдеггер добавляет, что он и сейчас в этом (в великолепии сдвига) убежден. Потому что «я не видел другой альтернативы». При таком разброде надо было искать какую-то единую национальную установку. И я, утверждает философ, был озабочен поиском единства и смысла наук и тем самым определением задач университета. Поэтому речь моя при вступлении в должность ректора в 1933 году и была озаглавлена «Самоутверждение немецкого университета». Никакой другой ректор не осмелился тогда выступить с такой речью» [Философия Хайдеггера и современность, 1991, с. 235]. В общем, М. Хайдеггер разве что признает, что ошибся. Но он не раскаивается. Получается, что Гитлер не оправдал его надежд. Но он-то сам все делал правильно.

признать, что его нацизм – вовсе не ошибочка и не случайный эпизод. Он у него нутряной, неизбывный. И выжечь его можно в себе, только убив себя<sup>24</sup>.

Что касается его «нацизма», то он так и оставался тоталитарным мыслителем. Личностный изъян философа его ученица Х. Арендт назвала в переписке с К. Ясперсом «бесхарактерностью, в том смысле, что у него нет буквально никакого характера и определенно нет никаких особо плохих качеств» [цит. по: Сафрански, 2001, с. 419]. Объяснение слабое. Именно в силу отсутствия напрочь какой-то нравственной опоры, душевной, личностной основы, воспринимая себя рупором, органом бытия, его пластилином, то есть в принципе не личностью, не человеком, не отдельным поступающим субъектом, он отдавался власти этому гулу бытия, и готов был мыслить все самое запредельное, отдаваясь ему, без каких бы то ни было норм и правил, запретов и порядков, а просто отдаваясь, и потому нравственного закона для него не существовало<sup>25</sup>. Кстати, в отличие от И. Канта.

### Тень Канта

За спором диспутантов постоянно маячила фигура И. Канта. Имеет смысл в этой связи вернуться к великому немцу, вспомнить старый лозунг (назад к Канту!) и восстановить его логику в связи с тем, что означают границы, поставленные им в своих «Критиках»<sup>26</sup>.

В своей первой «Критике» Кант поставил границу сфере познания. В природе познаваемо все с помощью математического естествознания. А то, что не может быть познаваемо, то и не есть природа. А что есть природа? Природа есть совокупность явлений, связанных закономерностью причинно-следственных связей, которые выстраиваются с помощью категорий теоретического разума. Природа есть мир явлений, постигаемых разумом. Природа же сама по себе не существует [Кант, 1964, т. 3, с. 278-279].

А законы познания природы выстраивает не кто иной, как трансцендентальный субъект. Категории разума не выводятся из природы [Кант, 1966, т. 6, с. 212].

---

<sup>24</sup> Как это фактически делал М. М. Бахтин, пытаясь убить в себе автора, признавшись в конце жизни, что он шел на сделку, на компромисс, подлаживался под ситуацию: мол, «приходилось вилять, туда и обратно», и вообще все, что тогда делалось в 20-е годы, было порочно: «Мы ведь все предали – родину, культуру». «А как можно было не предать? – спросил его собеседник С. Г. Бочаров? – «Погибнуть», – ответил мыслитель [Бочаров, 2010, с. 50-52; 69]. Его биография после 1929 года была сознательным уходом, умиранием как философа, автора, мыслителя. И лишь благодаря молодым московским литераторам он был возрожден из пепла, уже в 1960-е годы. М. Хайдеггер, в отличие от русского мыслителя, умирать после войны не собирался. Сидел у себя в домике в лесу и писал, гулял по тропинкам, пил пиво, беседовал с местными крестьянами. Периодически делал доклады. Вел семинары. Читал лекции, давал интервью. Его обитание в глуши Шварцвальда не было похожим на жизнь анахорета.

<sup>25</sup> Этим М. Хайдеггер также принципиально отличается от М. М. Бахтина, который также параллельно, в 20-годы выстраивал свою событийную онтологию. Но стержнем ее было понятие ответственного поступка (поступающее, ответственное бытие). Это был его ответ на тоталитарный вызов. Хотя и за этот ответ ему пришлось каяться (см. выше примечание).

<sup>26</sup> В своих комментариях мы также опираемся на грамотный глубокий анализ, представленный в работе П. П. Гайденко [Гайденко, 1987].

