

DOI: 10.24412/2222-5331-2025-1-75  
УДК 1 (091)

**Евгений Владимирович Логинов**

## **К истории аналитико-континентального разрыва**

**Аннотация.** Статья посвящена историческому анализу аналитико-континентального разрыва в современной философии. Исследуются некоторые эпизоды взаимодействия и конфликтов между представителями аналитической и континентальной традиций, иллюстрирующие процесс их разделения. Показывается, как этот разрыв сформировался из цепи случайных событий, определивших различия в философском каноне, методах и стилях. Рассматриваются взгляды таких философов, как Витгенштейн, Хайдеггер, Карнап, Адорно, Райл и др. Аналитическая философия определяется через преемственность от Фреге, Мура и Рассела, континентальная — от Бергсона, Гуссерля и Хайдеггера. Подчёркивается постепенное формирование различий под влиянием философских, политических и личных факторов. Работа не претендует на полный охват причин разрыва, но выявляет его историческую обусловленность.

**Ключевые слова:** аналитическая философия, континентальная философия, философский разрыв, история философии.

**Для цитирования:** Логинов, Е. В. (2025). К истории аналитико-континентального разрыва. *Analytica*, 10, 1–75.

Реальность разрыва между аналитическим и континентальным подходом в современной философии — это то, что некоторым из нас дано в ощущениях. Однако выразить эту разницу в суждениях порой бывает довольно непросто. Один из возможных путей, на которых мы можем искать понимания того, как этот разрыв стал возможен, — исследование истории этого разрыва. В этой статье я сосредоточусь на некоторых сюжетах, в которых аналитические и континентальные философы прошлого будут сталкиваться друг с другом и выражать удивление, негодование и возмущение тем, что противоположная сторона думает о философии. Основная моя гипотеза состоит в том, что историческая причина этого разрыва — цепь относительно случайным

образом связанных друг с другом событий, которые вместе привели к формированию разных представлений о философском каноне, философских методах и стилях философии<sup>1</sup>. Чтобы придать гипотезе правдоподобности, я просто покажу в этом тексте некоторые эпизоды, в которых края некоторых звеньев этой цепи видны почти невооружённым взглядом. Я не думаю, что можно вскрыть все факторы, которые привели к расколу, — их просто слишком много. Но мы можем собрать несколько исторических эпизодов, участники которых сами будут прямо противопоставлять себя друг другу как аналитические и континентальные философи, и тем самым очертить контуры разрыва.

Для подобного исследования нам нужны будут какие-то рабочие определения. Под «аналитической философией» я здесь понимаю сеть исторической преемственности, которая восходит прежде всего к Готтлобу Фреге, Дж. Э. Муру и Берtrandу Расселу, а под «континентальной» — сеть исторической преемственности, которая восходит прежде всего к Анри Бергсону, Эдмунду Гуссерлю и Мартину Хайдеггеру. Такая историографическая концепция природы двух направлений в современной философии полагается на важность чего-то вроде *апостольского преемства* в философии: именно от своих учителей философи обычно получают образцы философствования, пантеон или канон своей дисциплины и идею о том, в чём суть занятий философией. И хотя из этого обобщения есть много значимых исключений, я полагаю, что оно всё же достаточно надёжно, чтобы служить нам навигатором в лабиринтах философии прошлого столетия.

Я должен предупредить читателя, что первые два эпизода я по даю как скорее интересные пересечения, которые могли повлиять на историю философии XX века, но не повлияли. Действительные примеры разлома я начну обсуждать, начиная с эпизода III.

### Эпизод I. О заботе перед Великой войной и после

В 1912 году Людвиг Витгенштейн пишет своему учителю Берtrandу Расселу, что книга Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта» ему очень помогает в деле избавления от *Sorge* в том смысле, в каком это слово используется в «Фаусте» Гёте. С точки зрения молодого философа, суть религиозного опыта состоит в том, чтобы от *Sorge* избавляться, понять, что ничего плохого произойти не может, и обрести смелость (Монк, 2018, 67, 83). *Sorge*, то есть тревога, забота или печаль, — это аллегорический персонаж второй части

---

<sup>1</sup> Говоря это, я признаю, что внутри аналитической философии (как и внутри континентальной) действуют более одного набора канонов, методов и стилей.

«Фауста», представляющий душевное смятение человека, вызванное тщетностью его стремлений и достижений. И Витгенштейн порой обращается к этому мисту из трагедии (см., напр.: Ms-119, 82r[2]). Среди ужасов войны философ про *Sorge* не забывал. Так, 6 октября 1914 года Витгенштейн пишет в своём дневнике: «Ни о чём не заботься!! (*Sorge dich nicht!!*). Только что пришёл приказ отплыть в Россию. Так что всё снова становится серьёзно! Бог со мной» (Ms-101,34v[2]). Впрочем, тут это, возможно, простое немецкое слово, без большого культурного донеска.

В 1923 году, уже после войны, этот сюжет из Гёте становится предметом специального рассмотрения Конрада Бурдаха в статье «Фауст и забота», на которую ссылается в «Бытии и времени» Мартин Хайдеггер (§42), пересказывая басню о заботе Гая Юлия Гигина, которая, через Гердера, стала источником для Гёте. Прямо в предшествующем параграфе Хайдеггер показывает, что забота истолковывается им как бытие *Dasein*<sup>2</sup>, а временность понимается как онтологический смысл заботы. *Dasein* не выступает как подручное, как нечто, чем озабочиваются<sup>3</sup>. Именно это отличает *Dasein* от молотка или, скажем, смартфона. То есть забота выступает ключом как к объяснению бытия, так и к объяснению времени. Конечно, Хайдеггер трактует это не в отношении житейских хлопот, не онтически, т. е. не в отношении вещей, а онтологически, т. е. в отношении смыслов. Басня же Гигина

---

<sup>2</sup> Иными словами, забота понимается как бытие человеческого сущего (Михайлов, 1999, 89, 204), вопрошающего и опрашиваемого сущего, см. «Бытие и время», §2 (Хайдеггер, 1997, 7). Вот что Хайдеггер пишет примерно в тот же период: «Слово "Dasein" не обозначает для нас, как для Канта, способ бытия природной вещи, и вообще не обозначает никакого способа бытия, а, напротив, обозначает определённое сущее, которое есть мы сами, а именно *человеческое Dasein*. Мы всегда есть некоторое (*ein*) *Dasein*. Это сущее, которое есть *Dasein*, как и всякое другое, обладает своим особым способом бытия. Способ бытия *Dasein* мы определяем термином *Existenz*» (Heidegger, 1975, 36). Поне говоря, «Хайдеггер определяет *Dasein* как то сущее, которое может заниматься онтологией», т. е. отвечать на вопрос о смысле бытия (Thonhauser, 2022, 26). Потом Хайдеггер несколько сместит акценты при рассмотрении этого слова, станет говорить о том, что это не то сущее, которое зовется человеком, это бытийно-историческое основание сущности людей (Heidegger, 2009, 140); станет указывать на то, что хотя *Dasein* всегда понапачку высказывается как «человеческое *Da-sein*», надо понимать разницу между человеческим бытием («*Mensch-sein*») и *Da-sein*, потому что *Dasein* не есть человеческое *Dasein* («*menschliches Dasein*») в смысле жизни рационального животного, ведь такая человеческая сущность установлена метафизикой (Heidegger, 2009, 206-207), от которой и получают свои смыслы естественно-научное и социогуманитарное рассмотрение человека. Я обычно оставляю *Dasein* без перевода, чтобы сохранить слово «присутствие» для «*Anwesenheit*» (см. «Бытие и время», §6) и не допустить коннотаций пассивности, которые есть в русском «присутствие» и которые неуместны в данном случае.

<sup>3</sup> В этом смысле забота у Хайдеггера — это эквивалент интенциональности у Гуссерля с поправкой на то, что Хайдеггера занимает бытие, а Гуссерля — познание.

повествует о том, что человек был создан Заботой из земли, а Юпитер даровал ему дух, из чего делается вывод о том, что, поскольку забота человека сформировала, то пусть она и владеет им при жизни. Это Хайдеггер подаёт как подтверждение его собственного понимания заботы против онтического, обыденного понимания её как тревожности (Хайдеггер, 1997).

Итак, для Витгенштейна *Sorge* — это то, от чего нужно избавляться во имя религии, а для Хайдеггера — основа человеческого бытия. Причём эти походы имеют общий исток у Гёте. Конечно, можно сказать, что *Sorge* у Витгенштейна понимается скорее в онтическом смысле. И, вероятно, так оно и есть. Но всё же связь с религией с одной стороны, с Гёте с другой стороны, с решимостью перед лицом опасности с третьей заставляют в этом сомневаться. Если бы Витгенштейн понял и решил принять онтологическое различие между сущим и бытием, то смог бы он, явившись вдруг такое желание, убедить Хайдеггера, что его, Витгенштейна, забота есть нечто онтологическое? Ответ на этот вопрос не кажется мне очевидным.

Тем более, мы знаем от Фридриха Вайсмана, что Витгенштейн в целом не без симпатии относился к тому, что слышал о проекте «Бытия и времени». По сообщению Вайсмана, он говорил, что, возможно, понимает, что Хайдеггер пишет о бытии и страхе. Как же он это понимал? С точки зрения Витгенштейна, Хайдеггер, видимо, рассуждает так. Человек может удивиться тому, что что-то существует. И это удивление нельзя выразить в форме вопроса<sup>4</sup>. Задавая вопрос о бытии, Хайдеггер, как до него Кьеркегор, наталкивается на границу языка. То же самое происходит с этическим вопрошанием о благе; в этом контексте Витгенштейн ссылается на тезис Мура о том, что благому нельзя дать определение (Wittgenstein, 1967, 68–69; см. об этом: Бибихин, 2005, 315–355).

Есть и другое свидетельство, которое можно представить как некоторую готовность Витгенштейна к диалогу с Хайдеггером. В 1932 году автор «Логико-философского трактата» обращается к знаменитому «ничто ничтит». Мы ещё вернёмся к анализу этой фразы, когда дойдём до полемики Карнапа и Хайдеггера, но сейчас нам важно подчеркнуть, что Витгенштейн готов рассматривать эту фразу всерьёз, намерен «отдать должное» её автору. Правда, отдавать должное у Витгенштейна получается несколько специфическим образом: он берётся лечить

---

<sup>4</sup> Тут, очевидно, имеется в виду концепция раннего Витгенштейна о том, что вопрос — это то, у чего может быть ответ. И в этом смысле вопрос о бытии в стиле Хайдеггера — это, конечно, не вопрос (см. ЛФТ 6.51, а также 6.52), так как на него нельзя ответить высказыванием типа «на столе лежат очки» или «кошка у окошка», т. е. высказыванием, которое описывает, или «изображает», положение дел.

Хайдеггера от языковой болезни и объявляет, что «ничто ничтит» — это что-то вроде неартикулированного звука (*The Voices of Wittgenstein*, 2003, 68–76).

Основываясь на этой оценке Витгенштейна, Георгий Чернавин так описывает возможный диалог между двумя философами:

Получается странный вид философского диалога, при котором наш собеседник только мычит, но мы достаточно щедры, чтобы не списывать его со счетов. «Беседа» двух таких мычащих философов явно будет построена не по принципу обмена аргументами, а скорее по принципу резонанса (Чернавин, 2019, 497).

С этой оценкой я согласен; впрочем, на мой взгляд, разговоры Витгенштейна с другими философами редко представляли собой что-то, что я бы называл обменом аргументами<sup>5</sup>. И всё же по меркам Витгенштейна в его двух кратких отзывах о работе Хайдеггера мы видим некоторую слабую заинтересованность в словах автора «Бытия и времени». Возможно, при других исторических обстоятельствах их диалог мог бы случиться, а история философии — пойти по иному пути. Впрочем, это маловероятно<sup>6</sup>.

### Эпизод II. Фреге и будущее европейской мистики

Готлоб Фреге часто рассматривается либо как непосредственный предшественник аналитического движения, либо как первый аналитический философ. Я принимаю нечёткость границ экстенсионалов историографических терминов, поэтому не думаю, что мы принуждены выбирать между этими альтернативами. Однако бесспорным является тот факт, что Фреге не считал себя аналитическим философом, мы лишь ретроспективно записываем его в число представителей этого движения. Этот эпизод не о том, как аналитики и континенталы встретились друг с другом, а о том, что вся история философии XX века могла быть иной, если бы у одного студента были другие склонности, а у одного преподавателя — другие навыки.

---

<sup>5</sup> См., например, эпизод общения Витгенштейна и Рассела про аргументы, когда первый сообщил второму, что «аргументы испортят всю красоту. Это как брать цветок грязными руками» (Монк, 2018, 69).

<sup>6</sup> Я благодарю Дмитрия Владимировича Бугая, Егора Валерьевича Фалёва, Вадима Валерьевича Васильева, Леонида Юрьевича Корнилаева и Марию Борисовну Укову за обсуждение некоторых идей, изложенных в этом эпизоде.

В немногочисленных имеющихся у нас свидетельствах о Фреге как преподавателе говорится, что он не был особо популярен среди студентов: они не слишком активно записывались на его курсы, а сам Фреге не особо старался быть понятным. Мы знаем это, например, от Рудольфа Карнапа, который посещал занятия автора «Записи понятий» в 1910–11 и 1913 годах, и будущего теоретика педагогики Вильгельма Флитнера, которого Карнап привлёк, чтобы лекции вообще могли состояться: для этого на них должны были присутствовать как минимум три человека, считая лектора (Бирюков, 2000, 16–17; Kreiser 2021, 276–278). Лотар Крайзер, автор монументального исследования жизни философа, предполагает, что это чуть ли не все наши свидетельства об этом аспекте деятельности Фреге (кроме пары формальных отзывов начальников — отрицательного и положительного). Однако это не так.

Есть как минимум одно свидетельство о Фреге как лекторе, причём, в отличие от мнения Карнапа и его друга, положительное. При этом исходит оно вовсе не от аналитического философа, математика или логика. Оно принадлежит еврейскому интеллектуалу и крупному историку каббали Гершому Шолему и содержится в его воспоминаниях о Вальтере Беньямине, марксисте, мистике и культурологе, близком к Франкфуртской школе:

В университетах у нас обоих не было, по существу, учителей в полном смысле слова, мы занимались самообразованием, каждый на свой лад. Не припомню, чтобы кто-то из нас с энтузиазмом говорил о ком-то из преподавателей, а если мы кого и хвалили, то это были чудаки и неудачники, скажем, языковед Эрнст Леви со стороны Беньямина и Готлоб Фреге с моей. Доцентов по философии мы всерьёз не воспринимали — может быть, самонадеянно. … Зато меня привлекли два резко противостоявших друг другу преподавателя. Одним из них был Пауль Ф. Линке, неортодоксальный ученик Гуссерля, побудивший меня к изучению значительной части «Логических исследований» Гуссерля, о которых Беньямин в свой мюнхенский период имел лишь неопределённое представление. Другой — Готлоб Фреге, чьи «Основы арифметики» я тогда читал наряду со сходными сочинениями Бахмана и Луи Кутюра («Философские принципы математики»). Я прослушал часовую лекцию Фреге о «Записи понятий». Математическая логика тогда представляла для меня большой интерес — с тех пор, как

в одном берлинском антикварном магазине я обнаружил «Лекции по алгебре логики» Шрёдера. Эти и сходные с ними попытки перейти к чистому языку мышления сильно меня волновали. В основном семинаре Бауха мы читали логику Лотце, которая оставила меня равнодушным. Я написал семинарский реферат в защиту математической логики против Лотце и Бауха, встреченный молчанием последнего. Лингвистически-философская составляющая понятийного языка, полностью очищенная от мистики, как и сами границы этого языка, казались мне ясными. Я сообщил об этом Беньямину, а тот попросил меня прислать ему упомянутый реферат. Тогда я колебался между двумя полюсами математической и мистической символики — гораздо сильнее, чем Беньямин, чья математическая одарённость была небольшой и который тогда и ещё долго потом зависел от исключительно мистических представлений о языке. У Фреге, который был почти столь же стар, как и Эйкен, и, подобно Эйкену, носил седую бороду, мне нравились совершенно непомпезные манеры, столь выгодно отличавшиеся от манер Эйкена. Однако в Йене мало кто принимал Фреге всерьёз (Шолем, 2014, 47–48, 89–90)<sup>7</sup>.

Если позволить себе немного фантазии, то можно представить, как Шолем (или даже через него — Беньямин) продолжает занятия символической логикой, позже присоединяется к Венскому кружку, участвует в обсуждении «Логико-философского трактата», бежит от нацистов в Америку и там занимает кафедру где-то на Среднем западе, оставляя после себя пару сборников статей по философии науки и десяток талантливых учеников. Но в нашем мире всё случилось иначе. Шолем занялся религиозной философией и оказал влияние не только на немецких интеллектуалов типа Теодора Адорно, но и, например, на Жака Деррида (Bielik-Robson, 2023). Беньямин совершил самоубийство во время попытки выехать из оккупированной Франции и стал культовой фигурой в гуманитарных науках и континентальной философии<sup>8</sup>.

### Эпизод III. Логика, позитивизм и Хайдеггер

В 20-е и 30-е годы XX в. немецкоязычная философия активно искала способы защитить свою предметную область, критиковала

---

<sup>7</sup> Впрочем, Крайзеру этот источник был известен (Kreiser 2001, 467).

<sup>8</sup> Я благодарю Роберта Хаузэлла за обсуждение этого эпизода.

психологизм, вырабатывала разные исследовательские программы, чтобы остаться в университете. И разные люди, разумеется, делали это очень по-разному. Один из возможных путей был предложен Хайдеггером, который развивал свою деструкцию онтологии. Он спрашивал о бытии, рассуждал о ничто и других интересных вещах. Позднее Хайдеггера причислят к континентальной философии. А другую линию, оппозиционную Хайдеггеру, развивали разнообразные философы, которых принято условно объединять под именем движения логического позитивизма, которое мы сегодня обычно считаем частью аналитического течения в философии (подробнее об этом см. Friedman, 2000). Позитивисты, как и Хайдеггер, выступали против метафизики и против психологизма, но они опирались на новейшие исследования в логике и активнейшим образом интересовались современными открытиями в физике. Хайдеггер же в основном отталкивался от неокантианства (см., например, Корнилаев, 2021), феноменологических штудий Гуссерля и своих размышлений об истории философии (Фалёв, 2014).

Эта разница в методах во многом проистекала из различного отношения к логике или, во всяком случае, была тесно с этим различием связана. Позитивисты были верны логической революции Фреге и Рассела, а некоторые из них, такие как Рудольф Карнап и Альфред Тарский, и сами внесли в математическую логику немало нового. Хайдеггер же был куда более сдержаным в своих оценках философского значения достижений логической революции конца XIX – начала XX века. В своих текстах он этот новый философский инструментарий не применяет совсем, а логические позитивисты, в свою очередь, не оценили его герменевтические опыты. Однако нельзя сказать, что в оценках Хайдеггера современной логики не было нюансов. Нюансы были.

Так, в работе 1912 года «Новые исследования по логике» молодой Хайдеггер высоко оценил вклад Фреге. Хайдеггер считал, что немецкий логик и математик Фреге в принципе преодолел психологизм, а его логико-математические работы ещё не оценены в их истинном значении, не говоря уже о том, чтобы исчерпать их. То, что Фреге изложил в статьях «О смысле и значении» и «О понятии и предмете», должно стать предметом пристального внимания тех, кто занимается философией математики и общей теорией понятия. Очень высокая оценка! Однако логика Рассела Хайдеггеру не нравилась. С его точки зрения, «логистика» применима только в области математики, она не затрагивает философских проблем логики. Причина этому в том, что к собственно логическим проблемам нельзя применять понятие функции и другие математические понятия. Новая логика скрывает в тени глубокий смысл принципов логики, а исчисление высказываний не более чем

арифметика с высказываниями; она оставляет подлинные проблемы теории высказываний нетронутыми (Heidegger, 1978, 20, 41–43).

На мой взгляд, если кто-то считает приведённые слова Хайдеггера справедливыми, то он должен считать их столь же применимыми и против Фреге, так как именно последний был автором функционального анализа суждений и понятий. Возможно, вся разница тут для Хайдеггера в том, что Фреге — именно *немецкий* математик, что будущий автор «Бытия и времени» не забыл отметить. В конце концов, в начале 1930-х годов Хайдеггер рассуждает о том, что «лишь немец способен заново создавать от истока и высказывать бытие — он один вновь завоюет сущность *θεωρία* и наконец создаст *логику*» ((Хайдеггер, 2016, 34); перевод изменен по (Heidegger, 2014, 27)). В 1934-ом, согласно некоторым данным, философ мечтал о том, что «в логику также можно ввести образ (die Gestalt) *вождя*» (Фай, 2021, 649, перевод скорректирован)<sup>9</sup>. В тот же период в курсе «Логика как вопрос сущности языка» Хайдеггер повествует о восстановлении «народа в чистоте его племенной природы (seiner Stammesart)» (Фай, 2014, 234), перевод скорректирован<sup>10</sup>. Словом, логические позитивисты и Хайдеггер несколько по-разному относились к логике.

Не разделяя общего взгляда на важность современной логики, Хайдеггер и позитивисты были согласны с тем, что метафизику в философии надо в каком-то смысле преодолеть. Но Хайдеггер преодолевал её так, что у людей, которые мыслили философию скорее как научную или хотя бы помогающую науке дисциплину, возникали вопросы относительно того, имеют ли смысл собственные слова Хайдеггера, не являются ли они метафизической бессмыслицей. С их точки зрения, Хайдеггер не опровергал метафизику, а порождал новую метафизическую (Иванов, 2009, 101). И примером такой метафизики один из венцев, Рудольф Карнап, выбрал фразу Хайдеггера «ничто ничтит». Представьте себе это как научное высказывание! И в 1931 году Карнап опубликовал против Хайдеггера знаменитую статью «Преодоление метафизики логическим анализом языка», в которой показывал, что если к Хайдеггеру и его текстам подойти с меркой современных (с точки зрения Карнапа)

<sup>9</sup> Конечно, можно сказать, что слово «Führer» в немецком означает что-то невинное; это, конечно, так и есть, но и слово «вождь» в русском имеет нейтральное значение само по себе. Наверное, это даёт нам некоторые основания считать, что советские философы 30–40-х порой увлечённо рассуждали о гениальности некоторых лидеров американских индейцев и их вкладе в науку.

<sup>10</sup> Фай настаивает, что тут речь идёт про «расу», а не «род» или «племя», и это порой возмущает любителей Хайдеггера. Но даже если понять это чуть более снисходительно, становится лучше, по-моему, разве что совсем чуть-чуть. См. (Heidegger, 1998, 61).

представлений о суждении, которые выработались как раз в процессе логической революции, то мы поймём, что это даже не ложное суждение, а буквально бессмыслица (Carnap 1931; Карнап 1998). Почему это так?

