

**Полина Андреевна Ханова**

## **К имманентной рефлексии аналитико-континентального разрыва**

**Аннотация.** Статья предлагает анализ устойчивости аналитико-континентального разделения в современной философии через призму конфликта идентичностей и дисциплинарных этосов. На материале конкретных философских дискуссий и институциональных практик демонстрируется, что воспроизводство данного разделения не представляет собой контингентную конфигурацию исторических событий или чисто философские расхождения, а обусловлено обладающим собственной историей расхождением в понимании базовых задач философского исследования и условий его автономии, неразрывно связанным с содержательными философскими тезисами. Делается вывод о продуктивности рассмотрения данного конфликта в терминах гегелевского понятия «партийности».

**Ключевые слова:** аналитическая философия, континентальная философия, философский разрыв, партийность.

**Для цитирования:** Ханова, П. А. (2025). К имманентной рефлексии аналитико-континентального разрыва. *Analytica*, 10, 360–395.

### **Введение**

Современную философию можно структурировать, конечно же, множеством различных способов, воспользовавшись множеством возможных разбивок и классификационных принципов; один из таких способов — описать современную ситуацию как отмеченную фундаментальным и, как кажется, непреодолимым расколом философии на «аналитическую» и «континентальную». Традиционные попытки осмысления данного раскола, как правило, движутся в одном из двух направлений. Первое, имманентно-философское, рассматривает его как результат внутренней динамики развития самой философии: возникновение конкурирующих программ, таких как проект строгой научности Венского кружка, с одной стороны, и герменевтико-

феноменологическая традиция — с другой. Второе, социологическое или политико-идеологическое, стремится свести это противостояние к отражению внешних по отношению к философии сил — будь то борьба за академические ресурсы, национальные традиции или широкие идеологические антагонизмы XX века. Однако оба эти подхода, будучи редуccionистскими, оказываются неспособными схватить уникальную специфику самого разрыва — то, каким образом он не просто фиксирует различие, но активно производится и воспроизводится. В настоящей статье предпринимается попытка преодолеть эту методологическую дилемму, сместив фокус исследования.

Структура рассмотрения включает четыре последовательных шага: 1) анализ процесса формирования разделения через призму схизмогенеза; 2) выявление идеализированной структуры «дисциплинарного этоса» аналитической философии через её историзацию и внутрифилософскую критику; 3) рефлексивное выявление структуры «континентального этоса», изнутри которого осуществлялся предыдущий шаг; 4) переосмысление конфликта через гегелевское понятие партийности.

Уже на этапе конструирования исследования пришлось принять методологическое решение: выбор между имманентностью и объективностью. По-настоящему «сбалансированное» и нейтральное описание аналитико-континентального разрыва было бы возможно только из некоей третьей, внешней позиции: историка философии, например, или философа из вообще другой традиции, у которой нет собственной ставки в этом споре (диалектического материализма, например). Такие описания возможны; часть из них неизбежно ведёт к утверждению, что сам разрыв является чем-то иллюзорным и несуществующим. Однако я соглашусь с, например, Евгением Логиновым в том, что факт разрыва — «это то, что некоторым из нас дано в ощущениях» (Логинов, 2025, 1), и ощущения эти заслуживают того, чтобы быть исследованными. Поэтому мне представлялось более продуктивным исследовать разрыв «изнутри», имманентным образом; а это потребовало принять «на веру» его базовую предпосылку, что раскол — это именно раскол *в философии*, то есть он пересекает всю философию вообще, а не только отдельные её регионы. Фактически это, вероятнее всего, далеко не так; однако мы не сможем понять «устройство разрыва», если не примем это в качестве допущения. Однако у этого допущения есть важное методологическое следствие: будучи имманентным, это рассмотрение будет — как минимум, с точки зрения аналитических философов — воспроизводить некоторые ходы и особенности «континентальной оптики», просто на основании того факта, что эта оптика *не является аналитической*.

(Весьма возможно, что верно будет и обратное: постструктуралист, вероятно, заподозрит эту работу в «аналитичности»). Но вывод такого типа («эта работа не аналитическая — следовательно, она континентальная», и *vice versa*) как раз и демонстрирует структуру разрыва — и является одним из тех его аспектов, который, собственно, и будет исследоваться. Эксплицировать это затруднение является одной из задач.

К счастью, у этой своеобразной коллизии есть предшественники. Стратегия этого анализа в значительной степени вдохновлена работой Пьера Бурдьё «За рационалистический историзм» (Бурдьё, 1996) (хоть и не следует его методологии в строгом смысле). Во-первых, он имеет дело с похожей предметностью, но в своём поле — социологии («мы создали искусственную несовместимость историзма и рационализма»), но прежде всего потому, что она написана из столь же методологически сложной позиции, что и моя. Задача состоит в «объективации субъекта объективации»: историк находится в истории, социолог — в обществе, а философ — в данном случае — в философии (но также и в истории, и в обществе). И если принять в качестве условной стартовой точки, что философия действительно *расколота* на аналитическую и континентальную (то есть исследовать разрыв имманентным образом, не вставая на внешнюю по отношению к нему позицию), то сам исследующий не может не быть в нём спозиционирован. Однако это признание позиционности не значит, что я собираюсь доказывать преимущество одной стороны над другой; моей задачей является проанализировать и переопределить разрыв таким образом, чтобы это вело нас не к победе одной из сторон, но «к тому, чтобы делать лучше и вернее неизбежные операции [нашей] практики» (там же).

## § 1. История одного схизмогенеза

Начать следует с популярного возражения ко всему этому разговору: что «аналитическая» и «континентальная» философии не представляют собой каких-то содержательных единств, их невозможно определить, поэтому и говорить о них не следует. Действительно, все попытки строго и исчерпывающе определить «аналитическую философию» как некое единство на каком-либо положительном основании (происхождение от Венского кружка? специфический метод? ориентация на естественные науки? аргументативная строгость? языковой или национальный ареал? политические воззрения представителей?) оказываются неудачными и наталкиваются на контрпримеры изнутри самой аналитической философии.

И тем не менее это единство упорно просматривается и ощущается его участниками и наблюдателями, даже если определять его приходится предельно минималистски, как «стиль», «габитус» или «вайб» (French 2025). В связи с этим я предлагаю рассматривать сам факт существования «аналитической философии» как социально-дискурсивную данность: если это идентичность, которую значительное число людей в академическом поле так или иначе присваивают, воспроизводят и отстаивают, то эта идентичность существует и обладает определённой дискурсивной действенностью, вне зависимости от её чётких содержательных границ.

С «континентальной философией» сложнее: если «аналитик» — это имя, которое обычно присваивают себе сами, то «континентальный философ» — это экзоним: с исторической точки зрения именно аналитическая философия откалывается от единой философской мысли и заявляет о себе как о некой цельной программе; «континенталы» обычно не испытывают потребности в том, чтобы называть себя континенталами, иначе как в спорах с аналитиками.

Поэтому для целей этого исследования представляется продуктивным зайти с другой стороны. Если стороны конфликта определяют себя через своё отличие друг от друга (аналитическая философия даёт имя континентальной, чтобы сформулировать, чем «они» отличаются от «нас», а континентальная принимает это имя, чтобы объяснить «им», почему «мы» — не «они»), то для объяснения механизма воспроизводства этого разделения продуктивным представляется понятие схизмогенеза, введённое Грегори Бейтсоном (Бейтсон, 2000а): «Представьте, что два человека вступают в спор о каких-то незначительных политических разногласиях. А спустя час они занимают уже настолько непримиримые позиции, что оказываются по совершенно противоположные стороны идеологической пропасти, даже отстаивают крайние идеи, которые никогда не стали бы поддерживать в обычных обстоятельствах, — и всё для того, чтобы показать, насколько сильно они отвергают точку зрения оппонента. Они начинают умеренными социал-демократами немного разных сортов; не проходит и нескольких часов жаркой дискуссии, как один из них оказывается ленинистом, а второй — защитником идей Милтона Фридмана» (Гребер & Уэнгроу, 2025, 55). Антропологи используют понятие схизмогенеза для объяснения различий между соседствующими обществами: племена создают традиции, стили одежды и поведения и даже формы политической организации, чтобы быть максимально непохожими на соседей, девочки формируют свои стратегии поведения так, чтобы максимально

отличаться от мальчиков и наоборот, и т. д. Кажется, нечто подобное произошло и в спорах между «аналитиками» и «континенталами».

Замечательную историческую реконструкцию этого процесса представил Евгений Логинов (Логинов, 2025). Я же позволю себе кратко суммировать этот процесс схизмогенеза. Философы начинают как люди, возможно, слегка разными способами и с разными акцентами занимающиеся, в сущности, одним делом — «публичным применением разума» — в отношении более-менее общего спектра вопросов, традиционно считаемых «философскими» (устройство бытия, мышления, личности, свободы, справедливости и т. п.) и опирающиеся на общий традиционный «интеллектуальный канон». В какой-то момент (отчасти под влиянием появления «программных» текстов (вероятно, двух конкурирующих «преодолений метафизики» — Хайдеггера и Карнапа), отчасти — политических и социальных причин) оформляются два блока, которые постепенно изолируются настолько, что теряют способность разговаривать друг с другом. Затем эти две изолированные общности начинают взаимодействовать друг с другом уже именно как общности, и различия начинают формулироваться эксплицитно, обычно в форме обвинения, что провоцирует встречные обвинения, которые становятся, в свою очередь, новой основой групповой идентичности. Стартовый список таких обвинений-размежеваний оформляется уже в 1958 году:

<b>Со стороны континенталов:</b>	<b>Со стороны аналитиков:</b>
Аналитики не знают истории философии	Континенталы не знают логики
Аналитики преклоняются перед наукой	Континенталы игнорируют науку и/или претендуют на позицию «науки наук»
Аналитики одержимы языком	Континенталы неправильно используют язык
Аналитики заняты крохоборством	Континенталы строят большие системы и невнимательны к деталям
Аналитики сухие и игнорируют все кроме разума	Континенталы заняты личными переживаниями и эмоциями

Аналитики сводят философию к игре символами	Континенталы сводят философию к роду поэзии
Аналитики понимают философию слишком узко	Континенталы понимают философию слишком широко

...и так далее.

