

УДК 141

## ФИЛОСОФСКИЙ ДАВОС КАК ПОВОД ДЛЯ РАЗВОДА.

ВЕРСИЯ М. ФРИДМАНА

Часть 2

С. А. Смирнов

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

**Аннотация.** Данная статья является продолжением предыдущей публикации, вышедшей под тем же названием (часть 1). Обе части посвящены проблеме осмысления раскола, который совершился однажды в мировой философии и воплотился в ее разделении на два направления, континентальную и аналитическую философию. Во второй части автор продолжает обсуждать причины раскола и аргументацию, которую приводят разные авторы, доказывающие концептуальное различие направлений. В работе дается анализ основных идей авторов Манифеста Венского кружка и аргументации Р. Карнапа в его споре с М. Хайдеггером, предмет которого посвящен, так называемому, преодолению метафизики. Поводом для написания обеих частей выступила работа М. Фридмана «Философия на перепутье», переведенная на русский язык. Итогом второй части являются сформулированные автором статьи выводы относительно различия названных направлений. Автор полагает, что их различия имеет смысл обсуждать не в категориях истинности и ложности учений и концептов, а в категориях разных ориентаций и установок, которые не отрицают, а дополняют друг друга. С одной стороны, аналитическая философия ориентируется на научность, ясный и точный язык, логику и математику. В отличие от нее континентальная философия не претендует на научность, ясный и точный язык, а предпочитает недосказанность, отказ от доктринальности, поисковый характер философствования.

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

**Для цитаты:** Смирнов, С. А. (2021). Философский Давос как повод для развода. Версия М. Фридмана. Часть 2. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 2. С. 50-73. DOI: 10.47850/RL.2021.2.2.50-73.

## PHILOSOPHICAL DAVOS AS A REASON FOR DIVORCE.

M. FRIDMAN'S VERSION

Part 2

S. A. Smirnov

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

**Abstract.** This article is a continuation of the previous publication published under the same title (part 1). Both parts are devoted to the problem of understanding the split that once occurred in world philosophy and was embodied in the division of philosophy into two directions, continental and analytical philosophy. In the second part, the author continues to discuss the reasons for the split and the argumentation cited by various authors, proving the conceptual difference of directions. The article analyzes the main ideas of the authors of the Vienna Circle Manifesto and the argumentation of R. Carnap in his dispute with M. Heidegger, the subject of which is devoted to the so-called

overcoming of metaphysics. The reason for writing both parts was the work of M. Fridman “Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger”, translated into Russian. The result of the second part is the conclusions formulated by the author of the article regarding the difference between the named directions. The author believes that it makes sense to discuss their differences not in the categories of truth and falsity of teachings and concepts, but in the categories of different orientations and attitudes, which do not deny but complement each other. On the one hand, analytical philosophy claims to be scientific orientation, clear and precise language, logic and mathematics. In contrast to it, continental philosophy does not pretend to be scientific, to a clear and precise language, but prefers innuendo, rejection of doctrinalism, and the exploratory nature of philosophizing.

**Key words:** philosophical Davos, continental philosophy, analytical philosophy, E. Cassirer, M. Heidegger, R. Carnap, neo-Kantianism, I. Kant, M. Friedman, Vienna circle.

**For citation:** Smirnov, S. A. (2021). Philosophical Davos as a reason for divorce. M. Fridman’s version. Part 2. *Respublica Literaria*. Vol. 2. no. 1. pp. 50-73. DOI: 10.47850/RL.2021.2.2.50-73.

### Преодоление метафизики. Венский кружок. Р. Карнап

Как мы и обещали, для продолжения разговора нам необходимо ввести еще одного собеседника. Слушателем лекций и дебатов в Давосе был Р. Карнап<sup>1</sup>. Он был впечатлен: «Кассирер говорит хорошо, но отчасти по-пасторски <...>. Хайдеггер серьезен и объективен. Как человек очень привлекателен» [Фридман, 2021, с. 24].

С этого эпизода начинается новый виток другого размежевания – между аналитической и континентальной философией. По версии М. Фридмана, оно началось не со спора Э. Кассирера и М. Хайдеггера, который мы подробно разобрали в первой части статьи, а с аргументации Р. Карнапа, причем, аргументации не столько философской, сколько мировоззренческой и политической. С того, что, услышав М. Хайдеггера в Давосе и проработав его лекцию при вступлении на кафедру профессором философии во Фрайбурге «Что такое метафизика?», а также его «Бытие и время», Р. Карнап предъявляет претензии своим оппонентам в работе «Преодоление метафизики путем логического анализа языка» [Карнап, 1993]. В качестве основного оппонента Р. Карнап выбрал именно М. Хайдеггера, чья «метафизическая доктрина», как он полагал, «оказывает самое сильное влияние в Германии» [Фридман, 2021, с. 28; Карнап, 1993, с. 17].

М. Фридман замечает, что критика Р. Карнапа оказывается «более изощренной и пронизательной, чем можно было бы ожидать» [Фридман, 2021, с. 28]. Посмотрим, в чем видит М. Фридман его изощренность и пронизательность.

М. Фридман полагает, что, по разумению Р. Карнапа, основная проблема метафизики в версии М. Хайдеггера заключается в нарушении логической формы концепта Ничто. М. Хайдеггер использует этот концепт и как глагол, и как существительное. В то время как современная логика показала, что ничто не может быть ни тем, ни другим. Вдобавок

---

<sup>1</sup> Кстати, как отмечает Р. Сафрански, слушателями и свидетелями Давосской дискуссии были также О. Больнов, Э. Левинас, Л. Брюнвик, Ю. Хабермас и многие другие [Сафрански, 2002, с. 257-263]. Слушатели были под впечатлением, говорили о некоей даже судьбоносности события, чуть ли не о свидетельстве Преображения Господня. И Свет был им явлен ...

М. Хайдеггер отрицает центральную роль логики в философии и познавательных науках, выступает против научной ориентации философии, за что ратовал Р. Карнап [Фридман, 2021, с. 29]. Р. Карнап приводит выдержки из лекции М. Хайдеггера и делает вывод – таким образом, сам автор, то есть М. Хайдеггер, «приходит к утверждению, что его вопросы и ответы не согласуются с логикой и научным способом мышления» [Фридман, 2021, с. 29; Карнап, 1993, с. 19].

Вообще-то, налицо явная подтасовка. М. Хайдеггер изначально сам заявил, что метафизика не может быть обоснована научным способом, обоснование метафизики строится не на логике научного мышления, а исходя из иных установок. Логика здесь не годится, она слишком формальна и груба. Более того, философия не является ни наукой, ни мировоззрением и не сводится к ним. Но это только означает, что М. Хайдеггер разводит науку и философию как два разных типа мышления. А Р. Карнап его ловит (якобы) на том, что М. Хайдеггер признается, что его ответы не согласуются с логикой. Про одно и то же два автора говорят с разным знаком – один с утверждением о необходимости различать, а другой с утверждением о неспособности различать. Нет необходимости обвинять М. Хайдеггера в ненаучности и отрицании центральной роли логики. Он как раз об этом сам и говорит: ставить вопрос о Ничто – значит вопрошать о том, что якобы оно есть, как нечто, словно оно есть как некое сущее. Но вопрос и ответ о Ничто как о нечто «одинаково нелепы» [Хайдеггер, 2007, с. 28].

Но спор идет не о нелепости. Р. Карнап с порога отвергает саму по себе метафизику как область псевдопроблем и псевдопредложений, как область когнитивно бессмысленных положений, поскольку метафизические положения не логичны, не выстраиваются путем математического исчисления и логического вывода [Карнап, 1993, с. 20 и др.].

Да, верно. И в первой части статьи мы этот вопрос уже обсудили. Предшественник Э. Кассирера и М. Хайдеггера, по поводу идей которого они спорили в Давосе, И. Кант, уже пытался показать, что логическое и научно обоснованное метафизическое учение невозможно, бессмысленно. Научные концепции строятся в науке по поводу процессов, которым присваивается объективность. А по поводу метафизических идей научное учение невозможно, и нет смысла проверять их на логику и объективность. Р. Карнап только лишний раз это подтвердил, уже средствами логического анализа языка.

Но М. Хайдеггер на логичность и не претендовал. Метафизика ведет речь о другом, о пределах и за-пределах. Она строится на рамочных онтологических допущениях и установках, которые выстраиваются иным способом и средствами, иным языком, не логикой и не математикой. Просто потому, что бытие не может быть предметом логики или математики. Оно не может быть исчислено, не может быть рассчитано, доказано или опровергнуто по правилам математической задачи. С точки зрения логики проблема бытия поэтому и звучит как ложная проблема.