В принципе, многим людям бессмысленность таких фраз не надо специально доказывать, она и так очевидна. Но Карнап всё же объясняет. Вот один из его аргументов. С точки зрения Карнапа, такие слова, как «ничто», «все», «некоторые» и т. п., относятся к кванторным выражениям, это не имена. Вот пример нормального употребления слова «ничто»: «ничто не предвещало беды». Это значит, что не существует такого события, которое мы могли бы счесть знаком приближающейся беды в какой-то конкретный момент, о котором идёт речь. Но во фразе «ничто ничтит» слово «ничто» стоит не на месте квантора, а на месте логического субъекта, того, кто действует, на месте имени. Сравните фразы: «ничто ничтит» и «дождь идёт». Слово «дождь» употребляется референциаль но, т. е. оно указывает на реальный физический феномен, доступный нашим чувствам. Проще говоря, «дождь», как и, например, «Сократ», — это имя. А слово «ничто» не таково: его нельзя употреблять референциаль но (потому что оно кванторное), и оно не указывает на что-то в опыте<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Это рассуждение довольно простое и одновременно эффектное, а поэтому многим философам, в том числе современным, интересно оценить его успешность. Например, Алексей Михайлович Гагинский, симпатизирующий Хайдеггеру, считает, что ничто в данном контексте нужно понимать как имя или предикат, а не как квантор, как, с его точки зрения, ошибочно, это понял Карнап (Гагинский, 2023, 91). Он, увы, никак не обосновывает эту точку зрения. Обоснование схожей точки зрения можно найти в обстоятельной статье Екатерины Васильевны Востриковой и Петра Сергеевича Куслия, в которой утверждается, что предпосылки рассуждения Карнапа эмпирически ложны (Вострикова & Куслий, 2019). Они считают (среди прочего), что русские предложения типа «Ничто случилось» и «Ничто вечно» выражают определённую мысль, хотя тут «ничто» используется референциаль но, а не кванторно: кванторное употребление требовало бы, с их точки зрения, ещё одного «не»: «Ничего не случилось» и «Ничто не вечно». С моей точки зрения, как носителя русского языка, утверждение о том, что предложение «Ничто случилось» выражает определённую мысль, является сомнительным. Я не понимаю, какую мысль оно выражает и выражает ли вообще. Вострикова и Куслий также отмечают, что выражение типа «Ты ничто» в смысле «Ты — пустое место» вполне осмыслены. Это верно. Но я не вижу, как это помогает Хайдеггеру: он не может, насколько я понимаю, представить «ничто» в «ничто ничтит» как множество индивидов, которые ничего не добились (или как нечто аналогичное). Кажется, что когда говорится, что «ужасом приоткрывается ничто» и т. п., не говорится о том, что ужас способствует лучшему пониманию ничтожества.

Вострикова и Куслий добавляют: «Очевидно, что слово "ничтить" обладает интуитивным смыслом» (Вострикова & Куслий, 2019, 91). Я не считаю, что у этого слова есть интуитивной смысл. Я даже проводил небольшой опрос, который показал, что 66% респондентов-носителей русского языка согласны со мной, а 34% — с Востриковой и Куслием. Всего в опросе приняли участие 714 человек

Вывод Карнапа: метафизики, в том числе Хайдеггер, — это просто неумелые поэты или музыканты без музыкальных способностей. Если бы у них был талант, они бы стали хорошими поэтами или музыкантами. А поскольку они люди бесталанные, а чем-то заниматься им надо, метафизики и занимаются бессмыслицей в буквальном смысле

---

(<https://t.me/philosophycafemoscow/2220>). Конечно, я не считаю, что этот опрос был хоть сколько-то научным, однако некоторые поводы для размышлений он всё же даёт. Впрочем, авторы статьи помогают подобным мне людям, людям без хорошего чувства родного языка, предоставляя несколько возможных смыслов слова «ничтить»: «превращать в ничто», «отрицать», «добавлять немного ничего» (по аналогии с «солить») и т. п. Это весьма остроумно, но кажется мне иррелевантным по отношению к вопросу об успешности аргументации Карнапа. Даже если мы скажем «Ничтожество добавляет немного ничего», то вряд ли это сильно поможет осмысленности тезиса Хайдеггера. Вряд ли он имел в виду, что люди, которые не добились большого успеха, внесли весьма незначительный вклад в историю. Вострикова и Куслий пишут, что то, «[о]смыслено это предложение или нет, зависит от того, какое значение вкладывается Хайдеггером в слово "ничто" и в слово "ничтит"». И если он не вкладывает в них гарантированно противоречивый смысл, то структурных проблем с осмысленностью его утверждений возникать не должно» (Вострикова & Куслий, 2019, 92). Однако проблемы, увы, возникают. Значит ли это, что Хайдеггер вкладывал туда противоречивый смысл? Мне так не кажется. Я вообще не уверен, что Хайдеггер вкладывал какое-либо предметное значение в слово «ничто»: ничто открывается, как говорят, жутью, трезвым ужасом, беспричинным страхом, тревогой, решимостью; какое уж тут значение «ничто» как «имя некой субстанции» (Вострикова & Куслий, 2019, 91). Иными словами, я согласен с тем, что аргументы Востриковой и Куслия показывают, что слово «ничто» может употребляться референциально в естественном языке, но не согласен, что этот факт влияет на успешность аргумента Карнапа.

Я согласен с Виктором Игоревичем Молчановым в том, что аргумент Карнапа про незаконный переход от кванторного использования слова «ничто» к референциальному не зависит от принятия верификационизма в отношении значения; «Хайдеггер вполне согласился бы с Карнапом, что логики здесь нет, но тем хуже для логики...» (Молчанов, 2020, 16–17). Относительно интуитивного, с точки зрения Востриковой и Куслия, значения слова «ничтить» Молчанов пишет: «Очевидно, что авторы "ничтят" здесь русский язык, во всяком случае, не читят его» (Молчанов, 2020, 18). Для целей моей статьи важно, что Молчанов видит ситуацию в терминах философских традиций: Вострикова и Куслий как представители аналитической философии, защищая Хайдеггера от аналитического философа Карнапа, допускают, что метафизика Ничто проникают во враждебный им в прошлом аналитический лагерь (Молчанов, 2020, 19). В принципе, аналитическое хайдегерианство — это вполне распознаваемое историографическое явление, к которому Куслия можно даже осторожно отнести ((Куслий, 2022); см. также работы Хьюберта Дрейфуса, Роберта Брэндома, Джона Ходжлenda, Стивена Краузэлла, Сачи Голоба и др.). К словам «тем хуже для логики» присоединяется Андрей Борисович Паткуль, который считает, что онтология должна подчиняться логике, а наоборот, а поэтому критика Карнапа Хайдеггеру не опасна (Паткуль, 2022, 157; см. также Паткуль 2014). В этом отношении Хайдеггер оказывается противоположностью Рассела, работы которого лежали в основе логического позитивизма: если Рассел считал, что философские системы отличаются друг от друга прежде всего логиками, на которых они основаны, и это хорошо видно, например, у Лейбница (Russell, 1988, 162), то Хайдеггер наоборот считал, что пример Лейбница показывает зависимость логики от онтологии.

слова. В результате этой статьи Карнапа (хотя, наверное, не только её) имя Хайдеггера для движения логических позитивистов стало синонимом бессмыслицы, как это видно, например, у Айера (Айер 2010, 61).

Выпад Карнапа против Хайдеггера имел и политическое измерение. Хайдеггер был крайне правым<sup>12</sup>, в 30-е годы он на короткое время стал нацистским ректором и всячески способствовал различным гитлеровским инициативам. Венцы же по большей части держались либеральных или даже социалистических воззрений. И многие из них оказались вынуждены уехать из немецкоязычных стран, спасаясь от преследований со стороны нацистов.

Можно ли сказать, что тут мы уже видим противостояние аналитиков и континенталов? Причём в таком случае ранние аналитики были бы левыми мыслителями, а ранние континенталы — правыми<sup>13</sup>; можно было бы даже сделать смелое предположение, что во второй половине века всё стало ровно наоборот: «левизна» перешла к континенталам во главе с Фуко и Деррида, а аналитиков возглавил консервативный Куайн. Однако это не более чем излишне смела фантазия.

Мы лишь ретроспективно вписываем этот выпад Карнапа в историю аналитико-континентального разрыва: на момент его совершения такового просто ещё не существовало. И как раз на примере «Преодоления...» это хорошо видно: если в 1931 году Карнап критиковал Хайдеггера, называя его метафизиком, а его философию — метафизикой, то в 1963 году, уже будучи в Америке, Карнап стал называть то, что происходило 30 лет назад, континентальной философией, которая исходила из немецкого идеализма и была в XX в. представлена текстами

<sup>12</sup> Или, говоря то же самое прямо, он был нацистом. Даже если его нацизмом заразили студенты, как говорит Нелли Васильевна Мотрошилова (Мотрошилова, 2012), всё же он был носителем именно этой идеологии. Я не буду тут приводить ярких цитат про национал-социализм автора «Бытия и времени» или писать о его антисемитизме. Вместо этого я обращаю внимание на один пример политического мышления Хайдеггера: «...огосударствление "общества" в государство мало что значит, коль скоро государство стало лишь орудием, подчиненным единственной партии; сама же партия — орудием Советов, а они, в свою очередь, — пространством игры Немногих. Для них самих характерно оставаться безымянными, а часто упоминаемых (Сталина и его публично действующее окружение) терпеть лишь в качестве представителей» ((Хайдеггер, 2018, 223); см. также (Бурдье, 2003; Фалёв, 2016; Миронов & Миронова, 2018; Митлянская, 2021; Фай, 2021). Критическую перспективу в отношении радикальной позиции Фая поможет сформировать следующий текст — (Fried, 2019)).

<sup>13</sup> Тот факт, что в эту схему явно не вписывается политически консервативный мыслитель Фреге, не обязательно должен нас смущать. Так, один из крупнейших отечественных специалистов по Фреге Борис Владимирович Бирюков считает, что Фреге не был аналитическим философом *именно потому*, что аналитические философы Рассел, Витгенштейн и Карнап придерживались, с его точки зрения, «левакской политической ориентации» — (Бирюков, 2000, 62). Противоположную оценку Витгенштейна см. (Блур, 2002).

посткантианских немецких идеалистов, Бергсона и Хайдеггера (Carnap, 1963, 874–875). Но при этом, обратите внимание, в 1931 году он всё же не воспринимал этот конфликт как борьбу между аналитической и континентальной традициями. Это была вполне локальная история внутри немецкоязычной философии того времени, более локальная, чем разрыв, который сегодня существует в академии в разных точках света. И только в американский период Карнапа ситуация несколько изменилась.

Заметил ли Хайдеггер критику Карнапа? Начало «Чёрных тетрадей» (т. е. *Намёки х размышления (II)*) полно раздражения против науки и научной философии (Хайдеггер, 2016), однако ничего из этого не направлено именно против Карнапа, а может равно относиться как к позитивизму, так и к феноменологии с неокантианством. Может быть, Хайдеггер (как в будущем другой континентальный философ, Жиль Делёз (Делёз & Парне, 2025)), воздерживался от полемики сознательно, потому что он «наполнен борьбой — против не-сущности бытия» (Хайдеггер, 2016, 100)? Впрочем, в тех же начальных «Чёрных тетрадях» он сокрушается о том, что «Бытие и время» не принесло ему ни одного великого врага, и вообще у него мало врагов (Хайдеггер, 2016, 15).

В одной из своих рукописей 1935 года Хайдеггер всё же не упустил шанса прямо сослаться на «Преодоление метафизики...». С его точки зрения, на примере Карнапа мы наблюдаем уплощение традиционной теории суждения под видом математической научности. Именно таким Хайдеггер видит завершение того движения мысли, начало которой находится в работах Декарта. Сутью этого движения является отход от того, что Хайдеггер считает открытостью истины, и замена её достоверностью. Результатом этого является и отход от Бога. В лице Карнапа для Хайдеггера выступает целое движение мысли (*Denkrichtung*) современного математико-физического позитивизма, институционализированное в журнале логических позитивистов *«Erkenntnis»*, где и была опубликована изначально статья Карнапа. Не случайно, продолжает член нацистской партии, что такого рода «философия» (он берет это слово в кавычки тут) внутренне связана с русским коммунизмом и прижилась в Америке (Heidegger, 1983, 227–228).

Третий текст, к которому я обращусь, — это работа Хайдеггера с интересным названием «Преодоление метафизики», которая была написана около 1942 года (Фай, 2021, 29). Теперь, когда мы уже знаем, что Хайдеггер заметил критику Карнапа, сложно не подозревать, что это название было выбрано неслучайно. В этом тексте Хайдеггер рассуждает о том, что человек, существо разумное и — о ужас — трудающееся,

не просто должен отрицать метафизику как некоторое учение, а должен блуждать «через пустыню опустошения земли, и это могло бы быть знаком того, что метафизика из самого бытия и преодоление (*Überwindung*) метафизики как переживания<sup>14</sup> (*Verwindung*) бытия совершаются» (Heidegger, 2000, 70). Новоевропейская форма онтологии — это трансцендентальная философия, которая становится теорией познания, рассматривая бытие сущего как присутствие для обеспечивающего представления, где сущее понимается как объектность. Теория познания исследует возможность присутствия объекта в познании, однако эмпирико-позитивистское понимание теории познания как объяснения процесса познания ошибочно (*Mißdeutung*), так как оно является лишь следствием понимания бытия как объектности, а появление логистики (т. е. математической логики) — просто обратная сторона этой позитивистской ошибки (Heidegger, 2000, 73). Таким образом, Хайдеггер прямо включает логический позитивизм в свою бытийную историю, трактуя его как один из финальных и прискорбных этапов забвения бытия.

Из этого мы видим, что и Карнап, и Хайдеггер осознавали своё столкновение как противостояние двух разных философских движений. Но в 1930-е они ещё не назывались «аналитическая» и «континентальная» философия.

#### Эпизод IV. Гость из-за океана. 1935

В 1935 году американский философ Эрнест Нагель посетил Кембридж, Вену, Прагу, Варшаву и Львов, общался там с философами и написал о том отчет в двух частях (Nagel, 1936a; Nagel, 1936b). Его впечатления начинаются с противопоставления *аналитической философии* (именно такое выражение он использует) Джорджа Эдварда Мура, Бертрана Рассела, Людвига Витгенштейна, Морица Шлика, Яна Лукасевича, Рудольфа Карнапа и др. и *иррационалистической философии* в Европе. Нагель сообщает своему читателю, что любой рассказ такого рода, который он сейчас предпримет, будет субъективен, но портрет аналитической философии всё равно стоит нарисовать, дабы человек, который интересуется философией как анализом, не впал в отчаяние от знакомства с интеллектуальной сценой Европы, решив, что она полностью захвачена романтическим иррационализмом. Аналитическая философия как таковая этически и политически нейтральна.

---

<sup>14</sup> Вероятно, в том смысле, в каком можно пережить расставание, утрату, горе, поражение или болезнь.

Однако Нагель отмечает её подрывной потенциал против иррационализма и обскурантизма.

Он также выделяет некоторые общие для представителей описываемого им направления черты:

(1) вместо строительства философских систем аналитические философы намерены прояснить значение предложений конкретных наук;

(2) поэтому их методом является анализ, в силу этого такие философы большой упор делают на ясность метода, а не пытаются защитить ту или иную доктрину, что приводит к коллективной теоретической работе;

(3) этих философов почти не интересует история и социальное значение идей; они считают, что многие традиционные философские вопросы и проблемы лишены научного значения. Любопытно, что тут Нагель высказывает несогласие, говоря, что не уверен, что традиционная философия — это одна сплошная ошибка; более того, считает он, глубокое знакомство с историей философии удержало бы аналитических философов от серьёзных ошибок, ведь они порой просто обсуждают некоторую традиционную проблему под новым названием. Однако «в высшей степени неисторическая атмосфера, в которую я погрузился, необычайно бодрит, и она принесла мне отрадное облегчение от трансцендентальной позы, которую принимают столь многие американские авторы при подходе к систематической философии» (Nagel, 1936, 7);

(4) аналитические философы склонны к натурализму и здравому смыслу, они не считают наш мир иллюзией.

Интересно впечатление Нагеля от венской философии:

Лекции профессора Шлика читались в огромной аудитории, переполненной студентами обоих полов, а на его семинаре случайному посетителю повезло, если ему не приходилось сидеть на подоконнике. Содержание лекций, хотя и простое, было на высоком уровне; они были посвящены изложению теории значения как способа верификации утверждений. Мне пришло в голову, что, хотя я был в городе, переживающем экономический упадок, а в обществе царила реакция, взгляды, столь убедительно представленные с кафедры, были мощным интеллектуальным вызовом. Я задавался вопросом, как долго такие доктрины будут терпеть в Вене. И я подумал, что частично понял причину живучести (vitality) и привлекательности аналитической философии. Аналитическая

философия *формально* этически нейтральна; её профессора *не* навязывают студентам догмы о жизни, религии, расе или обществе. Но аналитическая философия — это интеллектуальное упражнение в особой области, и если путь интеллекта становится для человека привычным, то никакие доктрины и институты не защищены от критического переосмысливания. Поскольку традиционная философия часто практиковалась как разновидность мракобесия, она стала *bête noir*<sup>15</sup> Венского кружка. Напряжение между профессорами спекулятивной и аналитической философии можно заметить и за пределами Центральной Европы; мне рассказывали, что в Англии некоторые пожилые философы были ошеломлены и шокированы, когда на публичном собрании блестящий молодой сторонник Венского кружка пригрозил им скорым исчезновением, поскольку «армии Кембриджа и Вены уже наступают». Я убеждён, что это напряжение существует не только из-за того, что традиционная спекулятивная философия часто культивирует мистификацию и сознательный иррационализм в вопросах строгой философии, но и потому, что это имеет последствия для социальной теории и практики, как показали недавние события. Таким образом, аналитическая философия выполняет двойную функцию: она предоставляет тихие зёленьные пастища для интеллектуального анализа, где её последователи могут укрыться от неспокойного мира и заниматься своими интеллектуальными играми с шахматным безразличием к его ходу; и она также является острым сияющим мечом, помогающим рассеять иррациональные убеждения и сделать очевидной структуру идей. Это одновременно занятие отшельника и чрезвычайно серьёзное приключение: она стремится сделать максимально ясным то, что мы действительно знаем (Nagel, 1936a, 9).

Если сопоставить эту оценку путешественника с тем, что мы уже обсудили про Хайдеггера и Карнапа, то можно лучше понять тот исторический контекст, в котором рождалось различие аналитической и континентальной философии. Но нас скорее интересует, что Нагель, в чём-то наблюдатель со стороны, подмечает оппозицию рационального, научного, ясного, аисторического, натуралистического и

---

<sup>15</sup> Т. е. главным врагом.

иррационального, романтического, туманного, традиционного, системного, спекулятивного. Впрочем, самого автора книг по логике и научному методу сложно заподозрить в полной нейтральности в этом вопросе.

### Эпизод V. Райл и Франкфуртская школа

В 1934 году Теодору Адорно удалось бежать от нацистов в Оксфорд, где он провёл четыре года в Мёртон-колледже (Джеффрис, 2018, 209). Научным руководителем Адорно назначили оксфордского аналитического философа Гилберта Райла<sup>16</sup>, одного из немногих в университете профессоров, которые были хотя бы как-то знакомы с работами Романа Ингардена, Гуссерля и Хайдеггера, т. е. тем, чем интересовался сам Адорно. Райл даже написал на «Бытие и время» рецензию. Что же там написано?

Райл признает Хайдеггера «пожалуй, самым сильным и оригинальным учеником Гуссерля» (Ryle 1929, 355), восхищается им как важным, тонким, смелым, оригинальным мыслителем (Ryle 1929, 367). Однако при этом Хайдеггер и вся феноменология — это «шаг к катастрофе» (Ryle 1929, 355). Он предрекает, что закончится эта история либо «саморазрушительным субъективизмом, либо болтливым мистицизмом (Ryle 1929, 370). По тону текста ясно, что Райлу нравится отвержение Хайдеггером различия сознания и тела, субъекта и объекта, но Райл сомневается в приписываемой им автору «Бытия и времени» гипотезе о том, что обыденный язык («language of the village and the nursery») больше подходит для философии, чем технический язык, хотя бы частично уже избавленный от метафоричности. Интересно, что это сомнение исходит от человека, которого в будущем будут знать как философа обыденного языка.

Другое возражение британского философа состоит в том, что надежде проникнуть в смыслы допознавательной жизни не суждено сбыться, так как самое обыденное отношение к миру уже подразумевает определённое знание. И, наконец, ещё один его довод, направленный против феноменологии в широком смысле слова, состоит в том, что хотя мы действительно получаем доступ к вещам посредством их данности сознанию, ошибочно считать, что сущность вещей может быть раскрыта благодаря анализу этой данности. Напротив, для этого надо анализировать сами вещи. Впрочем, Райл признает, что Хайдеггер ставит перед

---

<sup>16</sup> Если бы Адорно выбрал другого профессора, Р. Дж. Коллингвуда, то история философии могла бы пойти по иному пути. Коллингвуд был более открыт историческому изменению философии, чем Райл.

читателем «пугающую (*alarming*) задачу понимания совершенно новой терминологии<sup>17</sup>» (Ryle 1929, 364), так что многие из выводов Хайдеггера оксфордец «должен оставить непрояснёнными из-за того, что я их не понял» (Ryle 1929, 355). Особенно туманными Райлу представляются разделы про временность. Его можно понять.

Теперь, когда мы ознакомились с некоторыми взглядами научного руководителя, самое время вернуться к его «ученику». Райлу, судя по всему, до Адорно не было никакого дела. Адорно платил той же монетой: в Оксфорде ему очень не нравилось. Он был вынужден обедать в общей столовой, а многие люди в университете были настроены пронацистски (об этом см.: Schad, 2007). В такой трудной обстановке Адорно работал над критикой Гуссерля. В Англии эта тема мало кому была интересна, хотя Адорно и пытался объяснить её, «опускаясь до детского уровня» (Müller-Doohm, 2004, 193). Есть мнение, что «Адорно удалось продвинуться в направлении аналитической философии, поскольку он сосредоточился на концептуальном анализе идей Гуссерля, отказавшись от каких-либо дополнительных исторических объяснений» (Müller-Doohm, 2004, 192). Возможно, это правда. Но Оксфорд его так и не принял: ни один университетский клуб не пригласил его выступить (Джеффрис, 2018, 210). Хотя сам он ходил на собрания Джоуиттовского общества и Философского общества. Адорно также вступил в Музикальное общество (Müller-Doohm, 2004, 193).

Полезно посмотреть на оксфордские годы Адорно и с другой стороны. Айер, тоже ученик Райла и тоже критик Гуссерля и Хайдеггера, на семь лет моложе Адорно, описывает его так:

...он казался нам комической фигурой с его щегольскими манерами и внешностью, с его беспокойным стремлением узнать, получили ли другие беженцы привилегию обедать за Высоким столом, которой он до сих пор не удостоился. В нашем философском аскетизме нас также скорее позабавило, чем впечатлило то внимание, которое он в то время уделял философии джаза. Возможно, это не вполне наша заслуга, что мы почти не интересовались ни

---

<sup>17</sup> Так, *Dasein* Райл понимает как мыслящее, спрашивающее и использующее методы Я, в том числе его, Райла, Я (Ryle 1929, 364–365). Учитывая, что мотивация развивать экзистенциальную аналитику *Dasein* у Хайдеггера связана, насколько я могу судить, с идеей дотеоретической и дорефлексивной практической жизни, то вряд ли толкование Райла можно признать полностью адекватным. С другой стороны, он верно указывает, что сущностью бытия *Dasein* является забота (*being-about*), проницательно отмечая, что речь идёт не об эмоции, а скорее о переосмыслинии гуссерлевской интенциональности.

