

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2024-13-1-177-206>

НОРМА, ОНТОЛОГИЯ, КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ СХЕМА: НОРМАТИВНОЕ ХАЙДЕГГЕРИАНСТВО В ФИЛОСОФСКОМ И ИСТОРИЧЕСКОМ РАССМОТРЕНИИ

ИЛЬЯ ОНЕГИН

Стажер-исследователь.

Научно-учебная лаборатория трансцендентальной философии,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

101000 Москва, Россия.

E-mail: ilya.onegin200@gmail.com

В настоящей статье реконструируется нормативная стратегия интерпретации «Бытия и времени» Мартина Хайдеггера в современной аналитической философии, а также предлагается теоретическая рамка для понимания этой стратегии как исторического феномена. Статья описывает развитие нормативного направления в интерпретации фундаментальной онтологии Хайдеггера. Первая его ветвь — социально-нормативная, или неопрагматистская — связана с такими философами, как Джон Хогленд и Роберт Брэндом. Вторая — этико-нормативная, или постнеопрагматистская — ветвь представлена Стивеном Крауэллом и Сашей Голобом. Показано, что первая группа нормативистов ориентировалась главным образом на имплицитные социальные нормы и структуры конформизма, а вторая — на кантовскую этику и на современное неокантианство Кристины Корсард, а также на прагматистскую философию языка Роберта Брэндома. Реконструированы концептуальные схемы, которые использует каждый из представителей этих подходов. Показаны связи разных подходов в рамках нормативного направления друг с другом. Предложена концепция эстафеты, в качестве которой можно обозначить нормативное хайдеггерианство как исторический феномен. Показано, что развитие нормативного хайдеггерианства можно охарактеризовать как теоретический прогресс в отношении точности передачи хайдеггеровских смыслов. Раскрыты основания сравнительной «прогрессивности» разных нормативных подходов в обновлениях базовой нормативной концептуальной схемы. Показано, что прогресс нормативной концептуальной схемы в направлении гибкости и приспособленности к хайдеггеровскому тексту чреват утратой содержательности самого понятия нормы. Утверждается, что понятие нормы, несмотря на утрату его эмпирического содержания, может использоваться для перевода хайдеггеровских понятий по соображениям прагматики.

Ключевые слова: Мартин Хайдеггер, нормативная интерпретация, неопрагматизм, норма, обязательство, практическая идентичность, конститутивный стандарт, эстафета, концептуальная схема.

© ИЛЬЯ ОНЕГИН, 2024

NORM, ONTOLOGY, CONCEPTUAL SCHEME: NORMATIVE HEIDEGGERIANISM IN PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL CONSIDERATION

ILYA ONEGIN

Researcher.

Scientific and Educational Laboratory of Transcendental Philosophy, HSE University.
101000 Moscow, Russia.

E-mail: ilya.onegin200@gmail.com

This article reconstructs the normative strategy of interpretation of Martin Heidegger's *Being and Time* in modern analytical philosophy, and also proposes a theoretical framework for understanding this strategy as a historical phenomenon. The article describes the development of the normative direction in the interpretation of Heidegger's fundamental ontology. Its first branch—the socio-normative, or the neopragmatist one—is associated with such philosophers as John Haugeland and Robert Brandom. The second one—the ethico-normative, or postneopragmatist one—branch is represented by Steven Crowell and Sacha Golob. It is shown that the first group of normativists focused mainly on implicit social norms and structures of conformity, while the second—focuses primarily on Kantian ethics and Christina Korsgaard's interpretation of Kant, as well as on the inferentialist philosophy of language of Robert Brandom. The conceptual schemes used by each of the representatives of these approaches are reconstructed. The connections of different approaches within the framework of the normative direction with each other are shown. The concept of a relay race is proposed, which can describe normative Heideggerianism as a historical phenomenon. It is shown that the development of normative Heideggerianism can be characterized as theoretical progress in relation to the accuracy of the interpretation of Heidegger's texts. The grounds for the comparative “progressiveness” of different normative approaches in the updates of the basic normative conceptual scheme that they involve are clarified. It is also shown that the progress of the normative conceptual scheme in the direction of flexibility and adaptation to Heidegger's text is fraught with a loss of meaningfulness of the very concept of norm. It is argued that the concept of norm, despite the loss of its empirical content, can be used to translate Heidegger's concepts for pragmatic reasons.

Keywords: Martin Heidegger, normative interpretation, neopragmatism, norm, commitment, practical identity, constitutive standard, relay race, conceptual scheme.

У философов, принадлежащих к аналитической традиции, сложная история отношений с философией Мартина Хайдеггера. Если в 1920–1930-е годы идеи «Бытия и времени» были актуальным предметом рассмотрения у наиболее видных философов этой традиции (Ryle, 1929; Карнар, 1993; Wittgenstein, 2003), то в следующие четыре десятилетия интерес аналитических философов к хайдеггеровской мысли оказался сведен к доксографии. В 1940–1960-х годах большинство посвященных Хайдеггеру статей этого жанра публиковалось в журнале *Philosophy and Phenomenological Research* (Cerf, 1940; Farber, 1958; Bartky, 1970). Исключением тогда стала, пожалуй, только рецензия Гилберта Райла 1946 г. на

книгу Марвина Фарбера о феноменологии. Райл отозвался о Хайдеггере как о философе, который преодолел чрезмерное увлечение феноменологическими идеями и концептами, однако остался в рамках «догмы интенциональности» (Ryle, 2009, 232).

Однако в 1970-х годах мысль Хайдеггера стала не только предметом актуальных дискуссий, но и объектом рецепции в аналитической философии. В первую очередь этот поворот связан с Хьюбертом Дрейфусом и его критикой символического искусственного интеллекта. Будучи еще студентом Гарварда, во время учебы в магистратуре в 1953–1954 гг. Дрейфус побывал во Фрайбурге, где ему довелось посетить Хайдеггера. Книга Дрейфуса «Чего не может компьютер» (*What Computers Can't Do*) (Dreyfus, 1972) уже во многом основана на хайдеггеровской критике «традиционного онтологического предположения» (Dreyfus, 1972, 124): представления о мире как о наборе атомарных фактов. В контексте растущего интереса к Хайдеггеру среди аналитических философов можно также упомянуть Ричарда Рорти. В конце 1970-х в одной из своих статей (Rorty, 1976) он, сравнивая Хайдеггера и Дьюи, фактически дал начало прагматистскому прочтению Хайдеггера. Хайдеггер также стал одним из главных героев книги Рорти «Философия и зеркало природы» (Rorty, 1979).

В 1980-х растущий интерес к Хайдеггеру в аналитической традиции достиг той «критической массы», когда к нему стали обращаться многие известные к тому времени авторы, например Джон Хогленд (Haugeland, 1982) и Фредерик Олафсон (Olafson, 1987). Это обращение не сводилось к простому заимствованию неких отдельных элементов хайдеггеровской философии в тех или иных целях. Оно имело характер реактуализации Хайдеггера, в первую очередь в разрезе фундаментальной онтологии «Бытия и времени». Именно в 1980-х годах сформировался тот тип интерпретации Хайдеггера, который принимал хайдеггеровскую мысль в качестве актуального способа философствования, осуществляя ее перевод из *онтологической* концептуальной схемы в *нормативную*. В разных своих изводах этот тип интерпретации принимает понятие нормы в качестве того, что имплицитно придает смысл всей аналитике *Dasein* и связывает ее воедино. Соответствующее направление аналитического хайдеггерианства, которое я называю *нормативным*, является, пожалуй, наиболее влиятельным среди современных подходов к интерпретации Хайдеггера в аналитической философии. Если родоначальником этого направления можно считать Джона Хогленда (1945–2010), то среди ныне живущих философов оно связано главным образом с такими фигурами, как Роберт Брэндом (род. 1950), Стивен Крауэлл (род. 1953) и Саша Голоб (род. 1981). Всех их, несмотря

на разность их философских интересов (в центре внимания Крауэлла и Голоба, к примеру, стоит немецкая философия XIX–XX вв.), можно причислить к аналитической философии на основании:

(1) *институционального* критерия: их принадлежности к американским и британским философским институтам;

(2) *контекстуального* критерия: их обращения к значимым авторам и темам аналитической философии даже в тех работах, которые посвящены выходящим за пределы аналитической философии темам;

(3) *стилистического* критерия: строгого, ясного, логически правильного стиля аргументации, характерного для всех опубликованных работ всех этих философов.

Несмотря на значимость нормативного хайдеггерианства как философского явления, в русскоязычной литературе до сих пор нет хотя бы описания этого подхода. Представленность нормативного хайдеггерианства в русскоязычной литературе исчерпывается немногими статьями и книгами, чьи авторы мимоходом ссылаются на интерпретацию Хайдеггера Брэндомом (Pris, 2014, 56–57; Pris, 2021, 45; Dzhokhadze, 2015, 8, 22), а также переводом на русский диалога Ричарда Рорти с итальянским философом Джанни Ваттимо, где Рорти упоминает брэндомовское хайдеггерианство (Rorty, Vattimo & Zabala, 2008, 95). Поэтому главной задачей, которую я ставлю перед собой, является реконструкция нормативного хайдеггерианства как целостного, но внутренне неоднородного и развивающегося феномена современной аналитической философии. Сначала я реконструирую историю развития нормативного хайдеггерианства как философского направления. Эта реконструкция потребует, во-первых, концептуальной реконструкции интерпретаций Хайдеггера, возникших на разных этапах развития этого направления, в разных ветвях и у различных авторов; во-вторых, анализа изменений, которые эти интерпретации претерпели с течением времени у соответствующих авторов; в-третьих, структурного сравнения этих интерпретаций между различными авторами, то есть сравнения, основанного на выявлении общих структурных мест их интерпретаций. Все это будет реализовано в первых двух разделах статьи. В заключительном разделе я предложу теоретическую рамку для рассмотрения нормативного хайдеггерианства как исторического феномена, а именно: рассмотрю нормативное хайдеггерианство в качестве *эстафеты* и дам определение эстафеты. Такая рамка, на мой взгляд, естественным образом проявляется в картине развития нормативной стратегии в интерпретации Хайдеггера, которая реконструирована в первых двух разделах. В этой рамке я также рассмотрю

развитие нормативного хайдеггерианства как *прогресса* концептуальной схемы нормативного хайдеггерианства и укажу на риски и возможности, которые несет за собой этот прогресс.

