

УДК 141.1 + 165.7 + 165.423

Е. С. Черепанова

**ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ Д. ЮМА НА ФИЛОСОФИЮ В АВСТРИИ:  
СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ ИЛИ ОСОБЕННОСТЬ  
АВСТРИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Статья посвящена исследованию идей Д. Юма и их влиянию на философию А. Мейнонга и Ф. Маутнера. Основное внимание уделяется проблеме познания, языка; также ставится проблема принципов образования сложных идей, ценностных суждений.

**Ключевые слова:** австрийская традиция, познание, сложные идеи, объективность, реализм, ценностные суждения, язык, сенсуализм, номинализм, языковые миры.

Особенностью философии Австрии традиционно считают неприятие философии И. Канта. Такая антикантианская критика типична даже для писателей. Она прекрасно выражена в известном очерке С. Цвейга, посвященном Ф. Гелдерлину: «Кант, по моему глубокому убеждению, связал по рукам и ногам чистое творчество классической эпохи, подавил его конструктивным мастерством своего мышления и, толкнув художников на путь эстетического критицизма, нанес неизмеримый ущерб радостно-чувственному приятию мира, свободному полету воображения» [2, 138].

Такое отношение к философии Канта определялось, во-первых, историческими причинами — труды Канта были запрещены к изданию и распространению в Австрии; во-вторых, мировоззренческими. Критика мыслителя католической церкви в работе «Религия в пределах только разума» воспринималась отрицательно интеллектуалами Австрии, где была глубоко укоренена католическая культура. Канта, однако, критиковали прежде всего за идею вещи-в-себе и в целом за идеализм. И поэтому практически все философские произведения австрийских мыслителей содержат анализ проблемы ощущений как источника познания, субстанциональности «Я», возможности вещи-в-себе. В свете этого философия Д. Юма представлялась более плодотворной и перспективной для наследования и развития идей. Можно даже говорить о том, что через идеи Д. Юма происходит своего рода примирение с И. Кантом.

Р. Халлер подчеркивает, что «в противовес всем идеалистическим направлениям австрийская философия определялась своей реалистической направленностью. Поскольку она связывала себя с докантианской традицией Лейбница и Юма, ее негативное отношение и противоборство с немецким идеализмом, в особенности Гегелю, остается явно бросающимся в глаза признаком» [4, 8].

Ф. Маутнер (1849–1928), австрийский философ, критик языка, часто ссылается на Д. Юма, в философии которого его привлекают радикальный скептицизм, тонкий и последовательный анализ претензий рационализма.

Критическая позиция в философии языка, по Маутнеру, предполагает новый или даже совершенно иной уровень скепсиса, чем заявленный Юмом. Но

этот уровень может быть достигнут через возвращение к скепсису Юма и только затем продуктивным отказом от него и принятием философии жизни Ф. Ницше. Цель такого движения — агностическая мистика, которая и является основным методологическим принципом критики языка.

Обращение к Д. Юму необходимо для того, чтобы восстановить в правах критико-познавательный скепсис и четко отделить его от догматического скепсиса античного мира, как это делает Юм. Ф. Маутнер считает античный скептицизм более чем мертвым, так как греческий скептик похож в своем отрицании возможного суждения на умного буриданового осла, «который не может съесть и единственную травинку сена, а также не знает, осел ли он и может ли он его действительно есть» [6]. Здоровый скепсис Юма позволяет лишь сохранять смирение в границах человеческого познания, потому что истина есть только словесный фетиш, опирающийся на веру. Соответственно «язык не может выступать как средство, способное охватить (понять) природу, поскольку ни язык, ни природа не пребывают в покое, поскольку слово вечно мчится вихрем за круговертью действительности и не может ее догнать» [7].

Для Маутнера Д. Юм в своей философии уравнивает так называемых три языковых мира, укореняя их лишь в одной реальности нашего сознания — в опыте. Мир как представление распадается на три мира (позже Ф. Маутнер назовет их «картинами»). Но распадается, когда человек их называет, т. е. все предметы в нашем представлении, попав в поток языка, утраиваются и предстают как предметы опыта, бытия и становления или как предметы адъективного, субстантивного и вербального мира.