эстетикой, ни марксистской философией, хотя к концу десятилетия Исаия написал отличную вводную книгу о Марксе<sup>18</sup>. Так как в Оксфорде для него ничего не нашлось, Адорно нашел приют в Соединенных Штатах, а после войны вернулся в Германию. В конце концов он стал жертвой студенческих волнений, пережив сердечный приступ, когда некоторые из его учениц обнажили грудь и танцевали вокруг него в насмешку» (Ayer, 1977, 153).

Этическую сторону этого замечания Айера я оставлю в стороне, отмечу только, что Адорно умер от инфаркта не «когда» ему показали грудь, а лишь спустя некоторое время после этого события<sup>19</sup>.

Айер противопоставляет Адорно другому беженцу с континента, Эрнесту Кассиреру, отмечая вежливость и хороший английский автора «Философии символических форм». На его лекции по Лейбничу оxfordские философы ходили, хотя когда они задавали сложные вопросы, то Кассирер отвечал, что такие вопросы озадачили бы и самого Лейбница, и шел дальше. В конце концов, как и Адорно, Кассирер уехал в США. Комментируя бедственное положение Адорно в Оксфорде, Нихил Кришнан пишет: «Адорно не принял анализ; ни один марксист того десятилетия не принимал его, предпочитая историю и экономику этому стилю философии» (Krishnan, 2023, 65). Из воспоминаний Айера видно, что в Оксфорде лишь позднее узнали, что у них учился знаменитый неомарксист. Но это их особо не впечатлило (Кузнецов, 2005).

Сам Адорно позднее, уже в 60-е годы, оценивал оxfordскую философию того времени следующим образом:

...интеллектуальный подход, который фактически ввёл Конт, теперь претендует на то, что нашёл образцовую научную формулировку в современной теории логического позитивизма, которая представляет эти вещи с математической точки зрения самым передовым и изощренным образом. И именно здесь, в этом логическом позитивизме, мы обнаруживаем, что одним из критериев осмыслинности пропозиций является то, что они могут быть представлены в терминах повседневного языка, так что эта теория также очень близко подходит к категории легко понятного или легко доступного для понимания.

---

<sup>18</sup> Видимо, речь идет о книге (Berlin, 1996).

<sup>19</sup> Благодарю анонимного рецензента за то, что он обратил моё внимание на эту важную деталь.

Здесь мы видим, как такая категория, как «повседневный язык», чреватая бесчисленными социальными предпосылками, невольно предстаёт так, как будто она каким-то образом существует до или за пределами общества, а именно в пространстве логических построений. Однако именно здесь позитивная наука, и в частности социология, имела бы все основания для скептицизма и, несомненно, пожелала бы подвергнуть эту категорию дальнейшему критическому изучению (Adorno, 2022, 46–47).

Тут мы видим, что для Адорно оксфордская философия обыденного языка — это часть позитивизма, и она опирается на функцию абстрактного обыденного языка, слепая к социальным условиям его воспроизведения. Даже работу Витгенштейна Адорно и его коллега и соавтор Макс Хоркхаймер (см. также: O'Neill & Uebel, 2004) воспринимали как часть позитивизма и отвергали его как плоское позитивное мышление, полную противоположность философии (см.: Freyenhagen, 2023, 134; Whymann, 2023)<sup>20</sup>.

В принципе в похожем духе Герберт Маркузе, другой представитель Франкфуртской школы, высказывался в книге «Одномерный человек» (1964). Он называл аналитическую философию — используя этот термин — одномерной, это «академический садо-мазохизм», которому присуща «фамильярность уличного прохожего». С точки зрения Маркузе, «анализ направляется даже не обыденным языком, но скорее раздутыми в их значении языковыми атомами, бессмысленными обрывками речи, которые звучат как разговор ребёнка» (Маркузе, 1994, 230). Насколько я понимаю, главной претензией представителей Франкфуртской школы к аналитической философии является то, что она некритически относится к действительности, пытается разобраться с тем, что есть, а не хочет изменить мир. А потому аналитическая философия якобы подозрительно относится к разного рода отклонениям от нормы. Цитируя оксфордского философа обыденного языка Дж. Л. Остина, Маркузе замечает, что рассуждения Остина совершенно ясны, полностью точны и верны, но этого не только недостаточно, а это

---

<sup>20</sup> Восприятие Витгенштейна в континентальной философии — это отдельная большая тема, которую я тут не могу развивать подробно. В целом, есть тенденция использовать идеи Витгенштейна (так действуют, на мой взгляд, Жан-Франсуа Лиотар, Карл-Отто Апель и Юрген Хабермас), а есть те, для кого, как и для Адорно, Витгенштейн является антифилософом (Жиль Делёз, Аллен Бадью). Есть также множество интересных и не очень попыток прочертить какие-то связи Витгенштейна с Гуссерлем, Хайдеггером и Деррида, но я не буду их обсуждать в этой работе.

разрушительно для философии (Маркузе, 1994, 232)<sup>21</sup>. Анализу Остина Маркузе противопоставляет революционное рассуждение Ленина про диалектику стакана. Методы аналитической философии, с точки зрения Маркузе, исключают политический анализ: «...самая заумная метафизика не демонстрировала таких искусственных хлопот с жargonом, вроде тех, которые возникли в связи с проблемами редукции, перевода, описания, означивания, имён собственных и т. д.», — констатирует пророк новых левых (Маркузе, 1994, 246). «Аналитическая философия часто создаёт атмосферу обвинения и комиссии по расследованию. Интеллектуалы вызываются на ковер. Что вы имеете в виду, когда говорите...?» (Маркузе, 1994, 252)<sup>22</sup>.

Я должен признать, что текст Маркузе обнаруживает достаточно хорошее знакомство с оксфордской философией середины XX века (а

<sup>21</sup> Адорно тоже не был большим поклонником ясности: «Концепция ясности взята из отдельных дисциплин, в которых она сохранилась как догма, и заново применена к философии, которая давно подвергла её критическому осмыслиению и поэтому не должна беспрекословно ей следовать» (Adorno, 1993, 95–96). В принципе, знаменитая неясность или неопределённость языка континентальной философии — это порой действительно результат совершенно сознательного выбора, который тут обосновывает Адорно. Иногда континентальные авторы даже высказывают мнение, что главное в философии — это метафоры (см., например: *Фёдор Гиренок, континентальный философ*: «Я полагаю, что философия — это вообще метафоры одни. Любой философ — это одна-две метафоры. И больше ничего нет. ... Философия — это метафоры по сути своей. И никакой какой-то точной философии не существует»; *Вадим Васильев, аналитический философ*: «Только такая философия и есть! Точная философия, никакой другой быть не может!» (Васильев & Гиренок, 2007), или что нельзя упрекать кого-то за использование метафор («Когда писатель порицает употребление метафор в философии, он этим только обнаруживает, что не знает ни что такое философия, ни что такое метафора. Ни одному философу не пришло бы в голову осудить метафору. Метафора — необходимое орудие мышления, форма научной мысли» (Ортега-и-Гассет, 1990, 68). Полагаю, большинство аналитических философов тоже ничего не имеют против метафор, если они используются для украшения речи или в дидактических целях. Думаю, большая часть аналитиков будет согласна, что метафоры можно «расшифровывать», возможно прямо сказать то, что мы ради стиля или риторики выражали с помощью метафор.

<sup>22</sup> В принципе, при желании можно считать, что резкость слов Маркузе объясняется в том числе и внешними причинами, а именно маккартизмом. Дело в том, что с конца 40-х годов по 60-е в Америке очень сложно было быть политическим философом левых взглядов, а аналитическая философия активно развивалась. Иногда даже предполагают, что маккартизм, убрав со сцены философов-марксистов, сформировал аналитическую философию как таковую (Schuringa, 2023). Чтобы оценить правомерность этой гипотезы, нужно понимать, насколько популярен был марксизм в американской философии до маккартизма, заняли ли аналитические философы места уволенных марксистов и насколько это было массовое явление. Такими данными я не располагаю, хотя в целом гипотеза кажется мне интересной. Однако есть примеры, которые заставляют меня в ней сомневаться. Во-первых, жертвой маккартизма были и аналитические философы, например, Карнап. Во-вторых, аналитические философы довольно активно участвовали в защите Анджелы Дэвис. Но я не буду развивать эту тему тут.

также с поздней философией Витгенштейна) и в целом подмечает немало характерных черт, которые присущи манерам аналитических философов, насколько они мне известны (в том числе и из самонаблюдения). С другой стороны, обвинение в том, что аналитические философы «всё оставляют как есть», что они в своей мысли политически нейтральны или консервативны, может быть справедливо для некоторых аспектов философии Витгенштейна или Остина, но не может быть применено к более радикально настроенным аналитическим философам. К таким «радикалам» можно отнести, например, из наших современников Питера Сингера, Дерека Парфита или Дерка Перебуума. Не был политически пассивным и Рассел. Эти философы имеют вкус к влиянию на общественные мнения и настроения. Но при этом их исследования относятся к теоретической философии. Разумеется, сегодня существует и аналитический марксизм, и аналитический анархизм. (Но почему-то пока нет аналитического фашизма.)

А если кого-то интересует только чистая метафизика? Например, только вопрос о бытии Бога, проблема сознания или тождества личности во времени. Я не вижу, зачем при подобных предметах исследования кому-то нужно было бы обращаться к критической рефлексии в марксистском или психоаналитическом стиле. На мой взгляд, истинность теизма или атеизма, дуализма, материализма, идеализма или панпсихизма, компатибилизма или его отрицания и т. п. не зависит от устройства нашего общества. Хотя, конечно, то, что мы думаем про эти вопросы, от общества в определённой мере и сложным образом зависит. Но факт этой зависимости не влияет на истинность сам по себе.

На примере взаимодействия франкфуртской школы и аналитических философов можно увидеть продолжение конфликта Хайдеггера и позитивистов. Тут политический ландшафт совсем иной, но суть взаимных претензий, кажется, имеет преемственность: отношение к современной логике, отношение к ясности, вопрос о том, что актуально в философии, можно ли опираться на здравый смысл и обыденное употребление языка, или мы должны обращать на эти вещи логику эпистемологического подозрения.

К этому эпизоду нужно добавить ещё два подсюжета, чтобы разрыв не представлялся излишне драматическим. Во-первых, в архиве Адорно хранятся три письма, которые добавляют некоторые новые штрихи к нашей теме. Первое из них написано Райлом Адорно в 1938 году, когда Адорно уже уехал в США. Райл пишет, что рад слышать, что Адорно удалось устроиться на работу в Америке. Он выражает надежду, что эта новость не значит, что он никогда Адорно более не увидит, и не означает, что он более не получит от Адорно вестей. Это ясно

показывает, что некоторая личная связь у этих двух философов всё же была, и там было что-то, кроме взаимного отторжения или презрения. Два других письма относятся к 1968 году, когда Адорно уже вернулся в Европу. В первом письме Райл сообщает, что давно он не пил немецкого вина<sup>23</sup> и не игнорировал музенирования Адорно<sup>24</sup>. И он намерен скоро увидеть своего коллегу. Адорно отвечает, что ему очень приятно получить весть от Райла после столь долгого перерыва, и он с нетерпением ждёт визита британского коллеги во Франкфурт. Он также сообщает, что ко времени визита должна выйти некая книга<sup>25</sup> о противоречиях между диалектикой и позитивизмом в немецкой социологии. Адорно выражает надежду, что Райл сможет познакомиться с аргументами и контраргументами, представленными в этой книге, и заключает, что в мире мало людей, с которыми ему хотелось обсудить этот вопрос так же сильно, как с Райлом<sup>26</sup>.

Во-вторых, иронично, что следующее поколение Франкфуртской школы, прежде всего Юрген Хабермас, уже будет пытаться интегрировать континентальную социальную философию и элементы аналитической философии обыденного языка (Соболева, 2002; Юнусов, 2020).

### Эпизод VI. Айер и Батай. 1951

Теперь переместимся в Париж января 1951 года. Тут мы сможем застать столкновение между французским философом Жоржем Батаем и английским позитивистом, аналитическим философом Альфредом Айером. Если посмотреть на наиболее известные тексты Айера, то можно подумать, что нет ничего более далёкого от континентальной философии. Это простая и ясная английская проза, полная прямолинейных, порой даже слишком прямолинейных, рассуждений. Но при этом Айер был связан с Францией едва ли не больше, чем все другие британские философы его поколения. Он с критическим интересом относился к экзистенциализму Сартра и вообще к влиянию

<sup>23</sup> Возможно, это как-то связано с тем, что отец Адорно был крупным виноторговцем.

<sup>24</sup> Я не уверен, что знаю, как это следует понимать: это издёвка? локальная шутка? и то, и другое?

<sup>25</sup> Возможно, Адорно пишет о книге «Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie» (1969). Адорно также обсуждает позитивизм в социологии в рамках цикла лекций «Введение в социологию» (1968).

<sup>26</sup> Akademie der Künste, Berlin, Heinrich-Mann-Archiv, no. 420, Br 1275. Я благодарю Архив Адорно за возможность изучить эти письма. Увы, современные биографии Райла не дают нам информации о его связи с Адорно. См., например, (Vrijen, 2007).

немецкой феноменологии и немецкого же экзистенциализма (в широком смысле слова) на французскую мысль. При этом Айер уважал работы Анри Планкаре по философии науки, работы Жана Нико и даже считал важными ранние работы Анри Бергсона о сознании и его же поздние работы по этике (но не его теорию времени). При этом Айер заметил для себя, что эти люди не получали признания в современной ему французской философской академии. После войны, считал Айер, во Франции победила философия, которая ориентировалась на немецкие образцы. При этом внимание к немецкой философской культуре французы сочетали с крайней политизированностью, что было непривычно для философов с британских островов. Это Айер считает причиной того, что англичане не интересуются французской философией после Декарта. При этом сам Айер этой закрытости не разделял и приезжал во Францию читать лекции (Ayer, 1985, 23–27). И в ходе одного из визитов на лекцию к Айеру пришел Батай.

Жорж Батай был исключительно примечательным персонажем тогдашней французской философской, социологической и литературной сцены: исследователь насилия, мистик без Бога, человек, который собирался перевернуть основы экономической науки, автор эротической литературы, который намеревался победить немецкий фашизм, спланировав человеческое жертвоприношение<sup>27</sup>. Андре Бретон во «Втором манифесте сюрреализма» представил его как человека, который отказывается рассматривать «что-либо ещё, кроме самых гнусных, самых отвратительных и самых испорченных вещей» (цит. по Декс, 2010, 283). Отчасти это правда. Но Батай при этом исследовал и разрабатывал довольно любопытную версию материалистической философии, находясь под влиянием одновременно Гегеля, Ницше и Льва Шестова. Разрабатывал он и социологические идеи Дюркгейма и полевых антропологов. Иными словами, это был исследователь со славой порнографа.

И вот такой человек оказался 11 января 1951 года на лекции Айера «Идея истины и современная логика». Там же был и знаменитый французский феноменолог Морис Мерло-Понти, с которым Айер дружил (Ayer, 1985, 23–24). Правда, они сознательно ограничили свою дружбу предметами, которые не касались философии — слишком непродуктивными были их попытки обсуждать теоретические проблемы (Ayer, 1977, 285). Впрочем, Айер поспособствовал тому, что «Феноменология восприятия» Мерло-Понти появилась на английском (Ayer, 1985, 189). На лекции также был другой друг Айера — Жан Валь (подробнее о нём см.: Кузнецов, 1982; Курилович, 2019), историк

---

<sup>27</sup> Составить себе представление об этом выдающемся авторе можно из этих работ: (Фокин, 2002; Тимофеева, 2009; Вайзер, 2009; Зенкин, 2014; Зыгмонт, 2018).

философии, один из знатоков в том числе и ранней аналитической философии и один из тех немногих, кто мог в то время во Франции компетентно рассказывать что-то про идеи Мура и Рассела (Wahl, 1920, 214–225)<sup>28</sup>.

Во второй части своих воспоминаний Айер описывает лекцию об истине, которую устроил Валь после войны в Философском колледже. Айер не приводит точной даты, но, возможно, речь идёт именно об интересующем нас тут событии. Айер пишет:

Моя ортодоксальная трактовка проблемы, облекающая корреспондентскую теорию в семантические одежды, ставшие модными по крайней мере среди аналитических философов благодаря Альфреду Тарскому, заинтересовала аудиторию не столько как источник просвещения, сколько как театральное зрелище. Одна английская подруга, оказавшаяся в аудитории, сказала мне потом, что её соседи оценили это в основном как выдающееся проявление английского юмора (Ayer, 1985, 29).

После этой лекции Айер, Батай, Мерло-Понти и физик Жорж Амброзино<sup>29</sup> оказались в баре и проспорили там до трёх утра<sup>30</sup>. Судя по всему, это была не первая встреча Батая и Айера. Они, видимо, встречались ещё в 40-е годы. Айер в то время пытался убедить Батая в

---

<sup>28</sup> Для Валя Мур и Рассел — это, прежде всего, реалисты и критики идеализма, выступающие в союзе с американскими реалистами и прагматистами. Судя по всему, интерес Жиля Делёза к Расселу и Уильяму Джеймсу возник в связи с этой книгой Валя. Позднее Валь присутствовал на семинаре Мура в Колумбийском университете. Вот как он описывает своё впечатление: «Я хотел бы вспомнить семинар Мура, который я посещал в Колумбийском университете, где в течение двух часов мы обсуждали то, что могли бы обсудить сейчас [т. е. на семинаре в Руайоне, см. ниже эпизод VIII]: является ли высказывание "Истинно, что на этом столе стоят две пепельницы" тем же самым, что и "На этом столе стоят две пепельницы". Дискуссия длилась два часа. Мур был настоящим Сократом, и мы так и не пришли к выводу. Я думаю, он считал, что "Истинно, что..." излишне, и что достаточно сказать: на столе две пепельницы (il y a) ... В этом и был весь смысл дискуссии» (*La philosophie analytique*, 1962, 35). Насколько я понимаю, Валь мог посещать семинары Мура в Нью-Йорке во время своего пребывания там в начале Второй мировой войны. На этих семинарах присутствовал и молодой Мортон Уайт, который ощущал их как глоток свежего воздуха и блестательный свет (Morton, 1999, 52–59).

<sup>29</sup> Зигмунт называет его специалистом по ядерной физике и соратником Батая по общественным делам (Зигмунт, 2018, 57), см. также об участии Амброзино в разных объединениях с Батаем (Фокин, 2002, 176, 199). Согласно самому Батаю, Амброзино был научным сотрудником Лаборатории рентгеновских лучей; он благодарит его за совместную работу над «Проклятой частью» (Батай, 2006, 113).

<sup>30</sup> Саймон Джеймс недавно опубликовал фантазию о том, что нужно добавить к этой группе философа-мадхьямика (James, 2019).

следующем тезисе: время — это не только человеческое изобретение. Но тогда он не достиг никакого успеха (Ayer, 1977, 288). В 1951 году в баре после лекции Айер и французы говорили на очень похожую тему. На следующий день лекцию читал уже Батай. Она называлась «Последствия незнания». Её текст опубликован в «Собрании сочинений» философа (Bataille, 1976)<sup>31</sup>. Я должен признаться, что этот документ довольно сложен для понимания<sup>32</sup>. Но попробую всё же выделить из текста то, что можно, но, как отмечает сам Валь в своей первой реплике после дискуссии о лекции, «обсуждение [этих идей] затруднительно» (Bataille, 1976, 197).

Из текста мы узнаем, что ночью в баре философы обсуждали тезис о том, что Солнце существовало до появления людей. Этот тезис предложил Айер. Батай говорит, что обсуждение вызвало некоторый скандал, показавший, что между французскими философами и английскими философами существует своего рода пропасть (*abîme*), которой нет между французскими философами и немецкими философами (Bataille, 1976, 191). В чём же состояли позиции сторон?

Айер не видел никаких оснований сомневаться в этом тезисе. Мы не знаем точно, какой довод он приводил, но очень вероятно, что это были какие-то естественно-научные соображения: у нас есть проверяемые геологические, астрономические и другие данные, позволяющие нам оценить это утверждение как скорее всего истинное. А может быть, здесь было некоторое влияние Мура и его философии здравого смысла, потому что Мур утверждал, что подобного рода высказывания являются частью здравого смысла (Moore, 1925; Мур, 1998).

Французы не соглашались с этим тезисом. Амброзино говорил, что солнца не существовало до появления мира<sup>33</sup> (*le monde*). Для Батая суждение Айера указывало на совершенную бессмыслицу (*le parfait non-sens*) (Bataille, 1976, 190)<sup>34</sup>. Вот как он это обосновывает (или

<sup>31</sup> Я благодарю Михаила Гарнцева, Анну Стрельчук и Никиту Архипова за помощь в исследовании этого текста Батая. От Анны Стрельчук я узнал, что недавно это сочинение обсуждал в своих учебных курсах в Сорбонне Квентин Мейясу в рамках разбора связи между реализмом и феноменологией, которая интересует Мейясу в связи с критикой корреляционизма. Я также благодарю Семёна Ларина и Алексея Зыгмента за комментарии к рукописи этого раздела.

<sup>32</sup> Через два года в том же собрании Батай прочитает доклад «Незнание, смех и слезы». Это название очень точно описывает внутреннее состояние некоторых читателей Батая во время знакомства с его идеями.

<sup>33</sup> Что это в точности означает, я не знаю. Можно строить предположения, но изучение мировоззрения Амброзино не входит непосредственно в сферу моих научных интересов.

<sup>34</sup> Чисто грамматически можно прочитать так, что Батай оценивает как бессмысленные не слова Айера, а слова Амброзино. Но не думаю, что в этом есть смысл, учитывая то, что говорится дальше.

поясняет?): «Здравый смысл<sup>35</sup> должен иметь полный смысл в том смысле, что любое высказывание в принципе подразумевает наличие субъекта и объекта. В высказываниях было Солнце, а людей нет, есть субъект, но нет объекта (*il y avait le soleil et il n'y a pas d'hommes, il y a un sujet et pas d'objet*)», поэтому<sup>36</sup> «невозможно представить существование Солнца без людей» (Bataille, 1976, 191). К обсуждению этой таинственной фразы я ещё вернусь<sup>37</sup>.