Природа не есть вещь в себе, а есть совокупность мира явлений, вещей для нас. Это мир явлений, упорядоченный с помощью категорий рассудка и априорных форм пространства и времени, то есть мир природы, мир предметов опыта [Гайденко, 1987, с. 402].

Мир природы относителен, он не абсолютен. Он не существует сам по себе, он дан относительно познающего ее разума. Это значит, сама природа и ее составляющие процессы есть *конструкты разума*.

Но И. Кант при этом ограничил сферу теоретического разума, сферу его познания. Разуму доступны явления мира природы. Но И. Кант отказал ему в праве решать сугубо метафизические вопросы – о боге, бессмертии души и свободе [Гайденко, 1987, с. 405].

В предисловии ко второму изданию первой «Критики» он так и записал – «мне пришлось ограничить (*aufheben*) *знание*, чтобы освободить место *вере* <...>» [Кант, 1964, т. 3, с. 95]. Там же Кант поясняет: «<...> мы ни в коем случае не можем знать вещи в себе <...> все, что мы можем теоретически *познать*, ограничивается лишь явлениями» [Там же]. А поэтому: «Я не могу, следовательно, даже *допустить* существование бога, свободы и бессмертия <...>, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания <...>» [Там же].

Это означает, что он разделил сферу познания, построенного на математическом естествознании, и сферу метафизики. Тем самым поставил последней границу, обосновал метафизику. Поэтому бессмысленно спорить, чем занимался Кант в первой «Критике» – дал обоснование математическому естествознанию или метафизике. Он занимался и тем, и другим, поставив границу между ними. Предмет метафизики не может быть предметом знаний. Нельзя знать свободу, бессмертие души и Бога. Это предмет веры, нравственного (морально доброго) практического действия.

Скажем жестче: И. Кант предложил не ограничить сферу знания, а *упразднить мнимое знание*, упразднить иллюзию относительно того, что якобы разум знает, что такое бог, бессмертие души и свобода. Разуму мнится, что он это знает. До И. Канта, как, впрочем, и после, богословие стремилось и стремится доказать бытие Бога и построить спекулятивную доктрину, основанную на метафизическом знании, которое вообще-то для И. Канта невозможно. Возможно лишь опытное знание, добытое из опыта чувств и сконструированное с помощью категорий рассудка. А мнимое знание достойно ликвидации, упразднения. Знание вне опыта, сверх опыта невозможно. Г. Коген в этой связи писал: «Упразднение знания относится к “вещам в себе”, но не к опытному знанию; но вера практического, морального познания, которое не есть математическое и естественнонаучное опытное знание, не может быть также знанием о Боге и душе как субстанциях с присущими им чертами. Эта вера есть “вера разума”» [цит. по: Ойзерман, 2005, с. 6].

Но здесь есть одна тонкость. Опыт опыту рознь. Бог не доступен опыту конструирования, опыту рассудка. Также он не доступен в обыденном опыте индивида. Но он доступен в мистическом опыте личного богообщения. Этот опыт строится уже не на правилах и процедурах конструирования понятий, а на процедурах и практиках личностного преображения. Этому посвящена богатая духовная традиция заботы о себе, описанная

в трудах святых отцов церкви, и которую пытались много позже реконструировать уже современные философы (см. работы позднего М. Фуко, П. Адо, С. С. Хоружего, В. В. Бибихина и др.).

Итак, никакой другой природы, которая есть в научной конструкции, нет. Помимо этой конструкции есть вещь в себе, но эта вещь в себе не есть природа, она не познаваема так, как познаваемо природное явление [Гайденко, 1987, с. 406].

Принципиально то, что в природе нет и понятия цели. Вещь в себе – это предельная цель. В природе нет ничего, кроме процессов и причинно-следственных связей, по поводу которых строятся модельные конструкции с помощью средств, вырабатываемых в математическом естествознании [Там же, с. 406].

Но тем самым И. Кант дал обоснование и естествознанию, и метафизике, поставив между ними границу. Поэтому наука занимается не естественными объектами, а искусственными, сконструированными [Там же, с. 407]. Мы априорно полагаем в вещах то, что вложено в них нами самими [Кант, 1964, т. 3, с. 85-86; Гайденко, 1987, с. 411].

Тем самым естествознание изучает лишь мир явлений, мир опыта, существующий не сам по себе, а *в отношении к разуму*, который его и конструирует. Что касается царства смыслов, целей и вещей в себе, то его математическое естествознание знать не может, не может и сконструировать, поскольку в опыте, как в сфере науки, нет и личности как знания. В нем не существует свободы и ответственности как знания. Невозможно знать свободу. Как невозможно знать бессмертие. А, стало быть, невозможно об этом построить позитивную науку.