Но где же здесь изошренность Р. Карнапа, о которой сказал М. Фридман? И где здесь научный спор? Где научная проблема? Пока мы видим, что Р. Карнап не слышит М. Хайдеггера, а последний просто не нуждается ни в каком слушателе. И, кстати, он не собирался свергать логику с пьедестала. Р. Карнап ее защищает от псевдопроблем. А речь идет всего-навсего о поиске места для логики.

Но причина понятна. И она более глубинна. Она кроется в спорах о логике как таковой и ее роли в философии. Намечается смещение самого предмета философии и смена способа философствования. М. Хайдеггер пытался вернуть проблему бытия в лоно философии. Но вместо проблемы бытия ставится проблема логического доказательства. Предметом становится логика, претендующая на выстраивание непротиворечивых доказательств и опровержений в рамках логического анализа языка. Собственно, к этому сводится и философия. То, чем ранее занималась философия, сиречь метафизика, объявляется псевдопроблемой, поскольку она не научна, а потому не имеет смысла.

Кстати, Р. Карнап критикует не вообще метафизику, а прежде всего метафизику М. Хайдеггера. Предыдущие метафизические системы Аристотеля или И. Канта он признает ложными, но не бессмысленными. А метафизика М. Хайдеггера вообще не имеет смысла<sup>2</sup>.

Когда Р. Карнап уехал в США в 1935 г., как он пишет позже в своих воспоминаниях, он освободился от той удушающей политической и философской атмосферы и опасности войны, которая доминировала тогда в Европе [Фрийдман, 2021, с. 33-34]. Метафизика, фашизм, насилие, война и М. Хайдеггер выстраивались в один ассоциативный ряд, а противоположным был иной – свобода, логика, математика, наука, США. Это уже похоже на аберрацию сознания. И это говорит логик, претендующий на ясность и объективность?

Возникает ощущение, что в аргументации в качестве пресуппозиции подкладывалось *не философское содержание, а политические предпочтения* оппонентов. Кстати, коллега и соратник Р. Карнапа по Венскому кружку О. Нейрат был левой ориентации и полагал, что логика и позитивные науки могут быть использованы как орудия в борьбе за освобождение пролетариата<sup>3</sup>.

Такая позиция борьбы за освобождение воплотилась в работе Р. Карнапа «Логическая структура мира»: мы уверены, что наш призыв к ясности, к науке, свободной от метафизики, восторжествует. Эта ориентация, направленная на ясность, в то же время предполагает тщательное научное построение целого и направлена на «свободное развитие личности. Вера в то, что эта ориентация принадлежит будущему, вдохновляет нас» [цит. по: Фрийдман, 2021, с. 38].

Пожалуй, наиболее идеологически выдержанной была показана позиция противников метафизики в их Манифесте [Карнап и др., 2005]. Здесь явно выражено, что их борьба с метафизикой объясняется не философской аргументацией, а политическим и мировоззренческим самоопределением, связанным с их желанием быть первыми в борьбе за влияние на умы, в борьбе за будущее, за право быть законодателями моды в интеллектуальной повестке в Европе. Впрочем, в этом им не уступал и М. Хайдеггер, пожелавший стать «философским фюрером».

---

<sup>2</sup> Кстати, когда Р. Карнап вспоминает в 1963 г. свою критику М. Хайдеггера тех лет, он употребляет сочетание «континентальная философия» [Фрийдман, 2021, с. 32].

<sup>3</sup> См., например, уж совсем одиозные идеологические пассажи из О. Нейрата о том, что метафизики и схоластические философы, среди которых видным представителем выступает М. Хайдеггер, являются врагами пролетариата [Фрийдман, 2021, с. 43]. Такая же случайная ассоциация возникла и у большевиков в Советской России, объявивших психоанализ З. Фрейда революционным учением, в силу чего его труды стали активно переводиться на русский язык, чтобы они были доступны массовому читателю.



Авторы Манифеста полагают, что научное миропонимание разворачивается не столько через особые теоретические положения и методы, сколько из определенной установки, исследовательской направленности [Карнап и др., 2005, с. 17]. Именно установку на построение научно обоснованной философии и задает Манифест<sup>4</sup>.

Понятно, что такая научная установка и ее обоснование для философии характерно именно для Венского кружка, его представителей, поскольку исторически в Вене с начала XX века сложилась особая атмосфера духовной жизни, создаваемая людьми, чья деятельность и формировала в них естественнонаучную установку, свободную от метафизики (медицина, физика). Это авторы Манифеста и объясняют<sup>5</sup>.

Разнообразие научных направлений, сложившееся к началу XX в., требовало формирования единой научной установки и построения единой «понятийной системы», свободной от «засорений исторически сложившихся языков» [Карнап и др., 2005, с. 17], отказа от «темных далей и загадочных глубин» в пользу построения единой логики: «В науке нет никаких глубин; везде только поверхность: все данные опыта образуют сложную, не всегда обозримую, часто лишь в частностях понятную сеть. Все доступно человеку; и человек является мерой всех вещей» [Там же].

«Прояснение традиционных философских проблем приводит к тому, что они частью разоблачаются как кажущиеся проблемы, частью преобразуются в эмпирические проблемы и тем самым переходят в ведение опытной науки. В этом прояснении проблем и высказываний и состоит задача философской работы, а вовсе не в создании собственных “философских” высказываний. Методом этого прояснения является логический анализ» [Карнап и др., 2005, с. 17].

Этот метод логического анализа и есть то, что существенно отличает новый эмпиризм и позитивизм от старого, ориентированного больше на биолого-психологический материал.

Метод этот заключается в подведении философского высказывания под эмпирический опыт, сведение его к более простым высказываниям о том, что дано в эмпирическом опыте. Поэтому высказывание типа «Бог существует» – является бессмысленным, потому что не может быть подведено под то суждение, которое опирается на простой эмпирический опыт [Карнап и др., 2005, с. 17].

Заметим, это утверждает атеист, для которого Бога нет, его нет как сущего. Хотя известно, что реальность Бога доказывается не эмпирическим опытом, а опытом мистического личного общения с ним. Бог есть, то есть является лишь тому, кто совершает акт веры через молитвенную практику (без гарантий на свершение). И только в акте веры

<sup>4</sup> См. о типах онтологических установок [Смирнов, 2020].

<sup>5</sup> Впрочем, люди живут группами, сообществами. Особенно ученые, философы, поэты и писатели, художники. На заре XX в. в Вене сложилась богатейшая духовная атмосфера [Мамардашвили, 1992; Зигмунд, 2021; Крафт, 2003]. Так случилось, что Вена стала той культурной точкой, в которой разыгрывалась судьба цивилизации и культуры, судьба человека, его бытия, следствием чего стало явление целой плеяды имен – З. Фрейда, Э. Гуссерля, Л. Витгенштейна, Ф. Кафки, Р. Музиля и др. В Вене образовался густой культурный слой, правда тонкий, но насыщенный, позволявший осуществиться вновь тому экзистенциальному опыту, посредством которого человек осознает себя вновь как событийное сущее. В течение всего XX в. мы потом испытывали влияние этого интеллектуального взрыва. Таковых было немного.

собственно вера и присутствует. Приставка «есть» чревата. Вера не существует всегда и для всех как априорное знание и наличный опыт. Как и приставка «есть» не применима и к свободе. Свободы нет как эмпирической реальности. Как нет и акта мышления как особой внешней реальности. Они есть в актах поступка, совершения. Поэтому опыт мышления и веры не может быть описан в категориях эмпирического опыта отдельного индивида. По той простой причине, что у эмпирического индивида нет «органа» веры или «органа» мышления. Как нет и «органа» свободы. Эти предельные «идеи разума» не даны в нем.

Недаром борьба Р. Карнапа и его коллег направлена на обе установки – метафизическую и теологическую, они в их борьбе представлены в связке<sup>6</sup>. Научная установка противопоставлена метафизической и теологической: метафизик и теолог верят, сами себя вводя в заблуждение, что своими предложениями что-то высказывают, однако логический анализ показывает, что эти высказывания ничего не означают, а являются «выражением некоторого чувства жизни» [Карнап и др., 2005, с. 18].

Метафизик и теолог претендуют на свой язык. Но говорить – значит выразиться в понятиях, сводить речь к фактам. Но именно этого в их высказываниях быть не может, в них есть лишь переживания, сродни лирике, мифологии или музыке.

Можно, конечно, метафизические заблуждения пытаться объяснить социологически или психологически. Но дальше этого уже продвинулось выяснение «логических корней метафизических заблуждений» благодаря работам Рассела и Витгенштейна [Карнап и др., 2005, с. 18].