Позицию Мерло-Понти Батай не формулирует чётко, но из контекста можно предположить, что он тоже с Айером не согласился. Андреас Врахимис предполагает, что мы можем более-менее надёжно реконструировать, почему Мерло-Понти не согласился, если не согласился, с тезисом Айера (Vrahimis, 2013, 99–100). В уже упомянутой «Феноменологии восприятия» мы находим рассуждения на похожие темы (Мерло-Понти, 1999, 546)<sup>38</sup>. Их можно понять в том смысле, что сами научные процедуры, которыми мы могли бы верифицировать это утверждение Айера про Солнце, возникают в рамках определённой культуры, опосредованы нашим обыденным отношением к миру, и в этом смысле ничего не могло существовать до бытия человека. Иными словами, если в каком-то смысле Солнце существует благодаря нам, то утверждение, что оно существовало до нас, будет в этом смысле просто ложным<sup>39</sup>.

Но для Батая, насколько я понимаю его философские симпатии и антипатии, такой ход рассуждений закрыт, потому что он описывает феноменологию как практически туниковой ветвь рассуждений:

---

<sup>35</sup> «Un sens commun». Врахимис переводит как «common meaning», но кажется, что речь о другом (Vrahimis, 2013, 104).

<sup>36</sup> Не могу поручиться, что первое суждение тут у Батая действительно обосновывает второе, однако этот вариант прочтения после многих раздумий кажется мне по меньшей мере допустимым.

<sup>37</sup> Образ (и иногда даже что-то вроде понятия) Солнца является важным для творчества Батая, и обсуждается в таких произведениях как «Солнечный анус», «Гнилое солнце», «Проклятая часть» и других. Алексей Зыгмонт пишет, что «[н]авязчивые фантазии на тему того, что с солнцем что-то не так, преследовали Батая с раннего детства» (Зыгмонт, 2018, 30). Батая привлекала в Солнце его двойственность: оно даёт энергию жизни, но само является для нас смертельно опасным. Эта двойственность аналогична двойственности насилия, жертвоприношения и, в итоге, сакрального: они парадоксальным образом сочетают в себе жизнь и смерть, благо и зло. Возможно, реакция Батая частично связана с особенностью примера Айера, а вовсе не с его содержанием. Если бы он привёл не Солнце, а, скажем, Суалокин, то вечер 11 января 1951 года несколько философов могли провести и иначе. См. также (Зенкин, 2014, 336).

<sup>38</sup> Оригинал вышел в 1945 году. Сам Айер знал релевантные пассажи и цитировал их в своём позднем тексте о Мерло-Понти (Ayer, 1984, 226).

<sup>39</sup> Точку зрения Мерло-Понти защищает Тед Тоадвайн (Toadvine, 2014).

С некоторых пор немецкая философия — единственная живая форма философии — стала стремиться к тому, чтобы сделать познание последней ступенью внутреннего опыта. Но феноменология оценивает познание как цель, которая достигается опытом. Подобное сочетание хромает: на долю опыта в нём приходится и слишком много, и слишком мало. Те, кто идёт на это, должны понимать, что возможность опыта неизмеримо превосходит определённое ему применение. Философию явно спасает то, что опытам феноменологов недостает остроты. Она не переживает игры опыта, когда тот достигнет края возможного (Батай, 1997, 25)<sup>40</sup>.

Иными словами, опыт для феноменологов сводится к познавательной активности, а Батай считает это недостаточно радикальным, и поэтому феноменология для его целей не годится.

Впрочем, восприятие феноменологии в батаевских кругах тех лет было во многом связано с весьма оригинальным толкованием Гегеля Александром Кожевым, который был склонен сближать спекулятивную философию Гегеля и феноменологию Гуссерля (Кожев, 2013). А Гегель был для Батая важным автором. Поэтому исключать определённое влияние Гуссерля на слова Батая против Айера я не буду. В этом случае можно считать, что для Батая Солнце является субъектом, действующим на человечество, а человечество — объектом действия Солнца, и они связаны взаимным жертвоприношением: Солнце даёт людям свет и тепло, а люди, во всяком случае, некоторые, отдают ему кровавые жертвы<sup>41</sup>. В этом прочтении Батай говорит, что существует необходимая связь между Солнцем и людьми, и одно не может быть без другого. В таком случае, говоря о бессмысленности, он мог иметь в виду просто ложь. И в таком случае его позиция совпадает с позицией Мерло-Понти, хотя последний вряд ли ссылался на жертвы.

Итак, Мерло-Понти считал или мог бы считать утверждение Айера скорее ложным на указанных выше основаниях. Но Батай идёт

---

<sup>40</sup> Оригинал вышел в 1954, т. е. несколько после спора с Айером.

<sup>41</sup> Это толкование предложил Данила Волков. Мне кажется, что оно находится в напряжении с тем, что Батай вроде бы прямо говорит, что дело тут не в Солнце, а в любом объекте вообще. А не со всяким объектом нас связывают жертвы. Но если всё же развивать тему уникальности именно Солнца, то для Батая могло быть важно, что этот объект часто рассматривается как сакральный, а о любом сакральном объекте ничего ясного сказать нельзя, можно только кричать в немом экстазе. Но я не вижу, как отсюда следует, что высказывание Айера про Солнце является бессмысленным и тем более почему в нём нет объекта, но есть субъект — в случае мистического опыта разве не должен отсутствовать как субъект, так и объект?

несколько дальше и объявляет его примером бессмыслицы рациональных высказываний. Как же это можно обосновывать? Для того чтобы лучше понять точку зрения Батая, нужно вернуться к его замечанию про субъект и объект.

Батай говорит, что в каждом суждении должен быть субъект и объект. А в суждении «было солнце, но нет людей» есть субъект, но нет объекта. На первый взгляд может показаться, что заявление Батая просто абсурдно. Перед нами *сложное высказывание* (потому что там *два* разных высказывания, которые соединены союзом), а субъект-предикатная структура бывает только у некоторых *простых*. Таким образом, при логико-грамматическом прочтении этого тезиса ничего осмыслиенного не получается. Но, возможно, речь идёт о субъекте и объекте не в грамматическом, а эпистемологическом смысле. В таком случае надо прочитывать это как высказывание о познающем субъекте и познаваемом объекте. Эта гипотеза не сразу добавляет ясности. Кажется, что рассматриваемое нами высказывание описывает ситуацию, когда есть объект, т. е. Солнце, но нет субъекта, т. е. человека или людей. Батай же почему-то говорит, что нет тут именно объекта. Как это понять?

Из текста лекции видно, что Батай осознает, что его позиция не является самопонятной, и пытается объясниться. В принципе, дело тут не только в Солнце как таковом. Высказывание Айера не является чем-то особенным<sup>42</sup>. Думаю, с этим Айер был полностью согласен. В принципе, разъясняет нам Батай, о любом объекте я могу говорить, если он находится передо мною; когда же объект передо мною, то «он входит в меня» (“*objet entre en moi*”) постольку, поскольку я делаю себя зависимым от него<sup>43</sup>. Что же нам это говорит? Возможно, мы должны

---

<sup>42</sup> Возможно, поэтому тут дело нельзя было исправить, заменив Солнце на Суалокин.

<sup>43</sup> «Если для более ранней (условно, до-гегелевской) философии взгляд означает познание объекта, отличного от субъекта, то для Батая взглянуть на солнце — значит стать солнцем, а смотреть на него — быть им (Зыгмонт, 2018, 59–60). У меня есть сомнения в том, что для Гегеля (и других философов после него), смотрение на Солнце делает меня им. Но если принять такую точку зрения на восприятие, то действительно, можно вместе с Батаем предположить, что, смотря на Солнце, человек сам становится Солнцем. И если мы уже так далеко зашли, то можно задаться вопросом: «будучи солнцем, можно ли ещё говорить?» (Зыгмонт, 2018, 73). Ответить на этот вопрос можно разве что в крике (Зыгмонт, 2018, 224). См. также (Фокин, 2002, 56), а также интереснейшие рассуждения о теменном глазе человека, который соответствует анальной концепции солнца (Фокин, 2002, 63). Возможно, восприятие Солнца тут в квазиплатоновском духе выступает метафорой познания, но мне всё равно не кажется верным, что до Гегеля предполагалось, что мы можем познавать только отличные от себя объекты, а тезис о том, что познать истину означало бы стать истиной, что невозможно, а потому нужно кричать, удачным.

предположить следующее: когда я говорю, что было Солнце без людей, субъект есть, так как есть я, говорящий это высказывание, а объекта нет, потому что это Солнце никак в меня не входит, потому что в описываемой ситуации просто нет людей. При буквальном понимании этого рассуждения это означало бы, что мы можем говорить о чём-то осмысленно только в том случае, если предмет прямо нам дан. Например, сыр, лежащий в моём холодильнике сейчас, «в меня не входит», потому что я сижу в зале за компьютером; поэтому моё суждение «сыр в холодильнике, а я нет» бессмысленно. Это настолько неправдоподобно, что вряд ли стоит считать это толкование разумным<sup>44</sup>.

Но также мы можем понять слова Батая и в духе Гегеля, истолкованного через труды Кожева (Фокин, 2002, 19; Тимофеева, 2009, 15). Жак Деррида даже называл философию Батая «невоздержанным гегельянством» (Деррида, 1994). Следуя толкованию гегельянства, которое дал Кожев, Батай, по-видимому, мог считать, что время должно появиться после появления человека. Почему? Потому что природа как таковая до появления людей знает лишь покой. Суть таких существ, как мы — это отрицание, в том числе этого покоя, которое и запускает мировой процесс: другие животные, кроме людей, просто не могут быть не согласны с положением дел, и, самое главное, они не изготавливают орудий, т. е. того, что не является собственной целью. Это учение на свой лад Батай выражает в очень запоминающейся ёмкой фразе из «Теории религии»: «Всякий зверь пребывает в мире, как вода в воде» (Батай, 2006, 56). Эту мысль можно понимать так: до появления человека не существует никаких различий, и поэтому мир просто не может быть

---

Думаю, Батаю было бы приятно узнать, что принцип «ex contradictione quodlibet» (который, на мой взгляд, и управляет всеми этими рассуждениями) называется несколько трансгрессивным словом «взрывоопасность».

<sup>44</sup> На мой взгляд, Врахимис несколько запутался в рассуждениях Батая, что, впрочем, совершенно неудивительно. Батай говорит, что «пока мы остаёмся в рамках дискурсивных соображений, мы можем бесконечно говорить, что до человека не могло быть Солнца; однако мы также можем чувствовать себя неловко из-за этого» (Bataille, 1976). Врахимис думает, что в этом месте грамматическое рассмотрение меняется на рассмотрение с точки зрения незнания, и теперь проблема с субъект-объектной формой становится проблемой с неловкостью. Однако тут меняется и предмет рассмотрения, а не только точка зрения Батая. Говоря про субъект и объект, он говорит про суждение «было солнце, но было людей». Говоря про неловкость, он говорит про суждение «до человека не было солнца». В этом втором суждении солнце не является, как считает Врахимис, «бессубъектным объектом», потому что оно как раз эквивалентно суждению «всегда, когда было солнце, был и человек», т. е. Солнце как объект всегда связано с субъектом, т. е. человеком (Vrahimis, 2013, 106). А неловким Батаю тут кажется то, что фраза «до человека не было солнца» связана с необходимостью говорить о молчании.

разделен на Солнце и то, что Солнцем не является. И поэтому бессмыс-ленно говорить о Солнце до появления человека<sup>45</sup>.

Если Батай действительно думал нечто подобное, то, при всём уважении к Батаю и людям, которым он нравится, я могу описать эту позицию только как субъективный идеализм<sup>46</sup>. Тут я, быть может, следую фразеологии советской критики буржуазной философии, но я не могу найти иных выражений, которые казались бы мне правильными. Логический позитивизм тоже имеет идеалистическую тенденцию, полагая, что *неверифицируемые* фактуальные высказывания буквально не имеют смысла, даже если они утверждают то, как обстоят дела на самом деле<sup>47</sup>. Из рассуждений же Батая следует, что смысла нет и у таких *верифицируемых* высказываний, если они говорят о чём-то за пределами человеческого обитания. Это довольно радикальная точка зрения<sup>48</sup>.

Но Батай идёт дальше. Он пишет, что вообще его претензии к Айеру связаны даже не с этими рассуждениями про объект. А с тем, что незнание появляется, когда мы думаем над любым высказыванием, в том числе над высказыванием Айера. Почему нельзя сказать, что мы реально знаем что-то? Потому что если бы у нас было абсолютное знание, то мы перестали бы чего-то желать, в чём-то нуждаться. А раз у нас к чему-то сохранился интерес, то такого знания у нас нет. Но из нашего незнания мы даже не можем задать правильный вопрос. Вопрос Хайдеггера «почему есть нечто, а не ничто» Батаю кажется недостаточным<sup>49</sup>. Сам он спрашивает: а почему есть то, что я знаю? В каком смысле это нужно понимать? Этого текст нам не говорит. Но это и неважно: Батай утверждает, что фундаментальный вопрос был задан только тогда, когда никакие формулы невозможны, когда абсурдность мира слышна в тишине. Только молчание может выразить то, что вы хотите сказать, сообщает нам месье Батай.

В этой точке рассуждения Батая, на мой взгляд, покидают субъективный идеализм, потому что его суждения в принципе становятся почти не интеллигibleными<sup>50</sup>. Он говорит о том, что ищет непознаваемое внутри себя, что он существует в мире, который ему непонятен. И

<sup>45</sup> Этот образ философии Батая может сложиться после ознакомления с «Проклятой частью».

<sup>46</sup> Это, конечно, совместимо с тем, что принято описывать позицию Батая как материалистическую.

<sup>47</sup> См. обсуждение т. н. случаев Мура (Логинов, 2018; Логинов и др., 2019, Логинов, 2021).

<sup>48</sup> Вrahimis считает, что тут Батай пытается подражать верификационизму Айера или пародировать его, но я не вижу оснований для этой точки зрения (Vrahimis, 2013, 105).

<sup>49</sup> Это, разумеется, вопрос Лейбница, который задаёт и Хайдеггер. Впрочем, это неважно.

<sup>50</sup> Во всяком случае для меня: поверьте, я сделал всё, что мог.

это приводит его в отчаяние. Это отчаяние Батай через серию неясных мне аналогий сравнивает со смертью. В его речи появляется человек, который не знает, что находится в запертом сундуке, который он не может открыть. Тот, кто думает, что что-то знает, — это дети. Важность не-знания иллюстрируется также эротическим примером: если мужчина будет пытаться составить о некоторой понравившейся ему женщине точное психологическое знание, это отдалит его от неё, а не приблизит. Вместо этого Батай рекомендует «познавать её через отношение к смерти», потому что любовное желание отрицает смертность любимой и понимает её как нечто священное<sup>51</sup> (*sacré*). Упоминает Батай и свою любимую тему — жертвоприношение, которое совершается с неутилитарными целями, а потому разрушает наши обыденные представления, то, что мы считаем своим знанием. Но молчание всё ещё важно: «...единственным способом выразить себя было бы промолчать», «я предстаю перед вами как болтун, приводящий все основания, по которым я должен был бы молчать», что приводит Баталя к неловкости говорить о необходимости молчания, и «это противоположность тому, что вызывает беспокойство в первой пропозиции, в предложении, которое послужило поводом для дискуссии с Айером» (Bataille, 1976, 194–195).

Возможно, с этой точки зрения суть бездны, которую увидел Батай между французско-немецкой философией и английской, состояла в том, что Айер просто говорит некоторые тривиальные вещи, а Батая интересует то, что не может быть выражено в языке прямо. Сравнивая это с тем, что мы уже знаем из прошлых эпизодов, можно предположить, что аналитико-континентальный раскол состоит в том, что аналитики в целом имеют тенденцию полагать, что о том, о чём нельзя говорить ясно, философу говорить не следует, а континентальные мыслители полагают, что о ясном не стоит и говорить, а исследовать стоит нетривиальные темы<sup>52</sup>. Это, конечно, излишне резкое обобщение. Но, возможно, причина такой реакции Батая на Айера касалась не истинности каких-то высказываний, а просто Батаю хотелось говорить про пограничные состояния, а пришлось слушать про семантику, и ему показалось странным, что кому-то это может быть интересным. «Оставив Айера, Мерло-Понти и Амброзино, я в конце концов испытал чувство сожаления» (Bataille, 1976, 191).

---

<sup>51</sup> Правда, с другой стороны, «сексуальное обладание [для Батая] приобретает характер оскарнения, поругания священного» (Тимофеева, 2009, 53), «характеризуя объект желания, Батай подчёркивает, что он должен восприниматься как вещь» (Тимофеева, 2009, 57).

<sup>52</sup> У нас на факультете я встречал такую мысль от профессоров Егора Валерьевича Фалёва и Фёдора Ивановича Гиренка (независимо друг от друга), которых можно считать континентальными философами.

Хорошая новость состоит в том, что Батай сообщает, что к трём часам ночи они всё же нашли общий язык («*je crois que la transaction s'est trouvée là*» (Bataille, 1976, 190)). Правда, что конкретно это значит, мы вряд ли когда-то узнаем.

### Эпизод VII. Конгресс 1953

В этом эпизоде мы снова обратимся к стороннему наблюдателю, который заметил разрыв и почти подобрал те слова, которые нам сегодня привычны для его описания. Это Макс Ризер (Max Rieser), юрист, философ и религиовед, которому случилось побывать на 11 Международном философском конгрессе 1953 года в Брюсселе, прочитать там доклад «Методологическое исследование эпистемологических предпосылок идеализма» (Rieser, 1953)<sup>53</sup> и написать отчёт о том, что он там увидел. В нём, в частности, он сообщает:

...серьёзным был глубокий раскол между англо-американской философией, с одной стороны, и континентальной философией — с другой. В интеллектуальном, если не в социальном плане этот раскол казался ничуть не меньшим, чем между диаматчиками и остальными. На самом деле оказывается, что современная философия разделена на три группы, очень слабо связанные между собой, и ни одна из них не ведёт дискуссии с другими двумя. Континенталы философствуют сами по себе, не имея никакого отношения к англо-американской группе и не проявляя к ней интереса, и наоборот; две группы движутся параллельно, но никогда не пересекаются. История философии может привести лишь несколько примеров такого раскола с тех пор, как философия стала международным делом на Западе. Между этими двумя группами нет реальной дискуссии, и на Конгрессе её не было. ... Каковы были различия и разногласия между теми, кто занимался им в прошлом, философский поиск всегда был о познании: это было рациональное мышление о вещах или о мыслях. Но в настоящее время континентальная

---

<sup>53</sup> Как можно понять из тезисов, его рассуждения в чём-то похожи на мурковское опровержение идеализма. Ризер говорит, что в тезисе Беркли «у нас есть знание наших ощущений» путаются ощущение и знание: у нас нет знания идей, только знание внешних вещей посредством ощущений. То же самое можно сказать про тезис «для идеи существовать значит быть воспринимаемой». На самом деле бытие идеи состоит в восприятии чего-то ещё. Впрочем, на Мура он не ссылается.

философия, несмотря на всю свою глубокомысленность и искусственную словесную структуру, по сути своей является эмоциональной философией настроения, проявлением установки, совершенно чуждой более трезвым мыслителям атлантической сферы. ... И не следует забывать, что утверждения «экзистенциальной философии» — это не пропозиции. Отнюдь не имея столь низкого статуса, они являются «решениями». ... Это философия настроений, но ни британцы, ни американцы не разделяют этого настроения. Как они могут это понять? Нахождение общего языка для обсуждения на этом уровне между Англией и Америкой, с одной стороны, и континентом — с другой, окажется чрезвычайно трудным (Rieser, 1954, 100–104).

Кто такие «англо-американцы» (аналитики<sup>54</sup>), континенталы и диаматчики в контексте этого эпизода?

Легче всего решить вопрос в отношении последних. Сторонники диамата, как отмечает сам Ризер, отсутствовали, и уже поэтому Конгресс не был представителен по отношению к мировой философии<sup>55</sup>. У этого отсутствия есть объяснение: советские философы предприняли некоторые аппаратные усилия, чтобы там не оказаться, хотя их туда приглашали. Академик Г. Ф. Александров составил служебную записку о том, что на таких конгрессах собираются враги СССР и материализма, в том числе такой поджигатель войны как Берtrand Рассел. Рассела на том Конгрессе, правда, не было. Сергей Николаевич Корсаков предполагает, что Александров сделал это, потому что идеологический климат последних месяцев жизни Сталина делал небезопасным сотрудничество с зарубежными философами (Корсаков, 2009).

Кто же был на Конгрессе? Были люди в той или иной степени связанные с логикой и тем, что мы теперь знаем как аналитическую философию: Айер, Ян Лукасевич, Альфред Юинг, Бела Юхос, У. В. О. Куайн, Карл Поппер, Джон Уиздом, Стивен Тулмин, Георг Хенрик фон Вригт, Лео Апостел, Фредерик Фитч, Джон Хик, Эверт

---

<sup>54</sup> Ризер не употребляет этого термина, но вообще на Конгрессе он, видимо, звучал, см., например, (Ofstad, 1953) и доклады других выступающих, таких как Габриэль Нухельманс, Пула Тирупати Раджу, Эвиало Каннабрава и т. п.

<sup>55</sup> Впрочем, другой источник сообщает, что философы из-за железного занавеса (но не из России) в количестве десяти всё же прислали тезисы, хотя и не явились на конференцию. «Они показались мне менее догматически марксистскими, чем некоторые их коллеги на Западе» (Cerf, 1955, 282). Однако, как я укажу ниже, два русских эмигранта в работе Конгресса всё же участвовали.

Виллем Бет, Роберт Фейс, Артур Пап, Георг Крайзель, Ричард Брейтуэт, Йегошуа Бар-Хиллел, Аренд Гейтинг, Хаим Перельман<sup>56</sup>. Был прагматист Сидней Хук, был издатель философских работ Пол Артур Шилл и Ричард МакКеон. К континентальной философии с некоторой осторожностью можно отнести Жана Валя, Германа Ван Бреду, Людвига Ландгребе, Ханса Йонаса, Мориса Недонселя, Вильгельма Вайшеделя (см. о нём: Коначева, 2019, 134–138), Энцо Пачи, Герберта Шпигельберга, Николая Онуфриевича Лосского, Якоба Таубеса, Аарона Захаоровича Штейнберга<sup>57</sup>, Пьера Адо<sup>58</sup>. Опять же осторожно предположу, что аналитическая сторона была представлена более серьёзно. Ризер также обращает внимание на то, что не было ведущих философов. Вот его список: Рассел, Карнап, Хайдеггер, Ясперс, Маритен<sup>59</sup>.

Он также сообщает, что имел место языковой барьер, но более важным был барьер терминологический:

Континентальные философы, погруженные в терминологию феноменологии и её экзистенциалистского пасынка, используют как само собой разумеющееся множество понятий, которые вызывают недоумение и недоверие у англоязычных философов (Rieser, 1954, 101).

В качестве примера он приводит обсуждавшееся в докладе иезуитского философа Йоханнеса Б. Лоца различие между онтическим и онтологическим, которое некоторые континенталы предлагали против

---

<sup>56</sup> Корсаков указывает, что советские философы подготовили для начальства характеристики под руководством Конгресса в том духе, что все они католики-реакционеры-схоласти. И только на Перельмана ничего найти не вышло, как предполагает Корсаков, из-за ошибки переводчика, который «Чайт» прочитал как «Шарль», а не «Хаим». (На самом деле, Перельман регулярно публиковался как «Charles», так что никакой ошибки у переводчика не было.) И хотя в версии философов просто говорилось об отсутствии сведений, на стол к М. А. Суслову лег документ, где уже было сказано, что к зловредным католикам примкнул «сионист Перельман» (Корсаков, 2009).