1. ХАЙДЕГГЕР И НОРМА: DASEIN И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

В *нормативном* направлении аналитического хайдеггерианства можно выделить две основные ветви.

Первую из них можно назвать *социально-нормативной* или *неопрагматистской*. Социально-нормативной она является с содержательной точки зрения. Оба главных представителя этой ветви — Джон Хогленд и Роберт Брэндом — интерпретируют хайдеггеровскую аналитику *Dasein* как исследование нормативности, заданной в контексте социальных взаимодействий. Неопрагматистской эту ветвь можно назвать по двум основаниям. Во-первых, неопрагматизм — та историко-философская рубрика, к которой в статье 1990 г. «Все звезды интенциональности» (“The Intentionality All-Stars”) (Haugeland, 1990a) Хайдеггера за его понимание интенциональности как обусловленной социальным контекстом и чувствительной к нему отнес Джон Хогленд (Haugeland, 1990a, 404). Во-вторых, неопрагматизм — рамка, в которой часто интерпретируют другого нормативистского интерпретатора Хайдеггера — Роберта Брэндома. Сам Брэндом не называет себя неопрагматистом. Он описывает свою философию как «аналитический прагматизм» (Brandom, 2008, xii), ориентирующийся на позднего Витгенштейна. К неопрагматистам Брэндома причислил Джон Хогленд в уже упоминавшейся выше статье, причем на тех же самых основаниях, что и Хайдеггера (Haugeland, 1990a, 404). Впоследствии рассмотрение Брэндома как неопрагматиста стало фактически общепринятым (Koopman, 2007; Gallagher & Miyahara, 2012, 123; Hildebrand, 2018; Dzhokhadze, 2021). Содержательно же оно не противоречит аналитически-прагматистской самоидентификации Брэндома.

Рассмотрим ближе историю развития социально-нормативной (неопрагматистской) ветви и ее характерные черты. Зачинателем этой ветви, как и нормативного хайдеггерианства вообще, можно считать Джона Хогленда. В 1970-х годах он был одним из учеников Хьюберта Дрейфуса в докторантуре Калифорнийского университета в Беркли. Как и Дрейфус, Хогленд, помимо Хайдеггера, занимался философским исследованием искусственного интеллекта (Haugeland, 1985), хотя и не применял в нем хайдеггеровские идеи. Вероятно, философией Мартина Хайдеггера Хогленд заинтересовался отчасти под влия-

нием Дрейфуса. Интерес к Хайдеггеру у Хогленда мог быть также связан с интересами его научного руководителя в Беркли — Ханса Слуги, который впоследствии стал автором книги о связях немецкой философии 1920–1930-х годов (в первую очередь хайдеггеровской) с нацистским движением (Sluga, 1993).

В статье «Хайдеггер о бытии личностью» (“Heidegger on Being a Person”) 1982 г. Джон Хогленд предложил подход к пониманию «Бытия и времени», который сам назвал «нестандартным» и «вольным» (Haugeland, 1982, 15). Центральным понятием «Бытия и времени» для такого истолкования оказывается *das Man* (*anyone*) (Haugeland, 1982, 17). Способ бытия *das Man*, по Хогленду, можно понять как *конформистское следование нормам* (Haugeland, 1982, 16). Хогленд не дал ни здесь, ни где-либо в более поздних текстах позитивного определения такого рода норм, однако негативно он понимал их не как кодифицированные правила, а также не как иногда принимаемые по умолчанию, иногда артикулируемые стратегии действия. В более поздней статье «Раскрытость *Dasein*» (“*Dasein’s Disclosedness*”) 1990 г. Хогленд подчеркивал, что эти нормы также нельзя назвать рациональными паттернами (Haugeland, 1990b, 56). Они задают поведение каждого существа, конформно существующего в рамках сообщества, анонимно и практически бессознательно. В то же время в отношении человека норма может как предполагать наличие какой-либо определенной ответственности (в виде, например, наказания) за нарушения норм (Haugeland, 1982, 21), так и не предполагать их (Haugeland, 1990b, 60).

Центральным значением в экспликации понятия нормы Хоглендом обладает взаимодействие человека со средством (*das Zeug, equipment*) (Haugeland, 1982, 18). Интерпретация Хоглендом концепта средства у Хайдеггера показывает, что «норма» у Хогленда — *реляционное* понятие. С одной стороны, норма руководит обращением человека со средством, так что пользование средством подчиняется некоему надлежащему образу использования этого средства (Haugeland, 1982, 18). С другой стороны, норма относится и к самому средству. Она определяет роль (*role, involvement, Bewandtnis*) средства (например, топора), которая и делает некое средство (тот же топор) самим собой (Haugeland, 1990b, 56). Норма, однако, применима к средству настолько, насколько оно может быть подручным (*ready to hand, zuhanden*) (Haugeland, 1990b, 57), быть объектом практического обращения человека.

Все это, однако, не значит, что норма в интерпретации Хогленда относится только к отношениям между человеком и подручным. Они характеризуют также человека в контексте его социальных отношений (Haugeland, 1982, 20). Установление норм вообще осуществляется и поддерживается именно в со-

обществе «конформистов», в котором каждый обладает определенной ролью и отвечает за ее исполнение (Haugeland, 1982, 20).

Центральным моментом нормативности в том виде, в каком Хогленд понимает ее у Хайдеггера, является то, что она конституируется человеком (в качестве личности, *person*). Под конституированием я имею в виду то, что вменяемость (*accountability*) норм людям у Хогленда определяет возможность норм вообще: без людей и формы отнесенности к нормам, которая им присуща, не была бы возможной нормативность как таковая (Haugeland, 1982, 21). Человека в этом смысле Хогленд называет *примордиальным установлением* (*primordial institution*) (Haugeland, 1982, 20). *Установление* в таком контексте Хогленд определяет как «придание определенного характера» всему, что есть в мире (Haugeland, 1982, 18).

Рассмотрим теперь, как Хогленд в нормативном ключе истолковывал ключевые понятия «Бытия и времени». Начнем с рассмотрения понятия *Dasein* в интерпретации Хогленда. В 1982 г. Хогленд определял *Dasein* в качестве тотальности всего нормативно определенного сущего, а также всего, что определяет его таковым. Иначе говоря, *Dasein* в соответствии с таким пониманием включал в себя мир, человека и все возможные нормативные установления. Человек и все другие сущие в таком контексте являлись «частными случаями» *Dasein* (Haugeland, 1982, 20). Впоследствии, однако, Хогленд перешел к более нюансированному пониманию *Dasein*. В 1990 г. он дал определение *Dasein* как «живого» (проживаемого в настоящее время) *образа жизни* (Haugeland, 1990b, 61). Основываясь на тезисе Хайдеггера из § 28 «Бытия и времени» (Heidegger, 1967, 103) о бытии-в-мире как об основоустройстве (Heidegger, 1997, 130), конституции (Heidegger, 2008, 473) *Dasein*, Хогленд рассматривал здесь *Dasein* в качестве отношения между человеком и миром, которое в свою очередь определено бытием-в-мире как структурой такого отношения (Haugeland, 1990b, 60). *Dasein* здесь уже, таким образом, не просто тотальность всей возможной нормативности, но конкретное нормативное отношение человека и мира. Человек здесь, однако, продолжает мыслиться в качестве «частного случая» *Dasein* (Haugeland, 1990b, 63), но даже статус частного случая понимается тут реляционно. Иными словами: человек есть всего лишь «частное» *Dasein* (“*idio-dasein*” в терминах Хогленда) в той мере, в какой он сам проживает свою жизнь в определенном отвлечении от публичных форм этого проживания. Вместе с тем человек в такой «частной» форме *Dasein* сохраняет полную ответственность за следование нормативным установлениям, задающим человеку его способ быть в мире (Haugeland, 1990b, 62).

Мы только что коснулись понимания Хоглендом такого экзистенциала *Dasein*, как бытие-в-мире. В статье «Хайдеггер о бытии личностью» он еще не рассматривал этот экзистенциал, но спустя восемь лет в контексте интерпретации *Dasein* уже не как тотальности всего нормативного, но как «образа жизни», соотносящего человека и мир, Хогленд подошел к рассмотрению бытия-в-мире как нормативной структуры, или «состава» (*make-up*) *Dasein* (Haugeland, 1990b, 60). Интерпретация бытия-в-мире в «Раскрытости *Dasein*» связана и с интерпретацией других экзистенциалов, а именно: расположенности (*so-foundness, Befindlichkeit*), речи (*telling, Rede*) и понимания (*understanding, Verstehen*). Эти экзистенциалы Хогленд понимал как «состав» раскрытости *Dasein* (Haugeland, 1990b, 51), который проявляется у Хайдеггера в анализе бытия-в как такового (*being-in as such, In-Sein als solches*) (Haugeland, 1990b, 63). Хогленд понимал трехчастную структуру бытия-в как такового в качестве той самой нормативной структуры *Dasein* как «образа жизни», которую он видел в бытии-в-мире. В таком контексте экзистенциал расположенности Хогленд рассматривал как свойство постоянно сталкиваться с вещами и ситуациями (например, в наших житейских трудностях), так что эти вещи и ситуации обретают значимость для нас (Haugeland, 1990b, 64). Такого рода столкновения, по Хогленду, проблематичны для единичного человека, однако самим своим наличием проявляют определенную нормативную структуру, делающую вообще возможной такого рода столкновения и не позволяющие нам просто проходить мимо определенных затруднений. Экзистенциал речи Хогленд рассматривал как публичность и рефлексивность положения человека в мире и какого-либо подручного в мире. Речь Хоглендом в первую очередь связывалась с публичной оценкой поведения в качестве соответствующего или не соответствующего определенным нормам (Haugeland, 1990b, 65) и рассматривалась как необходимая именно для обеспечения всеобщей понятности норм (Haugeland, 1990b, 64). Хогленд при этом признавал, что такого рода публично-контрольное понимание речи не было эксплицировано самим Хайдеггером (Haugeland, 1990b, 64). Что же касается экзистенциала понимания, то это единственный из указанных трех экзистенциалов (включая расположенность и речь), чья интерпретация была осуществлена Хоглендом и в «Хайдеггере о бытии личностью», и в «Раскрытости *Dasein*». Изначально Хогленд трактовал понимание как *know-how*, то есть как способность распознавать правила поведения с теми или иными объектами и действовать в соответствии с ними (Haugeland, 1982, 22). Аспект выбора той или иной роли самим человеком и ответственности за следование выбранной роли Хогленд тогда относил к самопониманию, которое обеспечивало, по его мнению, аутентичность нашей экзистенции (Haugeland, 1982, 24), если понимать