Метафизические теории совершают две логические ошибки, утверждают авторы Манифеста. Первая заключается в том, что словесная форма используется для описания как вещей, так и отношений, процессов и свойств. В обыденном традиционном употреблении слов это допустимо. Но это не допустимо при построении метафизических высказываний, язык вводит нас в заблуждение. Вторая же ошибка заключается в том, что метафизическое суждение может из себя самого вывести логическое следствие, без использования опытного материала [Карнап и др., 2005, с. 18].

Внеопытное, то есть априорное познание в принципе невозможно. А поэтому замаскированное в кантовской метафизике полагание *a priori* должно быть отвергнуто: «Именно в отказе от априорного познания заключается основополагающий тезис современного эмпиризма» [Карнап и др., 2005, с. 19].

Тем самым метафизические высказывания бессмысленны, поскольку не верифицируемы и беспредметны: «*Нечто является действительным, если оно встроено в общую систему опыта*» [Карнап и др., 2005, с. 19].

---

<sup>6</sup> Кстати, как это обычно бывает, идеи автора стали продолжением его личной биографии. Р. Карнап родился и вырос в религиозной семье и был верующим человеком. Затем эту веру он вытравил в себе, уже обучаясь в университете, что воплотилось в его философской, мировоззренческой позиции. Об этом он сам писал в своей «Интеллектуальной автобиографии». Это зафиксировал и А. Стролл [Стролл, 2020, с. 95-96].

Таким образом, научное миропонимание опирается на два допущения. Во-первых, оно является *«эмпиристским и позитивистским: существует только опытное познание, которое основано на том, что нам непосредственно дано»*. Во-вторых, оно опирается на *«метод логического анализа»*, согласно которому смысл каждого определения должен быть логически выстроен и выведен посредством других понятий, вплоть до понятий самой низшей степени, которая относится к непосредственно данному в опыте [Карнап и др., 2005, с. 19].

Итак, в целом, в борьбе с метафизикой представители Кружка приходят к выводу, что коль скоро не существует чистых философских высказываний, то не существует собственно и философии, и можно вообще отказаться от такого термина. И главное, *«не существует никакой философии как основополагающей и универсальной науки наряду или над различными областями опытной науки; не существует никакого способа содержательного познания кроме опыта; не существует никакого мира идей, который бы находился над опытом или по ту сторону опыта»* [Карнап и др., с. 25]. При этом акцентируем еще раз – представители научного миропонимания *«стоят на почве простого человеческого опыта»*, то есть опыта эмпирического индивида [Там же, с. 26].

Опыт опыту рознь. Опыт художественного творчества, религиозный опыт личного богообщения, опыт методологического мышления, опыт субъекта по построению понятий-конструктов не может быть выведен из опыта эмпирического индивида. А последний не может быть положен в основании науки. В то же время авторы Манифеста, считающие себя единственными представителями научного знания, уверенно работают над тем, чтобы *«убрать с дороги этот тысячелетний метафизический и теологический хлам»* [Карнап и др., 2005, с. 26].

Заканчивается Манифест самым главным – положением основания. Речь идет вообще-то о борьбе одной установки, опирающейся на прошлое, на якобы устаревшие метафизические и теологические представления, которые надо сдать в утиль, – с другой установкой, носители которой своими научными устремлениями обращены в будущее [Карнап и др., 2005, с. 26]. Авторы Манифеста явно демонстрируют идеологический характер своего обращения. А коли так, то сами себя ставят под вопрос – так ли уж научно их научное обоснование? Манифест выступает скорее идеологическим документом, нежели научно обоснованным и методологически выстроенным концептом. Он служит идеологическому обоснованию права их авторов на то, чтобы диктовать другим то, какой должна быть философия будущего.

Я сознательно остановился на Манифесте, чтобы показать, как на фоне серьезного спора Э. Кассирера и М. Хайдеггера (см. первую часть статьи), связанного, кстати, также с будущим философии, авторы Манифеста подгоняют свою аргументацию, записывая в архив их обоих.

Спорить здесь не имеет смысла, поскольку это ведь не научный спор. Налицо столкновение именно разных установок, разных мировоззрений, разных предметов веры, разных идеологий. В этом столкновении используется не столько научная аргументация, сколько способность того или иного представителя подобрать сугубо риторические и языковые формы для обоснования своей правоты. Идет борьба за право занять свое место, за право быть монополистом в борьбе за сознание людей, а истина уже мало кого интересовала.

Понятным становится, почему спор Р. Карнапа с М. Хайдеггером шел не столько о метафизике, сколько о месте под солнцем, борьба шла за умы людей. Поэтому на первом месте в качестве аргументов выступали не наука, не доказательства, а манифесты, риторика, ораторское искусство, имеющие сугубо идеологическую направленность, а логический анализ подтягивался задним числом. В манифестирующем дискурсе уже не видно научной аргументации. Здесь сплошь одна идеология, риторика, литературная критика. И спор этот был потому важен, что речь шла о будущем, о том, кто будет властителем дум, кто займет главное место в развитии наук в качестве законодателя.

Кстати, М. Фрийдман фактически это признает. Он отмечает, что атака Р. Карнапа на М. Хайдеггера имела более, чем философские мотивы, это была масштабная, социальная, политическая и культурная борьба, именно так понимал Р. Карнап свою борьбу с метафизикой М. Хайдеггера [Фрийдман, 2021, с. 45]. То есть, это была форма классовой борьбы. При чем тут в таком случае научная дискуссия?

А что касается собственно содержания, то, полагает М. Фрийдман, спор между М. Хайдеггером и Р. Карнапом велся по поводу центральной роли математической логики в философии. «Ничто ничтоствует» для Р. Карнапа – высказывание, не имеющее смысла с точки зрения логики, а проблемы, обсуждаемые М. Хайдеггером, это псевдопроблемы, поскольку никак логически не доказуемы и не опровержимы.

Но М. Фрийдман анализирует этот вопрос, мне кажется, излишне формально. Точнее, даже поверхностно. Мы увидели, замечает М. Фрийдман, что философские споры между М. Хайдеггером и Р. Карнапом основываются в конечном счете на разногласиях относительно «природы и центральной роли логики», а Р. Карнап критикует оппонента относительно проблемы Ничто прежде всего на основании логической формы.

Полагаю, что спора здесь вообще не может быть. Р. Карнап воюет с ветряными мельницами. А М. Хайдеггер обращается в пустоту, вещает поверх голов. Они друг друга не могут слышать и видеть. Это не спор двух оппонентов, понимающих друг друга. Как можно вообще обсуждать онтологическую проблематику с помощью анализа речевого высказывания и выискивать в нем логические нестыковки? Это вообще про другое. Это все равно что предлагать есть суп вилкой. Содержание будет уплывать. Ты можешь сколько угодно тыкать в суп, содержание вроде бы то, но ты его никак не цепляешь. Оно ускользает.

Речь ведь идет не о языковых конструкциях философа, их логичности или нелогичности, а о сущем, об онтологическом вопросе, который задает М. Хайдеггер – почему сущее вообще есть? Как и откуда я могу знать, что сущее есть, а несущего нет? Этим вопросом он заканчивает лекцию 1929 г. «Что такое метафизика?», против содержания которой направлена критика Р. Карнапа: «почему вообще есть сущее, а не наоборот, Ничто?» [Хайдеггер, 2007, с. 42]. М. Хайдеггер выстраивал, точнее, нащупывал язык, подбирая слова для построения/осознания границ сущего, то есть, собственно, и строил метафизику, ища для нее адекватный вопрошанию язык, отказываясь от доктринальности и окончательности выводов. И в нем, в этом поиске, логика не может быть адекватным средством, не может помочь дать готовый ответ на онтологический вопрос о границах сущего, то есть о возможности метафизики. Это все равно что пытаться причесываться топором или утюгом. Инструмент не приспособлен к такому тонкому действию. Логика не может предложить адекватный метафизике язык понимания вопроса о сущем и не сущем.



Но проблема, которую обсуждали Р. Карнап и М. Хайдеггер, заключается даже не в том, какова роль логики. Проблема возникла в связи со сменой самого предмета философии в принципе. Спор между ними шел не о логике (это следствие, это разговор уже о средствах и инструментах), а о том, что есть настоящая философия, отвечающая вызовам, и какой должна быть философия будущего? Р. Карнап полагал, что философствовать так, как это делает М. Хайдеггер, – нельзя. Время требует иного способа философствования, поскольку философия М. Хайдеггера – это философия вчерашнего дня и она тоталитарна. Ясность мысли и языка оказались приравнены у Р. Карнапа к свободе мышления.

Спору нет, М. Хайдеггер – тоталитарный мыслитель. Он власть бытия спутал с игом фашизма. Но по факту получилось так, что они спорили о разном. В аргументации Р. Карнапа в итоге произошла подмена. Мысль о бытии, корневое занятие всякой философии, подменилась правилами и процедурами логического анализа.