<sup>57</sup> Он рассуждал о влиянии истории как дисциплины на современный исторический опыт и заметил, что, хотя диаматчики любят называть себя сторонниками материалистического понимания истории, «изучающий историю философии, однако, может без труда распознать в учениях Маркса, родоначальника русской школы "диалектического материализма" те наследственные черты, которые пришли от Гегеля...» и ссылается на Сергея Булгакова (Steinberg, 1953).

<sup>58</sup> См. Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy. Amsterdam, North-Holland Pub. 1953. в 14 томах.

<sup>59</sup> Список великих отсутствующих другого обозревателя, Серфа: Рассел, Мур, Карнап, Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Маритен (Serf, 1955a, 282).

позитивизма как доктрины, признающей только онтическое, и понятие «созерцание»:

...восторженное, но, казалось бы, бесплодное экзистенциальное созерцание собственного пупка и так называемое *Wesensschau*. Процедура имеет сильный оттенок ориентализма, несмотря на своё западное происхождение; кажется, она ближе к индуистскому созерцанию, чем к рациональному анализу. Эти восточные черты современной континентальной философии, по-видимому, ускользнули от всеобщего внимания. Это странный и поразительный факт, и, кстати, Хайдеггер, как известно, отвергает сократовскую и постсократовскую философию как aberration» (Rieser, 1954, 104).

Но несмотря на всё это, текст Ризера заканчивается надеждой на то, что «нынешний раскол (*schism*) временный» (Rieser, 1954, 104).

Можно допустить, что наш источник сгущает краски, и никакого раскола на Конгрессе заметить было на самом деле нельзя. Да, конечно, часть докладов состояла из символов математической логики, а другая касалась бытия человека в мире. Но само по себе это ещё не говорит о расколе. Может быть, это просто разница в предметах научного интереса. Однако есть и другие признаки разрыва. Так, немецкий философ из Оксфорда Фриц Хайнеманн прислал тезисы с названием «Мета-анализ». В них он говорит, что современная британская философия захвачена анализом: формализмом логических позитивистов Карнапа и Рассела и школой Витгенштейна, философией обыденного языка. Эти люди хотят заменить философию логическим анализом. И это находится в русле современных тенденций в естественных науках, математике и образовании. «Во всех них доминирует аналитический подход. "Анализируй! Анализируй!"» (Heinemann, 1954, 124). Это угрожает, считает Хайнеманн, как самой философии, так и творческому потенциалу человека, уничтожая ценность целого и грозя нашей цивилизации смертью. Противостоят аналитическим философам экзистенциалисты, которые занимаются философией, а не логическим анализом. Но это ошибка, потому что для решения философских проблем анализ всё же нужен. Поэтому мы должны заниматься и анализом, и философией.

Схожее мнение высказывает ещё один обозреватель работы Конгресса — Уолтер Серф. В своём обзоре он пишет, что философы

упускают возможности, которые даёт им международный философский Конгресс: познакомиться с другими традициями:

Это тревожащее отсутствие общения связано не с разницей в языках. Даже если бы существовал только один официальный язык, взаимное невежество и презрение всё равно преобладали бы, экзистенциалисты собирались бы вокруг экзистенциалистов, а эмпирики — вокруг эмпириков (Serf, 1955a, 280).

Он также сетует на то, что качество докладов на Конгрессе было очень низким, и предлагает ввести отбор на уровне национальных философских ассоциаций. Однако сам себе возражает, что тут есть опасность:

Немецкий комитет может отказаться принять любую статью, в которой не упоминается «онтологическое различие»; английский комитет — любую статью, которая не опирается на «обыденное использование языка»; или итальянский комитет — любую статью, в которой не упоминается «*lo spirito*» (Serf, 1955a, 281).

Серф жалуется на то, что многие докладчики подверглись искушению говорить не о проблемах философии, а о самой философии, но отмечает, что в первом томе материалов конгресса, который специально посвящён теориям философии, только одна заявка из англоязычной сферы, и она касается узкой проблемы, рассмотренной техническим образом<sup>60</sup>. Проблема состоит в том, характеризуются ли философские высказывания самореференций. «Так как я ничего не понимаю в предмете, я лучше ничего про это говорить не буду» (Serf, 1955a, 282–283). Это Серф пишет про свои тезисы. Больше всех, по его мнению, искушению поддались итальянцы, среди которых выделяется вклад Паоло Филиаси-Каркано. «Он представляет собой довольно редкий образец континентального философа, знакомого с современными англо-американскими тенденциями» (Serf, 1955a, 283). А вот совсем другой портрет: «Петер фон Харденберг — жалкий (*deplorable*) молодой немец<sup>61</sup>,

<sup>60</sup> Комментируя том материалов по логике, Серф пишет: «Я был поражён количеством психов и простофильт, которые смогли проникнуть в неприступную фалангу логиков и аналитиков» (Serf, 1955a, 286).

<sup>61</sup> Антипатия Серфа к современной ему немецкой философии видна и в другом его тексте 1955 года «Экзистенциалистский маньеризм и образование», где он описывает свой опыт пребывания в германских университетах. Фактически это публичный донос о

который ... кричит от псевдоромантической боли, потому что ему не говорят, в чём смысл существования человека» (Serf, 1955a, 283). В подобном духе он несколько раз противопоставляет в основном англоязычную<sup>62</sup> эмпирическую и логическую мысль континентальной, экзистенциалистской и туманной. Там же, где ему нравится французская работа, он хвалит её за то, что картезианский дух выжил в эпоху экзистенциализма. Уже известное нам выступление иезуита Лоца он характеризует так: «интересная философская карикатура как на католицизм, так и на экзистенциализм, всем, кто интересуется состоянием континентальной философии, следует внимательно её прочитать» и ссылается на оценку Ризера (Serf, 1955a, 283). С другой стороны, он упрекает англоязычных авторов в незнании работ Гуссерля.

Во второй половине статьи Серф сам иронизирует над тем, что рекомендовал прислушиваться к мыслителям из других традиций, а сам только и ругался на философов «с континента, особенно на экзистенциалистов» (Serf, 1955a, 284). Так что он намерен «восстановить баланс».

---

тому, что немецкие философы вместо культивирования рациональной дискуссии в американском стиле занимаются экзистенциализмом, а значит не воспитывают в студентах навык морального сопротивления, а значит молодое поколение немцев будет столь же уязвимо к новому Гитлеру, как старое было к старому, в приходе которого тоже частично виноваты профессора философии. Интересно, что сам Серф признает, что нельзя рационально обосновать необходимость в рациональной дискуссии, но из этого экзистенциалисты делают абсурдный вывод о том, что рациональность сама иррациональна и ложна. Экземплярным немецким философом выступает «самый оригинальный философ континента» Хайдеггер, стиль которого «глубоко выражает собственный исключительный гений», и такой стиль не может быть перенят другими мыслителями, не превратившись в маньеризм. И менее гениальные немцы повинны как раз в подобном эпигонстве. Им всем не хватает «аналитической ясности», они «заменили аргументацию сомнительными этимологиями» (Serf, 1955b). На статью Серфа достойно ответил упомянутый выше в общем списке Людвиг Ландгребе. Он пишет, что Серф просто плохо осведомлен о положении дел в германском университете. Во-первых, никакого доминирования экзистенциализма нет, даже если, что совершенно ошибочно, отнести к этому направлению Хайдеггера, чьи «последние публикации носят столь эзотерический характер, что, в противоположность "Бытию и времени", не имеют никакого широкого влияния». Куда большим влиянием пользуется Кант или Гуссерль, которых трудно обвинить в иррационализме. Во-вторых, Серф просто не знает, что базовые процедуры рациональности, изучаемые в англоязычных университетах, в Германии преподаются в старшей школе, поэтому в университете студенты слушают сложные лекции профессоров-исследователей и обучаются навыку толкования классических текстов; и всё это является продуманной образовательной традицией, ставшей результатом многих обсуждений, так что советы Серфа просто неуместны (Landgrebe, 1955). Справедливости ради я должен отметить, что книга самого Ландгребе, посвящённая обзору современной европейской философии, в последней главе обсуждает именно Хайдеггера, причём с опорой в том числе и на эти якобы лишенные влияния поздние публикации (Landgrebe, 1966). Оригинал книги вышел в 1952 году.

<sup>62</sup> Впрочем, это весьма условно, потому что примерами «англо-американского анализа» у Серфа выступают Карнап и Витгенштейн.

Ради этого он выделяет три главных течения в современной ему философии: эмпиристское, экзистенциалистское и католическое. «Эмпиристское течение главным образом британское, американское и скандинавское; экзистенциалистское, в целом, континентальное и южноамериканское; и только католицизм представлен интернационально, хотя его главная сила во Франции, Германии и Италии» (Serf, 1955а, 294). С эмпиризмом он связывает ясность, логичность, точность и строгость, избегание эмоций и образов.

Далее Серф делает следующее наблюдение:

Читатель, для которого пишет эмпирист, — это типичности, к которому он сам стремится, человек, чье мышление свободно от эмоциональных ассоциаций и указаний воли; который считает себя *animal rationale* с акцентом на разумность; чья главная мотивация в философствовании — «Больше света!»....

Собственно, именно эта тяга к ясности определяет, по Серфу, то, что современный эмпиризм стал логическим, т. е. стал логическим позитивизмом, который озабочен проблемой значения. Противоположностью современного эмпиризма, пишет он, является не старый рационализм, который в него включён, а экзистенциализм. И различие теперь касается не статуса априори, а концепции человека. Для экзистенциалистов человек является не рациональным существом, а скорее существом смертным.

То, что побуждает экзистенциалиста философствовать, — это не поиск ясности, точности и строгости — этих парадигмальных примеров рациональных ценностей. Его побуждает опыт, подобный тому, который интерпретирует Диотима, описывает Кольридж, и который пытаются вызвать Кьеркегор, Хайдеггер и Сартр,

вместо рациональных аргументов они принимают дискурс «эмоционального убеждения, уверщования и назидания, иногда с сатанинской ухмылкой» (Serf, 1955а, 296). Если для эмпирика анафемой и устаревшим романтизмом является экзистенциализм, то для экзистенциалиста таковым является логика, лингвистика, наука, здравый смысл и старомодный рационализм.

Серф прямо пишет, что два лагеря испытывают друг к другу отвращение («*abhorrence*»). Возможна ли дискуссия? Вместо ответа на

этот вопрос Серф совершает, как говорят мои континентальные коллеги, демарш: он говорит, что если экзистенциалисты хотят участвовать в общих конференциях, то им придётся объяснять свои аргументы и прояснить свои термины, т. е. работать по правилам эмпириков. Но, возможно, дискуссия просто не входит в их планы.

На примере рассмотренных в этих эпизодах текстов мы видим, что самые разные люди ощущали, что в середине 50-х годов философия раскололась на два направления. Но ясно, что термины, которые тут используются, были неадекватны. Ризер говорит не только про «англо-американскую философию», а Серф — не только про «эмпиризм». Также ясно, что слово «экзистенциализм» не является уместным хотя бы потому, что сложно найти экзистенциалиста, кроме Сартра, а Хайдеггер, как известно, прямо отказывался от этого титула. Таким образом, потребность в словах «аналитическая и континентальная философия» вполне назрела. Интересно, что третьей силой выступает то диамат, то католицизм. Что-то в этом есть.

### Эпизод VIII. Руайомон 1958

В апреле 1958 года произошло событие, которое позволяет нам уверенно говорить о том, что аналитическая и континентальная философия уже сформировались, а имена уже закрепились за этими историческими линиями преемственности. Это конференция, или коллоквиум, в Руайомоне, недалеко от Парижа. Там приняли участие аналитические философы Бернард Уильямс, Гилберт Райл, Питер Стронсон, У. В. О. Куайн, Дж. Л. Остин, Р. М. Хэрард, Патрик Новелл-Смит и другие. Также участвовали Апостел<sup>63</sup>, Перельман, Аллан Гевирт, Чарльз Тейлор, Филипп Дево, Ю. М. Боченьский<sup>64</sup> — философы, в разном отношении близкие к аналитической традиции. Со стороны континентальной традиции был Жан Валь, Герман Ван Бреда, Эрик Вейль, Морис Мерло-Понти, Фердинанд Алкье, Люсъен Гольдман, Рене Пуарье, Андреа Галимберти и другие. Сам этот семинар назывался

<sup>63</sup> Вот оценка его выступления Остином: «...Я хотел бы сказать здесь от своего имени и, уверен, от имени всех моих британских коллег, что мы получили огромное удовольствие, слушая, как он занимается своей темой в духе, который во многих отношениях напоминает то, что делаем мы» (*La philosophie analytique*, 1962, 230).

<sup>64</sup> К этому времени у него уже вышла книга «Современная европейская философия», где обсуждались и ранние аналитические философы, и Бергсон, Гуссерль, Кроче, Хайдеггер, Сартр, Марсель, Ясперс и др., и диалектический материализм. Рассела, Мура, Броуда и др. он называет, как тогда было принято, «неореалистами» и пишет: «Неореалистическая школа — это подлинная аналитическая школа» (*die analytische Schule*), что у него означает следование «микроскопическому методу», т. е. решение отдельных проблем шаг за шагом (Bochenski, 1947, 53).

«Аналитическая философия». Материалы коллоквиума опубликованы (*La philosophie analytique*, 1962). В этом эпизоде мы их разберём<sup>65</sup>.

Короткое предисловие к тому материалов написано человеком по имени Лесли Бек. Насколько я понимаю, это историк философии, написавший несколько работ о Декарте и по крайней мере какое-то время работавший в Оксфорде (Beck, 1952). Почему именно такой автор был выбран для написания предисловия? Этого мне не удалось установить<sup>66</sup>. Но в этом коротком тексте сказано, что коллоквиум представлял собой

попытку диалога между двумя философиями, которые в течение многих лет, казалось, игнорировали друг друга: философией так называемой «аналитической», английской оксфордской школы, взятой вместе с другим, представленным Америкой, направлением, и философией «континенталов» (*La philosophie analytique*, 1962, 7).

И Бек признается: сомнительно, что диалог на самом деле получился. Оппозиции были резкими (*tranchées*), а расстояние между ними большим. Он также приводит пример диалога, в котором Мерло-Понти спрашивает Райла о том, не одна ли и та же у них философская программа, и получает несколько хамский ответ: «Надеюсь, что нет». (К этому мы ещё вернёмся.) Однако Бек считает, что стоит похвалить аналитиков за прямоту, потому что в эпоху формальной академической вежливости те не стали прятаться за примирительными формулами и прямо выражали свои мысли. В конце предисловия мы встречаем финальную шпильку: аналитики не знают истории философии<sup>67</sup>.

Однако ясно, что это предисловие написано уже после семинара. А сам семинар, видимо, начался с короткой речи Жана Валя. Вот то, что он среди прочего сказал:

---

<sup>65</sup> Я благодарю Никиту Архипова за помощь в работе с этим источником.

<sup>66</sup> Бек был на коллоквиуме и модерировал некоторые сессии. В других его работах можно также заметить враждебность по отношению к аналитической философии: «Утверждать, что в философии существует прогресс, может показаться предприятием безнадёжным и даже безумным. Действительно, уже очень давно философию упрекают в топтании на месте; в то время как другие формы познания продвинулись вперёд, по крайней мере в Новое время, она остаётся тем, чем была всегда, — упорно предлагая свои древние и устаревшие проблемы, свои тщетные и пустые ответы или даже отрекаясь от собственного права на существование посредством "аналитического харакири"» (Beck, 1964, 115)

<sup>67</sup> Это довольно нелепое замечание. Остин писал работы по античной философии; позднее Райл опубликует книгу о Платоне, Уильямс — о Декарте (и доклад его был о том же), а Стросон — о Канте. Мои мысли о предполагаемой антиисторичности аналитической философии см. (Логинов, 2024, 230–233)

Нет страны, которая в каком-то смысле была бы дальше от Франции, чем Англия. И нет страны, которая была бы ближе во многих отношениях и во многих смыслах, чем Англия. Итак, существуют трудности, философские трудности, поэтому я считаю, что это настоящие трудности; но на самом деле мы гораздо ближе, чем многие из нас думают. Некоторое время назад я прочитал статью испанского философа Ферратера Моры о философиях, которые спорят за землю. Есть диалектический материализм; затем плохо определённая философия, которая называется континентальной философией в её различных формах: феноменология или экзистенциализм<sup>68</sup>; а затем есть аналитическая философия, логический позитивизм, неопозитивизм, как бы это ни называли. И речь идёт о том, чтобы выяснить, каковы отношения между этими тремя философиами (*La philosophie analytique*, 1962, 9).

Он несколько шутливо, как мне показалось, говорит, что сходства есть, в том числе он видит сходства между работой Райла и феноменологов, и, возможно, даже однажды он заметит его среди феноменологов в Лёвене<sup>69</sup>.

Насколько я знаю, это первый источник, в котором прямо и недвусмысленно противопоставлены *именно* аналитическая и континентальная философия, причём в том смысле, в каком мы сейчас это понимаем (за тем исключением, что в континентальную, конечно, не входит постструктурализм в силу того, что его ещё не существует).

---

<sup>68</sup> Матье Марион считает, что в Руайомоне участники конференции «очевидно использовали слово "континентальный" в его географическом значении», хотя «возможно, что путаница между географическим значением слова "континентальный" и выдуманным философским смыслом возникла из-за Руайомона, когда некоторые участники невольно назвали себя "континенталами"». Таким образом, Руайомон, если бы это было так, можно было бы рассматривать как веху в истории этого искусственного разделения» (Marion, 2018, 200). С моей точки зрения, слова Бека, Валя, Алкье и некоторых других участников показывают, что слово «континентальный» используется ими в современном историографическом значении: это философия, которая наследует Бергсону и Гуссерлю, не испытывая сильного влияния Рассела и Мура; обычно под этим словом понимают феноменологов, экзистенциалистов, представителей критической теории, людей, связанных со структурализмом, спекулятивных реалистов. Во всяком случае, именно такое значение этого термина меня интересует в этой статье. Я прямо отрицаю, что существует какой-то общепризнанный философский, теоретический, смысл у терминов «аналитическая и континентальная философия», и что нам стоит такой учреждать.

<sup>69</sup> В этом городе хранился архив Гуссерля под руководством Ван Бреды.

Прежде чем мы пойдём дальше, нужно уделить некоторое внимание каталонскому философу Хоше Ферратеру Море, который после гражданской войны в Испании был вынужден уехать в США. Он действительно написал эссе о трёх философиях, которое прочитал на конференции в Париже в 1957 году<sup>70</sup>. Видимо, там его и слышал Валь. В 1960 году на английском вышла книга «Философия сегодня», развившая изложенные в эссе идеи (Mora, 1960). С точки зрения Ферратера Моры, планету делят «колossalные философские империи», связи между которыми чрезвычайно слабы. Он условно называет их гуманистической, научной и социальной. Существуют дискуссии внутри этих направлений, но почти нет дискуссий между ними.

Советская философия — это социальная философия, во главе которой стоит Общество, тут заменили субъективность и объективность на партийность и призывы к странной смеси диалектики с механицизмом; для русских философия есть форма политической деятельности. Источники знания Ферратера Моры о советской философии — это статья Джорджа Л. Клайна, человека, который позднее популяризирует на Западе стихи Бродского, а также выступление профессора МГУ Юрия Константиновича Мельвиля на философском конгрессе 1958 (такие подробности появляются в книге, но в статье их нет). Исходя из того, что я знаю о советской философии, могу сказать, что это довольно меткое наблюдение<sup>71</sup>.

Гуманистическую философию, с точки зрения Моры, развивали Хайдеггер, Ясперс, Марсель, Кроче, Сартр и Гуссерль. Правда, в отличие от Валя, он называет её «европейской», а не «континентальной». С точки зрения Ферратера Моры, его современники могут быть свидетелями возрождения метафизики после сухого и бесплодного периода позитивизма. Для европейцев философия есть что-то личное, и поэтому они часто обращаются к литературе.

И, наконец, англо-американская философия есть научная философия, в центре которой стоит не человек, не общество, а природа. К ней он относит Рассела, Мура, Райла, Айера, Куайна. Это философия, понятая как строгая академическая деятельность, в которой

---

<sup>70</sup> Испанский текст можно прочитать тут <https://www.filosofia.org/hem/dep/clc/n25p021.htm>

<sup>71</sup> У меня давно была гипотеза о том, что одно из риторических изобретений Ленина состояло в том, что любая позиция, отличная от той, которую он лично занимал в текущий политический момент, уничтожалась либо как правый уклон (механицизм), либо как левый (диалектика). Многие советские авторы, на мой непросвещенный взгляд, усвоили этот приём, позволяющий ничего содержательного не говорить, но всегда чувствовать себя весьма уверенно.

философское дело отделено от жизни философа, как у физиков или химиков обычная жизнь отделена от их научной карьеры.

Вернёмся в Руаймон. Первым был доклад историка философии и философа Джеймса Урмсона об истории аналитической философии. Он кратко разобрал концепции анализа у Рассела, Витгенштейна и в Оксфорде. Во время обсуждения английский антимарксист Гарри Берроуз Эктон сделал замечание, что он зря не разобрал идеи Мура, а Уильямс сказал, что в Оксфорде есть и не-аналитическая философия. Со всем этим Урмсон согласился. Жан Брюн спросил его о том, могут ли аналитические философы заниматься эстетикой, и Урмсон ответил, что да, и добавил:

поскольку Вы пытаетесь оправдать философское исследование иного порядка, выходящее за рамки аналитического метода, что, я полагаю, и является истинным смыслом Вашего выступления, всё, что я могу сказать, это то, что аналитическая философия в том виде, в каком она понимается в Оксфорде, никоим образом не мешает Вам это делать, и если бы Вы пришли к выводу, что существуют виды философских исследований, которые выходят за рамки аналитического метода, я думаю, философ-аналитик ответил бы вам: это вполне возможно! Есть важные проблемы, которых мы не касаемся. Мы не претендуем на то, чтобы затронуть все. Мы также не претендуем на то, чтобы навязать всем наш метод. Мы лишь утверждаем, что то, что мы делаем с нашей стороны, имеет смысл (*La philosophie analytique*, 1962, 37).

Вторым было выступление Уильямса про когито, в дискуссии французские философы Валь, Фердинанд Алкье<sup>72</sup> и Гастон Берже<sup>73</sup> уточняли вопросы интерпретации, а Куайн указал на логическую ошибку, с чем Уильямс согласился.

Третьим выступал Райл с докладом «Феноменология против "Понятия сознания"<sup>74</sup>». В нём говорилось, что проект Гуссерля, хотя разговор про исследование сущностей и самонадеянно звучит для английского уха, родился из той же научной среды, что и работы

<sup>72</sup> Историк философии, специалист по Декарту и Спинозе, исследователь сюрреализма, будущий учитель Делёза.

<sup>73</sup> Феноменолог, футуролог и научный администратор.