Первый мир — это мир качеств, мир, расцвеченный прилагательными, которыми человек называет свои ощущения, эмоции, а также пытается описать мир, не зависящий от него. В чистом виде это то, что Ф. Маутнер называет единственной реальностью, или то, что человек яснее всего осознает как реальность, результат его опыта. В этом мире царит «адъективный» язык, язык прилагательных, ведь только они могут отразить сенсуалистический мир. «Можно сравнивать его с выразительными средствами импрессионистской живописи, с пуантилизмом: точки — ничто как точки разного цвета, но эти же точки как рисунок обретают другой смысл» [9, 52]. Адъективный мир очень непрочен, так как ощущения и впечатления, отраженные в словах, при условии повторения опыта и при стремлении человека к абстрагированию постепенно перетекают в существительные и трансформируются в глаголы. Поэтому сенсуалистическая философия, опирающаяся на адъективный язык, выглядит такой неустойчивой и неубедительной, ведь она изначально предполагает отсутствие законов и «вечностей», важных гарантий бытия в человеческом представлении. Но для Маутнера этот недостаток является и главным достоинством сенсуализма, так как сенсуализм в значительно большей мере, чем другие мировоззрения, располагает к критике языка и чаще, чем другие философские учения, оглядывается на реальность чувственного опыта, остро ощущая проблему невозможности в полной мере выразить его богатство в языке.

Сенсуалистическая картина мира, будучи материалистической, все же наиболее успешно пользуется «адъективным» языком, и если требовать от языка

совершенства, то это должно быть совершенство адъективного языка. Примененный в науках, он удовлетворяет человеческую потребность в осознании упорядоченной реальности. Описанная адъективным языком наука ближе к опыту, рисует мир обжитым и практичным. Однако, как и импрессионистская живопись, такая наука не всегда убеждает в своей стабильности, фундаментальности и академичности. Она выглядит сиюминутной, отчасти приземленной и не может удовлетворить «неизбежную человеческую потребность в метафизике» [9, 52].

Второй мир, субстантивный, — своего рода прибежище самодостаточных сущностей, так или иначе возникающих в мировоззрении человека на протяжении всей истории. Это то, чему человек постоянно пытается подобрать название, говоря о Духе, Боге, Абсолюте и т. д.

Язык этого мира Ф. Маутнер называет самым старым в истории человечества, так как им описывали мифологический мир духов. В «истории понимания», напротив, это высший этаж абстрагирования, в то время как «прилагательное — наиболее юная часть речи в грамматике, но наиболее старая часть в истории понимания» [Там же]. Схема познания у Маутнера, как говорилось, близка к локковской: нет ничего в разуме, чего раньше не было бы в чувствах, поэтому субстантивный мир — мир принципиально мифологический. Весь громоздкий понятийный аппарат современной науки оказывается систематическим вымыслом, красивым мифом о царстве законов природы.

В истории философии наиболее наглядно субстантивный мир воссоздан в философии Платона, «он предвосхитил на два тысячелетия... ошибку, совершенную Кантом, который введет понятие вещи-в-себе» [Там же, 195]. В дальнейшем эстафета была принята Гегелем и его сторонниками. Однако они не просто предлагают субстантивистскую мировоззренческую схему, но проектируют земной мир как субстантивистский.

Ф. Маутнер пытался обосновать немецкий идеализм особым строем языка, который навязывает говорящему «удобные» суффиксы для превращения прилагательных в существительные, отчего элементарные чувства и ощущения обретают высоту категории, отчего так и просятся стать системными. Эта особенность германских языков приводит к тому, что философу волей-неволей приходится следовать логике родного языка, и в этом проявляется тайная власть слова.

Для немца дружеские отношения с помощью суффикса *-schaft* превратятся в дружбу «вообще», то, что он гражданин государства, обернется гражданством, а знание станет наукой. То есть преходящие и временные в пределах человеческой жизни явления поднимутся над этой жизнью и предстанут «царством занебесных истин». Любое состояние, качество — герои адъективного мира — на немецком с готовностью предстают в виде абсолютных ценностей. «Суффикс *-heit* как самостоятельное слово указывает на состояние, ведь “свобода” и “равенство” не больше, чем “свободный” и “равный”... а слово “христианство” не больше, чем “Христос”» [Там же, 199].