Надо сказать, что М. Фридман вообще-то в курсе этого. Он сам приводит отрывок из М. Хайдеггера, который тот не включил во «Введение в метафизику», лекционный курс 1935 г. [Хайдеггер, 2013]. Там М. Хайдеггер ясно показывает, что он понимает смысл и существо аргументации Р. Карнапа [Фридман, 2021, с. 46-47]. Он прямо ссылается на работу Р. Карнапа «Преодоление метафизики через логический анализ языка», в которой и происходит подмена, замена онтологического поиска – математическим доказательством, а истине отведена роль достоверности, простого закрепления мыслью того, что можно мыслить, в силу чего происходит профанирование, снижение самого предмета разговора. В результате сама философия превращается в «грамматическое предприятие», по словам М. Хайдеггера, а философствование – в логические доказательства. Добавим от себя – она превращается в решение математических и логических головоломок. А бытие в итоге редуцируется к приставке «есть» как связке в суждении. Сущее исчезает, а остается суждение. Спор идет о суждениях о предмете, а самого предмета уже и нет.

Вернемся еще раз к тому, как пытался преодолеть метафизику Р. Карнап. Здесь не место пересказывать его концепт и то, как понимает М. Фридман самого Р. Карнапа. Нам интересно то, как последний обосновывает необходимость преодоления метафизики и что по этому поводу пишет М. Фридман?

Прежде всего, М. Фридман показывает близость и переключку Р. Карнапа и Э. Кассирера (в целом Марбурга) в ключевой точке – идее конституирования мира и конструирования объектов познания. Только у Марбурга, полагал Р. Карнап, «конституированные структуры» *порождаются* в мышлении, а в реализме они *распознаются* мышлением. В отличие от идеализма Марбурга структуры не порождаются и не распознаются, а скорее «*конституируются*». Спор о том, происходит ли порождение или распознавание – это, скорее, лингвистический спор, полагает Р. Карнап [цит. по: Фридман, 2021, с. 137-138].

При этом различия между конституированием и конструированием М. Фридман не проводит. Хотя различие есть. Но есть и близость всех наших собеседников. Они все, Э. Кассирер, М. Хайдеггер и Р. Карнап – противники чистого натурализма и пустого позитивизма, ставящих знак равенства между так называемой эмпирической реальностью и объектами познания. Последние суть конструкты. Все философы выступают сторонниками конструктивистской парадигмы, идущей от И. Канта (см. идею конструирования объекта познания у И. Канта в первой части статьи).



Только сама процедура конструирования у них проходит в разных мирах, а потому и сами сконструированные объекты имеют разную природу. У Э. Кассирера это мир символических форм культуры<sup>7</sup>, у М. Хайдеггера это мир структур Dasein, у Р. Карнапа – это мир логических структур языка, конструирующих эмпирический опыт.

Но при всем при том методологически эти операции, конституирование и конструирование, принципиально различаются.

Рамочным действием выступает конституирование. Последнее означает установление базовых принципов, рамочных представлений о том, что есть реальность, что есть сущее. Конституирование предполагает установку такой рамки, которая ставит онтологическую границу реальности, ставит свою оптику на видение мира, и уже внутри этой рамки мышления осуществляется акт конструирования всех объектов, включаемых в рамку этой реальности. Выражаясь лаконично, сначала задается конституция мира, затем строятся конструируемые объекты внутри этого мира. Например, утверждение теолога «Мир есть творение Божие» задает одну конституцию мира. А утверждение методолога «Мир есть мир мышления и действия» задает иную конституцию мира.

Поэтому прежде, чем говорить о конструировании, необходимо ставить, вводить конституцию мира, что вообще-то все наши собеседники и делали – представляли, видели свой мир вполне определенным образом. Они поэтому и не могли договориться, поскольку полагали для себя разные миры, разные реальности, и уже внутри их вводили свои процедуры познания и конструирования. Они различались именно конституциями, а не отказом или принятием идеи конструирования объектов познания. В этом плане конституирование выступает для Р. Карнапа критерием реальности, принципом принятия того или иного объекта, приписывания объектам статуса реальности. Конституировать объект – значит присвоить ему статус реального.

Но здесь и видится принципиальная разница. Э. Кассирер заметил (М. Фрийдман его цитирует), что конструирование в математике приходит к фиксированному завершению, а в опыте оно остается незавершаемым [цит. по: Фрийдман, 2021, с. 143, прим. 107].

Р. Карнап представляет мир эмпирического опыта в конкретной формально-логической структуре. В силу конституирования мира как мира логических структур опыта «эпистемология или философия превращается в логико-формальный проект действительного выписывания требуемых чисто структурных определенных дескрипций в рамках логики “Principia Mathematica”. Это формальное упражнение должно служить замещением традиционной эпистемологии» [Фрийдман, 2021, с. 147].

Этот новый тип философии, делает вывод Р. Карнап, базирующийся на принципе конституирования мира, выработанный в тесном контакте с физикой и математикой, должен был стать базисным для научных исследований и в целом для философии. Тогда как

---

<sup>7</sup> Э. Кассирер изначально пытался выйти не только за пределы логических формальных структур, но и в целом за пределы эпистемологии. Задачу систематической философии он видел в охвате всей «тотальности символических форм», цитирует его М. Фрийдман [Фрийдман, 2021, с. 172]. А «чистая формальная логика с философской точки зрения, комментирует немца М. Фрийдман, является лишь абстракцией фундаментального синтетического конституирования естественнонаучного знания». Поэтому «разработки в чистой формальной логике сами по себе не могут иметь самостоятельного философского значения» [Фрийдман, 2021, с. 164]. В этой части аргументации Э. Кассирер выступает таким же противником Р. Карнапа, как и М. Хайдеггер.

«позиция философов старого типа больше похожа на поэтическую [позицию]» [цит. по: Фридман, 2021, с. 149, прим. 114]. Разумеется, поэтому Р. Карнап будет выступать против поэтического или мифологического стиля философствования М. Хайдеггера, а значит и в целом против его метафизики.

Обратимся все же к ключевой для нас статье Р. Карнапа «Преодоление метафизики логическим анализом языка», не уходя в идеологические и политические предпочтения авторов [Карнап, 1993]. Рассмотрим сугубо содержательные аргументы Р. Карнапа – что он делает и как, преодолевая метафизику М. Хайдеггера? Не будем пока анализировать ни позицию М. Хайдеггера, ни позицию Р. Карнапа. Рассмотрим сам способ аргументации последнего.

Удивляет сразу алогичность позиции, самой установки, с которой Р. Карнап подходит к аргументации. Он с порога полагает свои основания и доводы правильными и иных аргументов не приемлет. Он отказывает метафизике в ее праве на философствование, но сам же не сомневается в собственных доводах, не проверяет их на логичность, отталкиваясь от оснований, которые, однако, заведомо спорные, не очевидные. Например, уравнивая религиозный опыт и метафизический. Или выводя метафизику из мифа («источком метафизики был миф»). И никак в этом не сомневается. Но вроде давно известно, что никакая метафизика из мифа не выводима. Это просто другой тип мышления и действия, другой мир.

Р. Карнап полагает, что именно достижения современной логики дают новый и острый ответ на вопрос о законности и праве метафизики. Самого объяснения для выбора основания для такого подхода он не приводит. Почему метафизику и религиозный опыт надо проверять логикой естественного языка? Почему именно такая аргументация против метафизики была выбрана? Почему анализ синтаксиса естественного языка становится основанием для научных выводов? Здесь не рассматривается вообще содержательный аспект. Сами предложения метафизики рассматриваются как псевдопредложения, как бессмысленные, а потому притязания ее на философию не имеют оснований, и ее место должна занимать логика.

Но тогда М. Хайдеггер прав: вся аргументация Р. Карнапа выглядит как некое «грамматическое мероприятие», упражнение в грамматике естественного языка. И коль скоро для Р. Карнапа вся метафизика состоит из псевдопредложений, не имеющих смысла, то она не имеет и своего предмета. То есть метафизика есть речь ни о чем, есть набор бессмысленных высказываний.

Не будем пересказывать всю статью. Наш предмет в другом – в том, как Р. Карнап аргументирует свои основания против метафизики в лице М. Хайдеггера.

Исходное допущение полагает, что всякое слово должно иметь значение, то есть иметь соответствие в эмпирическом опыте. Яблоко означает фрукт, за словом «яблоко» стоит эмпирический объект. Слово мы можем верифицировать. Эмпирический объект называется словом, которым мы можем верифицировать суждение о нем. Если не можем, то слово не имеет значения.

При этом слова и предложения могут быть ложными или истинными. Но они имеют смысл. Мы можем подтвердить или опровергнуть их значения. Но если такового нет (Р. Карнап приводит пример со словом «бабик»), если оно не имеет эмпирического значения, то употребление такого слова не допустимо, не допустимо в научном смысле. Добавим, что в смысле метафоры, в детской игре и проч. оно вполне допустимо.