под аутентичностью возможность быть ответственным за следование нормам, но еще не обеспечивало понимание различных ролей и норм поведения с объектами, с которыми взаимодействует человек (Haugeland, 1982, 22). Впоследствии Хогленд включил аспект ответственности и самопонимания в сам экзистенциал понимания. Понимание стало рассматриваться им как наделение предметов их определенными ролями. Это наделение не сводилось Хоглендом к произвольному решению отдельного человека относительно назначения того или иного подручного. Оно, представляя собой нормоустановление, которое осуществляет само *Dasein*, предполагает ответственность *Dasein* перед лицом нормативно определенного взаимодействия с подручным, которое и составляет возможность воспринимать подручное именно как подручное (Haugeland, 1990b, 66). Это означает, что взаимодействия с предметами «по умолчанию», на основе неких имплицитных схем взаимодействий, для человека предполагают в первую очередь ответственность за следование нормативным схемам, характерным для таких предметов и для таких взаимодействий (Haugeland, 1990b, 66–67). Нормативная структура *Dasein*, таким образом, проявляется здесь в виде реляционных норм, связывающих человека и подручное.

Хогленд впоследствии отказался от социально-нормативного понимания Хайдеггера (Haugeland, 1998a, 4), причислив себя и Хайдеггера не к неопрагматистам, а к «антипрагматистам» (Haugeland, 1998b, 317). Однако у социально-нормативной интерпретации Хайдеггера появился продолжатель в лице Роберта Брэндома. Брэндом в первую очередь известен не своей интерпретацией Хайдеггера, а проектом аналитического прагматизма (Brandom, 1994; Dzhokhadze, 2015), в духе которого он и интерпретирует Хайдеггера. В центре этого проекта, как и в центре его подхода к нормативному толкованию Хайдеггера, лежат понятия *обязательства* (*commitment*), то есть характерной для людей приверженности тем или иным нормам, не сводимых к внешним обязанностям, и *основания* (*reason*), то есть статуса наших высказываний как оснований для тех или иных выводов из них или того или иного действия в соответствии с ними, относительно которых мы принимаем обязательства. Свою докторскую диссертацию, посвященную разработке новой версии прагматизма на основе идей отцов-основателей классического американского прагматизма — Пирса, Джеймса и Мида (Brandom, 1976, 1), Брэндом писал в Принстоне под руководством Дэвида Льюиса и Ричарда Рорти. Вероятно, именно под влиянием последнего Брэндом обратился к хайдеггеровской философии.

Это обращение состоялось в начале 1980-х годов в статье «Хайдеггеровские категории в “Бытии и времени”» (Brandom, 1983). Здесь Брэндом еще не

интерпретировал Хайдеггера посредством понятия нормы, однако уже разработал *социально-прагматистское* толкование Хайдеггера. Эту разработку Брэндом осуществил в ходе анализа *онтологических категорий* (Brandom, 1983, 387) «Бытия и времени» — не в хайдеггеровском понимании категорий как «бытийных определений неприсутствиеразмерного сущего» (Heidegger, 1997, 44), а просто в смысле основных понятий фундаментальной онтологии. В качестве таких понятий Брэндом выделил *Vorhandensein*, бытие-наличным, то есть бытие предметности в мире, и *Zuhandensein*, бытие-подручным. По мысли Брэндома, центральным элементом хайдеггеровской фундаментальной онтологии, который вообще обосновывает правомочность (*authority*) различения главных «онтологических категорий», является категория «*Mit-Dasein*» (*sic*), бытия-с (Brandom, 1983, 387). Таким образом, как и Хогленд, Брэндом эксплицитно полагал именно социальное (*the social*) онтологически основным и эпистемически главенствующим моментом всей фундаментальной онтологии (Brandom, 1983, 389–390). Фундаментальная онтология как таковая, по его мнению, отличалась для Хайдеггера от «вульгарной онтологии» на том основании, что не просто инвентаризовала все сущее в мире в рамках некоей сетки онтологической категоризации с критериями тождества и индивидуации, но исследовала укорененность онтологической категоризации в жизни, общей практике и правомочиях сообщества (Brandom, 1983, 388). Само *Dasein* Брэндом полагал «социальным по своей природе» (Brandom, 1983, 396). Эту общую рамку подхода к Хайдеггеру, а также такое различие хайдеггеровских категорий (*Vorhandensein*, *Zuhandensein* и определяющего обе эти категории *Mitsein*) Брэндом сохранил и впоследствии.

К созданию полноценной *социально-нормативной* интерпретации Хайдеггера Брэндом подошел лишь в конце 1990-х. Речь идет о статье 1997 г. «*Dasein*, бытие, которое тематизирует» (Brandom, 1997), позднее включенной в сборник «Рассказы о могучих мертвецах» (Brandom, 2002), и о книге «Артикулируя основания» (Brandom, 2000). В последней Брэндом отметил Хайдеггера как философа, который наравне с Дьюи и Витгенштейном акцентировал роль *имплицитных норм* (*implicit norms*) для нашей познавательной деятельности (Brandom, 2000, 34). В статье «*Dasein*, бытие, которое тематизирует», а также в более поздних текстах из сборника «Рассказы о могучих мертвецах» (Brandom, 2002, 75–83) Брэндом применил именно такую (нео)прагматистскую рамку к Хайдеггеру. Хайдеггер, по мнению Брэндома, положил в основу знания-что знание-как (Brandom, 2002, 77), а в основу фактичности — нормативность (Brandom, 2002, 324). Постановку знания-что на основание знания-как Брэндом обнару-

жил у Хайдеггера, интерпретируя различие *Vorhandensein* и *Zuhandensein*, которое Брэндом еще ранее (Brandom, 1983) выделил в качестве ключевого для «Бытия и времени». По мнению Брэндома, неконцептуальное взаимодействие с объектами, которое обеспечивается в *Zuhandensein* благодаря имплицитным, но еще не артикулированным нормам, делает возможным артикулированную концептуальность *Vorhandensein*, свойственную, например, картезианской картине мира (Brandom, 2002, 76–77). Хайдеггер в целом, по Брэндому, показал, как *имплицитные* нормы, определяющие человеческие практики, лежат в основе *эксплицитных* правил (Brandom, 2002, 325).

Брэндом, в отличие от Хогленда, не рассматривал норму в качестве реляционного понятия, которое можно приложить одновременно к вещам, к человеку и к отношениям между ними. В качестве нормативной Брэндом характеризует саму нашу деятельность (cf. Brandom, 2002, 78). Именно наши практики использования вещей могут рассматриваться как правильные или неправильные (Brandom, 2002, 325). С другой стороны, для Брэндома, как и для Хогленда, важно понятие роли вещей, которые они в качестве подручного принимают в наших действиях с ними. Как и Хогленд, Брэндом не давал какого-либо эксплицитного определения понятию нормы, но вместе с Хоглендом подчеркивал социальный характер нашей нормативно определенной деятельности. Если Хогленд в экспликации этого характера акцентировал ответственность, которая налагается на человека, то Брэндом в духе своего неопрагматизма уделял большее внимание *обязательствам*. У Хайдеггера, по Брэндому, качестве обязательств фигурируют отношения между фундаментальными онтологическими категориями или, как Брэндом их называет, «регионами Бытия», которых в «*Dasein*, бытии, которое тематизирует» он насчитывал уже не два, а три: *Dasein*, *Vorhandensein* и *Zuhandensein* (Brandom, 2002, 325). Брэндом, как и за 14 лет до этого, считал именно *Mitsein* центральным элементом, соединяющим все онтологические категории. Именно в социальных практиках *Dasein* устанавливает (в том числе имплицитно), что является правильным и неправильным, а правильность и неправильность, в свою очередь, возможна только в отношении подручного, так что *Zuhandensein* и *Dasein* взаимно определяют друг друга, тем самым формируя наши обязательства и вообще мир как «холистическую тотальность» (Brandom, 2002, 325) наших нормативно определенных практик.

Экспликация имплицитных норм для Хайдеггера, по Брэндому, осуществляется посредством языковых средств (Brandom, 2002, 78). Брэндом полагал, что для Хайдеггера утверждения, которые мы делаем о *Vorhandensein*, имеют смысл настолько, насколько мы вместе с ними получаем возможность де-

лать из них некоторые выводы (Brandom, 2002, 79). В силу такой своей роли утверждения у Хайдеггера, согласно Брэндому, сами являются подручными (Brandom, 2002, 80), и их употребление происходит в соответствии с определенными имплицитными нормами. С другой стороны, не только *Vorhandensein*, по Брэндому, обеспечивается у Хайдеггера благодаря *Zuhandensein*, но и, наоборот, *Zuhandensein* и в целом *Dasein* было бы невозможно без языка как тематизации *Vorhandensein* (Brandom, 2002, 81). Отношение зависимости между двумя важнейшими для Брэндома онтологическими категориями Хайдеггера оказывается, таким образом, взаимным. Однако даже в таком взаимном отношении зависимости Брэндом именно нормативности *Zuhandensein* отдавал приоритет перед фактичностью *Vorhandensein*. Поскольку, по Брэндому, в *Vorhandensein* устанавливается смысл объективной фактичности вещей, основанный на нормативности *Zuhandensein*, постольку вообще фактичность у Хайдеггера основывается на нормативности, и именно благодаря подручному *Dasein* по отношению к наличному раскрывается как «тематизирующее бытие» (*Being that thematizes*) (Brandom, 2002, 324).