Это значит (что признавал И. Кант), что философия не может конкурировать с наукой, особенно с математикой в части конструирования понятий. Философия в этой связи не занимается конструированием. Она собственно и может заниматься в таком случае лишь метафизикой, то есть, не производством знания об объектах, предметах опыта, а лишь мышлением о пределах этого опыта, еще точнее – мышлением о запредельном опыте.

И кстати достоверность научного знания потому и возможна, поскольку она обеспечивается конструированием с помощью знаково-символических средств, что и дает шанс научному знанию быть достоверным и всеобщим.

А практикой конструирования является как раз эксперимент. Как практический, опытный, так и мысленный. С помощью эксперимента создается идеальная модель природного процесса. С помощью эксперимента теоретический разум вынуждает, испытывает природу отвечать на его вопросы, фактически пытается ее, добывая знания [Гайденко, 1987, с. 411]. Но пределы такого опыта показал Освенцим<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Прогресс познания по этой логике попытки природы и шел. В настоящее время человек создает, буквально рождает новые природные явления. В 2019 году появилось сообщение, в котором говорится о том, что с помощью циклотрона в Дубне реальным стало создание тяжелых химических элементов, не существующих в таблице Менделеева в принципе. Этих элементов нет в природе. Но они могут быть получены с помощью эксперимента на циклотроне – природные элементы, получаемые сугубо искусственным путем [Конец таблицы Менделеева, 2019, с. 6-7]. Таким образом планируется появление новых элементов таблицы Менделеева – 119-го, 120-го и далее.

Но если природой мы называем мир, который и создается нами самими, то где же мир сам по себе, не являющийся продуктом конструирования? Это мир метафизики. Он есть. Но он не конструируется. Это мир Бога и свободы. Этот мир испытывается на опыте личного преображения, опыте второго рождения, который не может быть описан на языке науки.

Итак, И. Кант вывел понятие цели за пределы теоретического разума, за пределы природы, сохранив его только в практической философии [Гайденко, 1987, с. 431]. А это уже предмет «Критики практического разума».

Категория цели вообще не попала у И. Канта в список категорий рассудка. Потому что вещь в себе не познаваема средствами теоретического разума. В природе есть причинно-следственные связи. Но там нет цели. Там нет и свободы.

Поэтому невозможно построение метафизики как спекулятивной теории, как теоретического учения о душе, свободе и Боге. То есть построить можно, но такое учение о метафизике возможно только как спекуляция, то есть выведенное за пределы опыта мнимое представление.

Поэтому невозможна и наука о человеке как свободном существе. Невозможно строить вообще позитивную науку о человеке. Строить о человеке спекулятивную научную теорию абсурдно. Точнее, построить можно. Но в ней человек будет представлен как вещь среди вещей, как природный объект. Но как свободное существо он не может быть сконструирован. Поэтому метафизика не может быть выведена из философской антропологии, что пытался объяснить М. Хайдеггер в упомянутой работе «Кант и проблема метафизики» [Хайдеггер, 1997].

Поэтому вся философская антропология в ее разных версиях, искавшая свой предмет (человека!) в течение XX века, блуждала впотьмах и загнала себя в тупик, стремясь построить по поводу человека некую концепцию, систему позитивного знания или спекулятивную метафизику человека. Но она невозможна.

В следующей части нашей работы у нас появятся новые герои рассказа, Р. Карнап, Венский кружок и все, что с ними связано.

### Список литературы / References

Бочаров, С. Г. (2010). Об одном разговоре и вокруг него. *Михаил Михайлович Бахтин*. Под ред. В. Л. Махлина. М. РОССПЭН. С. 47-79.

Bocharov, S. G. (2010). About one conversation and around it. In Makhlin, V. L. (ed.). *Mikhail Mikhailovich Bakhtin*. Moscow. pp. 47-79. (In Russ.)

Бурдьё, П. (2003). *Политическая онтология Мартина Хайдеггера*. Пер. с франц. А. Т. Бикбова, Т. В. Анисимовой. М. Праксис.

Bourdieu, P. (2003). *Political ontology by Martin Heidegger*. Bikbov, A. T., Anisimov, T. V. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Вейнмейстер, А. В. (2013). Давосская дискуссия между Э. Кассирером и М. Хайдеггером. *Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки*. № 2. С. 1-15.