Таким образом, вводятся простые правила:

- необходимо, чтобы были известны эмпирические признаки слова «а»;
- должно быть выведено и установлено, из каких протокольных предложений может быть выведено предложение с этим словом «а»;
- должны быть установлены условия истинности для предложения со словом «а»;
- должен быть известен способ верификации (проверки на истинность) предложения со словом «а».

Р. Карнап фиксирует, что фактически все метафизические слова не имеют значений, поскольку не отвечают указанным требованиям. Иными словами, метафизика не выводима из эмпирического опыта. Возникает вопрос: зачем необходимо вводить этот критерий выводимости из эмпирического опыта для метафизических высказываний? Метафизика никогда и не претендовала на это. Почему философствование как особый опыт надо редуцировать до опыта эмпирического индивида? Точнее, даже до опыта индивида, говорящего на естественном языке?

Р. Карнап не обсуждает в принципе вопрос, что есть метафизика как особый опыт. Хотя он другой, но тоже опыт, кстати, воплощающийся также в эмпирической реальности, то есть в акте высказывания метафизика, в его акте мышления.

А что же такое делает сам Р. Карнап, выстраивая свои правила логического анализа? Разве это эмпирический опыт? Это его опыт рассудочного рассуждения, который, кстати сказать, никак не выводим из эмпирического опыта. Он выводим из его собственных посылок и оснований, из его позиции. Он свои выводы делает исходя из своей логики, а не из эмпирического опыта.

Метафизике он вообще отказывает в праве иметь какой бы то ни было опыт. Но ведь тогда он и человека редуцирует только до состояния эмпирического индивида, поскольку эмпирический опыт становится базовым критерием для верификации суждений. Впрочем, Р. Карнап разрешает быть другому опыту, опыту художественному, опыту «чувства жизни», опыту поэтов и художников, что продемонстрировал Ф. Ницше. Но тогда, пожалуйста, – в поэзию. Метафизика сродни поэтическому высказыванию. И ей нет места в философии.

То же, как Р. Карнап обращается со словом «Бог», вообще не поддается никакой критике. Он с ним обращается как со словом, которое не имеет эмпирического соответствия. Он даже не обсуждает, что Бог есть одна из базовых онтологических идей, наряду с идеей Человека, Природы, Блага, Истории, Свободы, без которых как без онтологических опор вообще невозможен никакой опыт. Р. Карнап свел религиозный опыт к опыту эмпирического индивида, не допуская самой возможности молитвенной практики, которая всегда конкретна и представима. Она выстраивается, начиная с обустройства молитвенного места и заканчивая техникой молитвы. Ну, ладно. В конце концов это можно опустить. Но зачем критиковать религиозный или метафизический опыт в категориях опыта научного?

Разве М. Хайдеггер претендует на это? Разве М. Хайдеггер претендует на то, чтобы назвать метафизику наукой? Нет, категорически. С чем воюет Р. Карнап? Со своими собственными прошлыми представлениями, которые теперь стал считать ошибочными и иллюзорными?

Да, для Р. Карнапа метафизические предложения не имеют смысла, поскольку ничего не обозначают в эмпирическом опыте. Но они и не обязаны иметь никаких соответствий в эмпирическом опыте. Ведь в таком случае мы должны вообще отказаться от половины слов в словаре естественного языка, которые не имеют эмпирических соответствий. Но они есть, были и будут. Р. Карнап воюет против ветра.

Идея, смысл, свобода, мысль, дух, душа, любовь, мысль, и многие другие понятия, которые составляют духовную и душевную жизнь человека, должны быть в таком случае выброшены на свалку. Где логика? Более того, вся логика и математика состоят из искусственных понятий и символов, имея дело вообще-то с идеальными сущностями, которым в эмпирическом мире ничто не соответствует, они не выводимы из эмпирического опыта. Логические конструкты, применяемые самим Р. Карнапом, суть его собственные построения, выступающие плодом его мышления. Но почему свою логику он полагает качественно истинной, а иную логику не приемлет? Логик поступает не логично, поскольку не предъясняет оснований, точнее не показывает обоснования того, почему он совершает именно такой выбор.

Апофеозом доказательства Р. Карнапа выступает то, как он поступает с выражениями, взятыми им из лекции М. Хайдеггера «Что такое метафизика», которую он прочитал при вступлении в должность профессора философии во Фрайбурге в 1929 г. [Хайдеггер, 2007, с. 24-44]:

«Исследованию должно подлежать только сущее и еще – ничто; сущее одно и дальше – ничто; сущее единственно и сверх этого – ничто. Как обстоит дело с этим ничто? – Имеется ничто только потому, что имеется нет, т. е. отрицание? Или наоборот? Имеется отрицание и нет только потому, что есть ничто? – Мы утверждаем: ничто первоначальное, чем нет и отрицание. Где ищем мы ничто? Как находим мы ничто? – Мы знаем ничто. – Страх обнаруживает ничто. – Чего и почему мы боялись было «собственно» – ничто. В действительности: ничто само – как таковое – было тут. – Как обстоит дело с этим ничто? – Ничто само себя ничтит».

Что сразу бросается в глаза? Фразы надерганы из разных мест. Приведенный отрывок не является единой цитатой. Нет возможности привести ее и указать то место из М. Хайдеггера, в котором этот отрывок помещен. Этого места нет. Как будто выдернуты перья из бедного гуся. Если взять саму лекцию М. Хайдеггера, то ничего подобного мы не увидим. Фразы вырваны из контекста, то есть из внутренней логики автора, в которой выстраивается содержательная линия рассуждения. Р. Карнап же выдергивает несколько слов и фраз из разных мест и выстраивает их в цепочку. Мы получаем абракадабру.

Это сравнимо с тем, что делал языковед Л. В. Щерба, составивший предложение из слов, не имеющих значения: «Глокая куздра штеко бодланула бокра и курдючит бокренка». Это предложение соответствует всем правилам грамматики: на месте есть подлежащее и сказуемое, приводится характеристика какой-то куздры (она «глокая», это существо

женского рода), показано, что она что-то делает с неким «бокром», существом мужского рода («бодланула») и что-то делает с «бокренком», наверное, детенышем «бокра» («курдючит»). Можно сколько угодно упражняться в грамматических изысках и подставлять различные эмпирические соответствия этим словам, но предложение смысла не имеет<sup>8</sup>. Это просто грамматическое упражнение. Так же упражнялся в свое время и Л. Кэрролл, сочинив «Бармаглот», составленный из придуманных слов, не имеющих никакого значения:

*«Варкалось. Хливкие шорьки  
Пырлялись по наве,  
И хрюкотали зелюки,  
Как мюмзики в мове ...»*

Стихи написаны в правильном размере, за словами угадываются некие персонажи, точнее, читающий может подставить под них свои представления, про каких существ идет речь и что они там делают. Но при этом, разумеется, стих не имеет смысла, выглядит как детская считалка. Известно, что детские считалки, как и многое в детской речи, слагаются не по законам логики и науки, а по законам детской фантазии (смотрим «От двух до пяти» К. И. Чуковского)<sup>9</sup>.

Но дело даже не в этом. Дело в том, что со своим оппонентом логик Р. Карнап расправляется крайне нелогично. Он не вчитывается во внутреннюю логику автора, выдергивая выражения из контекста, составляя из них некий грамматический компот и, не видя за ними никаких эмпирических соответствий, объявляет их бессмысленными. Почему надо именно так подходить к подобным текстам? Ведь заведомо такое действие не корректно. Но чтобы уничтожить противника, его надо сначала унижить, принизить, превратив в карикатуру, его надо «унасекомить», чтобы потом с ним легко можно было расправиться с помощью собственных аргументов, он уже не страшен. Сначала противника редуцируют, не пытаясь встать на его сторону, не стараясь понять его внутреннюю логику, доводя его аргументы до абсурда, лишив все его высказывания всякого смысла. А затем легко расправляются с тем, что пусто, что не имеет никакого смысла и содержания.

---

<sup>8</sup> Можно даже рисунки нарисовать по поводу этих высказываний, как это делают учителя с детьми на уроках. Можно нарисовать и марсиан, которых никто не видел. Можно нарисовать несуществующее животное. Разумеется, рисующий будет вставлять в свои образы те представления, которые у него сформировались в его опыте восприятия и приобрели причудливые формы. Но проверять эти рисунки на истинность не имеет смысла. Все это относится к феноменам человеческого сознания. Кто видел настоящих химер Собора Парижской Богоматери? Никто не видел. Но они выведены из нашего воображения и воплощены в пластике материальных фигур.