Именно для германских языков нормальная философия выстраивает историю мира и человечества в движении к определенной цели. Если разобраться,

то причина и следствие, цель, в том числе и «великая», суть порождение субстантивного языка. В тот момент, когда состояние «свободный» заменяется субстантивным порождением — «свободой», перед нами маячит цель, рождается исторический лозунг и реет флаг революции.

Таким образом, власть языка приобретает катастрофические масштабы, определяя национальный взгляд народа на свою и мировую историю, устанавливая цели, рисуя призрак прогресса. Философия, описанная таким языком, так или иначе приходит к идее всемирного движения к всемирной цели, к обесцениванию состояний в пользу великих целей, к обесцениванию жизни.

Причина и цель как понятия придают научной теории вид некоторого проекта и вводят новые понятия прогресса. Это происходит естественно, коль скоро, как полагает Ф. Маутнер, критика языка не охватила пока все сферы знания; поэтому, хотя «И. Кант и Д. Юм много сделали в прояснении сути понятий “причина” и “цель”, они вновь восстановлены в учении Дж. Дарвина об эволюции» [7]. Эта эволюционная теория, основанная на понятиях причины и цели как базовых понятиях, порождает иллюзию прогресса и соответственно предполагает его в истории. Ф. Маутнер, как и Ф. Ницше, считает категорию прогресса чуждой истории, именно ницшеанское понимание истории, как уже говорилось, он считал отправной точкой для критики языка в социально-политических науках.

В субстантивном мире, как «в недействительном мире пространства... мире бытия» [9, 200], исчезает подлинное ощущение течения времени. Время оказывается числовым рядом, теряет способность «течь», но приобретает видимость порядка. История превращается в ряд чисел-событий, каждое из которых представляется целью истории, поэтому вечное течение времени заменяется суммой отрезков времени, в которых время статично, но имеет начало и конец. Таким образом, в мире существительных исчезает не только восприятие, но и условие восприятия — время. Не случайно известная апория Зенона про Ахиллеса действительна только в пределах субстантивного мира, ведь она буквально призывает: «Не верь глазам своим!» Ее прибежище — пространство вне времени, вечность. Поэтому все мифологические существительные, которые оказываются в субстантивном мире, живут вечно как вечные ценности. Однако в этом мире «нельзя жить самому человеку, а можно лишь спокойно мечтать» [Там же, 208].

Третий мир — это то, что приносит действие, движение, то, что выражается в поступках человека, в актах его воли. Этот мир процессов, который Маутнер называет «вербальным» (*Werbbum* — глагол), ясен человеку, ведь он видит постоянно результаты и следы изменений. В отличие от предыдущего мира здесь царит становление, «условие которого время; вербальный мир не верит в субстантивный мир и не довольствуется адъективным миром; он видит во всех изменениях... только отношения, отношения так называемых вещей для нас и отношения этих вещей друг к другу» [Там же, 209]. Бытие видится становлением.

В истории философии ярким представителем такого рода мировоззрения, полагает Ф. Маутнер, был Гераклит. Образы огня и потока с очевидностью передают суть вербального мира, которую нельзя свести лишь к механическо-

му движению. Действие как содержание и смысл вербального языка есть не только наглядное действие, но и то действие, которое оказывают на нас явления адъективного мира.

Коль скоро в отношении явлений адъективного мира мы используем слово «взаимодействие», то «знания об адъективном мире, образы понятий, мышление или язык вербальны» [9, 203]. Только в вербальном мире цель наконец-то обретает свое подлинное значение, т. е. предполагает не только перспективу движения, оно само есть движение, становление. В вербальном мире вечные существительные превращаются в глаголы путем «оцеленаправления», потому что в паре слов, к примеру «строительство — строить», вопрос «что?» возникает именно в связке с глаголом. «Осмысленная деятельность человека выражается через глаголы, каковые охватывают бесчисленные микроскопические изменения под влиянием цели или отводят целому ряду изменений роль конечной первопричины» [Там же, 209].

Особенностью современного мировоззрения, как считает Ф. Маутнер, являются сознательное избегание механистического понимания цели как целенаправленности и предпочтение целесообразности. Панпсихизм приходит на смену панлогизму и пантеизму, органичность — организованности. Цель полностью теряет остатки субстантивности, растворяясь в понятии «направление». Собственно, только с этим толкованием цели и готов смириться Маутнер, категорически протестуя против «великих» целей субстантивного мира. «Великая» цель, как абстракция в науке, политике, философии, отрывает любую практику от реальности; направление, как цель вербального мира, связывает волю, действие и отношение, активизируя реальность адъективного мира, делая ее творящей.