<sup>74</sup> «Понятие сознания» (1949) — книга Райла, в которой он выступает против дуализма сознания и тела и пытается показать, что всё ментальное в конечном счёте может быть представлено в терминах поведения.

Майнонга, Фреге, Брэдли, Пирса, Мура и Рассела. Ключевым в этом климате был антисихологизм. Однако «...путь Гуссерля привёл его в пропасть (*abîme*), в то время как эпистемологические труды его английских современников, несомненно, завели их в болота, но болота, из которых можно было выбраться на более твердую почву» (*La philosophie analytique*, 1962, 67). Ошибка Гуссерля была в том, что он так поверили в свои платоновские сущности, что решил учредить ради них науку наук, по отношению к которой все остальные будут вассалами. Причём внутри философии он главной сделал именно философию сознания. В противоположность этому в Англии антисихологизм не раздился до таких масштабов, и была проведена чёткая граница между философскими и научными исследованиями: философия и научные дисциплины, по Райлу, не находятся в какой-то иерархии.

Забавно, в чём он видит причину такой разной эволюции:

Я полагаю, что наши мыслители были невосприимчивы к идеи философии как основной науки, главным образом благодаря тому, что их повседневная жизнь в колледжах Кембриджа и Оксфорда протекала в личном контакте с истинными людьми науки. Всякое притязание на роль фюрера исчезает, когда начинаются шутки за сырной тарелкой и десертом. Гуссерль всегда писал так, как будто никогда не встречал ни одного учёного и не слышал от учёных ни одной остроты (*La philosophie analytique*, 1962, 68).

Аналогично: в Англии философия сознания не заняла какого-то особого места, более высокого, чем философия математики, физики, биологии, исследования познания, этики, права, эстетики или политики. «Мы не озабочены тем, кто из философов должен стать фюрером» (там же). Но, продолжает Райл, если бы мы всё же задались таким вопросом, то ответили бы, что логика, а не сознание, должна направлять концептуальные исследования. Но для этого логику надо знать, а современную логику на континентальных философских факультетах, кроме Вены и Польши, просто не знают. «Этот прогресс отчасти является причиной большой пропасти (*large gouffre*), отделяющей в этом столетии англо-саксонскую философию от континентальной философии» (там же).

Далее Райл повторяет общие места из истории аналитической философии от Рассела до позднего Витгенштейна, показывая, что, начав с платонической веры в сущности, аналитические философы постепенно поняли, что таких сущностей нет, а язык вовсе не является изоморфным

миру. Описывать можно только вещи, но значения выражений не являются объектами. А так как философия занимается значениями (например, таких слов как «существовать» или «наслаждаться»), а не вещами (ими занимаются эмпирические науки), то «философское описание понятия с неизбежностью будет завершаться заиканием (*bégaiement*)» (La philosophie analytique, 1962, 75).

Правда, Райл не говорит, что это его собственная точка зрения — любой читатель его работ знает, что там есть многое, но заикание там найти непросто. Райл приводит это яркое положение, говоря про Витгенштейна. Ранее в тот день его уже спрашивали о том, какова связь между его идеями и подходом позднего Витгенштейна. Райл ответил:

Витгенштейн говорит так, будто философские проблемы — это симптомы болезни, от которой его пациенты должны излечиться. Со своей стороны, я считаю признаком ничтожной глупости не испытывать никакого смущения перед лицом этих проблем. В результате мой язык, скажем так, менее клинический, чем у Витгенштейна, и я менее склонен к хирургическому вмешательству, чем он. И отчасти по этой, а отчасти по другим причинам я не стесняюсь говорить, что некоторые вещи, которые говорят философы, истинны, а некоторые ложны. Последних, конечно, большинство (La philosophie analytique, 1962, 29).

Также в основной своей лекции он говорит, что пытался создать позитивную теорию воображения, но от собственных же предложений ощутил концептуальную неловкость (*une gène conceptuelle*), что является верным признаком того, что что-то пошло не так. Далее в дискуссии он прямо говорит, что, согласно «Логико-философскому трактату», из-за того, что философских объектов не существует, философам не о чем говорить; Райл эту точку зрения не разделяет (La philosophie analytique, 1962, 91). Иными словами, думаю, что будет неверно сказать, что Райл сводит философию к заиканию.

В финальной части своего выступления Райл критикует теорию о том, что воображение — это что-то вроде типа наблюдения. Он также считает, что юмовский тезис о том, что идеи и впечатления отличаются интенсивностью, абсурден. Тут он берет себе в союзники Сартра, который разворачивал схожую критику в работе «Воображаемое. Феноменологическая психология воображения» (1940). Интересно, что

тут он называет «Понятие сознание» «феноменологическим эссе», а свои исследования — «феноменологией».

И самая последняя мысль Райл, особенно актуальная в связи с современными спорами об иллюзионизме и интроспекции (Беседин и др., 2021), касается идеи об эпистемологической непогрешимости интроспекции. Райл находит её странной. Когда мы рассуждаем о знании, то говорим о том, что мы узнали, выяснили или доказали. Однако нельзя сказать, что «у меня есть хорошие основания считать, что мне больно» или «я обнаружил, что я подавлен». Мы не являемся экспертами по собственной боли, нам, несколько загадочно завершает Райл, просто больно.

Думаю, часть речи Райла была просто невежливой по отношению к принимающей стороне. Весьма правдоподобно, что использование слова «фюрер», учитывая исторические обстоятельства послевоенной Франции, было ничем иным, как желанием уколоть. И особенно неуместным, учитывая личную историю Гуссерля с нацистами: говори Райл всё то же применительно к Хайдеггеру или другому пособнику Гитлера, дело обстояло бы несколько иначе. Показательно, что Бек приводит в качестве примера перепалки именно ответ Райла Мерло-Понти. Но сейчас мы увидим, что этим словам Бека верить, видимо, не стоит.

Что же происходило в дискуссии? Во-первых, обращает на себя внимание тот факт, что, судя по материалам, на дискуссии не было модератора, в отличие от первых двух обсуждений. Сразу выступил Ван Бреда, начавший с того, что Райл в частной беседе упрекал его в том, что Ван Бреда слишком много читает Гуссерля, а сам Ван Бреда сейчас будет упрекать Райла в том, что тот слишком мало читал Гуссерля. (Из моего опыта: это типичная манера поведения феноменологов в наши дни.) Он согласен, что пропасть (*gouffre*) между континентальными и англосаксонскими философами действительно есть (*La philosophie analytique*, 1962, 85), но всё же удивлён тем, что Райл сводит идеи Гуссерля к построениям Платона. Из современного состояния гуссерлевских исследований ясно, что это не так<sup>75</sup>. Напротив, это оксфордские аналитики гипостазируют понятия, думая, что они анализируют язык.

Далее: Гуссерль, конечно, писал без юмора, но неверно, что он не был знаком с учёными или науками: он сам был математиком и другом Георга Кантора, Давида Гильберта и Макса Планка. Что касается логики на континенте, то не стоит забывать, говорит Ван Бреда, что Венский кружок был именно в Вене (хотя Райл только что об этом сказал),

---

<sup>75</sup> О связи Платона и Гуссерля можно узнать, например, из (Семёнов, 2012).

сильные логики есть и были и во Франции, Голландии, Швейцарии, Бельгии, и «некоторые из них находятся здесь».

Райл в своём ответе говорит, что ему в общем-то всё равно, насколько правильно он представил идеи Гуссерля. Термин «язык» он вообще не использует, а поэтому вряд ли он что-то гипостазирует. Он рад узнать что-то новое о жизни Гуссерля, но уповаёт на то, что коллоквиум не превратится в очередной семинар об этом философе. После этого Райл, Куайн и Айер обменялись мнениями по техническому вопросу теории значения, который нас тут не интересует.

Следующая реплика, довольно обширная, принадлежит Мерло-Понти:

Слушая господина Райла, я тоже почувствовал, что то, что он говорит, не так уж чуждо нам, и что расстояния, если и существуют, то это он устанавливает их, а не я констатирую их, слушая его. Но, естественно, возможно, в этом есть оптимистическая иллюзия. ... я всё время поражался тому факту, что он сам расширял, развивая свои размышления, рамки, которые он сначала представил нам как рамки английской аналитической философии. ... Работа с таким термином, как «если», например, не может быть представлена концептуальным анализом термина «если». ... Слушая его в тот момент, я сказал себе: я не совсем понимаю, что нас разделяет (*La philosophie analytique*, 1962, 93–94).

Рассуждениям (*réflexions*) аналитической философии Мерло-Понти противопоставляет имманентное исследование лингвистического феномена<sup>76</sup>.

Мерло-Понти поставил целый ряд вопросов, из которых я выделию два. Согласен ли Райл, что есть разница между вопросами «есть ли Бог», «является ли предложение "Бог есть" грамматически правильным» и «что вы имеете в виду, когда говорите про Бога»? Соответствует ли райловская программа исследований взаимосвязей между понятиями исследовательской программе Рассела и Витгенштейна? И ещё одно замечание касается воображения: позиция Райла не является результатом

---

<sup>76</sup> Интересно, что значит заглянуть «под капот» слова «если» и увидеть его сущность? Впрочем, тут речь, видимо, не про феноменологию, а про лингвистику, во всяком случае Мерло-Понти говорит, что наброски таких исследований можно найти в лингвистической науке. Правда, в каком смысле лингвистические методы имманентны?

концептуального анализа, она указывает на безмолвный опыт воображаемого.

Райл в своём ответе говорит, что его различие концептуальных и фактуальных исследований очень просто: химик и астроном изучают факты с помощью приборов, а философ рассуждает, сидя в кресле (*fauteuil*). Что касается вопроса про Рассела и Витгенштейна, то Райл говорит: *надеюсь, нет, не соответствует*. Это место вступает в конфликт со свидетельством Бека, и, кажется, мы должны последнее отринуть. А на вопрос про Бога Райл замечает только, что грамматическая корректность его не волнует.

После этого выступил Жан Валь. Он начал с того, что лекция называлась «Феноменология против "Понятия сознания"», но уже很明显но, что феноменология не против «Понятия сознания». Это «Понятие сознания», быть может, против феноменологии. Также он заметил, что считает вполне возможным сказать: «Я обнаружил, что подавлен» (*La philosophie analytique*, 1962, 101). И вообще, после серии вопросов Валь заключил: «...мне хотелось бы немного больше анализа от философов анализа. И я прошу прощения за то, что я только что сказал...» (*La philosophie analytique*, 1962, 102). Райл в своём ответе согласился, что надо анализировать разные понятия дальше, но не признал осмысленным предложение про обнаружение у себя подавленности. К обсуждению подключился Алкье, сказав, что нужно особенно выделять высказывание «я мыслю» (*je pense*), которое является условием всех других высказываний. Райл ответил, что «я мыслю» (*I think*) не является условием для «мне больно» или «я подавлен», а означает, скорее, «размышлять»; возможно, лучше говорить о «я со-знаю» (*I'm conscious of*), но так говорят редко, и звучит это неуклюже.

После прозвучал доклад Стросона «Анализ, наука и метафизика», где среди прочего он говорил, что обыденное использование языковых выражений является для философа единственным средством соприкосновения с концептуальной реальностью, которую он хочет понять. Этот тезис привлек внимание нескольких континентальных философов, в том числе Ван Бреды. Он сказал, что вот уже много лет «следит за движением аналитиков» и находит «поразительным» (*saisissante*) отсутствие понимания между мыслителями континента и многими представителями англосаксонских и т. п. философских кругов. Он сам, продолжает Ван Бреда, представляет феноменологическое движение, и для участников этого течения совершенно невозможно сказать, что философ соприкасается с реальностью только через языковое употребление («В отношении этого тезиса я, со своей стороны, не вижу никаких доказательств» (*La philosophie analytique*, 1962, 127)), и невозможно понять,

зачем философу изучать концептуальную реальность, когда нужно изучать мир, в котором мы живем (*la réalité conceptuelle / le monde*). В этом и состоит недопонимание (*malentendu*) между двумя группами. Van Breda извиняется за то, что подчёркивает различия между «нами, "континенталами"» и аналитиками.

В ответ Стросон говорит, что Van Breda не оспаривает тезис о том, что если нашей целью является прояснение концептуальной структуры, которая управляет нашим обычным способом думать о мире, то нам нужно анализировать язык, потому что в нём этот способ и проявляется, а потому этот тезис он не будет оборонять. Центральный вопрос состоит в том, является ли это главной задачей философии, или же, скорее, вместо этого нужно заняться второстепенной (*marginale*) деятельностью по пониманию мира и нашего существования в нём. Van Breda поправляет Стросона: нужно говорить про «отношение к миру», потому что «существование в мире» — это уже другой философский жаргон. Стросон, видимо, пожимая плечами: ни то, ни другое мне неясно, возможно, это просто вопрос психологии. Но Van Breda так не думает; он упирает на то, что Стросону известен хотя бы один из способов бытия-в-мире: схватывание мира в понятиях. Феноменолог предполагает, что для Стросона это главный способ. Но есть ведь ещё и другие: любовь, религия или эмоции. Стросон признает, что он знает, что всё это есть, но это предмет изучения историков или социальных учёных; но эти науки не изучают, например, идею причинности в истории. Такими-то вещами и занимается философия. Van Breda протестует: бытие, реальность, мир не сводимы к понятиям, говорить так — значит просто обеднять философию, которую интересует тотальность исторического сущего.

В перепалку вступает Жан Валь, который пытается примирить стороны. Он обращает внимание на то, что во всяком случае сейчас они говорят друг с другом, а потому использование обыденного языка неизбежно. Он высказывает разумное предположение: может быть, «концептуальная реальность» Стросона — это просто реальность, а любую реальность люди понимают в понятиях, которые, конечно, отражаются и в обыденном языке. Если это так, то то, что Van Breda использует для раздора, можно, напротив, применить для поиска согласия. Van Breda не против, но в таком случае, по его мнению, мы покидаем область аналитической философии. Валь продолжает примирительную линию: «не покидают ли сами аналитики анализ? Это вполне возможно. И тогда, возможно, согласие [между нами] куда глубже, чем кажется на первый взгляд» (*La philosophie analytique*, 1962, 132). В ответ Стросон говорит, что он и не думал сводить реальность к понятиям,

слова «концептуальная реальность» означает только «факты о наших понятиях».

Далее Куайн представил свои теперь хорошо нам известные рассуждения против значения. У нас нет сведений о том, что про это подумали континенталы, а дискуссия с Айером и другими лежит за пределами моего фокуса в этой статье. Однако некоторый интерес всё же представляет реплика Бохеньского, которого теперь принято относить к аналитическому томизму (и антимарксизму). Он сказал, что признает существование т. н. эйдетического значения:

...Ваше отношение к Вашим оппонентам показывает нам, что у Вас есть мировоззрение, в которое эти эйдетические категории не входят. Но предположим, что у кого-то в этой дискуссии есть другой взгляд на мир, и это мой случай, в котором есть не только вещи, но и смыслы, содержание объектов, ну что ж, философ, который думал бы так же, как я, вернул бы Вам комплимент. Он сказал бы Вам, что Ваш взгляд упрощённый, абсурдный, мифологический и т. д. (*смеётся*). И это было бы концом любого обсуждения (La philosophie analytique, 1962, 185).

Ссылки на бритву Оккама, к которым мог бы прибегнуть тут Куайн, Бохеньскому кажутся недостаточными: неочевидно, что натуралистическая система Куайна действительно проще, чем система с эйдосами.

Далее были доклады Лео Апостела и Эверта Виллема Бета. В дискуссии Апостел обсудил с Остином, нужно ли изучать обыденное употребление не только в английском (никто не против). Бет разобрал со Стросоном, Райллом и Куайном соотношение аналитической философии языка в оксфордском стиле и формального метода (дополняют друг друга, но не подменяют). В конце высказался Бохеньский: проблема соотношения «аналитического» и «формального» подходов возникает только для определённого типа философов,

и я знаю, что среди нас есть те, кто рассматривает философию как своего рода мышление, граничащее с грёзами (*rêve*), как поэтическую деятельность: для них программа профессора Бета не имеет никакого значения. Но есть и те, кто, как и он, и я добавлю, как и я, относится к области научной философии, кто считает, что функция философа состоит в том, чтобы предоставлять разумные основания,

сделать смыслы терминов как можно более ясными; тогда мне кажется, что есть очень веские аргументы в пользу этой программы ... (*La philosophie analytique*, 1962, 269).

Далее следует выступление Остин про перформативы. В дискуссии Филипп Дево утверждал, что высказывание «закрой дверь» может быть истинным или ложным «как действие, о котором говорится в высказывании» (*La philosophie analytique*, 1962, 291). Остин этому, видимо, немного удивился, сказав, что действия могут быть разумными или нет, но не истинными или ложными. Валь задаёт, как он сам говорит, «недовлетворительный вопрос»: философия — это остров или мыс? Слушая аналитиков, он ощущает, что движется по узкой полоске земли, зная, что за её пределом что-то есть. Видимо, имеется в виду, что аналитики искусственно ограничивают себя языком, признавая, что реальность к языку не сводится. Например, возьмём высказывание «у меня есть часы». Чтобы оно было осмысленным, должны быть категории времени и обладания. «Я полагаю, что даже в Оксфорде изучают категории» (*La philosophie analytique*, 1962, 292). Валь задаётся вопросом о том, есть ли какое-то объяснение такого самоограничения аналитических философов. Марксистские или психоаналитические объяснения не кажутся ему правдоподобными.

В ответ Остин говорит, что философия — это не остров и не мыс, она скорее похожа на беспорядочную поверхность Солнца, потому что представляет собой свалку проблем, которые остаются после применения всех нормальных научных методов, и когда философы находят какой-то хороший метод, то появляется новая научная дисциплина: так было с математикой, физикой, психологией, математической логикой, возможно, лингвистикой.

Последним выступал Хэр про то, что тезис «ничто не важно», который он связывает с Камю, важен для тех, кто его заявляет. В дискуссии Алкье спросил его о Канте, в связи с которым «континентальные философы» ставят вопрос о ценностях (*La philosophie analytique*, 1962, 321); Алан Монтефьоре, который в будущем станет проводником Деррида в мир английской философии, сказал, что у Хэра получился какой-то лингвистический трюк; Уильямс с Монтефьоре в целом согласился.

Последней частью коллоквиума была общая дискуссия, которую модерировал Перельман. Он начал с вопроса о том, что такое для аналитиков аналитическая философия, какова цель этого метода и предполагает ли она что-то за пределами языка?

Для Остина аналитический метод можно описать как анализ обыденного языка, направленный на пошаговое прояснение отдельных вопросов, а не на построение систем. Такое занятие предполагает коллективную работу и внимание к деталям. Работа эта прежде всего касается каталогизации выражений: как мы сказали бы то-то и то-то в таких-то и таких-то обстоятельствах. Почему важен язык? Потому что многообразие языковых выражений отражает нюансы опыта. Изучая их, философы выявляют сложность тех вещей, о которых мы с помощью языка говорим. Противопоставляя язык и вещи, тут Остин прямо отсылает к уже известному нам выражению Ван Бреды о том, что аналитическая философия ограничивается языком.

Райл говорит, что аналитической он станет называть философию, которая может решать проблемы следующего вида. Пусть два человека с одинаково хорошим зрением смотрят на газету, которая видна им одинаково хорошо. На листе написано слово «Парриж». Один из них разбирается в орфографии, а второй нет. И первый видит опечатку, а второй нет. Как это возможно, если они видят одно и то же?

Айер говорит, что они уже не занимаются анализом в смысле Рассела, потому что это трудно, и в таком подходе есть элемент произвола. При этом он также отказывается от верификации, определяя её как поиск опровержений. Вместо анализа в стиле Рассела аналитики занимаются анализом таких слов, как «убеждения», «знания», «воля» и соответствующих им феноменов (он говорит прежде всего о «Понятии сознания» Райла). Никаких эйдетических значений они не постулируют. При этом такую деятельность равно плохо назвать как «феноменологией», так и «анализом языка», потому что первое наводит на мысль о Гуссерле, а второе — о лингвистике; а это не то, что надо.

Услышав про Гуссерля, Ван Бреда просит лучше разъяснить только что проведённое Айером различие. Вместо этого Айер говорит, что они не занимаются эмпирическими исследованиями разницы между диалектизмами, и определяет философию:

...деятельность, имеющая дело с языком, и мы убеждены, что философия не в состоянии напрямую конкурировать с науками; это деятельность, если можно так выразиться, второго порядка, то есть она имеет дело не непосредственно с фактами, а с тем, как мы выражаем факты. И вот почему мы [т. е. аналитические философы — Е. Л.], которые в других отношениях, как вы видели, сильно расходимся, находим здесь полное согласие. Нет никаких оснований считать, что то, что французы

называют «философской рефлексией», может быть рефлексией, имеющей дело непосредственно с фактами, а не с тем, как эти факты описываются. Другими словами, с нашей точки зрения, философия не является некой сверхнаукой» (*La philosophie analytique*, 1962, 339–340).

Куайн говорит, что с оксфордской философией его объединяет фокус на языке. С его точки зрения, философы должны заниматься языком главным образом для того, чтобы избежать чисто словесных споров друг с другом и прояснить те пресуппозиции, которые мы принимаем, беря на себя те или иные онтологические обязательства. Поэтому вместо того, чтобы прямо изучать реальность, мы переносим своё внимание на прагматические аспекты разных теорий о реальности.

Некоторые нотки разлада появляются в реплике Вали, который говорит, что не совсем понял, почему Куайн собирается чего-то избегать, потому что ему, Валю, было трудно следить за ходом мысли, которая, с точки зрения бихевиористов, сводится к «быстрому движению губ». Этот безобидный укол открывает дорогу для выступления Ван Бреды:

Прежде всего, я хотел бы выразить своё удовлетворение тем, что мой друг Айер открыто подчеркнул неприятие (*l'attitude négative*) аналитической философии по отношению ко всем начинаниям континентальной философии. Это, разумеется, абсолютное право английских философов — не интересоваться тем, что происходит в других местах. Но откровенное признание этого весьма проясняет дискуссию. Довольно часто звучал намёк: «Вы, конечно, занимаетесь чем-то другим — продолжайте, если вам это интересно. Ради бога (*C'est très bien*)». Лично я полагаю, что здесь кроется неявная оценка, существующая, впрочем, с обеих сторон, и которую полезно высказать открыто. Когда мы встречаемся, мы порой излишне вежливы и говорим весьма неискренне. Чистая правда, думается мне, заключается в том, что многие континентальные философы не испытывают ни малейшего подлинного интереса к вашей философии. И, осмелюсь сказать, у вас царит то же самое в отношении континентальных философов (*La philosophie analytique*, 1962, 344).

Я должен сказать, что не нашёл в материалах коллоквиума реплику Айера, на которую тут ссылается Ван Берда. Но, конечно, вряд ли он просто её придумал, хотя недопонимание всё же исключать нельзя. Фразы про «занимаетесь другим — продолжайте» действительно звучали от аналитиков.