Рассмотрим теперь подробнее понимание *Dasein* и некоторых его экзистенциалов Брэндомом. В отличие от Хогленда, Брэндом не определял *Dasein* напрямую через понятия нормы или установления. *Dasein* для Брэндома есть своя собственная раскрытость, «онтологический доступ к роду Бытия любого сущего» (Brandom, 2002, 332). Структуру, которая определяет эту раскрытость, у Брэндома составляют экзистенциалы расположенности и понимания (Brandom, 2002, 332). При этом, ссылаясь на § 34 «Бытия и времени» (Heidegger, 1967, 161), Брэндом показывает невозможность экзистенциалов расположенности и понимания без экзистенциала речи. Дальнейший анализ экзистенциалов он сводит к анализу речи. Брэндом связывает речь с нормативностью, а именно: он отводит ей роль такой *артикуляции*, посредством которой нормы обхождения с *Zuhandensein* устанавливаются посредством социальных практик (Brandom, 2002, 333). Речь при этом не уравнивается с Брэндомом с теми языковыми средствами, посредством которых осуществляется «обратная связь» *Vorhandensein* и *Zuhandensein*. Брэндом видит в речи у Хайдеггера некий «немой» аспект. Он полагает, что толкование Хайдеггером языка как способа выражения речи (Heidegger, 1967, 161) не исключает наличия у нее некой имплицитной стороны, так что не все нормативное содержание, которое конституируется посредством речи, передается через язык (Brandom, 2002, 334). Вместе с тем, как показывает Брэндом, ссылаясь на § 35 «Бытия и времени», речь у Хайдеггера невозможна без болтовни — *Gerede*. *Gerede* у Хайдеггера, по Брэндому, есть

с необходимостью лингвистический феномен, обеспечивающий возможность объяснения в лингвистической практике (Brandom, 2002, 337), который является при этом нормативно дефектным. *Gerede* дает возможность коммуникации, но вообще не подразумевает наличия такой структуры высказывания, которая бы подразумевала нашу приверженность тому, что мы сами говорим (Brandom, 2002, 340). Иными словами: в *Gerede* у нас нет оснований как опор, поддерживающих нормативное построение наших коммуникации и действия. В этом отношении *Gerede*, по Брэндому (и Хайдеггеру), характерно для *das Man*, который представляет собой лишенную ответственности форму жизни (Brandom, 2002, 340). В таком понимании *das Man* Брэндом фактически противостоял раннему Хогленду, который ставил *das Man* в центр хайдеггеровской фундаментальной онтологии и именно к нему относил проявления нормативной структуры *Dasein*.

Между социально-нормативными концепциями Брэндома и Хогленда, помимо различий, существует и целый ряд сходств, о многих из которых уже было сказано. В первую очередь, как у Брэндома, так и у Хогленда нормативность, видимая ими у Хайдеггера, имеет социальный характер. Как для Брэндома, так для Хогленда нормативность у Хайдеггера образована не некими эксплицитными правилами, а имплицитными нормами. Стоит при этом отметить, что между интерпретациями Брэндома и Хогленда существует прямая связь. Так, например, Брэндом называл Хогленда одним из основоположников прагматистской интерпретации Хайдеггера (Brandom, 2002, 329). Впоследствии, однако, брэндомовская интерпретация сама подверглась критике со стороны Джона Хогленда (Haugeland, 2005). Хогленд тогда критиковал Брэндома уже с антинормативистских позиций, доказывая, что «нормативный прагматизм» Брэндома не способен дать полное представление о фундаментальной онтологии (Haugeland, 2005, 423).

2. ХАЙДЕГГЕР И НОРМА: БЫТИЕ И ЭТИКА

Вторую ветвь нормативного направления аналитического хайдеггерианства можно назвать *этико-нормативной* или *постнеопрагматистской*. Этико-нормативной она является в силу того, что главным источником идей для нее является этика Канта и основанная на ней этическая концепция современного американского философа Кристины Корсгард. Кроме того, в ее рамках эксплицитно преодолевается сведение нормативности *Dasein* к социальным нормам. Центральным пунктом этико-нормативной интерпретации является

ся понятие *практической идентичности* (Korsgaard, 1996, 101). Практическая идентичность — это комплекс наших представлений о себе, посредством которого мы выносим практические суждения о нас и наших поступках. На основе этого понятия в этико-нормативной ветви была развита концепция *конститутивных стандартов*. Название же постнеопрагматистской эта ветвь нормативного хайдеггерианства заслуживает в силу того, что главные представители неопрагматистской ветви — Стивен Крауэлл и Саша Голоб — эксплицитно обращаются к современному неопрагматизму в лице Брэндома, при этом подходя к интерпретации Хайдеггера с новых позиций. Для Крауэлла важным источником является также поздний Джон Хогленд, уже отказавшийся от нормативного хайдеггерианства. Например, к его концепции *экзистенциального обязательства* Крауэлл обращался (Crowell, 2010, 382) с целью преодолеть сведение присущей *Dasein* нормативности к социальным ролям.

Стивена Крауэлла можно назвать пионером этико-нормативного хайдеггерианства. В отличие от Хогленда и Брэндома, Крауэлл начал исследования, посвященные хайдеггеровской философии, еще в годы учебы в Йеле. Докторская диссертация Крауэлла была посвящена проблеме истины у неокантианца Эмиля Ласка, у Эдмунда Гуссерля и у Мартина Хайдеггера (Crowell, 1981). Более того, Хайдеггер и вообще феноменологическая традиция стоят в центре философских интересов Крауэлла, в то время как для Хогленда и Брэндома они суть периферийные темы по отношению к собственным философским разработкам в русле аналитической философии.

С разработкой нормативной интерпретации Хайдеггера Крауэлл, однако, выступил лишь в конце 1990-х. В статье «Феноменология и вопрос о бытии: Хайдеггер», написанной для «Эдинбургской энциклопедии континентальной философии» (Crowell, 1999), Крауэлл сразу наметил свой подход к понятию нормы. Он здесь не обращался ни к нормативной интерпретации Брэндома, ни к толкованию Хогленда. Так же, как Хогленд и Брэндом, Крауэлл не дал определения нормы напрямую, а раскрыл релевантный смысл этого понятия по ходу истолкования. Истолковывая *Dasein* как бытие возможным (Crowell, 1999, 287), Крауэлл показал, что «возможностная» структура *Dasein* заключается в *нормативных альтернативах* быть или не быть чем-то или кем-то. Эти альтернативы, по Крауэллу, более глубоки, чем те, что задаются в социуме в виде тех или иных ролей, которые человек должен принять в рамках социальных установлений, но может и не суметь их принять. Они носят особенный *экзистенциальный* характер и определяют самость (*self*) человека. Самость вообще Крауэлл понимал как «функцию *Existenz*» (Crowell, 1999, 287), которая определена двумя

базовыми возможностями: найти себя и оставаться собой (то есть экзистировать аутентично) или, наоборот, бежать от себя и потерять себя. Экзистенция, чьей функцией Крауэлл называет самость, заключается для него в возможности *быть* тем или иным способом. Такое бытие понималось Крауэллом как постоянная проблема, встающая перед человеком в качестве выбора между разворачивающимися возможностями. Нормативность, которая здесь раскрывается, связана с решимостью (*Entschlossenheit*), с которой человек принимает на себя тот или иной нормативно заданный способ бытия в контексте бытия-к-смерти.

Здесь уже видны отличия этико-нормативного подхода Крауэлла от социально-нормативного подхода. Базовое различие заключается в том, что для Крауэлла нормативность *Dasein* лежит на более глубоком экзистенциальном уровне, чем уровень практик обращения с подручным и жизни в рамках социальных установлений. Из этого вытекает и то, что для Крауэлла изначально норма характеризовала не отношения человека с сущими в мире, а его экзистенциальный выбор. Крауэлл, в отличие от Хогленда и Брэндома, делает акцент на выборе, который влечет за собой ответственность, а не рассматривает ответственность и обязательства как некий онтологический груз, лежащий на человеке. Наделение человека такой возможностью выбора делает важным для Крауэлла разговор об аутентичности как о способе бытия, основанном на собственном выборе человека, притом что в рамках социально-нормативной интерпретации Хайдеггера проблема аутентичности занимала маргинальное положение.