Ни один из этих представленных языковых миров не может претендовать на истину, так как каждый описывает действительность однообразно и не обладает полнотой выражения. В своем взаимодействии три мира призваны передать представление о целом, о единстве мира. Ведь мы не можем говорить о любви без глагола «любить», а вся полнота чувств может быть выражена лишь с помощью прилагательного. К наиболее почитаемым понятиям в философии относится понятие «бытие», которое олицетворяет необходимое единство субстантивного, адъективного и вербального языка. Не меняя ни буквы, немецкий язык превращает необходимый глагол-связку *sein* в *Sein*, «быть» в «Бытие». Каждое из этих слов взаимно влияет на прояснение другого и утрачивает часть значения, будучи оторванным от другого.

Но схватывание многозначности Целого (*Ganzes*) одновременно предполагает и взаимное ограничение тремя мирами друг друга (*erganzen*). Это ограничение тем более важно, что господство одного из миров, т. е. одного из языков, приводит неизбежно к логократии и власти идеологии. Три мира — это три типа философствования: философия восприятия, философия ценностей, философия действия. Первые две философии у Ф. Маутнера названы — сенсуализм и идеализм, третья остается неназванной, но если соотнести ее с гераклитовским потоком и принципом органичности, то можно предположить, что имеется в виду умеренный вариант витализма, возможно даже философии жизни.

Все эти философии — неизбежные составляющие человеческой жизни, но все же Маутнер настаивает, что наиболее адекватным действительности является мировоззрение, основанное на адъективном языковом мире, а субстантивный мир ограничится присутствием в «снятом» виде, чтобы естественно взаимодействовать с вербальным.

Д. Юм привлекает Маутнера критикой идеи Я, полагая, что если нет впечатления себя, то и говорить об идее Я абсурдно. Я не дано нам как таковое, а всегда в связке с единичным ощущением, что лишает Я права на субстанциональность.

Если, рассуждает Маутнер, «субстантивное Я» во сне, как это часто бывает, не увидит снов, оно лишается места в субстантивном мире. И лишь как живое тело пребывает в адъективном мире, так как обладает качествами, и в вербальном, поскольку в теле сокращается сердце и дышат легкие. Для другого человека «спящее Я» ничуть не субстантивно, не более чем «спящее яблоко» [8]. В этом «троемирии», как полагает философ, Я развенчано окончательно, так как тайна его относительна и непостоянна.

Истина как идеал и цель просветительской философии объясняется у Маутнера также со ссылкой на Юма и на его понимание веры. Если мы принимаем суждение за истинное, то в этом непременно присутствует вера. Но столь зыбкая основа для рационально мыслящего философа недостаточна, и он непременно введет понятие «абсолютной истины». Но если бы истина была столь «чиста», как это полагают рационалисты, иронизирует Маутнер, то и не потребовалось бы оценочного суждения в ее описании. «Слово “истина” применяется по отношению к знанию, а знание — это лишь выражение отношения “Я” к другому, закрепленное актом веры. И только болван, логичный, как Гуссерль, может пожелать отрицать это» [6].

Если познающий полагает истину в вещах, то, значит, он обладает верой в смысл данных вещей, но вера в смысл — это результат жизни с вещами, результат «проживания». Следовательно, то, что получило негативный смысл как заблуждение, имеет те же права, что и истина: «Смыслы, в которых сводится все наше познание, — это только случайные смыслы, вовсе не направленные к объективному мировому познанию, они развивались только так, как это требовали интересы нашей жизни» [5].

А. Мейнонг (1853–1920) посвятил философии Д. Юма две свои ранние работы, написанные после «юношеской» критики И. Канта: «Исследование Юма I. История и критика современного номинализма» (1877), «Исследование Юма II. Теория отношений» (1882). Он достаточно многое отвергает из того, что не вписывается в его представления об объективном характере познания, но влияние Д. Юма на А. Мейнонга очевидно в самой постановке проблемы: исследование деятельности сознания при образовании сложных идей, т. е. суждений, предположений.