Играть в эту игру сопоставлений можно долго, и ни к чему методологически полезному она не приведёт: конечно же, на любое из этих обвинений находятся фактические возражения (континенталы во многом опираются на Гуссерля, которого трудно обвинить в незнании логики и игнорировании науки; Райл и Остин глубоко занимались историей философии; аналитические философы на самом деле активно используют в своём мышлении литературность и метафоры и т. д.). Но особенность схизмогенеза в том, что оппозиция не сдвигает участников с их позиций, а напротив, только укрепляет их убеждённости в своей правоте: на каждый следующий «раунд» дискуссии её участники выйдут уже с готовым набором предубеждений касательно групповой идентичности оппонента, сформированных на предыдущем раунде.

Вместо попыток выведения «общих критериев» этих идентичностей я попытаюсь проанализировать их как результаты схизмогенеза<sup>1</sup>. Поэтому я выписываю последний именно как набор взаимных характеристик: это то, *как эти позиции даны друг другу*, то есть не то, что есть общего у всех аналитических философов, а то, что делает философа аналитическим в глазах континентального коллеги (то есть как аналитический философ отстаивает свою идентичность перед континентальным), и наоборот: не то, что общего у всех континентальных философов, а то, как выглядит «парадигмальный континентальный философ» в глазах аналитического. Игра взаимных определений через отрицание, хотя и не приводит к методологически полезным результатам, представляет исследовательский интерес, потому что обладает

---

<sup>1</sup> Поэтому моя выборка примеров может показаться произвольной; меня интересовало не то, насколько хорошо они экзemplифицируют свою группу, а то, насколько они производят впечатление на другую. Поскольку, в отличие от довольно внятного критерия отнесения философов к «аналитическим» (это те, кто сами называют себя аналитическими), с «континентальными» такого критерия не существует, я выбирала в качестве примеров тех, кого достаточно однозначно маркировали как «континентальных» или придерживающихся позиций, которые описываются аналитикой как «континентальные» (феноменология, постструктурализм, экзистенциализм, социальный конструктивизм, всё это без приставки «аналитический») или так или иначе соглашавшихся с маркированием их позиций как континентальных. Проще говоря, нашим предметом исследования являются две карикатуры; однако это карикатуры, «зажившие собственной жизнью».

собственной социальной эффективностью. Она производит и воспроизводит групповые идентичности, которые продолжают структурировать философское поле независимо от их содержательной искусственности или недоопределенности: если даже весь «аналитико-континентальный разрыв» — это битва соломенных чучел, то именно эти соломенные чучела работают как знамена, под которыми собираются «свои» и по которым опознают «чужих».

Яркой иллюстрацией функционирования такого «опознания» является знаменитый опросник Чалмерса-Бурже (Bourget & Chalmers, 2023). Содержащий более 50 специальных вопросов, он, предположительно, должен охватывать весь спектр современных философских проблем и позиций по ним. Однако попытка «континентального философа» пройти этот опрос наглядно демонстрирует сам принцип размежевания. Опросник составлен с использованием очень специального жаргона («*Vagueness: epistemic, semantic, or metaphysical?*»), отсылает к серии локальных мысленных экспериментов и примеров, которые предьявляются опрашиваемому без всяких пояснений («*Sleeping beauty (woken once if heads, woken twice if tails, credence in heads on waking?): one-half or one-third?*»). В результате значительная часть вопросов опросника для философа, работающего вне аналитической традиции, звучит непонятно, методологически некорректно или попросту абсурдно<sup>2</sup>, поскольку предполагают принятие всей системы координат, только внутри которой эти вопросы и обретают смысл.

---

<sup>2</sup> Приятно знать, что это не только моё мнение: сами составители опросника признали это благодаря, по-видимому, достаточно обширному фидбэку от «континенталов»: «Возможно, наиболее популярным возражением к опросу 2020 года было то, что вопросы опросника содержали сильный перекос в сторону определённых традиций и ориентаций в философии. Опрошенные из не-аналитических философских традиций часто сообщали, что чувствовали себя «отчуждёнными» этими вопросами, и даже респонденты из аналитических традиций иногда сообщали, что вопросы отражали весьма традиционное представление о философии, которое не полностью отражает философию как она делается в 2020 году. Мы признаем эту критику правомерной. Мы попытались найти вопросы из не-аналитических традиций, но было трудно найти кандидатов, с которыми будет знакома достаточная часть нашей целевой аудитории. Мы также попытались найти вопросы, отражающие философию в 2020 (например, добавили по два вопроса о гендере и расе), но зачастую более старые вопросы были более знакомы более широкому кругу опрошенных. И всё же мы могли приложить больше усилий, чтобы включить более широкий круг вопросов, возможно, снизив требования привычности. Мы очень извиняемся за причинённое чувство отчуждения. В следующий раз мы будем стараться лучше» (Bourget & Chalmers, 2025). Даже если оставить за скобками оскорбительно-снихождительный тон этого комментария, следует отметить, что, во-первых, составители опросника не нашли других неучтённых тем (навскидку: «Феноменологическая редукция: завершима или нет?»), а во-вторых, что целевая аудитория опросника, по-видимому, достаточно разрознена, чтобы никакой единый список вопросов не оказался в равной степени знакомым для хотя бы большей её части (что показывает масштаб размежевания).

Конечно, то же самое можно сказать о любой более-менее разработанной философской теории; если бы в заголовке опросника было слово «аналитическая», к нему не было бы никаких претензий. Но сам факт презентации этого опросника как репрезентативного для всей современной философии демонстрирует убежденность в том, что критерии легитимности, выработанные в рамках одной традиции, могут быть универсально применены ко всему философскому полю.

В последние годы появились попытки интерпретировать эту претензию через призму идеологической критики. Наиболее радикальный вариант такой интерпретации предлагает Кристоф Шуринга, утверждающий, что аналитическая философия представляет собой скрытый политический проект по поддержке неолиберальной идеологии (Shuringa, 2025). Его подход страдает существенными методологическими недостатками. Шуринга фактически сводит сложный интеллектуальный феномен к простому выражению классовых интересов, игнорируя относительную автономию философского поля. Его критика скатывается к поиску «социальных эквивалентов» философских позиций, что было едко высмеяно ещё Фредериком Джеймисоном как карикатурный вариант марксистского анализа<sup>3</sup>.

У этой позиции есть зеркало в лице, например, Томаса Нагеля, который обрушивается с резкой критикой на «постмодернизм» при поддержке известной книги Сокала и Брикмона: «Объяснение всех предположительно рациональных форм мысли в терминах социальных влияний есть генерализация старой марксистской идеи идеологии ... и представляет собой носитель для классовой ненависти» (Nagel, 1998).

Многие справедливо указывают, что свести простым и прямолинейным образом аналитическую философию к оправданию неолиберальной идеологии, а континентальную — к продвижению левой повестки, не удаётся. Существует и аналитический марксизм (Джеральд Коэн, Джон Рёмер, Эрик Райт), и левая политическая философия, глубоко укоренённая в аналитической методологии (Томас Погге), и критическая социальная теория, использующая аналитические инструменты (работы по эпистемической несправедливости Миранды Фрикер), и даже аналитический анархизм; с другой стороны, далеко не все «континентальные» философы непременно левые (Хайдеггер,

---

<sup>3</sup> «Марксистская критика должна быть "редукционистской" и рассматривать произведение искусства как всего лишь функцию или "отражение" социально-экономического контекста. По слухам, она ищет "социальных эквивалентов" искусства... Наконец, её эстетические суждения подозрительно похожи на старые добрые этические оценки, замаскированные под политические: так, когда произведение называют прогрессивным или реакционным — это не более чем кодовое слово для морального поощрения или осуждения» (Jameson, 2024, 4).

Шмитт, Штраус, Слотердайк, Ланд), а «постмодернисты», вопреки обобщению Нагеля, неоднократно подвергались жёсткой критике в том числе с левых позиций<sup>4</sup>, в конце концов, самый известный и едкий критик «постмодернизма» Алан Сокал — левый интеллеktуал.

Но тем не менее, в табличку «схизмогенетических обвинений» явно добавилась ещё одна строка: «все континенталы левые» vs. «все аналитики — либералы/правые». Это ещё одна пара карикатур; однако не обязательно солидаризироваться с их содержанием, чтобы использовать её для вскрытия некоторых любопытных особенностей функционирования разрыва, тем более что она не часто всплывает при обсуждении, если он понимается как либо чисто философский, либо чисто институциональный. Вопрос идеологии находится и не в поле чистой философии, и не в чисто социальном поле — он их связывает.

## § 2. Аналитическая философия и проблема идеологии

Поскольку «аналитическая философия» как идентичность оформляется первой, начать следует с неё. Исток её позиции по вопросу идеологии может быть прослежен исторически: аналитическая философия оформилась не в вакууме, а в предельно идеологизированном и напряжённом политическом поле. Отсюда, возможно, проистекает и её изначальная методологическая агрессивность, её пафос демаркации. Резкие выпады, например, Рудольфа Карнапа против Мартина Хайдеггера и в целом воинственная позиция Венского кружка, члены которого были вынуждены бежать от набиравшего силу политического мракобесия в Англию и Соединённые Штаты, — будучи помещены в историко-политический контекст, действительно предстают как глубоко политически мотивированные. Континентальная традиция в лице Хайдеггера олицетворяла для них тот самый идеологически заряженный реакционный обскурантизм, иррационализм и мистицизм, от которых они бежали и с которыми вели экзистенциальную борьбу. То есть *проблема идеологии* стояла у истоков раскола философии на «аналитическую» и «континентальную». Однако просто сказать, что аналитики, сбежав от нацизма в Оксфорд и США, «застряли» в этой борьбе, нечувствительно перенеся всё то, что они думали о Хайдеггере, на всю последующую континентальную традицию (что можно косвенно увидеть как в дискуссии на коллоквиуме в Руайомоне 1958 года, где Райл бросается во всех континенталов разом словом «фюрер» (Логинов, 2025, 45), так и в сегодняшней критике книги Шуринги, где именно преемственность от

---

<sup>4</sup> Например, (Бурдые, 1996).