Адресуясь к Остину, Райлу, Айеру и Куайну, Ван Бреда ставит перед ними вопрос: «что делает проблему философской?» (*quand un problème est-il philosophique?*). С его точки зрения, аналитики эту проблему затрагивали, но при этом умудрились от ответа уклониться. А ведь это важный вопрос, которого нельзя избежать. И нельзя просто солаться на то, что мы по историческим причинам изучаем то-то, а вы то-то: в прошлом философи тоже расходились во взглядах на природу философии, но все они были философи; «я не утверждаю, будто ваша школа не ведает характеристик философского как такового; но, признаюсь, лично я не могу разглядеть их отчетливо» (*La philosophie analytique*, 1962, 345).

Добавляет иронии и следующая реплика Перельмана, который говорит Остину в ответ на предложение заниматься обыденным языком, что у него, Перельмана, сложилось мнение, что за пределом Англии тоже есть разумные и владеющие языком существа, а поэтому выражения, используемые этими существами, тоже можно изучать.

Первым отвечал Райл. Его ответ мне кажется несколько раздражённым. Ван Бреду не устроил ни пример философской проблемы про газету (что, с моей точки зрения, неудивительно), ни объяснение соотношения философии и науки, «поэтому он предлагает нам найти какую-нибудь гениальную формулу, которая заставит аудиторию содрогнуться...» (*La philosophie analytique*, 1962, 346).

Остин в свою очередь говорит:

Нас спрашивают, почему мы делаем то, что пытаемся делать, когда ведём себя так, как мы себя ведём. Когда мне задают этот вопрос, я чувствую себя немного в положении одного моего коллеги, отца семейства, который каждый раз, собираясь наказать своих детей, останавливал себя тем, что не мог вспомнить ни одной причины, по которой следует наказывать детей. Со мной происходит то же самое. Когда меня спрашивают, почему я делаю то, что делаю, я замолкаю. ... Лучше всего [чтобы] добиться прогресса философии — *E. L.*] сделать так: выбрать себе некоторое количество коллег с острым умом и

придирчивым характером (*La philosophie analytique*, 1962, 348).

Он также вписывает свой проект лингвистической философии в широкий исторический контекст: внимание к классификации речевых выражений проявлял уже Сократ, за что его стали называть шарлатаном, а Аристофан высмеивал его за внимание к скачкам блох. Но если бы другие после него тратили своё время на измерение этих скачков, они изобрели бы физику несколькими веками ранее, и то же верно для лингвистической философии. Остин ещё раз соглашается с Перельманом в том, что надо изучать и другие языки, кроме английского.

Айер сказал, что Остин уже ответил на все интересные вопросы, а Куайн, по сути, повторил свою прошлую реплику с некоторыми вариациями.

Вторая часть дискуссии начинается с того, что Перельман ещё раз просит Райла и Остина ответить на вопрос Ван Бреды. Вместо этого Райл ответил на вопрос самого Перельмана про то, как связаны аналитический метод и философия; ответ состоял в повторении примера про газету и указании на то, что его нельзя рассматривать с точки зрения оптики. Остин сказал, что философия есть чулан (*fourre-tout*), в который мы вкладываем все проблемы, для которых ещё нет нормальных методов решений, и аналитический метод есть просто метод уборки этого чулана. Это очень немного, но мы, говорит Остин, и сами скромные.

После этого слово взял Алкье. Он сообщил, что в результате коллоквиума сделал вывод, что то, что отличает «нас, континенталов» от аналитиков, — это постоянное обращение к истории мысли. «Для нас философия — это прежде всего то, что сказали Декарт, Спиноза, Кант и т. п.», а аналитические философы крайне редко ссылаются на этих авторов<sup>77</sup> (*La philosophie analytique*, 1962, 355). Он попросил аналитиков больше указывать на связь их идей со «знакомой нам» английской философией: с Беркли и Юном. Он подчеркнул, что, следуя этим авторам, мы не должны забывать о разнице между анализом слов и опорой на интуицию и опыт.

Рене Пуарье, тоже упомянувший аисторизм аналитической философии, произнёс большую речь о том, что аналитики похожи на фрейдистов: фрейдисты считают, что само осознание проблемы ведет к лечению, аналитики же полагают, что понимание того, как мы говорим

---

<sup>77</sup> «Философия, по Алкье, — это прежде всего интеллектуальный подход, и в этом смысле он говорил о том, что для понимания философской истины необходимо тщательное следование за историей каждого автора классического труда» (Кротов, 2018, 385).

про проблемы, их излечит; как можно понять, ему представляется это сомнительным: «никакая грамматика, никакой словарь никогда не дадут нам "истинного" употребления таких слов, как "бог", "ум", "я", "тело", "душа" или каких-либо других важных слов» (*La philosophie analytique*, 1962, 362). С его точки зрения, разница между логическими позитивистами и оксфордскими аналитиками невелика: первые объявляют бессмысленным всё, кроме тавтологий и того, что можно верифицировать, вторые указывают на разнообразие языка. Собственно, аналитики кажутся Пуарье симпатичнее позитивистов лишь своей меньшей агрессивностью по отношению к метафизике. Остина, как ему показалось, не интересует то, что за пределами языка (и это после того, как Остин несколько раз сказал прямо обратное).

Итальянец Андреа Галимберти отметил, что дискуссии на коллоквиуме напоминают ему средневековую сколастику: дух Оксфорда наследует номинализму, тогда как континент сохраняет реализм; самым ожесточённым (*acharné*) критиком аналитиков он называет Ван Бреду.

Перельман передаёт слово Райлу, которому нужно успеть на самолёт. Тот отвечает на слова Алкье, соглашаясь, что философия на континенте есть история идей. А история философии обычно есть «эксгумация трупов всех известных философов и проведение вскрытия. Результат в лучшем случае будет напоминать сборник некрологов» (*La philosophie analytique*, 1962, 366). Что касается Юма и Беркли, то они просто ещё не отличали собственно философские, концептуальные, вопросы от психологических, научных; хотя он признает огромный вклад этих мыслителей в собственно философию. Райл сам формулирует разницу между философами, близкими к аналитическому движению, и континентальными (он называет их «классическими»): аналитики погружены в детали, тогда как континенталы игнорируют детали и намерены создавать системы, причём каждый из них притворяется, что обрёл волшебный ключ от всех дверей. Завершая свою речь, Райл сказал:

Прошедшие здесь дискуссии, организованные с тщательностью, которую мы все оценили, дали нам важное и пугающее откровение (*la révélation précieuse et redoutable*) о точках сближения, которые нас объединяют, и о различиях, которые нас разделяют (*La philosophie analytique*, 1962, 368).

Следующим говорил американец Аллан Гевирт, который подчеркнул, что, как не англичанин и не житель континента, он присутствует на

семинаре как нейтральный наблюдатель. И то, что он пронаблюдал, привело его в смятение. С одной стороны, англичане говорят разумные вещи и показали, что они вовсе не одержимы языком, в чём их обвиняли. С другой стороны, чем дальше шли дебаты, тем менее ясными ему казались различия между сторонами дискуссии. Со своей стороны он видит различие между аналитической и континентальной философией не в стилях, а в подходах к философии. Это различие почему-то подаётся англичанами в резкой форме (*de façon négative*), выливается в презрение (*mépris*) по отношению к философии, которую развивают за пределами их острова; они не испытывают ничего, кроме недоверия (*méfiance*) к начинаниям Хайдеггера; это кажется Гевирту необоснованным.

... историю аналитического движения можно было бы написать, по крайней мере в значительной степени, прослеживая последовательно критерии, которые философы-аналитики выдвигали на протяжении почти ста лет, чтобы отвергать, осуждать или критиковать иные, отличные от их собственного, способы понимания философии. Одним из наиболее известных примеров такого критерия является теория верификации, применённая к значению (*signification*). ... она служила удобным оружием для логических позитивистов, чтобы клеймить всех, кто мыслил иначе. Как может Гегель, как может Хайдеггер, как мог бы кто угодно другой проверить хотя бы одно из своих утверждений? (*La philosophie analytique*, 1962, 370).

Теперь, правда, верификация у аналитиков вышла из моды, и у них нет одного критерия против всех остальных, что приводит к путанице.

В ответ на это Остин сказал следующее:

Он начал с того, что обвинил нас в том, будто мы клеймим философов, мыслящих иначе, чем мы, особенно тех, кто происходит из Европы. Я не считаю, что можно утверждать, будто мы, по крайней мере большинство из нас, проводим большую часть времени, занимаясь порицанием кого-либо. Однако, полагаю, нас можно упрекнуть в грехе невнимания к окружающим, словно мы не замечаем людей на улице. Согласен, в некотором смысле это более серьёзный промах, чем прямая провокация. Можно

ссылаясь на смягчающие обстоятельства: мы слишком заняты. Мы гордимся тем, что нашли себе увлекательное занятие, которое, как нам кажется, приносит некоторую пользу (*profit*). К тому же бросать вызов людям в лицо, что, согласен, в конечном счёте лучше, чем игнорировать их приветствия на улице, — означает рисковать ввязаться в неприятный спор. А споры, как известно, ни к чему не ведут: они лишь отнимают драгоценное время в решающий момент. ... Если мы и составляем некое движение — или если можно считать, что мы представляем отдельное течение в современной философии, — то это потому, что мы, вероятно ошибочно, пришли к убеждению, будто спорить стоит лишь с нашими ближайшими коллегами, единственными, с кем, по нашему мнению, такой спор имеет смысл (*La philosophie analytique*, 1962, 372).

В целом, на этом мероприятие и завершилось.

Как видно из этого изложения, семинар в Руайоне был местом, где были не только впервые, насколько я могу судить, прямо терминологически противопоставлены аналитическая и континентальная философия, но и многократно тематизированы основные линии этого противопоставления: детальность и системность, ориентированность на проблемы и историчность, опора на обыденный язык и учёт личного опыта, логика и онтологическая интуиция. Нужно отметить, что хотя Ван Бреда, Райл и Остин постоянно подчёркивали различия, Мерло-Понти и Валь пытались нашупать что-то общее. Из нашего настоящего можно сказать, что у них это скорее не получилось.

Как можно понять из всех приведённых тут эпизодов, различие между двумя традициями формировалось постепенно, не в изоляции одной от другой, было подвержено как философским, так и политическим обстоятельствам. Большую роль играли личные неприязни и, видимо, национальные предрассудки. Разумеется, в этой работе я не претендую на то, чтобы описать все факторы, которые привели к разрыву.

## Список литературы

- Айер, А. (2010). *Язык,стина и логика*. Москва: Канон+.  
Батай, Ж. (1997). *Внутренний опыт* (С. Л. Фокин, пер.). Санкт-Петербург: Аxioma/Мифрил.

- Батай, Ж. (2006). *Проклятая часть. Сакральная социология* (С. Зенкин, пер.). Москва: Ладомир.
- Беседин, А. П., Волков, Д. Б., Кузнецов, А. В., Логинов, Е. В. & Мерцалов, А. В. (2021). Интроспекция: современные подходы и проблемы. *Эпистемология & философия науки*, 58(2), 195–215.
- Бибихин, В. В. (2005). *Витгенштейн: смена аспекта*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Бирюков, Б. В. (2000). Введение. Готтлоб Фреге: современный взгляд. В Б. В. Бирюков & З. А. Кузичева (Ред. и пер.), *Г. Фреге. Логика и логическая семантика* (с. 8–62). Москва: Аспект-Пресс.
- Блур, Д. (2002). Витгенштейн как консервативный мыслитель. *Логос*, 5–6, 47–65.
- Бурдье, П. (2003). *Политическая онтология Мартина Хайдеггера* (А. Т. Бикбова & Т. В. Анисимова, пер.). Москва: Праксис.
- Васильев, В. В. & Гиренок, Ф. И. (2007). Помогает ли Хомский понять сознание? *Историко-философский альманах*, 2, 45–62.
- Вайзер, Т. (2009). *Этика сообщества: Ж. Батай и Ю. Хабермас* [Кандидатская диссертация]. Москва.
- Вострикова, Е. В. & Куслий, П. С. (2019). Преодоление критических аргументов Карнапа против метафизики с помощью логического анализа естественного языка. *Эпистемология и философия науки*, 56(4), 78–98.
- Гагинский, А. М. (2023). Хайдеггер, Ничто и преодоление страха смерти. *Философский журнал*, 16(3), 85–102.  
<https://doi.org/10.21146/2072-0726-2023-16-3-85-102>.
- Декс, П. (2010). *Повседневная жизнь сюрреалистов. 1917–1932*. Москва: Молодая гвардия, Палимпсест.
- Делёз, Ж. & Парне, К. (2025). *Зачем нужны разговоры* (Н. Архипов, пер.). <https://insolarance.com/point-of-talking/>
- Деррида, Ж. (1994). Невоздержанное гегельянство. В *Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века* (с. 133–174). Санкт-Петербург: Мирил.
- Джеффрис, С. (2018). *Гранд-отель «Бездна». Биография Франкфуртской школы*. Москва: Ад Маргинем Пресс.
- Зенкин, С. Н. (2014). *Небожественное сакральное: Теория и художественная практика*. Москва: РГГУ.
- Зыгмонт, А. И. (2018). *Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Иванов, Д. В. (2009). Судьба метафизики в аналитической философии: Карнап, Куайн, Крипке. *Философские науки*, (4), 99–113.
- Коначева, С. А. (2019). *Бог после Бога. Пути постметафизического мышления*. Москве: РГГУ.

- Кожев, А. (2013). *Введение в чтение Гегеля*. Санкт-Петербург: Наука.
- Корнилаев, Л. Ю. (2021). «Поворот к онтологии» в неокантианстве (П. Наторп и Э. Ласк). *Философский журнал*, 14(2), 51–65. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2021-14-2-51-65>
- Корсаков, С. Н. (2009). XI Всемирный философский конгресс (Брюссель, 1953) в истории отечественной философии. *Философские науки*, (4), 123–131.
- Кротов, А. А. (2018). *Философия истории философии во Франции (проблема закономерностей в развитии интеллектуальной культуры)*. Москва: Издательство Московского университета.
- Куслий, П. С. (2022). Истина как соответствие и непотаённость без самообмана и мистики. *Философия. Журнал Высшей школы экономики*, 6(1), 308–320. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-1-308-320>.
- Курилович, И. С. (2019). *Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля-Гуссерля-Хайдеггера*. Москва: РГГУ.
- Кузнецов, В. Н. (1982). *Французское неогегельянство ('Критика современных буржуазных теорий')*. Москва: Издательство Московского университета.
- Кузнецов, М. М. (2005). Теодор В. Адорно: основные этапы жизненного и творческого пути. *История философии*, 12, 3–44.
- Логинов, Е. В. (2018). Оправдание прагматизма Дж. Э. Муром. *Историко-философский альманах*, 6, 138–149.
- Логинов, Е. В. (2021). Ч. С. Пирс и Дж. Э. Мур об истине. В *История и теория культуры. Альманах. Т. 3* (с. 322–336). Москва: Издательство Московского университета.
- Логинов, Е. В. (2024). Селларс, Кант и философия сознания. В В. Е. Семёнов (Ред.), *Иммануил Кант и философия сознания* (с. 226–269). Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта.
- Логинов, Е. В., Мерцалов, А. В., Юнусов, А. Т., и др. (2019). Пролегомены ко всякой будущей теории истины. *Финиковый Компот*, 14, 1–89.
- Маркузе, Г. (1994). *Одномерный человек*. Москва: Refl-book.
- Мерло-Понти, М. (1999). *Феноменология восприятия* (И. С. Вдовина & С. Л. Фокин, Ред. и пер.). Санкт-Петербург: Ювента Наука.
- Михайлов, И. А. (1999). *Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни*. Москва: Прогресс-Традиция.
- Митлянская, М. Б. (2020). «Чёрные тетради» Мартина Хайдеггера: бытийная история и метаполитика. *Философские науки*, 63(4), 132–151. <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2020-63-4-132-151>.

- Миронов, В. В. & Миронова, Д. (2018). Ein Knabe, der träumt, или Опьянение властью. *Логос*, 28(3), 149–182. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2018-3-149-182>.
- Молчанов, В. И. (2020). Метафизика Ничто и знаки препинания: Хайдеггер, Кант, Карнап. *Философский журнал*, 13(3), 5–22. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2020-13-3-5-22>.
- Монк, Р. (2018). Витгенштейн. Долг гения. Москва: Дело.
- Мотрошилова, Н. В. (2012). Интервью. *Финиковый Компот*, 2. <https://datepalmcompote.blogspot.com/2012/12/blog-post.html>
- Мур, Дж. Э. (1998). Защита здравого смысла. В *Аналитическая философия: становление и развитие* (с. 130–154). Москва: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция.
- Орtega-и-Гассет, Х. (1990). Две великие метафоры. В *Теория метафоры* (с. 68–81). Москва: Прогресс.
- Паткуль, А. Б. (2014). Деструкция логики в онтологии Мартина Хайдеггера. *Историко-философский ежегодник*, 29, 131–155.
- Паткуль, А. Б. (2022). Логика и онтология в свете феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера. *Логико-философские штудии*, 20(2), 146–162.
- Семёнов, В. Е. (2012). *Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии*. Москва: Российская политическая энциклопедия.
- Соболева, М. Е. (2002). К концепции философии языка Юргена Хабермаса. *Логос*, 2, 30–48.
- Тимофеева, О. В. (2009). *Введение в эротическую философию Жоржа Батая*. Москва: НЛО.
- Фалёв, Е. В. (2014). История как истолкование и историко-философский метод М. Хайдеггера. *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*, 2(3), 30–39.
- Фалёв, Е. В. (2016). «Чёрные тетради» и новый виток суда над Хайдеггером. *Философское образование*, 2, 35–45.
- Фокин, С. Л. (2002). *Философ-вне-себя. Жорж Батай*. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко.
- Фай, Э. (2021). *Хайдеггер, введение нацизма в философию. На материале семинаров 1933–1935 годов*. Москва: Дело.
- Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время* (В. В. Бибихин, пер.). Москва: Ad Marginem.
- Хайдеггер, М. (2016). *Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938)* (А. Б. Григорьев, Пер.; М. Маяцкий, Науч. ред.). Издательство Института Гайдара.
- Хайдеггер, М. (2018). Конец Нового времени в Истории Бытия (Н. Сафонова, Пер.). *Историко-философский альманах*, 6, 217–221.

- Чернавин, Г. (2019). «Нечленораздельные звуки» феноменологии: Витгенштейн и тезис «ничто ничтожит». *Horizon*, 8(2), 487–501.
- Шолем, Г. (2014). *Вальтер Беньямин — история одной дружбы* (Б. Скуратов, Пер.). Москва: Грюндриссе.
- Юнусов, А. Т. (2020). Понятие универсальности в моральной теории Йоргена Хабермаса. *Вопросы философии*, (10), 192–202.
- Adorno, T. (1993). Skoteinos, or How to Read Hegel. In T. Adorno, *Hegel: Three studies* (pp. 89–148). MIT Press.
- Adorno, T. (2022). *Philosophy and Sociology*. Medford, MA: Polity Press.
- Ayer, A. J. (1977). *Part of My Life*. London: Collins.
- Ayer, A. J. (1984). *Philosophy in The Twentieth Century*. London: Unwin.
- Ayer, A. J. (1985). *More of My Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Bataille, G. (1976). Les Conséquences du Non-Savoir. In *Œuvres complètes: Vol. VIII. L'Histoire de l'érotisme – Le surréalisme au jour le jour – Conférences 1951–1953 – La Souveraineté – Annexes* (pp. 190–198). Paris: Gallimard.
- Beck, L. J. (1952). *The Method of Descartes: A Study of the Regulae*. Oxford: Clarendon Press.
- Beck, L. J. (1964). Progrès et Philosophie. In *Études sur L'Histoire de la Philosophy En Hommage A Martial Gueroult* (pp. 115–125). Paris: Fishbacher.
- Berlin, I. (1996). *Karl Marx: His Life and Environment*. Oxford University Press.
- Bielik-Robson, A. (2023). *Derrida's Marrano Passover: Exile, Survival, Betrayal, and The Metaphysics of Non-Identity*. London: Bloomsbury Academic.
- Bochenksi, J. M. (1947). Europäische Philosophie der Gegenwart. Bern: A. Francke.
- Carnap, R. (1931). Überwindung der Metaphysik Durch Logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*, 2(1), 219–241.
- Carnap, R. (1963). Replies and Systematic Expositions. In P. A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (pp. 859–1013). La Salle, Ill.: Open Court.
- Cerf, W. (1955a). Existentialist Mannerism and Education. *The Journal of Philosophy*, 52(6), 141–152.
- Cerf, W. (1955b). The Eleventh International Congress of Philosophy. *The Philosophical Review*, 64(2), 280–299.
- Freyenhagen, F. (2023). The Linguistic Turn in The Early Frankfurt School: Horkheimer and Adorno. *Journal of the History of Philosophy*, 61(1), 127–148.

- Fried, G. (2019). A Letter to Emmanuel Faye. In G. Fried (Ed.), *Confronting Heidegger: A Critical Dialogue on Politics and Philosophy* (pp. 1–51). London, New York: Rowman & Littlefield International.
- Friedman, M. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court.
- Heidegger, M. (1978). *Frühe Schriften (1912–1916)* [GA 1]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik* [GA 40]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie. (Sommersemester 1927)* [GA 24]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934)* [GA 38]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze* [GA 7]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Das Ereignis* [GA 71]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)* [GA 94]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heinemann, F. H. (1953). Meta-Analysis. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 5. Logic. Philosophical Analysis. Philosophy of Mathematics* (pp. 124–131). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- James, S. P. (2019). Madhyamaka, Metaphysical Realism, and the Possibility of an Ancestral World. *Philosophy East and West*, 68(4), 1116–1133.
- Kreiser, I. (2001). *Gottlob Frege: Leben–Werk–Zeit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Krishnan, N. (2023). *A Terribly Serious Adventure: Philosophy at Oxford 1900–60*. Random House.
- La Philosophie Analytique. (1962). Paris: Les Éditions de Minuit.
- Landgrebe, L. (1957). The Study of Philosophy in Germany: A Reply to Walter Cerf. *The Journal of Philosophy*, 54(5), 127–131.
- Landgrebe, L. (1966). *Major Problems in Contemporary European Philosophy, from Dilthey to Heidegger*. New York: F. Ungar Pub. Co.
- Marion, M. (2018). Was Royaumont Merely a Dialogue de Sourds? An Introduction to the Discussion Générale. *Philosophical Inquiries*, 6(1), 197–214.
- Mora, J. F. (1960). *Philosophy Today: Conflicting Tendencies in Contemporary Thought*. New York: Columbia University Press.