В соответствии с английской традицией Юм анализирует познание как внешний и внутренний опыт. Опыт соответственно производит в нас идеи, которые делятся на простые идеи-впечатления и идеи-рефлексии по поводу эмоциональных состояний (удовольствия и неудовольствия). Д. Юм ставит вопрос

о том, что влияет на деятельность воображения, отчего в результате разные языки и разные предметы изучаются и описываются схожим образом. Однако сам он отказывается решать эту проблему: «Мы имеем здесь дело с родом притяжения, действия которого окажутся в умственном мире столь же необычными, как и в мире природы, и проявятся в первом в столь же многочисленных и разнообразных формах, как и во втором. Действия этого притяжения всегда явны, что же касается его причин, то они по большей части неизвестны и должны быть сведены к первоначальным качествам человеческой природы, на объяснение которых я не претендую» [3, 101]. Д. Юм ограничивается исследованием психических оснований образования сложных идей, снимая вопрос об объективности понятий.

Это не устраивает А. Мейнонга, и он берется за обоснование объективности, исходя из единства предметов суждения, предположения и представления. При этом единство не декларируется, а исследуется, т. е. проверяется посредством анализа языка, классификации предметов и т. п.

Д. Юм очень осторожно говорит о том принципе, в соответствии с которым идеи соединяются в некоторые связи, в том числе и ассоциативные. «Нам следует рассматривать этот принцип только как мягко действующую силу, которая обычно преобладает и является, между прочим, причиной того, что различные языки так сильно соответствуют друг другу: природа как бы указывает каждому языку те простые идеи, которым всего больше подобает объединяться в сложные» [3, 99].

Это «природное» явление ставит перед австрийским философом своего рода естественно-научную задачу по обнаружению проявлений «мягкодействующей силы» в предметности нашего языка вне его национального своеобразия, т. е. в пределах психологии, логики, теории познания. Но он твердо следует основному принципу Д. Юма: «ничто из того, что мы воображаем, не есть абсолютно невозможное» [Там же, 14], отчего и получает в результате несколько форм бытия предметов.

А. Мейнонг разделяет, также в соответствии с концепцией, развитой Юмом, предметы на две группы, в каждой из которых два класса: предметы суждений, образованных из внешнего опыта (объекты и объективы), и предметы суждений внутреннего опыта, рефлексии по поводу эмоциональных состояний (дигнитативы и дезидеративы). То есть Мейнонг пытается создать теорию по обоснованию объективности воображения, основываясь на предмете, что позволило последователям и критикам назвать его реалистом.

Термин «реализм» достаточно популярен в исследованиях, посвященных творчеству А. Мейнонга, но имеет не очень точное значение, так как, на первый взгляд, указывает на апеллирование к реальности, объективности. На самом деле реализм употребляется применительно к последователям И. Ф. Гербарта как характеристика определенного направления.

И. Ф. Герbart называл «реалами» простые качества, сочетания которых и отношения лежат в основе представлений. «Реалы», с одной стороны, до конца непознаваемы, в чем-то совпадая по свойствам и значению с кантовской вещью-в-себе; с другой стороны, они определяют наши представления и отчасти,

следовательно, даны нам в представлении. Они близки по значению к локковским первичным качествам, но значительно более непознаваемы. Отсюда отчасти проистекают особое внимание к представлению как источнику истинной информации и признание ценности разума, логического мышления. Нельзя считать, в чем можно согласиться с В. Виндельбандом, что материализм и реализм — одно и то же, что реализм противостоит по содержанию идеализму. Это скорее «улучшенный» идеализм Канта, который настаивает на признании вещи-в-себе [1, 387]. Однако сегодня термин, как середина между эмпиризмом и рационализмом, все чаще наполняется вторым значением, что и должно свидетельствовать о важности рационального и «позитивного» знания.

Такое значение понятия «реализм» можно встретить при характеристике психологических исследований, так как Герbart придавал огромное значение развитию новой психологии как философской дисциплины и свое главное произведение назвал «Психология как наука, по-новому обоснованная с помощью опыта, метафизики и математики». В его психологии также нашло отражение стремление свести функцию души к чему-то действительному, соединив ее познавательную способность с реальным основанием, которое можно было бы исследовать научно, поэтому единственной основной функцией души становится представление.