Хайдеггера выделяется как принцип общности «континентальной философии» и её родовое проклятие<sup>5</sup>) было бы, конечно, чрезмерным упрощением.

Однако вопрос об идеологии, по-видимому, остаётся центральным для самоидентификации. Чтобы её артикулировать, более продуктивным представляется смещение исследовательского вопроса: вместо «есть ли у аналитической философии идеология?» следует задать вопросом «каково отношение аналитической философии к идеологии?» Аналитическая философия *соотносится с идеологией*: выстраивает свою идентичность через её отрицание (заявление своей нейтральности); проблематичной является не какая-то конкретная идеологическая позиция, а идеология как таковая, само слово «идеология» маркирует то, что аналитик хотел бы из философии исключить.

Примером такого маркирования может послужить знаменитая дискуссия Сёрла с Деррида.

Критикуя деконструкцию, Сёрл, апеллируя к «нормальным» теориям языка (Фреге, Рассел, Витгенштейн, Хомский, Куайн и др.), заявляет:

Без сомнения, все эти теории по-своему ошибочны, ущербны и условны, но по своей ясности, строгости, точности, теоретической полноте и, прежде всего, интеллектуальному содержанию они написаны на уровне, значительно превосходящем тот, на котором написана деконструктивистская философия (Сёрл, 2021 [1983]).

На первый взгляд, это просто утверждение о необходимости выдерживать в философии определённый стандарт качества рассуждения. Но необходимо обратить внимание на саму структуру этого высказывания: Сёрл ранжирует философские дискурсы, ставя критерии «ясности» и «строгости» (если не рассматривать неясный критерий «интеллектуального содержания») выше любых других. И что же он делает в следующем абзаце? Он объявляет деконструкцию «идеологией», что предполагает, что, в отличие от Деррида, он и его единомышленники, придерживающиеся идеалов ясности и строгости, свободны от идеологии и могут занимать нейтральную позицию.

Ещё один пример такой декларации нейтральности: дискуссия Александра Ветушинского и Евгения Логинова. Ветушинский

---

<sup>5</sup> «Поверхностность его [Шуринги] обзора делает его слепым к реальным различиям между аналитической философией и континентальной философией, которые должны быть возведены к мрачному влиянию Хайдеггера на последнюю» (Engel, 2025).

(континентальный философ), формулируя различие их подходов, указывает на разный статус реальности:

Отличие в статусе, которым наделяется реальность. ... Не реальность должна выносить суждение о тексте, но текст выносит суждение о реальности (которая перформативно производится внутри самого текста) (Ветушинский, 2024).

На это Логинов (аналитический философ) отвечает:

Я просто ищу основной тезис и то, как автор его обосновывает, а потом по мере своих сил пытаюсь понять, поддерживается ли этот тезис этим обоснованием или нет. Поэтому если у Александра есть оптика, то отличие его оптики от моей не в том, каким статусом мы наделяем реальность, а в том, что у *меня просто нет оптики* (Логинов, 2024а, [курсив мой — П. Х.]).

Подразумевается, по-видимому, что способы установления, поддерживается ли тезис обоснованием, не являются «оптикой», не говоря уже о допущении других форм рассуждения.

И, наконец, замечание Эрнста Нагеля:

Аналитическая философия *формально* этически нейтральна; её профессора *не* навязывают студентам догмы о жизни, религии, расе или обществе ... аналитическая философия выполняет двойную функцию: она предоставляет тихие зелёные пастбища для интеллектуального анализа, где её последователи могут укрыться от беспокойного 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 (Nagel, 1936, 9)<sup>6</sup>.

В этом, согласно Нагелю, и кроется секрет привлекательности аналитической философии. Аналитический философ если и поддерживает какую-то политическую или этическую позицию, то только

---

<sup>6</sup> Цит. по: (Логинов, 2025).

потому, что она основана на нейтральных фактах, и обосновывает её, а не берет за отправную точку рассуждений, не «навязывает» её.

Во всех этих примерах прослеживается общий парадокс. Аналитические философы выстраивают свою идентичность на том, что они «не навязывают догмы», свободны от идеологии и не обладают «оптикой» — но претензия на «рассеивание иррациональных убеждений» (к каковому, по-видимому, относится идеология/«оптика») требует некоторой содержательной модели этой универсальной рациональности, которая выступала бы, собственно, «оптикой», позволяющей отличить философию от не-философии, а также позиции, которая позволяла бы регулировать допуск к дискуссии<sup>7</sup>. «Тихое зелёное пастбище», во-первых, должно отстаивать свои границы от «неспокойного мира», а во-вторых, регулировать вход на это пастбище, чтобы этот мир туда не вторгся. Допустим, аналитическая философия действительно представляет собой нейтральную шахматную игру, а идеология — это навязывание некой догмы без её аргументации (кажется, именно в этом обвиняют Хайдеггера и Деррида). Пока аналитика является только одним из вариантов философии, интересным только своим последователям, в этом нет ничего необычного или интересного. Но если она претендует на то, что является философией по преимуществу, то ей приходится как-то иметь дело с тем, что в мире существуют другие программы, считающие то, что они делают, именно философией, а не навязыванием идеологии. Тогда правила её игры оказываются под вопросом. Если у этого правила *нет содержания* (аналитик не навязывает догму, не имеет идеологии, у него нет оптики), то как оно может что-то регулировать? Если же у этого правила *есть содержание*, то почему это содержание не может быть оспорено внутри самой философии, а является правилом допуска в неё?

В дискуссиях этот парадокс проявляется в специфической структуре аргументации, которую можно представить в виде диалога между представителями двух традиций. Подобно Сёрлу, «я собираюсь

---

<sup>7</sup> Под «регулированием допуска» я понимаю не только прямые утверждения типа «X не есть философия» (а идеология, литература, фэнтези, бред сумасшедшего или что-то другое), но и другие операции, которые не взаимодействуют с тезисом напрямую, а так или иначе отказывают ему в продуктивной дискуссии (апелляции к «непонятности», «смутности» и т. п.), а наличие у этих тезисов реальных сторонников объясняют «модой», «интеллектуальной атмосферой», политической привлекательностью и т. п.; а также предъявляют собственные требования к формату этой дискуссии (формулирование аргументов определённым образом) как универсальные. Пример: то, как Сёрл взаимодействует с аргументами против реализма от «своих», радикально отличается по типу аргументации от того, как он взаимодействует с «чужими» (континентальными) в (Searle, 1995).

рассматривать лишь простые и идеализированные случаи. Этот метод, а именно метод построения идеализированных моделей, аналогичен теоретическому конструированию, применяемому в большинстве наук, например, построению экономических моделей» (Searle, 1970, 56). Вот как мог бы выглядеть такой «идеализированный случай» встречи двух философов из разных традиций<sup>8</sup>:

***Аналитический философ***

*Требуется предъявить обоснование, почему не-аналитическая теория Х лучше, чем аналитическая.*

***Континентальный философ***

*Теряется, потому что вовсе не планировал играть в игру «лучше-хуже», и пытается прояснить правила игры: что значит «лучше», каков критерий «лучшести»?*

***Аналитический философ***

*Теряется, потому что полагал ответ на этот вопрос очевидным<sup>9</sup>, и начинает взывать к «соответствию нашим лучшим научным теориям», строгости,*

---

<sup>8</sup> Эта реконструкция выполнена по итогам моих собственных дискуссий с коллегами, в первую очередь, Евгением Логиновым и Антоном Кузнецовым, а также членами Московского центра исследования сознания — философами, которые сами называют себя аналитическими. Поскольку дискуссий, сопоставимых по яркости и влиянию с полемикой Сёрла и Деррида, давно не происходило, материал для анализа пришлось генерировать самостоятельно. Я искренне благодарю моих оппонентов за эти дискуссии. Что же касается возможной нерепрезентативности этого материала, если уж в аналитической традиции допустимы ходы типа «этот аргумент не кажется мне убедительным», данный отчёт следует воспринимать в таком же статусе.

<sup>9</sup> Справедливости ради, некоторые аналитические философы признают, что здесь у них самих есть проблема:

Недостаток этого подхода в том, что вывод к лучшему объяснению изучен крайне слабо. Даже в вопросах самого общего принципа он не изучен достаточно хорошо, чтобы можно было дать убедительное обоснование тому, почему предложенное Беркли объяснение чувственного опыта является *менее хорошим*, чем объяснение реалиста, оперирующее физическими объектами. Ситуация становится ещё хуже, когда требуются детали: как измерить качество объяснения, или вероятность вывода к лучшему объяснению, или как связность или простота теории влияют на её качество как объяснения. Учитывая важность таких аргументов и скудные результаты десятилетий работы, направленной на их понимание (например, Josephson, 1994; Magnani, 2001), наше невежество в этих вопросах попросту удручает (Franklin, 2002).

*экономичности, элегантности, правдоподобию или  
здоровому смыслу.*

**Континентальный философ**

*Радостно ухмыляется и заявляет, что здравый смысл исторически изменчив и культурно разнороден, критерии элегантности и правдоподобия субъективны, критерий экономичности содержит в себе неотрефлексированные метафизические предпосылки, и т. д. Континентальный философ, поднаторевший в критической теории, очень ловко умеет это делать<sup>10</sup>.*

**Аналитический философ**

*Справедливо указывает на то, что его оппонент разрушает тезис, не предлагая своего взамен, — и взывает к необходимости иметь хоть какие-то критерии для разрешения вопроса о наилучшей теории.*

**Континентальный философ**

*С искренним недоумением спрашивает «А зачем?»*

На этом диалог обычно обрывается, а его участники разводят руками, признаваясь в полной неспособности понять друг друга.