Рассмотрим, как в такой рамке Крауэлл анализирует основоустройство *Dasein*. Во-первых, в качестве структуры *Dasein* Крауэлл в 1999 г. рассматривал теперь не бытие-в-мире или в-бытие как таковое, как Хогленд, и не раскрытость, как Брэндом, а заботу (Crowell, 1999, 286–287). Забота характеризуется Крауэллом следующим образом: она проявляется не в виде отношения человека и мира, но в виде отношения человека с самим собой. В заботе человек озабочен своим собственным бытием; именно вопрос о том, как ему вообще быть, для человека здесь является проблемой (Crowell, 1999, 286). Во-вторых, будучи рефлексивным отношением, забота не сводится к самосознанию, как оно понимается в традиционной европейской метафизике (Crowell, 1999, 286). В статье «Совесть и основание: Хайдеггер и основания интенциональности» (Crowell, 2007a) Крауэлл показал, что, в то время как «заботящаяся» структура *Dasein* скорее противостоит кантовской трансцендентальной апперцепции в том, что касается интенциональности, познания и распознавания сущего, эта структура подразумевает особый род *внутренней артикуляции* (Crowell, 2007a, 44). Анализируя структуру совести у Хайдеггера, Крауэлл показал, что сама практика

дачи оснований (*reasons*) предполагает наличие онтологических оснований (*grounds*), к которым прибегает совесть, чтобы, эксплицировав их, обеспечить возможность аутентичного существования, в котором мы действуем не просто в согласии с онтологическими основаниями, то есть нормами, но и в свете (*in light of*) их, то есть осознавая и артикулируя их (Crowell, 2007a, 56). Крауэлл дает определения аутентичного и неаутентичного экзистирования: Аутентичность есть заступающая решимость (*anticipatory resoluteness*) (Heidegger, 1997, 305; Crowell, 2007b, 326), в которой человек выбирает свой, осознающийся в качестве именно своего, способ быть; неаутентичность же есть способ бытия, в котором я не являюсь ответственным за то, *как* я есмь, и живу просто в соответствии с нормами (Crowell, 2007b, 326), но не в их свете. Тут стоит отметить, что у Крауэлла анализ аутентичности играет гораздо более важную роль, чем у Хогленда и даже у Брэндома, которые сводили аутентичность к ответственности за следование человека своим нормативным стандартам.

Крауэлл рассматривает аутентичность как некий нормативный стандарт человеческого существования. То, что этот стандарт требует прозрачности, артикулированности и сознательности норм, которым человек следует и вокруг которых выстраивает структуру своей ответственности, Крауэлл подчеркивал и позднее (Crowell, 2017b, 249–250). Можно сказать, что аутентичность у Крауэлла противостоит ужасу (*Angst*) как следствию разрыва нормативной структуры, которую человек нарушает и выпадает из нее (Crowell, 2008, 266). Ужас, который связан с полным разрушением горизонта повседневности и даже постановкой под вопрос собственной самости из-за провала нормативной структуры (Crowell, 2007a, 53–54), связан, как показал Крауэлл, с экзистенциалами расположенности, понимания и времени (Crowell, 2007a, 54). Эти экзистенциалы вовлечены в ужас настолько, насколько ужас подпадает под юрисдикцию совести, объемлющей ужас в артикуляции нормативных оснований нашей экзистенции. В связи с совестью Крауэлл определил эти экзистенциалы следующим образом: Расположенность есть то, что обеспечивает значимость сущего для человека, обеспечивая в силу этого также и открытость *Dasein* миру (Crowell, 2007a, 51). Пониманием Крауэлл называет то знание-как, возможность-быть (*sein-können*), посредством которого обеспечивает связь *Dasein* со всем окружающим его как носителем определенной значимости, формирующем «тотальность значимости» (Crowell, 2007a, 51–52). Речь же Крауэлл понимает в качестве *артикуляции понятности*, в которой расположенность и понимание обретают свое выражение и делают объекты наших практик не просто понятными, но и проговариваемыми (Crowell, 2007a, 52).

Весь описанный выше комплекс нормативности, в свою очередь, становится возможным благодаря временности (*Zeitlichkeit*) (Crowell, 1999, 287–288), в которой раскрывается забота. Благодаря временности, в которой *Dasein* как бы опережает само себя, устремляясь к своим возможностям, вещи в мире наделяются смыслом (Crowell, 1999, 288). Можно, пожалуй, сказать, что у Крауэлла посредством временности конституируется сам мир как система значимостей. Действительно: в 1999 г. Крауэлл говорил о работе временности как о «расчищении исторически определенного *пространства*» (курсив мой. — И. О.) (Crowell, 1999, 288), и всего лишь спустя год Крауэлл в своей книге о Гуссерле и Хайдеггере определял мир как «нормативно значимое *пространство*» (курсив мой. — И. О.) (Crowell, 2000, 218). Рассматривая экзистенциал бытия-в-мире, Крауэлл, в противоположность Хогленду и Брэндому, выводит *Mitsein* из бытия-в-мире, а не наоборот. Это, однако, не означает принижения значимости *Mitsein*. *Mitsein* следует (*follows*) (Crowell, 1999, 288) из природы бытия-в-мире, так что наша самость, идентичность складываются из наших социальных ролей и практик. Самость, «ктоиность» (“*who*”) *Dasein* Крауэлл уравнивает с *das Man*, но не останавливается на этом, показывая, что настоящей проблемой для Хайдеггера было не преодоление солипсизма нашей самости, а, наоборот, ее индивидуация и восхождение к аутентичной экзистенции через коллапс *das Man* (Crowell, 1999, 289).

Таким образом, в анализе основоустройства *Dasein* подход Крауэлла отличается от социально-нормативистского подхода. Дополнительный этический аспект подходу Крауэлла придает постоянное обращение к теме самости и идентичности. Это обращение неслучайно, и связано оно в том числе с задействованием Крауэллом кантовской этики и современного кантианства Кристины Корсгард в разработке нормативного подхода к интерпретации Хайдеггера, в том числе в разработке самой проблемы нормативности. Крауэлл, надо заметить, никогда не упускает несводимость Хайдеггера и Канта друг к другу и контраст между ними. В особенности в свете *этико-нормативной* интерпретации тут стоит подчеркнуть противопоставление Крауэллом кантовской этики, основанной на воле (*Wille*) и заключающей нормативность в артикулированных определениях воли, и хайдеггеровского понимания произвола (*Willkür*), которая зачинает действие и предполагает ответственность за него в силу изначально неартикулированных оснований (Crowell, 2013, 283–284). Это, однако, не мешает Крауэллу сближать Канта и Хайдеггера. К примеру, в начале 2000-х годов Крауэлл подчеркивал значение «Я», которое у Хайдеггера, как и у Канта, одно только правомочно артикулировать основания действий человека от первого

лица (Crowell, 2001, 450). Тогда же Крауэлл обратился к Кристине Корсгард, показывая, что понимание свободы Хайдеггером сопоставимо с пониманием свободы Кантом в интерпретации Кристины Корсгард (Crowell, 2001, 453). По Корсгард, свободное действие у Канта является свободным постольку, поскольку субъект просто признает действие, совершенное под действием некоторых импульсов и желаний, в качестве совершенного в результате свободного выбора (Korsgaard, 1996, 57, as cited in Crowell, 2001, 453). Такой подход к пониманию свободы у Канта резонирует с собственной крауэлловской концепцией нормативности у Хайдеггера. Ведь впоследствии Крауэлл показывает, что нормативность *Dasein* подразумевает не только то, что человек действует в соответствии с нормами, но и то, что человек действует в *свете* этих норм, то есть в конечном счете артикулирует и осознает их.

Однако главное, что позаимствовал Крауэлл у Корсгард, — это понятие *практической идентичности*. В начале этого раздела я уже давал определение этого понятия у Корсгард. Применяя это понятие к Хайдеггеру, Крауэлл, в частности, рассматривал *Worumwillen*, ради-чего (Heidegger, 1997, 87), в качестве практической идентичности (Crowell, 2001, 437) *Dasein*. Практическая идентичность, как показал Крауэлл, не сводится только к социальной роли. Вместе с этим Крауэлл именно к практической идентичности, то есть к нормативному самоопределению *Dasein* относит проблему анонимности *das Man* как существа, забывшего о подлинном отношении своей самости к *Dasein* и рассматривающего себя в третьем лице (Crowell, 2001, 437–438).

Через анализ практической идентичности и введение понятия *конститутивных стандартов* в анализ хайдеггеровской фундаментальной онтологии у Крауэлла лежит путь к переопределению нормативности и к разрешению проблемы *das Man*. Под конститутивными стандартами Крауэлл понимает условия удовлетворения (*satisfaction conditions*), которые делают то или иное сущее именно таким сущим (Crowell, 2007b, 316). Такое понимание конститутивных стандартов фактически отражает структуру «нечто как нечто» (Heidegger, 1997, 149), о которой Хайдеггер в § 32 «Бытия и времени» говорил как о структуре истолкованного, хоть Крауэлл и не указывает это. Крауэлл, продолжая подчеркивать контраст между Хайдеггером и кантианством, показал, что, в отличие от Корсгард, у которой сама возможность этики обуславливается различием между этическими конститутивными стандартами и конститутивными стандартами наших практических идентичностей, у Хайдеггера конститутивные стандарты *Dasein* неотделимы от них (Crowell, 2007b, 325). Эта неотделимость обуславливается свойством экзистенциала заботы, которое заключается в при-

ведении открытости *Dasein* миру к форме проблематичности человека для самого себя. Таким образом, абсолютно все нормы, которые человек для себя устанавливает, остаются частью его практической идентичности, которую он проживает (Crowell, 2007b, 326). Выше было сказано о нормах у Крауэлла как о нормативных альтернативах; говоря о конститутивных стандартах, Крауэлл подчеркивает, что эти стандарты, из которых складывается наша практическая идентичность, подразумевают выбор и ответственность, но как таковые не подразумевают никаких обязанностей (*obligations*) (Crowell, 2007b, 325). Аутентичность, оставаясь нормативным стандартом, не может подразумевать какой-либо обязанности быть аутентичным: реализация нормы быть аутентично производится свободно. Но в то же время аутентичность является центральным конститутивным стандартом, вокруг которого формируется нормативная рамка практической идентичности (Crowell, 2017a, 78).

Язык конститутивных стандартов Крауэлл применил в том числе к наличному и подручному. *Dasein*, по Крауэллу, определяет конститутивными стандартами не только само себя, но и сущее, с которым взаимодействует человек. Конститутивным для бытия вещей является, согласно Крауэллу, экзистенциал понимания (Crowell, 2007b, 316). Именно в силу того, что вещи попадают в поле зрения человека, они приобретают свой бытийный статус и вообще становятся частью *мира*, то есть нормативно значимого пространства. Определение вещей конститутивными стандартам *Dasein* Крауэлл иллюстрирует примером истинных высказываний. С одной стороны, истина, по Хайдеггеру, наличествует только в силу *Dasein* и только вместе с ним. Однако это не значит, показывает Крауэлл, что без человека и его *Dasein* нет таких положений дел, которые могли бы соответствовать истинным предложениям. Это значит, что без *Dasein* не было бы норм, в соответствии с которыми можно было бы называть те или иные предложения истинными (Crowell, 2007b, 315). Только благодаря конститутивным стандартам, таким образом, вещи *суть* такие, какими они *суть*.