<sup>9</sup> Примеры можно умножить. И началось это раньше. Р. Карнап продолжает тот способ доказательства, который демонстрировал и Б. Рассел. Последний пытался выяснить вопрос о том, существовал ли Пегас, мифологический персонаж? Но мифологические тексты и высказывания и не претендовали никогда на научность. Это другой мир. И проверять его на предмет научности в естественнонаучном смысле и в категориях эмпирического опыта не корректно. Подобную игру продолжил Н. Хомский со своим примером: «Бесцветные зелёные идеи яростно спят» («Colorless green ideas sleep furiously»). Грамматика соблюдена, а смысла нет.



Какие выводы делает Р. Карнап? В философии должен остаться лишь метод, то есть логический анализ языка, заключающийся в выведении из научного словаря слов, не имеющих значений, в исключении бессмысленных псевдопредложений.

По этой логике должна быть упразднена вся история философии, начиная с досократиков, Парменида, и заканчивая М. Хайдеггером и К. Ясперсом. Предложение Р. Карнапа означает упразднение философии как реальности, как особого опыта мышления, и замену ее логикой здравого смысла. Остается не ясным, почему Р. Карнапу так нужна такая разрушительная стратегия? Мы возвращаемся к исходным основаниям его логики, уже показанным нами выше – основания эти сугубо политические и идеологические. Надо было расчистить место и занять его самому. Если своим суждениям ты приписываешь истинность и правильность, а суждения твоего оппонента тебе мешают, то его надо упразднить, а значит свести на нет содержание его суждений, объявить их пустыми, бессмысленными, ничего не значащими. В такой стратегии не может быть никакого содержания и никакой логики, а есть всего-навсего борьба за власть, борьба за умы обывателей, которые ничего кроме здравого смысла не понимают. Р. Карнап совершает политическое действие, уничтожая противника, убирая его с пьедестала. Чаемая им наука становится лишь инструментом в политической борьбе. Печально. И заметим, все это ведь никакого отношения к реальному содержанию философской метафизики не имеет.

А что М. Фридман? Он, как мы уже отмечали выше, фактически согласился с тем, что спор Р. Карнапа и О. Нейрата с М. Хайдеггером имел идеологическую подоплеку.

### Кант после Канта

Пожалуй, наш несколько затянувшийся разговор надо бы завершать. Но все же обратимся к другому стороннику метафизики, неокантианцу Э. Кассиреру. М. Фридман понимает, что вообще-то неокантианство существовало в разных версиях. В версии Марбургской школы, к которой принадлежал Э. Кассирер, и в версии Баденской школы, у одного из основателей которой, Г. Риккерта, успел поучиться М. Хайдеггер (во Фрайбурге)<sup>10</sup>.

Не будем углубляться в пересказ логических проблем, обсуждаемых неокантианцами в изложении М. Фридмана [см. подр.: Фридман, 2021, с. 49-70, 154-197]. Наш предмет не в этом, а в понимании М. Фридманом природы и феномена раскола философии. Был ли реально раскол? Где и когда он начался? Начался ли он с самого И. Канта, с его антиномий или с разделения им целостного мира на мир природы и мир свободы? Или он начался с неокантианцев? Или он начался с работ Г. Фреге, Б. Рассела и Л. Витгенштейна (что привычно, с этих имен и начинают обычно историю аналитической философии). Или он начался с критики Р. Карнапом М. Хайдеггера, о чем мы уже сказали выше? Или он вообще начался не в лоне философии, а в пространстве политической интерпретации философии

<sup>10</sup> Эту неокантианскую школу М. Фридман называет Юго-Западной Школой (Südwestdeutsche Schule). Хотя это название менее привычно, нежели Баденская (другое название – Фрайбургская).

с точки зрения проблемы социальной и политической свободы, в поиске которой философы уехали за океан и стали стараться мыслить и писать по-другому, стремясь не повторить тоталитарную версию континентальных мыслителей, приведших мир самым способом мышления к нацизму?<sup>11</sup>

Напомним, что ключевым различием неокантианских школ является разделение миров – мира природы и мира культуры, мира познания и мира ценностей. Либо акцент ставится на приоритет науки (образец которой выводится из естественных наук) – и тогда мы имеем версию Марбурга. Либо акцент делается на проблеме ценностей и понимании мира в категориях культуры, и тогда мы имеем дело с Баденской версией. Э. Кассирер считается представителем Марбурга, потому что он начинал как ученик Г. Когена, и его ранние работы посвящены философским проблемам логики и естествознания. Но он вышел из этой сферы и его работа «Философия символических форм» (далее – ФСФ) посвящена сфере культуры, в которой он опирался даже не только и не столько на И. Канта и его дуализм (мира природы и мира свободы), сколько на Г. В. Ф. Гегеля, его «Феноменологию духа», на феноменологию И. Гете, на теорию языка В. фон Гумбольдта [Верен, 1997, с. 405-406]. Строго говоря, Марбург развивал линию «Критики чистого разума», а Баден развивал линию «Критики способности суждений», при этом оба забывали про «Критику практического разума», в которой ставится вопрос о главной тайне и «вещи в себе» – свободе<sup>12</sup>.

Заметим, что М. Фридман ссылается прежде всего на работы раннего периода Э. Кассирера, в которых он представляет свою версию логики («Субстанция и функция»), но почему-то М. Фридман никак (пока!) не замечает, что для Э. Кассирера главной темой является не логика, а проблема порождения культурных форм, в связи с чем он пытался понять основной механизм этого порождения, и поэтому уже в ФСФ он вводит представление о примате функции над субстанцией, примате функции над материей, субстратом, материалом. Его волнует то, что потом и выразит в ФСФ – процесс *формообразования*, складывания символических форм, процесс порождения сферы культуры через снятие «вуали», за которой человек не видит самого себя, собственного духа. Человек

---

<sup>11</sup> Среди либерально настроенных авторов гуляет такая эпатажирующая и расхожая версия, согласно которой русская гуманистическая литература привела к революции 1917 г. и последующему террору. Версия родилась в лоне русских интеллигентов-беспочвенников. Это не более, чем спекуляция. Бесов революции породила не литература, а те ее толкователи, которых устраивает половинчатость слова о великой тяжбе, ведущейся между Богом и Инквизитором: мол, человек предпочитает хлеб, а не свободу. Бесы рождаются в тех натурах, которые, будучи не в силах сказать свое ответственное авторское Слово, не в силах совершить акт творения, прикрывают свою немощь разного рода обиняками, обвиняя то тоталитарную власть, то тупой лапотный народ, одинаково не понимающих и не приемлющих их великие опусы. А. П. Чехов эту братию давно раскусил: «Я не верю в нашу интеллигенцию, лицемерную, фальшивую, истеричную, невоспитанную, ленивую, не верю даже, когда она страдает и жалуется, ибо ее притеснители выходят из ее же недр» (Письмо Н. И. Орлову, 22 февраля 1899 г.) [Чехов, 1980, с. 99].

<sup>12</sup> Надо сказать, что Э. Кассирер это понимал, пытаясь удерживать концептуальное целое и способ мысли И. Канта, заметив, что в каждой «Критике» исследуется определенная форма человеческого духа: в первой «Критике» – «математическое и естественно-научное бытие», во второй – «умопостижимое царство свободы», в третьей – «царство искусства и органической природы» [Кассирер, 2002. с. 16]

творит культурные формы и начинает сам сковываться собственными творениями (слова языка, образы мифа, интеллектуальные символы познания), закрывая вуалью форм самого себя от глубинного *истока*. Поэтому первейшая задача философии – сорвать эту вуаль, убрать посредника и вернуться к первичному истоку. Но этому мешает привычный человеку способ познания, его собственный «орган», для которого «верхом совершенства являются понятия, свет и ясность дискурсивного мышления». Необходимо не загромождать себя формами, а понять сам «формообразующий принцип», не заслоняя себя от истока творения формы дискурсивными понятийными структурами, а стремясь извлечь «общие типичные черты самого процесса формообразования» [Кассирер, 2002, с. 47].

Заметим, такая задача, связанная со снятием вуали, не подвластна ни логике, ни эпистемологии, ни метафизике. Такая задача требует выстраивания особого предмета, новой антропологии. Поэтому Э. Кассирер в «Опыте о человеке» уже в конце жизни пытался вернуться к этой проблеме. Но это тема особого разговора.

### Заключение, но не приговор

В итоговой главе М. Фридман констатирует смысл и природу интеллектуального раскола, проявившегося уже в работах Г. Фреге и Б. Рассела. У последнего логика выступает «сущностью философии». Именно эта концепция философии находит наиболее полное выражение в творчестве Р. Карнапа. Он осуществил «рациональную (логическую) реконструкцию фундаментального процесса познания» [Фридман, 2021, с. 259]. И даже «<...> персоналистические» импульсы Ницше и Киркегора были строго интегрированы с «научной» феноменологией Гуссерля», что выглядит для нас странным выводом [Фридман, 2021, с. 263]. Он никак не вытекает из спора главных героев М. Фридмана, основные сюжеты которого были изложены им в книге.