В таком реализме А. Мейнонг не расходится с Д. Юмом, а развивает в несколько иной плоскости его же рассуждения о том, что «абстрактные идеи сами по себе единичны, хотя в качестве представителей (*in their representations*) они могут стать общими. Образ в нашем уме есть только образ особенного объекта, хотя применение его в наших рассуждениях таково, как если бы он был всеобщим» [3, 109].

И. Кант принимает вызов Д. Юма и переходит от постановки проблемы внеопытного знания к непосредственному исследованию оснований объективности в образовании сложных идей. Кант критикует Локка и Юма за ограничение опыта рамками деятельности отдельного индивида, «за неспособность понять всеобщность и необходимость априорных формальных условий возможного опыта» [Там же]. И. Кант приходит к выводу, что объективность теоретического знания определяется способом его образования, т. е. идеи впечатлений, идеи рассудка и разума с необходимостью попадают в различные априорные формы, составляющие их определенным образом и конструирующие определенную картину мира. Позиции Мейнонга и Канта принципиально различаются, так как австрийский философ видит основание объективности сложных идей в предмете, у Канта же объективность, напротив, полагается в способе их образования. Общность позиций проявляется в единой задаче исследования — поиск объективных оснований знания.

Что касается проблемы ценностных суждений, то у Канта принципиально отделены друг от друга мир практический и мир теоретический. Он решает проблему, анализируя поступок, практические основания этики. Мейнонг остается ради сохранения единства теории в рамках проблемы суждения, языка, логики. А так как в этом плане ему не удается ухватить особенность ценностного суждения, он углубляется в психологию, тем самым опять же оставаясь



верным Д. Юму. А. Мейнонг не может представить в качестве основания «практических предписаний» априорное понятие свободы, напротив, это понятие свободы напрочь исключается, так как мир предметов ценностных суждений представляет собой определенную иерархию «достоинств», связанных с действительностью, эмоциональным миром — не только с духом, но и с душой. Стоит отметить, что эта часть теории А. Мейнонга чаще остается без внимания или малоисследованной, во многом благодаря той полемике вокруг нее, которая была развернута Б. Расселом.

1. Виндельбанд В. От Канта до Ницше. М., 1988.
2. Цвейг Ст. Гельдерин : собр. соч. : в 7 т. М., 1963. Т. 6.
3. Юм Д. Соч. : в 2т. М., 1966. Т. 1.
4. Haller R. Forchung fuer Ousterreich Philosophie. Amsterdam, 1979.
5. Landauer G. Skepsis und Mystick [Electronic resource]. URL: [http:// www.penzberg.de/mauther/land.html](http://www.penzberg.de/mauther/land.html).S. 3 of 7
6. Mauthner F. Wahrhet und Skepsis [Electronic resource]. URL: <http://www.penzberg.de/mauthner/friz6.html>.4 of 6.
7. Mauthner F. Sprachkritik. Skepsis. Mystik [Electronic resource]. URL: <http://www.penzberg.de/mauthner/spraki.html> 5.
8. Mauthner F. Sprachkritik. Skepsis. Mystik [Electronic resource]. URL: <http://www.penzberg.de/mauthner/spraki.html>.
9. Mauthner F. Sprache und Leben. Salzburg ; Wien, 1986.

Рукопись поступила в редакцию 15 ноября 2011 г.

УДК 130.2:8 + 140.8

Д. В. Пивоваров

### ЯЗЫК И МИРОВОЗЗРЕНИЕ: ИДЕИ Ф. МАУТНЕРА И Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

В статье кратко анализируются основные философские проблемы, касающиеся природы языка и связи языка с мировоззрением людей. Эти проблемы стали особенно актуальными после «лингвистического поворота» в философии в начале XX в. Оценивается вклад в развитие лингвофилософии таких видных австрийских философов, как Фриц Маутнер и Людвиг Витгенштейн.

Ключевые слова: язык, знак, значение, смысл, языковая картина мира, грамматический аспект мироотношения.

Особо острый теоретический интерес к теме языка, знака и символа возник в начале XX в. в связи с бурным развитием аналитической философии и философии языка, а к середине XX в. «лингвистический поворот» и языковая революция оказались тесно связанными с неклассическим стилем мышления и критикой картезианского *cogito*. По словам Л. Витгенштейна, «весь туман