Следы подобных диалогов остались, среди прочего, и в полемических публикациях моих коллег. Например, в недавней статье Константина Морозова присутствует следующее утверждение: «Мир, который мы пытаемся описать с помощью философии, какой-то, а не какой угодно» (Морозов, 2025, 106). И в сноске: «Я знаком с философами, которые не согласны с этим, как Полина Ханова и Ольга Зубец. Но я не знаю, какие вообще могут быть хорошие основания, чтобы соглашаться с ними в этом» (там же, 112)<sup>11</sup>. Он вторит Евгению Логинову

---

<sup>10</sup> Этот приём в обобщённом виде был изящно схематизирован Латуром (Латур, 2023, 45–46). Опять же, справедливости ради, Латур, «континентальный философ», сравнивая эффективность этого приёма с «нейтронной бомбой», полностью соглашается с «идеализированным аналитиком» в том, что этот приём полностью разрушает любую продуктивную дискуссию.

<sup>11</sup> Это далеко не самая абсурдная позиция, до отстаивания которой можно дойти в результате схизмогенерирующей дискуссии. Например, в ходе одной такой дискуссии с коллегами автор этого текста с удивлением обнаружил себя доказывающим, что Йошкар-Олы не существует. В действительности я не придерживаюсь такой позиции. Пользуясь случаем, приношу свои извинения жителям этого славного города.

(который, хоть и не адресуется лично мне, вероятно, тоже формулировал свою позицию в ответ на некоторые высказанные мной инвективы):

У меня есть подозрение, что философ такого рода не обязательно будет считать правдоподобность чем-то важным или интересным. При этом обычно такие философы согласны, что есть что-то важное и интересное. Но я не понимаю, что мы можем считать важным или интересным, если не правдоподобность или истинность. Во всяком случае, пока мы обсуждаем философию, а не фэнтези (Логинов, 2024б, 57).

То есть камнем преткновения в споре оказывается возможность *наилучшей теории* или утверждение, что «мир какой-то, а не какой угодно»<sup>12</sup> (эти тезисы, по-видимому, составляют две стороны одной монеты и взаимозаменяемы: наилучшая теория — это теория, наиболее соответствующая тому, *какой мир*).

Что здесь кажется характерным? Способ аргументации, а точнее, её отсутствие. Позиция «одного мира» или «возможности наилучшей теории» фактически *не аргументируется*, а предъявляется в форме условия коммуникации («я не понимаю», «я не знаю, какие вообще могут быть хорошие основания») и в конечном итоге пропуска в философию: вариант, что что-то иное может быть предметом интереса, просто отмечается как «фэнтези»<sup>13</sup>.

Конечно, это можно понять как легитимный запрос на обоснование. Раз уж замечание Константина Морозова было адресовано лично мне, то мне следовало бы продолжить полемику («Аргументы в пользу того, что мир не «какой-то»: 1, 2, 3...»). Но структура этого вопроса содержит дабл-байнд<sup>14</sup>: у аналитика есть весьма определённая планка

---

<sup>12</sup> Я намеренно не называю эту позицию «реализм», так как по поводу определения понятия «реализма» существуют большие дискуссии.

<sup>13</sup> Следовало бы провести обширное текстологическое исследование, чтобы составить исчерпывающий каталог случаев, когда эта позиция действительно предъявляется без аргументов. Например, буквально первая фраза «Конструирования социальной реальности» Сёрла: «Мы живём в ровно одном мире, не двух, трех или семнадцати. Насколько нам сейчас известно, самые фундаментальные характеристики этого мира таковы, как их описывает физика, химия и другие естественные науки» (Searle, 1995, xi). Самый свежий пример: аннотация доклада Георгия Черкасова, начинающаяся со слов «Естественно (в определённой степени) считать, что реальность устойчива, объективна и независима (от познания и языка)» (Черкасов, 2025).

<sup>14</sup> Термин Грегори Бейтсона: ситуация, когда один из партнёров по коммуникации посылает другому противоположные сигналы на разных логических уровнях (уровне

того, что может быть признано в качестве «аргумента»<sup>15</sup>, и эта планка уже включает согласие с тем тезисом, против которого мне предлагается аргументировать. Чтобы эффективно возразить, мне пришлось бы сначала выстроить целую *альтернативную* сеть утверждений, критериев обоснования и аргументации, сопоставимую по масштабу со всей аналитической философией, что, конечно, во-первых, невозможно сделать в рамках одной статьи, одной книги или даже одной человеческой жизни, а во-вторых, *это уже было сделано*, и не один раз: некоторые из таких альтернативных сетей и называются «континентальной философией»; а затем как-то заставить оппонента *её принять*. Проще, конечно, прибегнуть к почтенному философскому приёму «перекладывание обязательств по обоснованию на оппонента»; на что аналитический философ может ответить, что обязательство по обоснованию лежит на том, кто предлагает менее «здравосмысленную» теорию, что возвращает нас в начало диалога. Круг замкнулся.

Таким образом, «ядро» аналитического подхода можно представить в виде двух тезисов:

- (1) Философия *обязана* стремиться к построению *наилучшей теории* о мире, который *один и какой-то, а не какой угодно* (сияющий меч)<sup>16</sup>.

---

эксплицитного сообщения и метауровне), например, «приказываю не исполнять моих приказов».

<sup>15</sup> Вывод Сёрла по итогам полемики с Деррида: «Деррида, насколько я могу судить, не имеет аргументов. Он просто заявляет...» (Searle, 1995, 159). В качестве примера того, как дискурс Деррида может быть понят как содержащий аргументацию, притом предельно строгую и ответственную (вопреки расхожим обвинениям в «туманности» и «заклинаниях»), см. (Голобородько, 2004). Континентальный философ вовсе не считает, что его позиция не нуждается в аргументации, однако у него с Сёрлом будут существенные расхождения по поводу того, *что является аргументом*.

<sup>16</sup> Можно возразить, что есть аналитические философы, которые эксплицитно спорят с тезисом о возможности «истинной теории»: например, Куайн, Дэвидсон, Патнэм и Селларс. Именно поэтому я говорю здесь о «наилучшей», а не об «истинной». Их позиция может быть представлена как «слабая» версия этого тезиса: абсолютное решение вопроса об истинной теории невозможно, но у нас всё же есть основания предпочитать одну теорию другой (наши лучшие научные теории или здравый смысл являются предпочтительными). Характерно, что, по моему опыту, именно с этими позициями «континентальные философы» охотнее всего взаимодействуют. Ещё более характерно, что расхождения в интерпретациях позиции Селларса по данному вопросу концептуализируются в терминах деления на «правых» и «левых» селларсианцев, то есть в идеологических и даже эксплицитно политических терминах, и даже в терминах «партийности», то есть выбор интерпретации основывается не на философских, а на идеологических основаниях: см., напр., (Rottschaefer, 2011).

(2) Философия *идеологически нейтральна и автономна* (тихое зелёное пастбище)<sup>17</sup>.

Эти два тезиса работают именно в связке, они неявно обосновывают друг друга: требование ко всей философии не является идеологическим (властным, навязываемым), *потому что* идеология стремится к победе в социальном поле, а аналитика стремится к наилучшей теории; стремление к наилучшей теории может быть предписано всей философии в качестве требования, потому что только оно обеспечивает независимость философии от идеологии. Атака на любой из тезисов автоматически мобилизует защиту через другой, а вместе они предстают как очевидность.

Но это вызывает парадокс: если первый тезис находится «внутри» философии, то второй — уже нет, так как это высказывание о её соотношении с тем, что вне философии. И если тезисы обосновывают друг друга, то отрицание первого тезиса автоматически распознаётся как нарушение второго («идеология»), что, по сути, подразумевает согласие без аргументации.

### § 3. Критика континентальной критики

Теперь становится яснее происхождение специфической формы противостояния аналитической традиции, выработанной в философской традиции, маркируемой как «континентальная»: она может быть понята как ответ на описанную выше структуру этоса. Если содержательная полемика с тезисом о необходимости поиска одной наилучшей теории блокирована самими правилами дискуссии, то критика неизбежно смещается в социальную плоскость — к проблематизации второго тезиса (о нейтральности этого предприятия).

Книга Шуринги, вероятно, является примером такой проблематизации, но я лучше обращусь к примеру, который кажется мне более удачным и теоретически выдержанным: статье Егора Соколова «Крепить фронт борьбы с пособниками империализма: критика философии моральной ответственности». Она начинается со стилизации под советскую «разгромную» передовицу:

Так называемая «аналитическая философия» представляет собой духовный отпечаток эксплуататорского класса, занимающего всё более реакционные позиции,

---

<sup>17</sup> Если существуют философы, считающие себя аналитическими и при этом не согласные с этой парой тезисов, я приглашаю их к диалогу.

и стремится, помимо прочего,

отвлечь рабочий класс от борьбы за свободу. Попытка сбить накал революционной борьбы, навязать обсуждение абстрактной «свободы» вместо реальной освободительной борьбы трудящихся в конкретных исторических условиях... (Соколов, 2024, 103)

и так далее. После, уже в куда более спокойной и привычной манере, Соколов поясняет цель этого упражнения в стиле: «на примере образца сталинистской философской логики продемонстрировать функционирование другой рациональности (другого набора очевидностей, других аргументативных стратегий и т. д.)» (там же). Этот жест совершается уже не как прямое политическое обличение (как у Шуринги), а как *методологическая демонстрация* постановки под вопрос тех предпосылок аналитического дискурса, которые в рамках самого этого дискурса представляются естественными и не требующими обоснования, с точки зрения той позиции, которую этот дискурс исключает. Можно сказать, что в предыдущем разделе я проделываю примерно то же самое; но я намеренно попыталась воздержаться от экспликации какой-то собственной позиции, ограничившись постановкой под вопрос позиции аналитической, тогда как в инвективе Соколова эта позиция представлена, и она хороша для анализа как «чистый случай», когда континентал (сам он не называет себя континенталом, но, полагаю, может быть к такому причислен хотя бы в силу ключевых референтных фигур: Фуко, Бурдьё, Латур<sup>18</sup>) сам выходит на конфликт с аналитиками, а не отвечает на их осуждение (как это приходится делать Деррида в ответе Сёрлу). Чтобы эту позицию увидеть, её следует сначала отделить от дескриптивных утверждений:

- аналитическая философия использует апелляции к здравому смыслу;
- дискурсы различных философских традиций принципиально несводимы друг к другу;
- заявленная дескриптивность содержит скрытые нормативные утверждения;
- игнорируется социальный и институциональный генезис категорий мышления.