Среди приверженцев этико-нормативной интерпретации Хайдеггера стоит отметить современного британского философа Сашу Голоба. Его исследовательские интересы сосредоточены вокруг Канта и континентальной философии XIX–XX вв. В попытке определить понятие нормы у Хайдеггера Голоб в первую очередь обращается к Крауэллу (Golob, 2014, 196) и к Канту (Golob, 2020, 80). Характерно при этом, что к кантовской традиции толкования нормативности он причисляет и Роберта Брэндома (Golob, 2020, 79).

Голоб принимает позицию Крауэлла относительно норм у Хайдеггера как того, что определяет «нечто как нечто». При этом Голоб не использует

само понятие конститутивного стандарта, а позицию Крауэлла относительно нормативности называет кантианской (Golob, 2014, 196). Соответственно, в приверженности общему пониманию нормативности Голоб видит общность Хайдеггера и Канта (Golob, 2020, 80–82). Согласно Голобу, и Хайдеггер, и Кант привержены идее нормативной структуры как того, что вообще выделяет человека в мире. Для Канта нормой в релевантном для человека смысле является лишь такой закон, который признается в качестве такового самим мыслящим существом. В этом, по Голобу, с Кантом согласен также Роберт Брандом (Brandt, 1994, 31, as cited in Golob, 2020, 80). Похожим образом и у Хайдеггера, по Голобу, нормативность проявляется лишь там, где возможно определение «нечто как нечто», которое может обеспечить лишь *Dasein* (Golob, 2020, 82). Голоб приводит здесь пример молотка, который рассматривается как молоток лишь постольку, поскольку характеризуется некоторыми нормами, прилагаемыми к нему и обеспечивающими распознавание его в качестве молотка. Как и у Хогленда, у Голоба норма характеризует, таким образом, и человека, и то, с чем он взаимодействует, и само это взаимодействие и является потому реляционным понятием.

В свете такой кантианско-брандомианско-крауэллианской концепции нормативности Голоб трактует ключевые понятия хайдеггеровской фундаментальной онтологии. Так, *Dasein* Голоб понимает как такое существо, которое принимает *нормативную установку (normative stance)* относительно себя и относительно других сущих (Golob, 2014, 248), то есть способное действовать согласно нормам и в свете норм. Такое понимание *Dasein* отличается и от интерпретации *Dasein* как тотальности всего нормативно определенного сущего у Хогленда, и от определения *Dasein* как собственной раскрытости у Брандома. Ближе всего оно к толкованию *Dasein* как бытия возможным у Крауэлла, в котором «возможность» *Dasein* определяется у него наличием у *Dasein* нормативных альтернатив. Однако Голоб иначе, чем Крауэлл, истолковывает аутентичность и неаутентичность у Хайдеггера. Голоб показывает, что для неаутентичного экзистирования свойственно и нормативное самоопределение, приобретающее даже гипертрофированный характер (Golob, 2014, 247), и самость (Golob, 2014, 248). Согласно Голобу, неаутентичное экзистирование отличает лишь особый способ действовать в свете норм. Этот способ характеризуется непринятием *das Man* подлинной ответственности за следование нормам, предписанным ему, выбор в пользу готовых предписаний, а не разработки и артикуляции подлинных оснований (*grounds*) собственного действия (Golob, 2014, 248). Можно сказать, что аутентичность и неаутентичность для Голоба

являются двумя полюсами экзистирования, между которыми нельзя провести четкую границу. Однако можно, двигаясь по пути принятия на себя все более полной ответственности за собственное поведение, достигнуть аутентичности как нормативного идеала, как «Я» в «полном, нормативном смысле» (Golob, 2014, 248). Голоб, как и Крауэлл (хоть и на иных основаниях), понимает аутентичность как высший нормативный стандарт.

Далее, экзистенциал расположенности Голоб трактует как «нормативно артикулированную ситуацию», в которой *Dasein* обнаруживает себя в определенной системе установок и предубеждений (Golob, 2014, 206). Такое понимание расположенности, сводящее ее к нормативному «скелету» бытия-в-мире, мы ранее не встречали у других представителей нормативного хайдеггерианства. Также Голоб дает нормативное толкование свободы у Хайдеггера. Ее он понимает как «возможность распознавать нормы, связывать себя обязательствами относительно норм и действовать на основании последних» (Golob, 2014, 195). Это фактически корсардианское понимание свободы (вспомним трактовку Корсард свободы у Хайдеггера как самопозиционирования человека в качестве агента выбора своих мотивов), к которому в свое время обращался Крауэлл. Однако Голоб здесь не ссылается ни на Корсард, ни на Крауэлла, ни на Канта; очевидно, к такому толкованию свободы у Хайдеггера он пришел, исходя из развертывания собственной схемы нормативности у Хайдеггера.

Таким образом, между нормативными подходами к интерпретации Хайдеггера, разработанными представителями постнеопрагматистской ветви, больше общего, чем между подходами в рамках неопрагматистского направления. Крауэлл и Голоб подходят к нормативности фактически с одной и той же базовой рамкой, которая у Крауэлла развернута как концепция конститутивных стандартов. И Крауэлл, и Голоб связывают свой подход к нормативности с кантианством. Однако результаты применения этой рамки к тексту Хайдеггера у Крауэлла и Голоба существенно различаются, в первую очередь в их рассмотрении аутентичности у Хайдеггера. Интересно при этом, что Голоб открыто не отсылает к Крауэллу, критикуя при этом именно то понимание аутентичности, которое предложил Крауэлл.

3. НОРМА И ХАЙДЕГГЕРИАНИЗМ: ОБЩАЯ КАРТИНА

Нормативное хайдеггерианство, реконструированное в предыдущих разделах как единое, но внутренне неоднородное направление, в качестве исторического феномена можно схематизировать в виде временного ряда. Действитель-

но: ветви, составляющие нормативную традицию в интерпретации Хайдеггера, хоть и являются в целом современными друг другу, но возникают и развиваются одна после другой. Социально-нормативная ветвь нормативного хайдеггерианства начала развиваться Хоглендом уже в начале 1980-х, в то время как к разработке этико-нормативного подхода к Хайдеггеру Крауэлл приступил лишь в конце 1990-х. Кроме того, более поздние авторы, ключевые для нормативного хайдеггерианства, не просто вступают в диалог друг с другом, но осознают хронологическое первенство более ранних авторов и генетическое родство с ними. Так, Брэндом, как мы уже видели, прямо называет Хогленда своим предшественником, а Голоб признает значение Крауэлла и Брэндома для своей концепции и открыто отстаивает нормативную концепцию Крауэлла как своего предшественника. Это, однако, не противоречит тому, что все эти авторы являются современниками друг друга и могли представлять (и действительно представляли) критику друг друга.

Нормативное хайдеггерианство как исторический феномен кажется мне очень похожим на *эстафету*. Чтобы не останавливаться на метафорическом употреблении этого слова, я эксплицирую смысл этой метафоры и определю эстафету как такое философское сообщество, которое удовлетворяет каждому из следующих условий:

- (1) разработка соответствующими философами одних и тех же либо логически связанных друг с другом проблем;
- (2) *логическая* связь между их подходами в этой разработке, то есть логическая совместимость их концептуальных аппаратов;
- (3) *фактическая* связь между подходами этих философов, то есть знакомство соответствующих философов с подходами друг друга, по крайней мере знакомство более поздних авторов с подходами более ранних;
- (4) хронологическая последовательность, то есть одновременность разработки их подходов.

В качестве исторических примеров эстафет, удовлетворяющих всем этим условиям, можно назвать феноменологию, картезианство XVII–XVIII вв., перипатетизм, античный стоицизм, античный платонизм. Сложно назвать эстафетой немецкий классический идеализм, если включать в него одновременно Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, так как в таком случае это направление скорее не будет удовлетворять условию (2). Не являются эстафетами школа логического позитивизма и оксфордская школа обыденного языка, так как, несмотря на выполнение условий (1), (2) и (3), они не удовлетворяют условию (4), поскольку соответствующие авторы разрабатывали свои подходы практически однове-

менно и в тесном взаимодействии друг с другом. По той же причине являются отдельными философскими направлениями, но не эстафетами различные ветви современной философии сознания. Эстафетами также нельзя назвать предельно широкие историко-философские категории, при образовании которых учитывались признаки, соответствующие условию (1) (например, «политическая философия») или (2) (например, «эмпиризм»), если при их образовании не учитывались признаки, соответствующие условиям (3) и (4).

Нормативное хайдеггерианство представляет собой образцовую, но также и необычную эстафету. Во-первых, в отличие от классических примеров эстафет, которые я указал выше, оно представляет собой не «вертикальную», а «горизонтальную» эстафету. Если вертикальные эстафеты предполагают наличие либо институционализированной, либо хотя бы признаваемой в рамках эстафеты иерархии между представителями эстафеты, то отношения между представителями горизонтальной эстафеты характеризуются полным равенством и могут предполагать взаимную критику всех представителей эстафеты. Именно такими являются отношения между представителями нормативного хайдеггерианства. Во-вторых, если большинство классических эстафет (за исключением перипатетической) являлись *контактными*, то есть предполагали прямое, личное либо по переписке, знакомство более поздних представителей эстафеты с более ранними, нормативное хайдеггерианство является в большей мере *неконтактной*. Представители нормативного хайдеггерианства в большинстве случаев не связаны друг с другом институциональными узами. Действительно: Хогленд, Брэндом, Крауэлл и Голоб представляют разные университеты и разные страны. Хогленд ушел из жизни, будучи профессором Чикагского университета, но до этого с 1974 по 1999 г. работал в Университете Питтсбурга (Пенсильвания); Брэндом до сих пор преподает в Университете Питтсбурга, куда пришел в 1977 г.; Крауэлл — *professor emeritus* Университета Райса (Хьюстон, Техас); Голоб — профессор Королевского колледжа Лондона. Брэндом и Хогленд были коллегами на протяжении 22 лет, однако Крауэлл и Голоб институционально не связаны ни с ними, ни друг с другом. И тем не менее все эти философы составили единую эстафету с общими проблематиками и во многом общими подходами. Это стало возможным главным образом не благодаря личным знакомствам и институциональным связям, а благодаря индустрии академической печати, которая позволила авторам, физически удаленным друг от друга на тысячи километров, заочно взаимодействовать друг с другом.