Но важно продолжение. Логический прорыв никак не был принят М. Хайдеггером. Эти поиски никак не находят своего места в его работах. «И вообще рассматриваются им, – пишет М. Фридман, – как полностью лишённые философской значимости». И в этом М. Фридман видит слабость в мышлении М. Хайдеггера [Фридман, 2021, с. 263-264].

Но третий герой, полагает М. Фридман, если не считать ранних попыток Э. Гуссерля, Э. Кассирер – «единственный значимый философ XX в., который предпринял серьезные усилия для понимания как развития точных наук, так и современных потрясений, имевших место в основаниях исторических и культурологических наук» [Фридман, 2021, с. 264].

Поэтому он выступает для М. Фридмана как «подлинно центральная фигура двадцатого века», поскольку фактически «в одиночку пытается воздать должное обеим сторонам первоначального философского синтеза Канта», только он может быть посредником между науками о природе и науками о духе [Фридман, 2021, с. 265]. Э. Кассирер предпринял «геркулесовы усилия» по построению «всеобъемлющей философии символических форм» [Фридман, 2021, с. 272].

Мы, делает вывод М. Фридман, можем вслед за Р. Карнапом «твердо придерживаться формальной логики как идеала универсальной общезначимости и ограничиться философией математических точных наук», либо вслед за М. Хайдеггером «отказаться от логики

и «точного мышления», в результате чего, в конечном счете, откажемся от идеала *универсальной общезначимости* как таковой» [Фрийдман, 2021, с.272-273]. Если я не ошибаюсь, подчеркивает М. Фрийдман, именно эта дилемма лежит в основании противопоставления аналитической и континентальной философских традиций XX в. И вытекают они из трещины, которая пролегла еще в «исходной кантовской архитектонике» [Там же].

Но только Э. Кассирер пытался преодолеть этот разрыв. Кто заинтересован в примирении названных направлений, тот не может найти лучшей отправной точки, чем «богатая сокровищница идей, амбиций и анализов, хранящихся в удивительно обширном философском наследии Кассирера» [Фрийдман, 2021, с. 278].

Вывод впечатляет. Но все же думаю, что роль Великого Посредника, преодолевавшего разрыв между Логикой и Метафизикой, отведенная ему М. Фрийдманом, кажется искусственной. Во всяком случае это требует отдельного анализа. Оставим данную тему для следующей работы. Данная статья посвящена другой теме.

Однако, наш разговор может быть бесконечным. Как бесконечным является вообще искание человеком себя в этом мире. Ограничимся выше сказанным в обеих частях статьи и попробуем наметить пунктирный абрис различия аналитической и континентальной философий, понимая неточность и зыбкость пунктира.

Если поддаваться эмоциям и страстям, то можно легко сорваться в крайности оценок как того, так и другого направления.

Страсть неприятия аналитической философии бывает связана прежде всего с допущением, что она, претендуя на строгий логический анализ и не приемля метафизические высказывания, полагая их бессмысленными и беспредметными, сама же претендует на истинность своих выводов и, стало быть, и на право быть носителем истины, в силу чего она претендует на господство своего видения. Еще полшага и мы попадаем в тоталитарный дискурс, не приемлющий иных точек зрения, кроме собственной. Реальность сущего авторы проверяют сугубо силой логического анализа опыта. Если же это проверить нельзя, то этой реальности и не существует, а существует только логическая схема, логическое высказывание самого автора высказывания, точнее, существует он сам, принимающий или отвергающий ту или иную реальность. Мы попадаем в ловушку, которую однажды создал себе Р. Декарт. Он, «вещь мыслящая», стал единственной реальностью, поскольку вся другая реальность была им поставлена под радикальное сомнение. Но самого себя, как вещь мыслящую, он под сомнение не ставил.

Неприятие же континентальной философии объясняется её кажущейся беспредметностью, тем, что её носители всякий раз уходят от точных определений, от ясного дискурса, закрываясь туманным, не прозрачным языком, ссылаясь на личный опыт, на неопределимость его плавающих границ, на авторство личного пути, показывая, однако, собственную неопределенность и бесхребетность. За разговором о путях и поисках может лежать всего-навсего собственная безответственность и беспутность, нежелание отвечать за собственные слова и дела. Собственную пустоту подобные континенталисты прикрывают метафорами и образами о муках поиска и устремлениями к постоянно уходящему горизонту. Бедные! И все-то у них уплывает и уходит...

Впрочем, это страсти и оценки. Как правило, все же мало обоснованные, потому что этим выводам могут быть противопоставлены тут же иные аргументы, и приведены противоположные примеры либо туманного дискурса в аналитической философии, либо, наоборот, примеры ясного языка в континентальной философии.

Но если все же попытаться определить эти направления не доктринально, а как разную установочную оптику, как разные исходные ориентации, дополняющие, а не закрывающие друг друга?

Тогда различие между ними можно представить не как различие учений, научных предметов, концепций, а, прежде всего, как разницу базовых *онтологических установок и ориентаций*, всегда существовавших в пределах мировой философии. Ориентации фактически воплотились в разные философские направления и парадигмы. Что вообще-то не является таким уж сюрпризом, как не является им различие между доктринальной системой Гегеля и экзистенциальным вопрошанием Киркегора или Ницше. Или, скажем, различие между доктринальным способом философствования Аристотеля, с одной стороны, и поисковым навигационным способом мышления Сократа, с другой.<sup>13</sup>

Попробуем обозначить эти ориентации и установки<sup>14</sup>.

#### *Первый вид ориентации.*

Либо установка и ориентация направлена на ясность и точность высказывания, что связано с мотивацией на властное обладание знанием как формой удержания власти. Либо установка предполагает право на недосказанность, следствием чего всегда будет некая незавершенность, неокончателность. С одной стороны, полагается, что возможно выстроить ясную и точную картину мира посредством ясной, логически выверенной концепции, в которой даются точные и четкие ответы. С другой стороны, полагается, что человек в мире – сущее не окончательное и незавершенное. Ясной и точной картины сущему дать нельзя. А логика суть только средство, имеющее весьма ограниченную область применения. И сама она меняется. В силу этого выстраивается вероятностная логика, модальная логика и другие виды логик.

И тогда ориентация на ясность и окончательность, последовательность и логичность суждения порождает и феномен АФ, а ориентация на неокончателность, поисковость, возможную парадоксальность суждений, порождает феномен КФ, что выглядит не вполне в этом плане научным или философским феноменом. Это больше похоже на социально-политический и мировоззренческий феномен, поскольку выбор ориентации не связан

---

<sup>13</sup> Лично для меня такое различие ориентаций и установок выступает более осмысленным, нежели попытка разделить такие направления, как АФ и КФ, доктринальным способом. Последний связан больше с текстовой культурой, а поисковый (номадический) выходит из устной традиции, будучи связан с речевой практикой. Первый тип больше претендует на фундаменталистский, концептуальный подход, второй же претендует на герменевтический и философско-поэтический подход. Соответственно, первый претендует на истинность своих представлений, а второй допускает вероятностность ситуации человека, отказываясь приписывать своим представлениям истинность. Данные стратегии и стили скорее дополняют друг друга, обогащая в целом опыт познания и развития человека, делая его многообразным. См. прецеденты такого различения в работах [Вольф, 2016; Смирнов, 2016].

<sup>14</sup> См. также нашу работу, посвященную смыслу понятия онтологической установки в философии [Смирнов, 2020].



напрямую с наличием или отсутствием каких-то научных доказательств и научных открытий. Тем самым, разведение философии на АФ и КФ – не научный и не философский феномен. Это различие схоже с феноменом веры. Если так, то зачем их сравнивать и где предмет спора? Его просто нет. Его конечно можно придумать, но тогда мы получаем религиозную войну. Это уже было. Зачем нам новые аутодафе?

#### *Второй вид ориентации.*

Ориентация связана с вопросом о роли логики и языка. Логический анализ языка (шире – сознания) – самоцельный предмет философии как науки или всего лишь инструмент для ограниченного применения? Согласно одной установке, логика и анализ языка есть самостоятельный предмет, относительно которого выстраиваются понятийные конструкции. Согласно иной установке, логика и язык всего лишь инструменты и языковые игры, которые гибки и вариативны, будучи зависимыми от ситуации, от проблемы, от задачи, от прагматического контекста. Но они не могут стать предметом, то есть не имеют самостоятельного целевого задания. Они выступают средством для решения других, собственно содержательных задач.