---

<sup>18</sup> Латур, впрочем, своеобразная фигура: ему случалось как быть записанным в ряды континенталов аналитиком (Pigliucci), так и «выписанным» из этих рядов континенталом (Harman, 2007, 34).

Собственно содержательные тезисы, выражающие позицию:

- апелляции к здравому смыслу проблематичны, поскольку сам здравый смысл исторически и культурно обусловлен;
- натурализация собственных предпосылок представляет собой форму эпистемического доминирования;
- логическая сила аргументов обусловлена не только их формальной структурой, но и социальной институционализацией;
- формы мышления, включая саму аналитическую традицию, функционируют как социальные институты.

Если дескриптивная часть может оспариваться «по фактам», то методологические тезисы представляют особый интерес, поскольку эксплицируют ту самую «иную рациональность» и «другие аргументативные стратегии», систематически исключаемые аналитическим канонам. Эта «иная рациональность» в её *полемическом режиме* может быть реконструирована следующим образом: аналитическая философия не просто содержит идеологические элементы, но сама функционирует как натурализация идеологемы: «двухходовка» является обоюдоострым мечом, который позволяет ей делать то, что она делает: одной рукой объявлять все другие способы философствования «идеологиями», а другой, соответственно, ставить себя в позицию (единственного) судьи над тем, что является или не является философией, то есть реализовывать форму эпистемической власти. Тут становится понятно, почему образ континентальной философии *как она дана аналитической* столь часто сводится к «герменевтике подозрения»: она принимает такую форму в ситуации конфликта. Постулируемая аналитиком «идеологическая нейтральность» в такой оптике предстаёт как не фактически имеющаяся по умолчанию, а как что-то, что является результатом некоторой исторической социальной борьбы и поддерживается внефилософскими (социальными или институциональными) средствами (каковым в такой оптике предстаёт, например, опросник Чалмерса-Бурже).

Однако это порождает закономерный вопрос: чем мотивирована эта устойчивая оппозиционность? Почему континентальная традиция сопротивляется ассимиляции, вместо того чтобы принять правила игры, предлагаемые аналитическим дисциплинарным этосом? Есть ли у этой критики *содержание*, помимо тотального подозрения?

Ответ на этот вопрос требует осторожного обобщения, учитывая, что сама «континентальная философия» существует скорее как конструкт, производимый в ситуации схизмогенеза, нежели как осознанная

самоидентификация. Тем не менее можно выделить несколько возможных оснований такой идентификации-через-сопротивление.

— Чисто философское основание: *деуниверсализация* является общим жестом всей континентальной традиции<sup>19</sup>. Этот взгляд может быть обоснован, но это обоснование явно выйдет за пределы допустимого объёма этой статьи<sup>20</sup>.

— *Методологическая тревога*, связанная с осознанием того, что принятие чужих правил игры означает утрату возможности формулировать собственные вопросы. Когда континентальный философ спрашивает «зачем?» в ответ на требование предъявить «наилучшую теорию», он отстаивает не просто иную точку зрения, но право на иную постановку проблем, плюрализм способов философствования. Но это не отвечает на вопрос, почему статус философа так важен, а его лишение так опасно.

— На этот вопрос пытается ответить *социальное основание*: страх утратить статус *профессионального философа*, то есть авторитет и места в академии. Насколько обоснован такой страх — вопрос социологии, но он может выступать по крайней мере одним из мотивирующих факторов, что уже вопрос индивидуальной психологии философствующих.

— Более взвешенным представляется промежуточное обоснование: *рефлексивное отношение к контексту производства философского знания*. В отличие от претензии на «взгляд из ниоткуда», характерной для аналитического идеала, континентальная традиция эксплицитно проблематизирует собственную соотнесенность философского предприятия в целом и мыслящего в частности с социальным, экономическим, языковым, дискурсивным, культурным и т. д. полем (и предписывает эту проблематизацию всей философии в качестве требования).

То, как именно выглядит это основание, представлено у (аналитического философа) Дэвида Стоува — представлено весьма точно, хотя он и презентует эту позицию читателю как релятивистскую и заведомо абсурдную:

---

<sup>19</sup> За эту идею я благодарю Фёдора Кузнецова. Кстати, как минимум некоторые аналитики считают так же, например, Дэвид Стоув, см. (Franklin, 2002). Более подробное обсуждение взгляда Стоува см. далее.

<sup>20</sup> Также можно с некоторыми основаниями предположить, что (не отрицание, но) проблематизация концепта *мира* также является одним из таких общих «континентальных» ходов, см. (Gaston, 2013).

Культурный релятивист, к примеру, яростно обрушивается на нашу основанную на науке, «бело-мужскую» культурную перспективу. Она говорит, что она не только вредна, но и когнитивно ограничивающа. Вредна ли она? Возможно, да; а возможно, и нет. Но почему она считает, что она когнитивно ограничивающа? Да ни по какой иной причине в мире, кроме этой: потому что она *наша*<sup>21</sup>.

Стоув справедливо отмечает, что это возражение тоже не аргументируется — по крайней мере, поначалу:

Но никакого аргумента [от них] не поступает. Этот пробел восполнили их последователи, особенно те, что принадлежат к «Сильной программе в социологии знания» или социальному конструктивизму, вроде Блура. ... Этот аргумент, центральный элемент позиции социального конструктивизма ... гласит, что *один лишь факт общепринятости теории является поводом её не прини-мать*» (Franklin, 2002, 620, [курсив мой — П. Х.]<sup>22</sup>).

Стоув рассматривает этот аргумент как форму общего для определённой (посткантовской; континентальной?) традиции аргумента<sup>23</sup>, имеющего чисто философскую форму, которую Стоув считает абсурдной. Но финальная его версия — которую многие континентальные философы, даже не стоящие эксплицитно на позиции социального конструктивизма, думаю, будут готовы принять, — является не чисто философским аргументом, а тезисом, выходящим на уровень философского этоса: «факт общепринятости» (очевидности, естественности, «здравосмысленности») — не то, что объясняет, а то, что нуждается в объяснении. Эта позиция находит своё выражение в работе

<sup>21</sup> Цит. по: (Franklin, 2002, 616).

<sup>22</sup> Реконструкция позиции Блура выполнена крайне поверхностно, но выводы заслуживают внимания — мы всё ещё говорим о карикатурах.

<sup>23</sup> «The Gem», или «перл Стоува», состоит в следующем: «Мы можем познавать вещи только посредством чего-то (наших средств познания), значит, мы не можем познавать вещи как они есть в себе». В том, что этот аргумент проблематичен, согласен, например, совершенно не аналитический Квентин Мейясу, прославивший вариацию «перла» под именем «корреляционизм». Но если Стоув просто осуждает «перл» как «самый плохой аргумент в мире» (Stove, 1995), Мейясу даёт себе труд действительно попытаться его *опровергнуть* на его собственных основаниях, см. (Мейясу, 2015).

парадигмально «континентальных» авторов, которые, при всех различиях<sup>24</sup>, разделяют установку на проблематизацию любых способов мышления, к которым относят и науку, и философию. Именно этот ход представляется его аналитическим критикам простым социальным конструктивизмом, релятивизмом или отрицанием научности или рациональности как таковой<sup>25</sup>. Однако сторонник «континентальной позиции», конечно же, не согласится с тем, что он отрицает рациональность — он поправит, что речь идёт скорее о *расширении* или *изменении* концепции рациональности посредством рефлексии о её собственных условиях возможности (исторических, экономических, культурных, социальных, языковых или иных) через «постепенное захватывание всё новых уровней рефлексии, т. е. сдвиг от локальности, принимаемой за универсальность, к той же локальности, но понимаемой уже в её собственных границах» (Кузнецов, 2008, 14). Но такое расширение (как бы случайно, мимоходом) ставит под удар главную метатеоретическую ставку аналитического этоса — возможность наилучшей теории о мире, так как сам тезис о том, что любой порядок мышления и философия в частности некоторым образом *учреждается*<sup>26</sup>, у неё есть условия возможности, которые лежат за пределами философии (до тех пор, пока они не были подвергнуты рефлексии), предполагает, что «наилучшая теория» означала бы просто консервацию/натурализацию определённой конфигурации её условий, то есть выведение их за пределы философской рефлексии, что не просто «когнитивно ограничивает» философию, но ставит философию в зависимость от этой конфигурации условий, то есть нарушает её автономию.

То есть «континентал» не просто пытается указать аналитику на ошибку: вы что-то не учли или допустили в своём рассуждении действии предрассудков, исправьте. Понимание любой теории как имеющей условия возможности предполагает, что это не ошибка, которая может быть исправлена, а неизбежность способа бытия философии

---

<sup>24</sup> Хайдеггера, например, трудно обвинить в социальном конструктивизме или релятивизме; Бурдье жёстко критикует подходы Деррида, Делёза и Фуко, Деррида критикует Фуко, Латур критикует критическую теорию, Мейясу критикует их всех, и т. д.

<sup>25</sup> Также, вопреки распространённому мнению, эта позиция сама по себе не подразумевает аффилиации с какой-то конкретной идеологической программой: задачу критики мышления как анализа его условий можно поддерживать как из эксплицитно левых (Альтюссер, Маркузе, Бурдье), так и из крайне правых (например, Ник Ланд) позиций. То есть сам жест, собственно говоря, идеологически нейтрален.

<sup>26</sup> Я здесь использую понятие из жаргона Бурдье, но оно может быть безболезненно заменено на «историчен», «социально детерминирован», «укоренен в форме жизни», «принадлежит определённой эпистеме или дискурсивной формации», «ценностно» или даже «политически/идеологически нагружен». Сколько континенталов, столько вариантов.

как не изолированной по умолчанию от «неспокойного мира», а рождённой и действующей в нём (даже если это действие состоит в изоляции от него).