Нормативное хайдеггерианство как единая эстафета, как мне кажется, вместе с хронологической последовательностью проявляет и определенный

теоретический прогресс. Понятие прогресса в наши дни может показаться спорным и даже непозволительным применительно к философским дискуссиям. Однако, на мой взгляд, в случае нормативного хайдеггерианства мы можем говорить о прогрессе, если будем понимать под ним приближение к точности передачи *духа* хайдеггеровской фундаментальной онтологии и к непротиворечивости ее *букве*. В этом смысле мы можем сказать, что каждый из подходов представителей нормативного хайдеггерианства представляет собой определенное *обновление* нормативной стратегии интерпретации Хайдеггера. Подобно обновлениям приложений, с каждым из которых эти приложения лишаются все большего числа багов и приобретают все новые функции, эти обновления стремятся ко все большей когерентности относительно хайдеггеровских текстов. Но у обновлений нормативного хайдеггерианства нет какого-либо единого разработчика: они складываются сами по себе, в ходе внутренней эволюции эстафеты.

В измерении *духа* фундаментальной онтологии, то есть роли тех или иных понятий и проблем «Бытия и времени» с точки зрения состава этого текста и связи с другими текстами раннего Хайдеггера (1920 — начала 1930-х годов), прогресс нормативного хайдеггерианства виден в первую очередь в приближении к пониманию аутентичности как одной из центральных проблем «Бытия и времени». Хогленд почти не уделял внимания аутентичности, затрагивая ее лишь мимоходом в аспекте само-понимания *Dasein* (Haugeland, 1982, 22). Для Брэндома она также не является значительным моментом в интерпретации Хайдеггера. Однако Крауэлл уже придает проблеме аутентичности статус одной из главных в понимании Хайдеггера, а также дает определения аутентичности и неаутентичности (Crowell, 2007b, 326). Такой же значимостью вопрос об аутентичности обладает в интерпретации Голоба. Таким образом, постнеопрагматистская интерпретация Хайдеггера в целом более «прогрессивна» относительно *духа* хайдеггеровского текста, чем неопрагматистская. В то же время Брэндом, Крауэлл и Голоб все вместе более прогрессивны, чем Хогленд, в том, что касается роли *das Man*, которая только для Хогленда является центральной в «Бытии и времени». Голоб же оказывается еще более «прогрессивным», чем Крауэлл, когда с опорой на текст Хайдеггера показывает, что отличие аутентичного экзистирования от неаутентичного заключается не в самосознании от первого лица (Crowell, 2001, 437–438), а в особом характере ответственности (Golob, 2014, 247–248).

С трактовкой *das Man* и вообще связи социальных ролей и *Dasein* у Хайдеггера связан большой прогресс в отношении буквы фундаментальной онтоло-

гии, которого достигли представители постнеопрагматистской интерпретации Хайдеггера. К примеру, мы видели, что у Хогленда *Dasein* как таковой возможен благодаря социальной конформности, поддерживающей общую нормативную структуру. Такой же подход, но с введением контекста ответственности для отличия *das Man* от более аутентичного бытия, характерен для Брэндома. Однако для самого Хайдеггера *Dasein* обязательно выходит за пределы исполнения социальных ролей. Так, в лекциях об истории понятия времени 1925 г. он показал, что *Dasein* действительно можно определить через его деятельность в повседневности — в качестве банкира, сапожника, портного, учителя. Однако, хотя такие определения *Dasein* и соответствующие функциональные им роли действительно отвечают на вопрос «кто?», который мы можем адресовать *Dasein*, они, по Хайдеггеру, не выходят за пределы контекста повседневности. В этом контексте «кто» *Dasein* ограничено до «“кто” повседневности», а значит, до анонимного *das Man* (Heidegger, 1998, 257). Однако этому «кто», «*das Man*-самости» (*dem Man-selbst*) (Heidegger, 1997, 267; Heidegger, 1967, 267) противопоставляется бытие самим собой, то есть аутентичное бытие *Dasein*. Определенность функциями и ролями есть таким образом то, что *Dasein* должно преодолеть в «наверстывании выбора» (Heidegger, 1997, 268). Можно также согласиться с (Henschen, 2012) в том, что сама хайдеггеровская фундаментальная онтология с необычным вокабуляром, который она использует, показывает, как *Dasein* должно для достижения аутентичности проявлять определенно-го рода девиантное поведение относительно установленных норм (Henschen, 2012, 111). Недостатков социально-нормативной интерпретации Хайдеггера в аспекте отношений *Dasein* и социальных норм лишен этико-нормативный подход, который изначально не рассматривал социальные нормы в качестве фундаментальных для *Dasein*.

Прогресс нормативного хайдеггерианства по отношению к духу и букве текста Хайдеггера, как мне кажется, является не случайным фактом интерпретации, а результатом прогресса самой *концептуальной схемы*, которая лежит в основе нормативного хайдеггерианства. В общем и целом эта схема сводится к таким понятиям, как «норма», «нормативность», «нормативная структура». Однако разные подходы в рамках нормативного хайдеггерианства предлагают разные обновления этой базовой концептуальной схемы. И схемы, выстроенные вокруг понятия конститутивных стандартов и экзистенциальных норм, которые эксплицитно или имплицитно принимают постнеопрагматистские хайдеггерианцы, являются просто более гибкой и приспособленной к хайдеггеровскому тексту, чем нагруженные социально-обязательственным контекстом

схемы неопрагматистского хайдеггеризма. И у Хогленда, и у Брэндома этот социально-обязательственный контекст обуславливал формирование оригинальных, но противоречащих хайдеггерскому тексту интерпретативных конструкций. К примеру, Хогленд рассматривал трехчастную структуру бытия-в-как такового, состоящую из экзистенциалов расположенности, речи и понимания, в качестве нормативной структуры *Dasein* как бытия-в-мире. Однако у Хайдеггера анализ бытия-в-как такового выступает в роли фундаментального анализа, показывающего структуру *Dasein*, онтологическую возможность *Dasein* (Heidegger, 1967, 130–131). Рассмотрение расположенности, речи и понимания в посвященной этому фундаментальному анализу пятой главе «Бытия и времени» подчинено задаче рассмотрения бытийных возможностей *Dasein*. И у Хайдеггера эта задача не сводится к рассмотрению бытия-в-мире, анализу которого в качестве основоустройства *Dasein* посвящена вторая глава «Бытия и времени». Иначе говоря: отождествление Хоглендом трехчастной структуры бытия-в-как такового с нормативной структурой *Dasein* как бытия-в-мире не соответствует хайдеггерскому тексту.

Еще более яркий пример такого рода конструкций мы видим у Брэндома. В основании обязательств, которые формируют нормативную структуру нашего существования, согласно Брэндому, лежат отношения между *Dasein*, наличным бытием и подручным бытием, которые он трактует как различные виды, или регионы, бытия. Однако еще Джон Хогленд, уже отказавшийся от нормативной интерпретации Хайдеггера, обратил внимание на то, что такое прочтение противоречит тексту Хайдеггера (Haugeland, 2005, 421–422). *Схема* отношений трех видов бытия необходима Брэндому, чтобы *схему* своего неопрагматизма перенести на хайдеггерскую фундаментальную онтологию. Однако это требует подменить бытие как *Sein*, которое само по себе просто и неразложимо на какие-либо отдельные роды, виды или регионы, сущим как *Seiendes* (что, впрочем, в английском может быть выражено через *being*, равно как и *Sein*). Ведь даже *Dasein*, к примеру, именуется Хайдеггером просто определенным сущим — *das Seiende* (Heidegger, 1967, 11), но не некоторым родом бытия.

У прогресса постнеопрагматистского хайдеггеризма есть, однако, своя цена. Она заключается в опустошении содержания самого понятия нормы. Норма в этой ветви нормативного подхода к Хайдеггеру сводится к формальной схеме вида «нечто как нечто», где нормативная сила заключается в придании *p* характера *q*. Однако в таком случае понятие нормы становится либо избыточным, либо заменимым. Поясню это на примере интерпретации понятия

истины у Хайдеггера Крауэллом: сказать, как делает Крауэлл, что *Dasein* задает некоторую нормативную структуру для того, чтобы предложения, связанные с определенным денотатом, становились истинными в нормативном смысле слова, то есть с точки зрения истины как определенной нормы пропозиций (Crowell, 2007b, 315), значит сказать, что здесь-бытие *просто* наделяет эти предложения истинностью. Другой пример: мы можем сказать, что аутентичность заключается в осознании норм, соответственно которым человек вообще *есть*, и в принятии личной ответственности за следование этим нормам. Но мы можем выразить тот же смысл следующим образом: аутентичность заключается в осознании способа бытия/пути бытия/зова бытия, соответственно которым человек вообще *есть*, и в принятии личной ответственности за следование этому способу бытия/пути бытия/зову бытия. Во втором случае принятие личной ответственности может задавать уже новый, эмпирически нагруженный смысл слова «норма» как индекса, указывающего на отношение между ответственным и тем, за что он ответственен, однако этот смысл будет выходить за пределы постнеопрагматистской «нормы» как структуры «нечто как нечто». Таким образом, применить понятие «нормы» не значит добавить какое-либо новое знание к тому, что и без использования этого термина можно получить из текстов Хайдеггера, у которого и без использования понятия нормы эксплицирована конструкция «нечто как нечто» (Heidegger, 1997, 149). Главное значение нормативной концептуальной схемы в качестве *схемы перевода* для хайдеггеровских текстов тогда будет состоять в *прояснении* хайдеггеровского понятийного аппарата за счет использования универсального и всем знакомого понятия, которым можно заменить слишком сложные и запутанные или, наоборот, простые и недостаточные дескрипции хайдеггеровских понятий.