#### *Третий вид ориентации.*

Либо философия и ее предмет выстраиваются в логике науки, имеют научную ориентацию, а соответственно объяснимо стремление построить ясный, логически выверенный концепт в логике научного предмета. Либо философия дистанцируется от науки, и тогда доминирует ориентация на поиск, на отказ от окончательности, отказ от построения концепта в логике научного предмета, потому что философия не наука. Философия суть поиск человеком собственного места в бытии. Философия всегда автореферентна, поскольку вопрос о моем месте предполагает и вопрос обо мне самом как вопрошающем, о моем присутствии в мире. Это не вопрос стороннего наблюдателя. Это вопрос собственного присутствия в мире. Значит это не вопрос, касающийся исследования чего-то объективного, вне меня положенного, чему я (вдруг!) приписываю качества объективности. Это вопрос моего пребывания в мире, ответственного и сугубо личного.

Попытка выделения выше названных видов ориентаций и установок есть всего-навсего попытка (разумеется, субъективная) автора этих строк разобраться в одном – в чем смысл и плодотворность разделения мировой философии на названные направления, на АФ и КФ<sup>15</sup>? Помогает такое различие или только запутывает?

---

<sup>15</sup> Таких попыток было много и ранее. Например, В. В. Целищев провел ряд предметных различий между АФ и КФ на примере их наиболее ярких представителей, понимая некоторую условность этих различий [Целищев, 2000]. Это такие различия, как ясный, точный язык, научное обоснование суждений, искусственный язык построений, исторический подход, объяснительный принцип, характерные для АФ, с одной стороны, и туманный язык, ориентация на гуманитарное, ненаучное знание, приоритет естественного языка, аисторический подход, понимающий принцип, характерные для КФ, с другой стороны. В то же время В. В. Целищев наметил ряд направлений сближения АФ и КФ, связанных с языковыми играми, релятивизмом, поиском связей логики и феноменологии, использованием принципа деконструкции, развитием нарративной

При таком настойчивом различении зачем, например, континентальный философ В. В. Бибихин разбирает труды и дни одного из основателей АФ Л. Витгенштейна [Бибихин, 2005]? Явно не для того, чтобы поймать и почувствовать разницу. Скорее, для того, чтобы прикоснуться к одному из истоков, одному из прецедентов авторского философского мышления, которое не имеет границ и направлений. Он имеет просто имя – Л. Витгенштейн.

Может, потому философия и оказалась «на перепутье», как назвал свою книгу М. Фрийдман («расхождение путей»), что она оказалась дезориентированной, что она потеряла самое себя? И, наверное, поэтому, будучи дезориентированной, она всякий раз путает смыслы, цели и средства, блуждает в поисках своего предмета? Что человек делает, когда он теряет ориентацию, попадая в незнакомый лес? Он пытается выйти на поляну, выбраться на простор, на открытое место, подняться на верхушку дерева и окинуть взглядом округу. Глядишь, увидит он настоящий ориентир и пойдет вновь в нужном ему направлении...

Если философия оказалась на перепутье, ей нужна новая точка возвышения, новое открытое место для обитания<sup>16</sup>. Чтобы вновь не заблудиться, не заплутать, не потерять себя. Наверное, нам надо вновь найти базовые ориентиры, вновь учиться мыслить, приобщаясь к истоку.

### Список литературы / References

Бибихин, В. В. (2005). *Витгенштейн: смена аспекта*. М. Институт философии, теологии и истории св. Фомы.

Bibikhin, V. V. (2005). *Wittgenstein: a Change of Aspect*. Moscow. (In Russ.)

Вольф, М. Н. (2016). Homo Scriptoris vs. Homo Dicens: онтология и антропология как логология. *Человек.RU. Гуманитарный альманах*. № 11. С. 56-70.

Volf, M. N. (2016). Homo Scriptoris vs. Homo Dicens: ontology and anthropology as logology *Chelovek.RU. Humanitarian Almanac*. no. 11. pp. 56-70. (In Russ.)

Верен, Д. Ф. (1997). Кант, Гегель и Кассирер. Происхождение философии символических форм. *Кассирер Э. Жизнь и учение Канта*. Гл. ред. и авт. проекта С. Я. Левит; пер. М. И. Левиной. СПб. Университетская книга. С. 405-420.

---

тенденции и т.д. [Целищев, 2000]. Лучше наводить мосты, нежели отдавать предпочтения одной из сторон, тем самым обедняя себя, свой опыт.

<sup>16</sup> В. В. Целищев ссылается на замечательную метафору, которую приводит Р. Рорти. Последний назвал ситуацию, в которую попала современная философия, ситуацией театра абсурда: ныне ни Хайдеггер, ни Витгенштейн не захватывают воображения, она находится «в ожидании Годó». А поэтому, делает вывод В. В. Целищев, имеет смысл вернуться к истокам аналитической философии [Стролл, 2020, с. 362]. Если продолжить метафору Р. Рорти, то именно те, кто находился в ожидании Годó в известной пьесе С. Беккета, никого так и не дождались. Поэтому надо просто встать и идти. Это самое трудное.

Veren, D. F. (1997). Kant, Hegel and Cassirer. The origin of the philosophy of symbolic forms. In Levit, S. Ya. (ed.), Levina, M. I. (transl.). *Cassirer E. Life and teachings of Kant*. St. Petersburg, pp. 405-420. (In Russ.)

Зигмунд, К. (2021). *Точное мышление в безумные времена. Венский кружок и крестовый поход за основаниями науки*. Пер. с англ. А. Бродоцкой. М. Изд-во АСТ: CORPUS.

Sigmund, K. (2021). *Exact Thinking in Demented Time. The Vienna Circle and the Epic Quest for the Foundations of Science*. Brodovskaja, A. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Карнап, Р. (1993). Преодоление метафизики логическим анализом языка. Пер. с нем. А. В. Кезина. *Вестник МГУ. Серия 7. Философия*. № 6. С. 11-26.

Carnap, R. (1993). Overcoming metaphysics by logical analysis of language. Kezin, A. V. (transl.). *Moscow State University Bulletin. Issue 7. Philosophy*. no. 6. pp. 11-26. (In Russ.)

Карнап, Р., Ган, Г., Нейрат, О. (2005). Научное миропонимание – Венский кружок. Пер. с нем. Я. Шрамко. *Логос*. № 2(47). С. 13-26.

Carnap, R., Gahn, G., Neurath, O. (2005). Scientific worldview – Vienna Circle. Shramko, J. (transl.). *Logos*. no. 2 (47). pp. 13-26. (In Russ.)

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

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

Крафт, В. (2003). *Венский кружок. Возникновение неопозитивизма*. Пер. с англ. А. Никифорова. М. Идея-Пресс.

Kraft, W. (2003). *Vienna Circle. The emergence of neopositivism*. Nikiforov, A. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Мамардашвили, М. К. (1992). Вена на заре XX века. *Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию*. М. Изд. группа «Прогресс», «Культура». 2-е изд. С. 388-403.

Mamardashvili, M. K. (1992). Vienna at the dawn of the twentieth century. *Mamardashvili M. K. As I understand philosophy*. Moscow. pp. 388-403. (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.)

Смирнов, С. А. (2020). Онтологическая установка (к вопросу о смысле понятия) *Философия науки*. № 2. С. 3-20.

Smirnov, S. A. (2020). Ontological Proposition (on the question of the meaning of the concept). *Philosophy of Science*. no. 2. pp. 3-20. (In Russ.)

Смирнов, С. А. (2021). Философский Давос как повод для развода. Версия М. Фридмана. Часть 1. *Respublica Literaria*. Т. 2. № 1. С. 62-83.

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. (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.)

Фридман, 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. (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. (2013). *Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество*. Пер. с нем. В. В. Бибихина, А. В. Ахутина, А. П. Шурбелева. СПб. Владимир Даль.

Heidegger, M. (2013). *Basic concepts of metaphysics. The world – finitude – loneliness*. Bibikhin, V. V., Akhutin, A. V., Shurbelev, A. P. (transl.). St. Petersburg.

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

Tselishev, 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.)

Чехов, А. П. (1980). Письмо Орлову И. И. 22 февраля 1899 г., г. Ялта. *Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем*. В 30 т. Т. 8. М. Наука. С. 99.

Chekhov, A. P. (1980). Letter to I. I. Orlov. February 22, 1899, Yalta. *Chekhov A. P. Complete Works and Letters*. In 30 vol. Vol. 8. Moscow. p. 99. (In Russ.)

### 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: 30.04.2021

После доработки: 16.05.2021

Принята к публикации: 06.06.2021

**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: 30.04.2021*

*Received after reworking: 16.05.2021*

*Accepted for publication: 06.06.2021*