Но это, в свою очередь, означает, что «континентальный философ» из приведённого выше модельного диалога лукавит, говоря, что его вообще не интересует игра в «наилучшую теорию». У него есть свои «критерии лучшести», но они покоятся на других основаниях: не на «одном мире», а на «степени рефлексивности». Это видно, в частности, по тому, как парадигмальные континентальные философы критикуют не только аналитиков, но и *друг друга*: за «неотрефлексированные метафизические предпосылки» (популярный способ критики Хайдеггера), навязывание собственной рациональности предмету (Деррида против Фуко), необоснованность презумпции тождества перед различием (Делёз против «образа мышления»), и, наконец, просто «недостаточную радикальность» (Бурдье против Фуко и Деррида) — этот список можно продолжить. И это требование предъявляется, явно или неявно, как методологическое требование всей философии. В чистом виде эту позицию можно встретить у В. Ю. Кузнецова, который описывает эту общую процедуру как иерархичную («восхождение по рефлексивной лестнице»), а движение вверх по этой иерархии — как «фундаментальную тенденцию» философии, тогда как регресс запрещается: в выписанной Кузнецовым структуре аналитик, по-видимому, займёт позицию «классического философа», тогда как уже почитается решённым, что «весь проект [классической философии] оказался невыполнимым» (Кузнецов, 2008, 11); при этом не оговаривается, из какой позиции произносится или вообще может быть произнесён этот приговор: из позиции, предположительно, *более лучшей теории*? Но это означало бы, что континентал просто заранее приписывает себе победу в той игре, в которую якобы отказался играть.

Таким образом, ключевые претензии, выдвигаемые с континентальных позиций, систематизируются вокруг двух взаимосвязанных тезисов, образующих «континентальную двухходовку», зеркальную «аналитической»:

- (1) Есть много способов реализации философии, из которых ни один не может быть однозначно признан наилучшим вне определённой конфигурации условий.
- (2) Философия *должна* стремиться к систематической рефлексии собственных условий.

Они связаны таким же отношением взаимного обоснования: если существуют разные способы реализации философии, то философский этос должен включать рефлексию обусловленности этих различий (речь идёт о «строго локализованном и ограниченном взгляде... (который вдобавок должен видеть границы своего поля восприятия)» (Кузнецов 2008, 7). И наоборот: рефлексия обусловленности предполагает одновременную множественность способов реализации («неклассических стратегий зато не может не быть несколько» (там же, 8)), ни одна из которых не может претендовать на нормативность в отношении всей философии.

И эта двухходовка содержит тот же парадокс, что и аналитическая, только в иной формулировке: если рефлексия своей обусловленности является требованием ко всей философии, но влечёт множественность реализаций, то как быть с аналитической философией, собственный порядок мышления которой считает себя необусловленным («нет оптики»), а свой уровень рефлексивности — необходимым и достаточным? Следует ли навязать ему требование его повышения, и если да, то от имени какой инстанции может быть осуществлено это навязывание?

«Континентальный философ» может ответить, что либо «обязательство рефлексивности» никому не навязывается (так ведут себя более плюралистичные проекты), либо навязывание будет политическим, но это не является проблемой, если оно достаточно хорошо отрефлексовано (так ведут себя более эксплицитно политически заряженные проекты). Но это не позволяло бы сбрасывать со счетов аналитику как «нерефлексивную к собственным условиям», *одновременно* удерживая в пространстве философии и её, и ресурс «герменевтического подозрения», который континентальная философия мобилизует против аналитической претензии на универсальность и нормативность<sup>27</sup>.

#### § 4. Партийность как перспектива

Итак, перед нами два этоса двух сторон разрыва, сформулированные в новых и, возможно, более продуктивных терминах. Остался вопрос, что с этим делать.

Анализ В. Ю. Кузнецова в терминах «классики и неклассики», к которому я обращаюсь выше, и анализ, на который он опирается

---

<sup>27</sup> Так получается, например, с позицией Шуринги: она эффективно мобилизует «идеологическую критику», но и сама тем самым выпадает из поля философии в поле политической борьбы.

(Мамардашвили и др. 1970), хорошо подошёл бы для описания и ситуации с аналитической и континентальной философией (аналитическая = классическая, континентальная = неклассическая), если бы не три проблемы.

Во-первых, он исключает подлинный историзм: не позволяет увидеть разрыв как что-то обладающее *собственной* историей, не сводящейся ни к универсальной тенденции развития философии, ни к внешней истории экономических процессов (континентальное возражение).

Во-вторых, как уже было сказано выше, он построен так, что «обеспечивает выигрыш» континентальной стороне (аналитическое возражение).

И в-третьих, он не позволяет рассмотреть ситуацию как актуальную, не объясняет устойчивость разрыва. Мамардашвили, Соловьёв и Швырёв оговариваются, что их анализ не является хронологическим: «Не всё, что после Возрождения, — классика, и не всё, что сегодня, — современное» (Мамардашвили и др., 1970, 104) — но почему классика сохраняет своё явное (и весьма сильное, и даже отождествляющее себя со всей философией) присутствие сегодня, несмотря на все неклассические «рассеивания иллюзий»?

Из такого подхода может сложиться впечатление, что для обеих традиций, укоренённых в их структурных «двухходовках», самой мягкой и открытой к коммуникации формой взгляда на другую является представление, что один оппонент (в силу изоляции или иных, более предосудительных причин) остался глух к «успехам» другого: континентал просто «не освоил» (или злонамеренно отрицает в силу своего глубокого отвращения ко всему рациональному) аналитическую технику работы в достаточной степени, чтобы понять, что она является наилучшей, а аналитик просто «не в курсе» (или злонамеренно скрывает в силу своей политической ангажированности), что континентальная философия уже подвергла рефлексии и проблематизировала её условия возможности.

Это будет просто ещё один шаг схизмогенеза: те самые радикальные формулировки, которые образуются в результате обострения дискуссии. Аналитик вряд ли захотел бы исключать из философии целые её блоки, если бы эти блоки не представляли угрозу для всего аналитического проекта; и континентал вряд ли стал бы «закусывать пулю» и всерьёз спорить с тем, что мы все пытаемся осмыслить один и тот же мир, если бы не чувствовал, что находится под угрозой лишения статуса философии или своего способа философской

проблематизации<sup>28</sup>. Обе позиции превращаются в карикатуры на себя. Но эта карикатуризация — не просто ошибка или результат нехватки знаний, которую можно было бы безболезненно поправить; она исторична и действенна (раз эти ярлыки продолжают использоваться). И действенность эта, как становится видно, имеет (с обеих сторон) двойную форму: теоретического тезиса и требования, предъявляемого ко *всей философии*. *И одно без другого не работает*.

Отступить от этих требований означало бы для обеих сторон подвергнуть опасности и свою идентичность, и сам проект философии: например, для Сёрла признать, что Деррида реализует не просто «идеологию» или «плохую, некачественную философию», а представляет «другую рациональность», означало бы утратить свою идентичность как аналитического философа, говорящего от имени универсальной рациональности; для Деррида допустить, что аналитические критерии Сёрла являются универсальными, означало бы утрату автономии философии и её превращение в трансгисторическую фиксацию той конфигурации условий, из которой говорит аналитическая философия.

Конечно, можно представить «требования ко всей философии» как неизбежный элемент произвола в самоопределении дисциплины.

Все эти поля, даже самые «чистые» — наука, искусство — имеют в своей основе закон, о котором говорят, что он «закон и ничего больше». ... Иначе говоря, всякая научная система покоится на исходной тавтологии и на некоем запрете на нарушение ... и эта исходная тавтология, единожды введённая, даёт возможность строить цепи причин и рассуждений, которые опутывают представление о разуме. Любое поле обладает той особенностью, что стремится вызвать у тех, кто в него входит, амнезию происхождения, которую у рядовых социальных агентов в обыденном мире порождает обычай. Произвол, лежащий у истоков любого поля, суть чистый *potos*, *основа автономии поля*. Сказать, что поля автономны, означает, что участвующие в них подчиняются закону поля, т. е. закону, который поле само себе назначило. Поле есть род игры, и каждый, кто в него входит, должен принять эту игру вне зависимости от того, достойна ли она, стоит ли свеч,

---

<sup>28</sup> И, безусловно, целые блоки и идентичности в философии не аффилируются ни с той, ни с другой стороной (например, русская философия — если таковая понимается не как «философия на русском языке», а особая, отдельная традиция и идентичность), — потому что просто не вовлечены в этот конфликт.

заслуживает ли, чтобы в неё играли. А чтобы играть, нужно принять целый комплекс допущений и, в то же время, обладать определёнными сведениями, которые составляют условие активного и действительного участия в данной игре (Бурдые, 1996).

Но что делать, если внутри самого поля нет согласия по поводу этого *nomos*'а, что, кажется, и выражается словами «аналитико-континентальный разрыв»?

Для адекватного осмысления описанной ситуации явно требуется какой-то иной язык. В качестве такового может пригодиться обращение к гегелевскому понятию *партийности*.

Здесь требуется важная оговорка: это понятие партийности не отсылает к аффилиации с какими бы то ни было «внешними» (существующими и действующими за пределами философии) политическими партиями и идеологиями (левые/правые и т. п.), и тем более употреблено здесь не в том смысле, который «партийная философия» приобрела в советском контексте<sup>29</sup>, и вообще не в марксистском.

Также понятие партийности следует отличать от «идеологии» или «власти» в том смысле, о котором говорят аналитическая философия (самоопределяясь об континентальную) и континентальная (в её режиме идеологической критики аналитической).