Рассмотрение развития нормативной интерпретации Хайдеггера в качестве прогресса, связанного с созданием новых, более точных обновлений базовой концептуальной схемы, как мне кажется, может быть абстрагировано из контекста нормативного хайдеггерианства и применено к другим философским направлениям, рассматриваемым в качестве исторических феноменов. Ограничен ли только эстафетами эволюционный подход в том виде, в каком я наметил его здесь, какими факторами обусловлен прогресс концептуальных схем, возможен ли регресс в ходе эволюции концептуальных схем, каковы признаки прогресса и регресса для различных философских направлений, как характер философского сообщества влияет на философскую эволюцию, возможно ли вообще принятие эволюционного подхода в каком-либо виде в качестве некой общезначимой историко-философской стратегии — каждый

из этих вопросов требует отдельного обсуждения, которое выходит далеко за рамки одной журнальной статьи. Однако я смею надеяться, что та модель историко-философского рассмотрения, которую вызвала к жизни моя реконструкция нормативного хайдеггерианства, не ограничена в своем применении конкретными условиями развития нормативного хайдеггерианства. Применение модели эстафет к иным историческим философским направлениям, которое я осуществил здесь, пусть в грубом и сыром виде, позволяет предполагать, что моя реконструкция нормативного хайдеггерианства действительно породила осмысленную и жизнеспособную модель.

REFERENCES

- Bartky, S.L. (1970). Originative Thinking in the Later Philosophy of Heidegger. *Philosophy and Phenomenological Research*, 30 (3), 368–381. <https://doi.org/10.2307/2105602>
- Brandom, R. B. (1976). *Practice and Object* (Doctoral Thesis). Princeton: Princeton University.
- Brandom, R. B. (1983). Heidegger's Categories in "Being and Time". *The Monist*, 66 (3), 387–409. <https://doi.org/10.5840/monist198366327>
- Brandom, R. B. (1994). *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Brandom, R. B. (1997). Dasein, the Being That Thematises. *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 5 (1/2), 1–38. <https://doi.org/10.5840/epoche199751/24>
- Brandom, R. B. (2000). *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Brandom, R. B. (2002). *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brandom, R. B. (2008). *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press.
- Carnap, R. (1993). Overcoming Metaphysics Through Logical Analysis of Language. *Vestnik MGU. Filosophiia*, 6, 11–26. (In Russian)
- Cerf, S. H. (1940). An Approach to Heidegger's Ontology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1 (2), 177–190. <https://doi.org/10.2307/2102737>
- Crowell, S. G. (1981). *Truth and Reflection: The Development of Transcendental Logic in Lask, Husserl, and Heidegger* (Doctoral Thesis). New Haven: Yale University.
- Crowell, S. G. (1999). Phenomenology and the Question of Being: Heidegger. In S. Glendinning (Ed.), *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy* (283–295). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Crowell, S. G. (2000). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Crowell, S. G. (2001). Subjectivity: Locating the First-Person in "Being and Time". *Inquiry*, 44 (4), 433–454. <https://doi.org/10.1080/002017401753263243>
- Crowell, S. G. (2007a). Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality. In S. Crowell & J. Malpas (Eds.), *Transcendental Heidegger* (43–62). Stanford: Stanford University Press.

- Crowell, S. G. (2007b). Sorge or Selbstbewusstsein? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity. *European Journal of Philosophy*, 15 (3), 315–333. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2007.00267.x>
- Crowell, S. G. (2008). Measure-Taking: Meaning and Normativity in Heidegger's Philosophy. *Continental Philosophy Review*, 41, 261–276. <https://doi.org/10.1007/s11007-008-9085-6>
- Crowell, S. G. (2010). Husserl's Subjectivism: The 'ganz einzigen Formen' of Consciousness and the Philosophy of Mind. In C. Ierna, H. Jacobs & F. Mattens (Eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl* (363–390). Dordrecht, Heidelberg, London: Springer.
- Crowell, S. G. (2013). Heidegger on Practical Reasoning, Morality, and Agency. In S. Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger* (282–301). Cambridge: Cambridge University Press.
- Crowell, S. G. (2017a). Competence over Being as Existing: The Indispensability of Haugeland's Heidegger. In Z. Adams & J. Browning (Eds.), *Giving a Damn Essays in Dialogue with John Haugeland* (73–102). Cambridge & London: MIT Press.
- Crowell, S. G. (2017b). Exemplary Necessity: Heidegger, Pragmatism and Reason. In O. Švec & J. Čapek (Eds.), *Pragmatic Perspectives in Phenomenology* (242–256). New York & Abingdon: Routledge.
- Dreyfus, H. L. (1972). *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. New York, Evanston, San Francisco, London: Harper & Row.
- Dzhokhadze, I. D. (2015). *Robert Brandom's Analytical Pragmatism*. Moscow: IFRAN Publ. (In Russian)
- Dzhokhadze, I. D. (2021). Neopragmatism as Lebensphilosophie. *Filosofskaja mysl'*, 7, 65–73. <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2021.7.36042> (In Russian)
- Farber, M. (1958). Heidegger on the Essence of Truth. *Philosophy and Phenomenological Research*, 4 (18), 523–532. (In Russian)
- Gallagher, S., & Miyahara, K. (2012). Neo-Pragmatism and Enactive Intentionality. In J. Schulkin (Ed.), *Action, Perception and the Brain: Adaptation and Cephalic Expression* (117–146). London: Palgrave Macmillan.
- Golob, S. (2014). *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Golob, S. (2020). What Does It Mean to 'Act in the Light of' Norms? Heidegger and Kant on Commitments and Critique. In M. Bruch and I. McMullin (Eds.), *Transcending Reason: Heidegger on Rationality* (79–98). London, New York: Rowman and Littlefield International.
- Haugeland, J. (1982). Heidegger on Being a Person. *Nous*, 16 (1), 15–26. <https://doi.org/10.2307/2215406>
- Haugeland, J. (1985). *Artificial Intelligence: The Very Idea*. Cambridge: MIT Press.
- Haugeland, J. (1990a). The Intentionality All-Stars. *Philosophical Perspectives*, 4, 383–427. <https://doi.org/10.2307/2214199>
- Haugeland, J. (1990b). Dasein's Disclosedness. *The Southern Journal of Philosophy*, 28 (S1), 51–73. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1990.tb00565.x>
- Haugeland, J. (1998a). Toward a New Existentialism. In J. Haugeland, *Having Thoughts. Essays in the Metaphysics of Mind* (1–6). Cambridge, London: Harvard University Press.
- Haugeland, J. (1998b) Truth and Rule-Following. In J. Haugeland, *Having Thoughts. Essays in the Metaphysics of Mind* (305–361). Cambridge, London: Harvard University Press.
- Haugeland, J. (2005). Reading Brandom Reading Heidegger. *European Journal of Philosophy*, 3 (13), 421–428. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2005.00237.x>
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1997). *Being and Time* (V. V. Bibikhin, Trans.). Rus. Ed. Moscow: Ad Marginem Publ. (In Russian)

- Heidegger, M. (1998). *Prolegomena to the History of the Concept of Time* (E. V. Borisov, Trans.). Rus. Ed. Tomsk: Vodolei Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2008). Being and Time (§ 31–38). In A. V. Mikhailov (Trans.), *The Origin of the Work of Art* (466–519). Rus. Ed. Moscow: Akademicheskii proekt Publ. (In Russian)
- Henschen, T. (2012). Dreyfus and Haugeland on Heidegger and Authenticity. *Human Studies*, 35, 95–113. <https://doi.org/10.1007/s10746-012-9212-6>
- Hildebrand, D. (2018). Dewey, Rorty, and Brandom: The Challenges of Linguistic Neopragmatism. In S. Fesmire (Ed.), *The Oxford Handbook of Dewey* (99–130). Oxford: Oxford University Press.
- Karnap, R. (1993). Overcoming Metaphysics Through Logical Analysis of Language (A. V. Kezin, Trans.). *Vestnik MGU. Filosofii*, 6, 11–26. (In Russian)
- Koopman, C. (2007). Language Is a Form of Experience: Reconciling Classical Pragmatism and Neopragmatism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 43 (4), 694–727. <https://doi.org/10.1353/csp.2007.0054>
- Korsgaard, C. M. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olafson, F. A. (1987). *Heidegger and the Philosophy of Mind*. New Haven: Yale University Press.
- Pris, I. E. (2014). Heidegger's Quantum Phenomenology. *Filosofskaja mys'*, 4, 46–67. <https://doi.org/10.7256/2306-0174.2014.4.11625> (In Russian)
- Pris, I. E. (2021). Anxiety, Authenticity, and the Structure of Rationality. *Filosofia nauki*, 2 (89), 44–68. <https://doi.org/10.15372/PS20210204> (In Russian)
- Rorty, R. (1976). Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey. *The Review of Metaphysics*, 2 (30), 280–305.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, R., Vattimo, G., & Zabala, S. (2008). What is Religion's Future after Metaphysics? *Logos*, 4 (67), 93–110. (In Russian)
- Ryle, G. (1929). *Sein und Zeit* by Martin Heidegger. *Mind*, 38 (151), 355–370.
- Ryle, G. (2009). Review of Martin Farber: 'The Foundations of Phenomenology'. In *Critical Papers. Vol. 1. Critical Essays* (223–232). London & New York: Routledge.
- Sluga, H. (1993). *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (2003). On the Character of Disquiet. In F. Waismann (Ed.), *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle* (68–76). London & New York: Routledge.