- Moore, G. E. (1925). A Defence of Common Sense. In J. H. Muirhead (Ed.), *Contemporary British Philosophy. 2nd series* (pp. 191–224). London: George Allen and Unwin.
- Morton, W. (1999). *A Philosopher's Story*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Müller-Dohm, S. (2004). Adorno: A Biography. Malden, MA: Polity Press.
- Nagel, E. (1936a). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. I. *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24.
- Nagel, E. (1936b). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. II. *The Journal of Philosophy*, 33(2), 29–53.
- O'Neill, J., & Uebel, T. (2004). Horkheimer and Neurath: Restarting a Disrupted Debate. *European Journal of Philosophy*, 12(1), 75–105.
- Ofstad, H. (1953). Analyses of: «P Could Have Decided Differently In The Situation S». *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 14. Additional* (pp. 128–135). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Rieser, M. (1953). A Methodological Investigation Into the Epistemological Assumptions of Idealism. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 2. Epistemology* (pp. 150–156). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Rieser, M. (1954). Remarks on the Eleventh International Congress of Philosophy. *The Journal of Philosophy*, 51(3), 99–105.
- Russell, B. (1988). Logical Atomism. In *The Collected Papers of Bertrand Russell: Vol. 9. Essays on Language, Mind and Matter 1919–26*. (pp. 160–179). London: Unwin Hyman.
- Ryle, G. (1929). Review of Sein und Zeit, by M. Heidegger. *Mind*, 38(151), 355–370.
- Schad, J. (2007). *Someone Called Derrida: An Oxford Mystery*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Schuringa, C. (2023). The Birth of Analytic Philosophy out of the Spirit of McCarthyism. *Jacobin*.
- Steinberg, A. (1953). The Impact of History as a Discipline on Contemporary Historical Experience. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 14. Additional* (pp. 216–220). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Thonhauser, G. (2022). *Heideggers "Sein und Zeit": Einführung und Kommentar*. Berlin, Heidelberg: J. B. Metzler.
- Toadvine, T. (2014). The Elemental Past. *Research in Phenomenology*, 44(2), 262–279.
- The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle*. (2003). London & NY: Routledge.

- Vrahimis, A. (2013). *Encounters Between Analytic and Continental Philosophy*. London: Palgrave Macmillan.
- Vrijen, C. (2007). *The Philosophical Development of Gilbert Ryle: A Study of His Published and Unpublished Writings* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Groningen.
- Wahl, J. A. (1920). *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris: Félix Alcan.
- Whyman, T. (2023). Two Sorts of Philosophical Therapy: Ordinary Language Philosophy, Social Criticism and the Frankfurt School. *Philosophy & Social Criticism*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1177/01914537231203525>.
- Wittgenstein, L. (1967). *Schriften 3. Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (B. F. McGuinness, Ed.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

**Информация об авторе:** Евгений Владимирович Логинов, кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии. Философский факультет Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, e-mail: loginov.ev@philos.msu.ru.

Поступила в редакцию: 26 июля 2025 г.

Принята к публикации: 31 августа 2025 г.

Опубликована: 28 декабря 2025 г.

Evgeny V. Loginov

## Towards a History of the Analytic-Continental Divide

**Abstract.** This article is devoted to a historical analysis of the Analytic-Continental divide in modern philosophy. It examines specific episodes of interaction and conflict between representatives of the analytic and continental traditions, illustrating the process of their divergence. The article demonstrates how this schism emerged from a sequence of contingent events that shaped differences in philosophical canon, methods, and styles. The views of philosophers such as Wittgenstein, Heidegger, Carnap, Adorno, Ryle, and others are considered. Analytic philosophy is defined through its continuity with Frege, Moore, and Russell, while continental philosophy is defined through its continuity with Bergson, Husserl, and Heidegger. The article emphasizes the gradual formation of these differences under the influence of philosophical, political, and personal factors. While this work does not claim to provide comprehensive coverage of the causes of the divide, it reveals its historical preconditions.

**Keywords:** analytic philosophy, continental philosophy, philosophical schism, history of philosophy.

**Citation:** Loginov, E. V. (2025). Towards a History of the Analytic-Continental Divide. *Analytica*, 10, 1–75.

### References

- Adorno, T. (1993). Skoteinos, or How to Read Hegel. In T. Adorno, *Hegel: Three Studies*. MIT Press.
- Adorno, T. (2022). *Philosophy and Sociology*. Medford, MA: Polity Press.
- Ayer, A. J. (1977). *Part of My Life*. London: Collins.
- Ayer, A. J. (1984). *Philosophy in the Twentieth Century*. London: Unwin.
- Ayer, A. J. (1985). *More of My Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Bataille, G. (1976). Les conséquences du non-savoir. In *Œuvres complètes: Vol. VIII. L'Histoire de l'érotisme – Le surréalisme au jour le jour – Conférences 1951–1953 – La Souveraineté – Annexes* (pp. 190–198). Gallimard.
- Bataille, G. (1997). *Vnutrennii opyt [L'Expérience intérieure]* (S. L. Fokin, Trans.). St. Petersburg: Axioma/Mifril. (in Russian).

- Bataille, G. (2006). *Prokliataia chast'. Sakral'naia sotsiologiia [La Part mau-dite]* (S. Zenkin, Trans.). Moscow: Lademir. (in Russian).
- Beck, L. J. (1952). *The Method of Descartes: A Study of the Regulae*. Oxford: Clarendon Press.
- Beck, L. J. (1964). Progrès et Philosophie. In *Études sur L'Histoire de la Philosophie: En Hommage A Martial Gueroult* (pp. 115–125). Paris: Fishbacher.
- Berlin, I. (1996). *Karl Marx: His Life and Environment*. Oxford: Oxford University Press.
- Bielik-Robson, A. (2023). *Derrida's Marrano Passover: Exile, Survival, Betrayal, and the Metaphysics of Non-Identity*. London: Bloomsbury Academic.
- Birukov, B. V. (2000). Vvedenie. Gottlob Frege: Sovremennyi vzgliad [Introduction. Gottlob Frege: A Contemporary View]. In B. V. Birukov & Z. A. Kuzicheva (Eds. & Trans.). *G. Frege, Logika i logicheskaiia semantika. Sbornik trudov [G. Frege, Logic and logical semantics: Collected works]* (pp. 8–62). Moscow: Aspekt-Press. (in Russian).
- Bloor, D. (2002). Wittgenstein kak konservativnyi myslitel' [Wittgenstein as a Conservative Thinker]. *Logos*, 5–6, 47–65. (in Russian).
- Bochenski, J. M. (1947). *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern: A. Francke.
- Bourdieu, P. (2003). *Politicheskaiia ontologiiia Martina Khaideggera [L'ontologie politique de Martin Heidegger]* (A. T. Bikbova & T. V. Anisimova, Trans.). Moscow: Praksis. (in Russian).
- Carnap, R. (1931). Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*, 2(1), 219–241.
- Carnap, R. (1963). Replies and Systematic Expositions. In P. A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (pp. 859–1013). La Salle, Ill.: Open Court.
- Carnap, R. (1998). Preodolenie metafiziki logicheskim analizom iazyka [Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache]. In A. F. Griaznov (Ed.), *Analiticheskaiia filosofia: stanovlenie i razvitiye [Analytic Philosophy: Formation and Development]* (pp. 69–90). Moscow: Dom intellektual'noi knigi, Progress-Traditsiia. (in Russian).
- Cerf, W. (1955a). Existentialist Mannerism and Education. *The Journal of Philosophy*, 52(6), 141–152.
- Cerf, W. (1955b). The Eleventh International Congress of Philosophy. *The Philosophical Review*, 64(2), 280–299.
- Deleuze, G. & Parnet, C. *Zachem nuzhny razgovory [Les entretiens, qu'est-ce que c'est, à quoi ça sert?]* (N. Arkhipov, Trans.). Insolarance. <https://insolarance.com/point-of-talking/>. (in Russian).

- Derrida, J. (1994). Nevozderzhannoe gegel'ianstvo [Un hegelianisme sans réserve]. In *Tanatografia Erosa. Zhorzh Batai i frantsuzskaia mysl' serediny XX veka* [Thanatography of Eros. Georges Bataille and mid-20th Century French Thought] (pp. 133–174). St. Petersburg: Mifril. (in Russian).
- Dex, P. (2010). *Povsednevnaiia zhizn' siurrealistov. 1917–1932* [Les Surrealistes. 1917–1932]. Moscow: Molodaia gvardiia, Palimpsest. (in Russian).
- Falëv, E. V. (2014). Iстория как истолкование и историко-философский метод М. Хайдеггера [History as Interpretation and Heidegger's Method in the History of Philosophy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal], 2(3), 30–39. (in Russian).
- Falev, E. V. (2016). “Chernye tetradi” i novyi vitok suda nad Khaideggerom [“Black notebooks” and a New Round of Heidegger's Trial]. *Filosofskoe obrazovanie* [Philosophical Education], (2), 35–45. (in Russian).
- Faye, E. (2021). Khaidegger, vvedenie natsizma v filosofiiu. Na materiale seminarov 1933–1935 godov [Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie Autour des séminaires inédits de 1933–1935]. Moscow: Delo. (in Russian).
- Fokiv, S. L. (2002). *Filosof-vne-sebia. Zhorzh Batai* [The philosopher-outside-himself: Georges Bataille]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko. (in Russian).
- Freyenhagen, F. (2023). The Linguistic Turn in the Early Frankfurt School: Horkheimer and Adorno. *Journal of the History of Philosophy*, 61(1), 127–148.
- Fried, G. (2019). A Letter to Emmanuel Faye. In G. Fried (Ed.), *Confronting Heidegger: A Critical Dialogue on Politics and Philosophy* (pp. 1–51). London, New York: Rowman & Littlefield International.
- Friedman, M. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court.
- Gaginskii, A. M. (2023). Khaidegger, Nichto i preodolenie strakha smerti [Heidegger, Nothingness and Overcoming the Fear of Death]. *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 16(3), 85–102. (in Russian).
- Heidegger, M. (1978). *Friühe Schriften (1912–1916)* [GA 1]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik* [GA 40]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 24]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [GA 38]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze* [GA 7]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Das Ereignis* [GA 71]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)* [GA 94]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Bytie i vremia [Sein und Zeit]* (V. V. Bibikhin, Trans.). Ad Marginem. (in Russian).
- Heidegger, M. (2016). *Razmyshleniya II–VI (Chernye tetradi 1931–1938) [Überlegungen II–VI]* (A. B. Grigor'ev, Trans.; M. Maiatskii, Ed.). Izdatel'stvo Instituta Gaidara. (in Russian).
- Heidegger, M. (2018). Konets Novogo vremeni v Istorii Bytiiia [Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns] (N. Safronova, Trans.). *Istoriko-filosofskii al'manakh [Historical-Philosophical Almanac]*, 6, 217–221. (in Russian).
- Heinemann, F. H. (1953). Meta-Analysis. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 5. Logic. Philosophical Analysis. Philosophy of Mathematics* (pp. 124–131). North-Holland Publishing Company.
- Ivanov, D. V. (2009). Sud'bа metafiziki v analiticheskoi filosofii: Carnap, Kuain, Kripke [The Fate of Metaphysics in Analytic Philosophy: Carnap, Quine, Kripke]. *Filosofskie nauki [Philosophical Sciences]*, (4), 99–113. (in Russian).
- James, S. P. (2019). Madhyamaka, Metaphysical Realism, and the Possibility of an Ancestral World. *Philosophy East and West*, 68(4), 1116–1133.
- Jeffries, S. (2018). *Grand-otel «Bezdna». Biografiia Frankfurtskoi shkoly [Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School]*. Ad Marginem Press. (in Russian).
- Kachanova, S. (2019). *Bog posle Boga. Puti postmetafizicheskogo myshleniya [God after God: Paths of Postmetaphysical Thinking]*. RGGU. (in Russian).
- Kreiser, I. (2001). *Gottlob Frege: Leben–Werk–Zeit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kojève, A. (2013). *Vvedenie v chtenie Hegelia [Introduction à la lecture de Hegel]* (A. F. Filippov, Trans.). St. Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Kornilaev, L. Iu. (2021). “Povorot k ontologii” v neokantianstve (P. Natorp i E. Lask) [“The Turn to Ontology” in Neo-Kantianism (P. Natorp and E. Lask)]. *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 14(2), 51–6. (in Russian).
- Korsakov, S. N. (2009). XI Vsemirnyi filosofskii kongress (Brussel', 1953) v istorii otechestvennoi filosofii [The XIth World Congress of Philosophy (Brussels, 1953) in the history of Russian philosophy]. *Filosofskie nauki [Philosophical Sciences]*, (4), 123–131. (in Russian).

- Kotov, A. A. (2018). *Filosofia istorii filosofii vo Frantsii (problema zakonomernosti v razvitiu intellektual'noi kul'tury)* [The Philosophy of the History of Philosophy in France (the Problem of Patterns in the Development of Intellectual Culture)]. Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (in Russian).
- Kuslyi, P. S. (2022). Istina kak sootvetstvie i nepotainennost' bez samoobmana i mistiki [Truth as Correspondence and Unconcealment without Self-deception and Mysticism]. *Filosofia. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics], 6(1), 308–320. (in Russian).
- Kurilovich, I. S. (2019). *Frantsuzskoe neogeigel'ianstvo: Zh. Val', A. Koire, A. Kozhev i Zh. Ippolit v poiskakh edinoi fenomenologii Gegelia-Gusserlia-Khaideggera* [French Neo-Hegelianism: J. Wahl, A. Koyré, A. Kojève and J. Hyppolite in Search of a Unified Phenomenology of Hegel-Husserl-Heidegger]. Moscow: RGGU. (in Russian).
- Kuznetsov, M. M. (2005). Teodor V. Adorno: osnovnye etapy zhiznennogo i tvorcheskogo puti [Theodor W. Adorno: Main stages of Life and Work]. *Istoriia filosofii* [History of Philosophy], 12, 3–44. (in Russian).
- Kuznetsov, V. N. (1982). *Frantsuzskoe neogeigel'ianstvo (Kritika sovremennykh burzhuaznykh teorii)* [French Neo-Hegelianism (Critique of Modern Bourgeois Theories)]. Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (in Russian).
- Landgrebe, L. (1957). The Study of Philosophy in Germany: A Reply to Walter Cerf. *The Journal of Philosophy*, 54(5), 127–131.
- Landgrebe, L. (1966). *Major Problems in Contemporary European Philosophy, from Dilthey to Heidegger*. New York: F. Ungar Pub. Co.
- La philosophie analytique*. (1962). Les Éditions de Minuit. Paris.
- Loginov, E. V. (2018). Oproverzhenie pragmatizma Dzh. È. Murom [G. E. Moore's Refutation of Pragmatism]. *Istoriko-filosofskii al'manakh* [Historical-Philosophical Almanac], 6, 138–149. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2021). Ch. S. Pirs i Dzh. È. Mur ob istine [C. S. Peirce and G. E. Moore on Truth]. In *Istoriia i teoriia kul'tury. Al'manakh. T. 3* [History and Theory of Culture: Almanac. Vol 3] (pp. 322–336). Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2024). Sellars, Kant i filosofia soznaniiia [Sellars, Kant and the Philosophy of Mind]. In V. E. Semenov (Ed.), *Immanuil Kant i filosofia soznaniiia* [Immanuel Kant and the Philosophy of Mind] (pp. 226–269). Izdatel'stvo BGU im. I. Kanta. (in Russian).
- Loginov, E. V., Merzhalov, A. V., Iunusov, A. T., et al. (2019). Prolegomeny ko vsiakoi budushchei teorii istiny [Prolegomena to Any Future Theory of Truth]. *Finikovyi Kompot* [Date Palm Compote], 14, 1–89.

- Marion, M. (2018). Was Royaumont Merely a Dialogue de Sourds? An Introduction to the Discussion Générale. *Philosophical Inquiries*, 6(1), 197–214. <https://doi.org/10.4454/philinq.v6i1.193>.
- Markuse, G. (1994). *Odnomernyi chelovek [One-dimensional Man]* (A. Iutkevich, Trans.). Moscow: Refl-book. (in Russian).
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologija vospriiatiia [Phénoménologie de la perception]* (I. S. Vdovina & S. L. Fokin, Eds. & Trans.). St. Petersburg: Iuventa, Nauka. (in Russian).
- Mikhailov, I. A. (1999). *Rannii Khaidegger: mezhdu fenomenologiei i filosofiee zhizni [Early Heidegger: Between Phenomenology and Philosophy of Life]*. Moscow: Progress-Traditsiia.
- Mitlianskaia, M. B. (2020). “Chernye tetradi” Martina Khaideggera: bytiinaia istoriia i metapolitika [“Black notebooks” of Martin Heidegger: History of Being and Metapolitics]. *Filosofskie nauki [Philosophical Sciences]*, 63(4), 132–151. <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2020-63-4-132-151>. (in Russian).
- Mironov, V. V., & Mironova, D. (2018). Ein Knabe, der träumt, ili Op'ianenie vlast'iui [Ein Knabe, der träumt, or Intoxication with power]. *Logos*, 28(3), 149–182. (in Russian).
- Molchanov, V. I. (2020). Metafizika Nichto i znaki prepinaniia: Khaidegger, Kant, Carnap [The Metaphysics of Nothing and Punctuation: Heidegger, Kant, Carnap]. *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 13(3), 5–22. (in Russian).
- Monk, R. (2018). *Vitgenshtein. Dolg geniia [Wittgenstein: The Duty of Genius]*. Moscow: Delo. (in Russian).
- Moore, G. E. (1925). A Defence of Common Sense. In J. H. Muirhead (Ed.), *Contemporary British Philosophy* (2nd series, pp. 191–224). London: George Allen and Unwin.
- Moore, G. E. (1998). Zashchita zdravogo smysla [A Defence of Common Sense]. In *Analiticheskaiia filosofiiia: stanovlenie i razvitiie [Analytic Philosophy: Formation and Development]* (pp. 130–154). Moscow: Dom intellektual'noi knigi, Progress-Traditsiia. (in Russian).
- Mora, J. F. (1960). *Philosophy Today: Conflicting Tendencies in Contemporary Thought*. New York: Columbia University Press.
- Morton, W. (1999). *A Philosopher's Story*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Motroshilova, N. V. (2012, December). Interv'iu [Interview]. *Finikovyi Kompot Blog [Date Palm Compote Blog]*. <https://datepalmcompote.blogspot.com/2012/12/blog-post.html>. (in Russian).
- Müller-Doohm, S. (2004). *Adorno: A Biography*. Malden, MA: Polity Press.

- Nagel, E. (1936a). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. I. *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24.
- Nagel, E. (1936b). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. II. *The Journal of Philosophy*, 33(2), 29–53.
- O'Neill, J. & Uebel, T. (2004). Horkheimer and Neurath: Restarting a Disrupted Debate. *European Journal of Philosophy*, 12(1), 75–105.
- Ofstad, H. (1953). Analyses of: «P Could Have Decided Differently In The Situation S». *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 14. Additional* (pp. 128–135). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Ortega y Gasset, J. (1990). Dve velikie metafory [Two Great Metaphors]. In *Teoriia metafory [Theory of Metaphor]* (pp. 68–81). Moscow: Progress. (in Russian).
- Patkul', A. B. (2014). Destruktsiya logiki v ontologii Martina Khaideggera [The Destruction of Logic in Martin Heidegger's Ontology]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik [History of Philosophy Yearbook]*, 29, 131–155. (in Russian).
- Patkul', A. B. (2022). Logika i ontologiya v svete fenomenologii u Gusserlia i Khaideggera [Logic and Ontology in the light of Phenomenology in Husserl and Heidegger]. *Logiko-filosofskie shtudii [Logical-Philosophical Studies]*, 20(2), 146–162. (in Russian).
- Rieser, M. (1953). A Methodological Investigation Into the Epistemological Assumptions of Idealism. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 2. Epistemology* (pp. 150–156). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Rieser, M. (1954). Remarks on the Eleventh International Congress of Philosophy. *The Journal of Philosophy*, 51(3), 99–105.
- Russell, B. (1988). Logical Atomism. In *The Collected Papers of Bertrand Russell: Vol. 9. Essays on Language, Mind and Matter 1919–26* (pp. 160–179). London: Unwin Hyman.
- Ryle, G. (1929). [Review of Sein und Zeit, by M. Heidegger]. *Mind*, 38(151), 355–370.
- Schad, J. (2007). *Someone called Derrida: An Oxford mystery*. Liverpool University Press.
- Scholem, G. (2014). *Val'ter Ben'iamin — istoriia odnoi druzhby [Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft]*. Grundrisse. (in Russian).
- Schuringa, C. (2023). The Birth of Analytic Philosophy out of the Spirit of McCarthyism. *Jacobin*.
- Semenov, V. E. (2012). *Dominiruiushchie paradigmy transsentalizma v zapadnoevropeiskoi filosofii [Dominant Paradigms of Transcendentalism in Western European Philosophy]*. ROSSPEN. (in Russian).

- Soboleva, M. E. (2002). K kontseptsii filosofii iazyka IUrjena Khabermasa [On Jürgen Habermas's Concept of the Philosophy of Language]. *Logos*, 2, 30–48. (in Russian).
- Steinberg, A. (1953). The Impact of History as a Discipline on Contemporary Historical Experience. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 14. Additional* (pp. 216–220). North-Holland Publishing Company.
- Thonhauser, G. (2022). *Heideggers "Sein und Zeit": Einführung und Kommentar*. Berlin, Heidelberg: J. B. Metzler.
- Timofeeva, O. (2009). *Vvedenie v erotichnui filosofiiu Zhorza Bataia* [Introduction to the Erotic Philosophy of Georges Bataille]. Moscow: NLO. (in Russian).
- Toadvine, T. (2014). The Elemental Past. *Research in Phenomenology*, 44(2), 262–279.
- Vasilyev, V. V., & Girenok, F. I. (2007). Pomogaet li Chomskii poniat' soznanie? [Does Chomsky Help us Understand Consciousness?]. *Istoriko-filosofskii al'manakh* [Historical-Philosophical Almanac], 2, 45–62. (in Russian).
- Vrahimis, A. (2013). *Encounters between Analytic and Continental Philosophy*. London: Palgrave Macmillan.
- Vrijen, C. (2007). *The Philosophical Development of Gilbert Ryle: A Study of His Published and Unpublished Writings* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Groningen.
- Waizer, T. (2009). *Etika soobshchestva: Zh. Batai i Ju. Khabermas* [Ethics of Community: G. Bataille and J. Habermas] [Doctoral dissertation]. Moscow. (in Russian).
- Wahl, J. A. (1920). *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris: Félix Alcan.
- Whyman, T. (2023). Two Sorts of Philosophical Therapy: Ordinary Language Philosophy, Social Criticism and the Frankfurt School. *Philosophy & Social Criticism*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1177/01914537231203525>.
- Wittgenstein, L. (1967). *Schriften 3. Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (B. F. McGuinness, Ed.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Zenkin, S. N. (2014). *Nebozhestvennoe sakral'noe: Teoriia i khudozhestvennaia praktika* [The Non-divine Sacred: Theory and Artistic Practice]. Moscow: RGGU. (in Russian).
- Zygmont, A. (2018). *Sviataia negativnost'. Nasilie i sakral'noe v filosofii Zhorza Bataia* [Holy Negativity: Violence and the Sacred in the Philosophy of Georges Bataille]. Moscow: NLO. (in Russian).

**Author's Information:** Evgeny Vladimirovich Loginov, C.Sc. (Ph.D.) in Philosophy, Associate Professor, Department of World Philosophy. Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, e-mail: loginov.ev@philos.msu.ru.

Received: 26 July 2025

Accepted: 31 August 2025

Published: 28 December 2025