Понятие *партийности в философии* апеллирует к формулировке Гегеля из «Философии духа» (и поэтому хорошо хотя бы тем, что «выключено» из разрыва, т. к. было сформулировано до него). Рассуждая о методологии историка философии, Гегель предлагает различать два вида партийности. Первый вид есть «партийность в обычном смысле слова, ... партийность мнений и представлений, которые, будучи все одинаково бессодержательны, во всей своей совокупности представляются как совершенно индифферентные» (Гегель 1977 [1817], 369). Такая партийность, по сути, есть приверженность частным, случайным точкам зрения, и производит не истину, а скорее «интересность» (как может быть интересен роман); «беспартийность» же в этом обыденном смысле перекрывает вопрос об истине: она допускает лишь «правильность», то есть «качественные и количественные суждения, а отнюдь не суждения необходимости и суждения понятия» (там же, 310). В

---

<sup>29</sup> О нём см., напр., (Добренко, 2014). Возможно, чтобы отмежеваться от излишних ассоциаций, можно было бы перевести гегелевское *Parteilichkeit* как «пристрастность» или «приверженность» (английское «*partiality*»), но тогда ход Гегеля станет непонятным. В любом случае, речь идёт не о марксистском понимании партийности, а именно о гегелевском.

противовес ей Гегель выдвигает иной, сущностный вид партийности — партийное (пристрастное) отношение философа к философии (в том же смысле, в каком судья может быть беспристрастен к тяжущимся сторонам, но обязан быть партийно привержен идее права) (Гегель 1977, 367). История философии может стать историей, собственно, философии только с позиции той «партии», чей взгляд тождественен взгляду всей философии в целом на её имманентное развитие<sup>30</sup>. Гегель говорит об истории философии; но, с его точки зрения, историк философии не стоит вне философии, он является философом. Это даёт мне основания, чтобы маркировать термином «партийность» (в этом втором, сущностном смысле) блок вопросов внутри философского поля, касающийся его собственной автономии. Именно этот род несогласия я и обозначаю как «партийный», надеясь таким образом избежать сведения подхода как к социологии знания (которая не оперирует этим термином), так и к чисто теоретическим расхождениям (которых явно недостаточно для объяснения положения дел).

Партийность необходимо предполагает некоторый момент произвола («я верю в то, что это истинно, просто потому что это то, что я отстаиваю»), но он не совпадает ни с натурализацией («я верю в это, потому что это так и есть»), ни с циничной игрой («я делаю вид, что верю в это, потому что мне это выгодно»). Именно в этом втором гегелевском смысле аналитико-континентальное разделение может быть описано как партийный конфликт. Речь идёт не о сопоставлении теорий внутри философии и не о социальной конкуренции вне её, а о связи философских содержаний с определением того, что, собственно, должно называться философией, с попытками средствами самой философии установить её границы и язык. И тогда окажется, что от своей «расколотости» на две партии сама философия не страдает, а напротив, выигрывает: «Одна партия» — сама философия — «оказывается побеждающей партией лишь благодаря тому, что она распадается на две партии» — аналитическую и континентальную — «ибо этим она показывает, что ей самой присуще обладание тем принципом, который она оспаривала» — автономией — «и что тем самым она преодолела одно-сторонность, с которой она выступала прежде ... Таким образом, возникший в одной из партий раздор, который кажется несчастьем, напротив, доказывает её счастье» (Гегель 1999 [1807], 309–310).

Континентальная традиция в этом конфликте реализует принцип партийности, реконструируя поле философии так, что в *пото́с самой философии* входит сопротивление её отождествлению с какой-либо

---

<sup>30</sup> Я благодарю за эту реконструкцию и в целом за знакомство с концепцией партийности у Гегеля Георгия Шулико. См. (Шулико, 2021, 53–54).

одной нормативной парадигмой как угрозе не только частному факту существования конкретных способов философской работы, но и всему философскому предприятию, так как *невнимание* к условиям возможности самой философии не просто ограничивает её, но и ставит под угрозу её автономию. Аналитическая традиция, напротив, изобретает себя как партию, чей взгляд тождественен взгляду всей философии в целом, реконструируя это поле как *изолированное* от условий его производства и существования, так как полагает эту изоляцию условием возможности реализовывать *potos самой философии*, состоящий в поиске наилучшей теории.

Парадокс в том, что описание разрыва через партийность является итогом рода описания, «зарезервированного» за континентальной традицией. То есть само описание этого конфликта как партийного может быть, в свою очередь, дисквалифицировано аналитиком, просто поскольку само представляет собой ход на той же доске — попытку легитимировать плюралистическое понимание философского поля. Аналитик, безусловно, *может* дисквалифицировать такое описание только на том основании, что оно играет на руку континентальной позиции, *однако должен ли?* Кажется, за такой дисквалификацией стояла бы только приверженность схизмогенетической игре, а не самой философии. Если партийность философа состоит в приверженности самой философии, то это приверженность философии *как автономному полю* (способному самостоятельно определять и переопределять собственные границы и правила). С таким определением собственной партийности, вероятно, согласятся и «аналитик», и «континентал»: чего оба точно не хотели бы — это поставить философию в зависимость от чего-то внешнего ей, будь то «идеология» или контингентная конфигурация её условий; оба заинтересованы в *автономии философии*, однако расходятся по вопросу того, *как обеспечить эту автономию*. Но если вопрос обеспечения автономии — это вопрос философии, то он должен быть *введён в рассмотрение*. И для такого введения в рассмотрение и «аналитику», и «континенталу» не нужно полностью сходить со своих позиций, но осмыслить эту позицию именно как партийную, то есть отвлечься от схизмогенетической игры и провести внутреннюю работу по своим собственным правилам. Первому придётся признать, что его претензия на «позицию, тождественную позиции всей философии» оспаривается *тоже от имени философии*, и заняться её обоснованием, которое было бы именно обоснованием, а не внефилософским механизмом. Второму придётся пересмотреть свою «партийную линию» таким образом, чтобы она стала подлинно рефлексивной, то есть давала место дискурсу аналитика, не подрывая его. Это непросто и, конечно, не

гарантирует преодоление разрыва (и нужно ли вообще это преодоление?), но, по крайней мере, является шагом к тому, чтобы он привел к чему-то продуктивному.

### Список литературы

- Бейтсон, Г. (2000а). Культурный контакт и схизмогенез. *Личность. Культура. Общество*, 2(3(4)), 153–168.
- Бейтсон, Г. (2000б). К теории шизофрении. В Г. Бейтсон, *Шаги к экологии разума*. Москва.
- Бурдьё, П. (1996). За рационалистический историзм. *S/L '97. Социо-Логос постмодернизма. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН*. Дата обращения: 25 октября 2025 г. URL: <http://sociologos.net/bourdieu-za-razionalisticheskii-istorizm>.
- Ветушинский, А. В. (2024). Благодаря недавней беседе с Евгением Логиновым... *Vetushinskiy Gore Philosophy*. Дата обращения: 25 октября 2025 г. URL: <https://t.me/vetushinskiy/204>.
- Гегель, Г. В. Ф. (1977). *Энциклопедия философских наук* (Т. 3: Философия духа; оригинальное издание: 1817). Москва: Мысль.
- Гегель, Г. В. Ф. (1999). *Система наук. Часть 1. Феноменология духа* (оригинальное издание: 1807). Санкт-Петербург: Наука.
- Голобородько, Д. (2004). Картезианское исключение. М. Фуко и Ж. Деррида: спор о разуме и неразумии. В *Опыт и чувственное в культуре современности: философско-антропологические аспекты*. Москва: ИФ РАН.
- Гребер, Д., & Уэнгроу, Д. (2025). *Заря всего. Новая история человечества*. Москва: Ad Marginem.
- Добренко, Е. А. (2014). Метасталинизм: диалектика партийности и партийность диалектики. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*, (3), 26–64.
- Кузнецов, В. Ю. (2008). Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии. *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*, (1), 3–18.
- Латур, Б. (2023). Почему критика выдохлась? От фактов к вопросам, вызывающим озабоченность. *Логос*, 33(5), 29–64.
- Логинов, Е. В. (2025). К истории аналитико-континентального разрыва. *Analytica*, 10, 1–75.
- Логинов, Е. В. (2024а). Про материализм и Ветушинского. *Философское кафе*.

Дата обращения: 25 октября 2025 г. URL: <https://t.me/philosophycafemoscw/2149>.

Логинов, Е. В. (2024б). Опровергает ли муровский аргумент иллюзионизм? *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*, 48(2), 46–68.

Мамардашвили, М. К., Соловьёв, Э. Ю., & Швырёв, В. С. (1970). Классическая и современная буржуазная философия. *Вопросы философии*, (12), 23–38.

Мейясу, К. (2015). *После конечности: Эссе о необходимости контингентности*. Екатеринбург: Кабинетный учёный.

Морозов, К. Е. (2025). Выживание без волшебства. *Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность*, 10(3), 101–116.

Сёрл, Дж. (2021). Слово вверх дном (оригинальная публикация: 1983). *Insolarance*.

Дата обращения: 25 октября 2025 г. URL: <https://insolarance.com/the-word-turned-upside-down/>

Соколов, Е. В. (2024). Крепить фронт борьбы с пособниками империализма: критика философии моральной ответственности. *Финиковый компот*, (19), 102–109.

Черкасов, Г. (2025). Раскрывая структуру мира: кванторная вариативность против тяжеловесной онтологии. *Институт философии РАН*.

Дата обращения: 25 октября 2025 г. URL: <https://iphras.ru/page19043773.htm>.

Шулико, Г. А. (2021). *Понятие «революционная практика» в философии неомарксизма* (кандидатская диссертация). Москва: ИФ РАН.

Bourget, D., & Chalmers, D. (2023). Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey. *Philosophers' Imprint*, 23(11) Accessed: October 25 2025, from: <https://journals.publishing.umich.edu/phimp/article/id/2109/>.

Bourget, D., & Chalmers, D. (2025). Editors' Thoughts. *The 2020 PhilPapers Survey*. Retrieved October 25, 2025, from <https://survey2020.philpeople.org/survey/design/thoughts>.

Engel, P. (n.d.). A Just-so Story. *The Philosophers' Magazine*. Retrieved October 25, 2025, from <https://philosophersmag.com/a-just-so-story/>.

Franklin, J. (2002). Stove's Discovery of the Worst Argument in the World. *Philosophy*, 77, 615–624.

French, N. (2025). Is Analytic Philosophy a Class Ideology? *Jacobin*. Retrieved October 25, 2025, from <https://jacobin.com/2025/09/analytic-philosophy-history-hume-rawls>.