Weinmeister, A. V. (2013). Davos discussion between E. Cassirer and M. Heidegger. *Humanities, socio-economic and social sciences*. no. 2. pp. 1-15. (In Russ.)

Гайденко, П. П. (1987). *Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени*. М. Наука.

Gaidenko, P. P. (1987). *Evolution of the concept of science (XVII–XVIII centuries). Formation of scientific programs of the New Age*. Moscow. (In Russ.)

Грязнов, А. Ф. (2006). Аналитическая философия. М. URSS.

Gryaznov, A. F. (2006). Analytical philosophy. Moscow. (In Russ.)

Джохадзе, И. (2016). Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности. *Логос*. № 26(5). С. 1-18.

Dzhokhadze, I. (2016). Analytical philosophy today: an identity crisis. *Logos*. no 26(5). pp. 1-18. (In Russ.)

Кант, И. (1964). *Сочинения*: в 6 т. Пер. с нем. Т. 3. М. Мысль.

Kant, I. (1964). *Works*. In 6 vol. Vol. 3. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1966). *Сочинения*: в 6 т. Пер. с нем. Т. 6. М. Мысль.

Kant, I. (1966). *Works*. In 6 vol. Vol. 6. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1980). *Трактаты и письма*. М. Наука.

Kant, I. (1980). *Treatises and Letters*. Moscow. (In Russ.)

Кассирер, Э. (1998). *Избранное. Опыт о человеке*. М. Гардарика.

Cassirer, E. (1998). *Selected. Experience about a Person*. Moscow. (In Russ.)

Кассирер, Э. (2002). *Философия символических форм*. в 3-х т. М.; СПб. Университетская книга.

Cassirer, E. (2002). *Philosophy of Symbolic Forms*. In 3 vol. Moscow. St. Petersburg. (In Russ.)

Книжник, О. В. (2007). Давосская дискуссия между Э. Кассирером и М. Хайдеггером: символическая и экзистенциальная трактовка проблемы бытия. *Вестник ОГУ*. № 2. С. 54-62.

Knizhnik, O. V. (2007). Davos discussion between E. Cassirer and M. Heidegger: symbolic and existential interpretation of the problem of being. *Bulletin OSU*. no. 2. pp. 54-62. (In Russ.)

Конец таблицы Менделеева. (2019). *Эксперт*. № 14. С. 6-7.

End of Mendeleev's Table. (2019). *Expert*. no. 14. pp. 6-7. (In Russ.)

Макеева, Л. Б. (2019). Аналитическая философия как историко-философский феномен. *Философский журнал*. Т. 12(1). С. 130-143.

Makeeva, L. B. (2019). Analytical philosophy as a historical and philosophical phenomenon. *Philosophical journal*. Vol. 12(1). pp. 130-143. (In Russ.)

Ойзерман, Т. И. (2005). К вопросу о знаменитом тезисе Канта: «... мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере ...». *Кантовский сборник*. № 1(25). С. 3-13.

Oizerman, T. I. (2005). On the question of the famous thesis of Kant: "... I had to limit (aufheben) knowledge in order to make room for faith ...". *Kant's collection*. no. 1 (25). pp. 3-13. (In Russ.)

Сафрански, Р. (2002). *Хайдеггер: германский мастер и его время*. Пер. с нем. М. Молодая Гвардия.

Safranski, R. (2002). *Heidegger: Germanic Master and His Time*. Moscow. (In Russ.)

Семинар: Э. Кассирер – М. Хайдеггер. (1992). *Ступени*. № 3. С. 151-166.

Seminar: E. Cassirer – M. Heidegger. *Steps*. no 3. pp. 151-166. (In Russ.)

Стролл, А. (2020). *Аналитическая философия: двадцатый век*. Пер. с англ. В. В. Целищева. М. Канон+ РООИ «Реабилитация».

Stroll, A. (2020). *Analytical philosophy: the twentieth century*. Tselishev, V. V (transl.). Moscow. (In Russ.)

Смирнов, С. А. (2017). Антропологический поворот: его смысл и уроки. *Философия и культура*. № 2. С. 23-35.

Smirnov, S. A. (2017). Anthropological turn: its meaning and lessons. *Philosophy and Culture*. no. 2. pp. 23-35. (In Russ.)

Смирнов, С. А. (2010). Чертов мост. Введение в антропологию перехода. Новосибирск. ЗАО ИПП «ОФСЕТ».