Gaston, S. (2013). *The Concept of World from Kant to Derrida*. London & New York: Rowman & Littlefield.

- Harman, G. (2007). The Importance of Bruno Latour. *Cultural Studies Review*, 13(1), 31–49.
- Jameson, F. (2024). *Inventions of the Present*. London: Verso.
- Nagel, E. (1936). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe I. *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24.
- Nagel, T. (1998). The Sleep of Reason. *The New Republic*. Retrieved October 25, 2025, from <https://physics.nyu.edu/faculty/sokal/nagel.html>.
- Pigliucci, M. (n.d.). Pseudoscience and Continental Philosophy. *The Philosophers' Magazine*. Retrieved October 25, 2025, from <https://philosophersmag.com/pseudoscience-and-continental-philosophy/>.
- Rottschaefer, W. (2011). Why Wilfrid Sellars is Right (and Right-wing). *Journal of Philosophical Research*, 36, 291–325.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Searle, J. R. (1970). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shuringa, C. (2025). *A Social History of Analytic Philosophy: How Politics Has Shaped an Apolitical Philosophy*. London: Verso.
- Stove, D. C. (1995). Judge's Report on the Competition to Find the Worst Argument in the World. In D. C. Stove, *Cricket versus republicanism* (pp. 66–67). Sydney: Quakers Hill Press.

**Информация об авторе:** Ханова Полина Андреевна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, e-mail: [khanova@philos.msu.ru](mailto:khanova@philos.msu.ru).

Поступила в редакцию: 26 октября 2025 г.

Принята к публикации: 21 декабря 2025 г.

Опубликована: 28 декабря 2025 г.

**Polina A. Khanova**

## **Towards an Immanent Reflexion of the Analytic-Continental Divide**

**Abstract.** This paper analyzes the persistence of the analytical-continental divide in contemporary philosophy through the lens of conflicting identities and disciplinary ethos. Using specific philosophical discussions and institutionalised practices, it demonstrates that the perpetuation of this divide does not consist merely in a contingent configuration of historical events or purely philosophical differences but is conditioned by a historically distinct divergence in understanding the fundamental aims of philosophical inquiry and the conditions of its autonomy, inextricably linked to substantive philosophical claims. It concludes that it is productive to consider this conflict in terms of Hegel's concept of "partiality".

**Keywords:** analytic philosophy, continental philosophy, philosophical schism, partiality.

**Citation:** Khanova, P. A. (2025). Towards an Immanent Reflexion of the Analytic-Continental Divide. *Analytica*, 10, 360–395.

### **References**

- Bateson, G. (2000a). Kul'turnyy kontakt i skhizmogenez [Culture Contact and Schismogenesis]. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo* [Personality. Culture. Society], 2(3(4)), 153–168. (in Russian).
- Bateson, G. (2000b). K teorii shizofrenii [Toward a Theory of Schizophrenia]. In G. Bateson, *Shagi k ekologii razuma* [Steps to an Ecology of Mind]. Moscow. (in Russian).
- Bourdieu, P. (1996). Za ratsionalisticheskii istorizm [Pour un Historicisme Rationnel]. *S/L'97. Sotsio-Logos postmodernizma. Al'manakh Rossiysko-frantsuzskogo tsentra sotsiologicheskikh issledovaniy Instituta sotsiologii RAN* [Socio-Logos of Postmodernism. Almanac of the Russian-French Center for Sociological Research of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences]. Retrieved October 25, 2025, from: <http://sociologos.net/bourdieu-za-razionalisticheskii-istorizm>. (in Russian).
- Bourget, D., & Chalmers, D. (2023). Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey. *Philosophers' Imprint*, 23(11). Retrieved October 25, 2025, from: <https://journals.publishing.umich.edu/phimp/article/id/2109/>.

- Bourget, D., & Chalmers, D. (2025). Editors' thoughts. *The 2020 PhilPapers Survey*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://survey2020.philpeople.org/survey/design/thoughts>.
- Cherkasov, G. (2025). Raskryvaya strukturu mira: kvantornaya variativnost' protiv tyazhelovesnoy ontologii [Unveiling the Structure of the World: Quantifier Variance vs. Heavyweight Ontology]. Retrieved October 25, 2025, from: <https://iphras.ru/page19043773.htm>. (in Russian).
- Dobrenko, E. A. (2014). Metastalinizm: dialektika partiynosti i partiynost' dialektiki [Metastalinism: The Dialectics of Partisanship and the Party Dialectics]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya* [Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science], (3), 26–64. (in Russian).
- Engel, P. (n.d.). A Just-so Story. *The Philosophers' Magazine*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://philosophersmag.com/a-just-so-story/>.
- Franklin, J. (2002). Stove's Discovery of the Worst Argument in the World. *Philosophy*, 77, 615–624.
- French, N. (2025). Is Analytic Philosophy a Class Ideology? *Jacobin*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://jacobin.com/2025/09/analytic-philosophy-history-hume-rawls>.
- Gaston, S. (2013). *The Concept of World from Kant to Derrida*. London & New York: Rowman & Littlefield.
- Goloborod'ko, D. (2004). Kartezianskoe isklyuchenie. M. Fuko i Zh. Derrida: spor o razume i nerazumii [The Cartesian Exclusion: Foucault and Derrida on Reason and Unreason]. In *Opyt i chuvstvennoe v kul'ture sovremennosti: Filosofsko-antropologicheskie aspekty* [Experience and the Sensory in Contemporary Culture: Philosophical-Anthropological Aspects]. Moscow: Institute of Philosophy, RAS. (in Russian).
- Graeber, D., & Wengrow, D. (2025). *Zaria vsego. Novaya istoriya chelovechestva* [The Dawn of Everything: A New History of Humanity]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Harman, G. (2007). The Importance of Bruno Latour. *Cultural Studies Review*, 13(1), 31–49.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Entsiklopediya filosofskikh nauk*. T. 3: *Filosofiya dukha* [Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Bd. 3. *Die Philosophie des Geistes*] (Original work published 1817). Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Hegel, G. W. F. (1999). *Sistema nauk. Chast' I. Fenomenologiya dukha* [Systems der Wissenschaft. 1. Teil. *Phänomenologie des Geistes*]. (Original work published 1807). Saint Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Jameson, F. (2024). *Inventions of the Present*. London: Verso.

- Kuznetsov, V. Yu. (2008). Sdvig ot klassiki k neklassike i narashchivanie poryadkov refleksii v filosofii [From Classical to Non-classical Philosophy]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy], (1). (in Russian).
- Latour, B. (2023). Pochemu kritika vydokhlas'? Ot faktov k voprosam, vzyvayushchim ozabochennost' [Why Critique Run out of Steam? From Matter of Fact to Matters of Concern]. *Logos*, 33(5), 29–64. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2024a). Pro materializm i Vetushinskogo [On materialism and Vetushinskiy]. *Filosofskoe kafe* [Philosophy Café]. Retrieved October 25, 2025, from: <https://t.me/philosophycafemoscow/2149>. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2024b). Oprovergayet li murovskiy argument illyuzionizm? [Does Moorean argument Refute Illusionism?]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy], 48(2), 46–68. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2025). K istorii analitiko-kontinental'nogo razryva [Towards a History of the Analytic-Continental Divide]. *Analytica*, 10, 1–75. (in Russian).
- Mamardashvili, M. K., Solov'ev, E. Yu., & Shvyrev, V. S. (1970). Klasicheskaya i sovremennaya burzhuaznaya filosofiya [Classical and Modern Bourgeois Philosophy]. *Voprosy filosofii*, (12), 23–38. (in Russian).
- Meillassoux, Q. (2015). *Posle konechnosti: Esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [Après la finitude]. Ekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy. (in Russian).
- Morozov, K. E. (2025). Vyzhivanie bez volshebstva [Survival Without Magic]. *Omskiy nauchnyy vestnik. Seriya: Obshchestvo. Istoriya. Sovremennost'* [Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity], 10(3), 101–116. (in Russian).
- Nagel, E. (1936). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe I. *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24.
- Nagel, T. (1998). The Sleep of Reason. *The New Republic*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://physics.nyu.edu/faculty/sokal/nagel.html>.
- Pigliucci, M. (n.d.). Pseudoscience and Continental Philosophy. *The Philosophers' Magazine*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://philosophersmag.com/pseudoscience-and-continental-philosophy/>.
- Rottschaefer, W. (2011). Why Wilfrid Sellars is Right (and Right-wing). *Journal of Philosophical Research*, 36, 291–325.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Searle, J. R. (1970). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Searle, J. (2021). Slovo vverkh dnom [The Word Turned Upside Down] (Original work published 1983). *Insolance*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://insolance.com/the-word-turned-upside-down/>.
- Shuliko, G. A. (2021). *Ponyatie "revolyutsionnaya praktika" v filosofii neomarksizma* [The Concept of Revolutionary Practice in Neo-Marxism] (PhD thesis). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. (in Russian).
- Shuringa, C. (2025). *A Social History of Analytic Philosophy: How Politics Has Shaped an Apolitical Philosophy*. London: Verso.
- Sokolov, E. (2024). Krepit' front bor'by s posobnikami imperializma [To Strengthen the front Against The Accomplices of Imperialism]. *Finikovyy kompot* [Date Palm Compote], (19), 102–109. (in Russian).
- Stove, D. C. (1995). Judge's Report on the Competition to find the Worst Argument in the World. In D. C. Stove, *Cricket versus republicanism* (pp. 66–67). Sydney: Quakers Hill Press.
- Vetushinskiy, A. V. (2024, February 25). Blagodarya nedavney besede s Evgeniem Loginovym... [Thanks to a Recent Conversation with Evgeny Loginov...]. *Vetushinskiy Gore Philosophy*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://t.me/vetushinskiy/204>. (in Russian).

**Author's Information:** Polina Khanova, C.Sc. (Ph.D.) in Philosophy, Senior Lecturer at the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, e-mail: [khanova@philos.msu.ru](mailto:khanova@philos.msu.ru).

Received: 26 October 2025

Accepted: 21 December 2025

Published: 28 December 2025