Smirnov, S. A. (2010). Devil's Bridge. Introduction to the Anthropology of Transition. Novosibirsk. (In Russ.)

*Философия Хайдеггера и современность*. (1991). М. Наука.

*Heidegger's Philosophy and Modernity*. (1991). Moscow. (In Russ.)

Фрийдман, М. (2021). *Философия на перепутье: Карнап, Кассирер и Хайдеггер*. Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация».

Friedman, M. (2021). *Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*. Tselishev, V. V. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Хайдеггер, М. (1991). *Разговор на проселочной дороге*. М. Высшая школа.

Heidegger, M. (1991). *Conversation on a country road*. Moscow. (In Russ.)

Хайдеггер, М. (1997). *Кант и проблема метафизики*. Пер. с нем. О. В. Никифорова. М. Русское феноменологическое общество; Изд-во «Логос».

Heidegger, M. (1997). *Kant and the problem of metaphysics*. Nikiforov, O. V. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Хайдеггер М., Кассирер Э. (2001). Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером. Пер. с нем. М. Кочетовой. *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*. Минск. Европейский гуманитарный университет. С. 124-134.

Heidegger, M., Cassirer, E. (2001) Davos Discussion between Ernst Cassirer and Martin Heidegger. In Kochetova, M. (transl.). *Research in phenomenology and philosophical hermeneutics*. Minsk. European Humanities University. pp. 124-134. (In Russ.)

Хайдеггер, М. (2003). Речи М. Хайдеггера 1933-1934 годов. Бурдьё П. *Политическая онтология Мартина Хайдеггера*. М. Праксис. С. 245-269.

Heidegger, M. (2003). Speeches by M. Heidegger 1933-1934. In Bourdieu P. *Political Ontology of Martin Heidegger*. Moscow. pp. 245-269. (In Russ.)

Хайдеггер, М. (2007). *Что такое метафизика?* Пер. с нем. В. В. Бибихина. М. Академический проект.

Heidegger, M. (2007). *What is metaphysics?* Bibikhin, V. V. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Хайдеггер, М. (2009). Вклады в дело философии. От события. Пер. Э. Сагетдинова. *Ερμηνεία. Герменей. Журнал философских переводов*. № 1(1). С. 56-94.

Heidegger, M. (2009). Contributions to the cause of philosophy. From the event. Sagetdinov, E. (transl.). *Ερμηνεία. Hermeneus. Journal of Philosophical Translations*. no. 1(1). pp. 56-94. (In Russ.)

Целищев, В. В. (2000). Будущее философии XXI века: аналитическая или континентальная философия? *Философия науки*. № 2(8). С. 13-20.

Tselishchev, V. V. (2000). The future of philosophy in the XXI century: analytical or continental philosophy? *Philosophy of Science*. no. 2 (8). pp. 13-20. (In Russ.)

Целищев, В. В. (2021a). *Философский раскол: логика vs метафизика*. М. Канон+ РООИ «Реабилитация».

Tselishchev, V. V. (2021a). *Philosophical schism: logic vs metaphysics*. Moscow. (In Russ.)

Целищев, В. В. (2021б). Послесловие переводчика. Фридман М. *Философия на перепутье: Карнап, Кассирер и Хайдеггер*. Пер. с англ. В. В. Целищева. М. Канон+ РООИ «Реабилитация». С. 302-331.

Tselishchev, V. V. (2021b). Afterword by translator. In Friedman M. *Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*. Tselischev, V. V. (transl.). Moscow. pp. 302-331. (In Russ.)

Шваб, К. (2016). *Четвертая промышленная революция*. М. Эксмо.

Schwab, K. (2016). *The Fourth Industrial Revolution*. Moscow. (In Russ.)

Schwab, K., Malleret, T. (2020). *COVID-19. The Great Reset*. Forum Publishing.

### Информация об авторе / Information about the author

**Смирнов Сергей Алевтинович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: smirnoff1955@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2023-8855>

*Статья поступила в редакцию: 01.02.2021*

*После доработки: 20.02.2021*

*Принята к публикации: 01.03.2021*

**Smirnov Sergey** – Doctor of Philosophical Sciences, Leading Researcher of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva str., 8, e-mail: smirnoff1955@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2023-8855>

*The paper was submitted: 01.02.2021*

*Received after reworking: 20.02.2021*

*Accepted for publication: 01.03.2021*