

УДК 168.522

DOI:

10.15372/PS20190302

С.А. Смирнов**О ТИПАХ РАЦИОНАЛЬНОСТИ:
М. ХАЙДЕГГЕР ГЛАЗАМИ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

В статье на примере анализа опыта восприятия представителями аналитической философии наследия М. Хайдеггера рассмотрена проблема, связанная с пониманием носителями одного типа рациональности и философствования работ представителя другого типа рациональности и философствования. Показаны трудности такого понимания. Ставится также связанная с этим проблема перевода. Делается вывод, согласно которому перевод становится не просто работой по переводу с одного естественного языка на другой, но особой практикой перехода с одного типа мышления на другой.

Ключевые слова: бытие; бытие вещей; событие; смысл бытия; тип рациональности; аналитическая философия; М. Хайдеггер

S.A. Smirnov**ON TYPES OF RATIONALITY:
M. HEIDEGGER IN THE VIEW OF ANALYTICAL PHILOSOPHY**

Using the example of the analysis of the perception of M. Heidegger's heritage by analytic philosophers, the article considers the problem relating to the interpretation of works of a representative of a certain type of rationality and philosophizing by bearers of another type of rationality and philosophizing. The author shows difficulties and complications of such interpretation. Also, he raises the translation problem associated with these difficulties. The conclusion is made that translation becomes not just a work consisting in translating from one natural language into another, but a special practice of conversion from one type of thinking to its another type.

Keywords: being; being of things; event; meaning of being; type of rationality; analytical philosophy; M. Heidegger

Введение

Поводом для статьи стала книга известного философа и переводчика В.В. Целищева «Философский переписчик. Переводы и размышления» [29]. В этой книге собраны как собственные статьи В.В. Целищева, так и его переводы работ различных зарубежных авторов, прежде всего представителей аналитической философии (Б. Рассела, Я. Хинтикки, Р. Рорти, Х. Патнэма и др.).

Моя биография складывалась так, что я больше учился на работах представителей отечественной и европейской философии, – у И. Канта, М. Хайдеггера, М. Шелера, М. Фуко, М.М. Бахтина, Г.П. Щедровицкого и др. Чтение текстов этих авторов со студенческой скамьи накладывает отпечаток на мои размышления. Если ты читаешь авторов, причем в большинстве своем переведенных на русский язык, ты читаешь как бы «русского» М. Хайдеггера и «русского» М. Фуко. Русскоязычный читатель в свое время получил себе в подарок «русского» М. Хайдеггера из рук В.В. Библихина. Так уж получилось, хотя были переводы А.М. Михайлова и других замечательных авторов.

И вот в книге В.В. Целищева можно увидеть то, как относятся англоязычные атлантические философы к М. Хайдеггеру. При чтении вновь встает вопрос: а на каком языке все же пишется философия? На немецком, французском, русском? Р. Декарт свои «Медитации» написал на блестящей латыни. А П.Я. Чаадаев, русский философ, написал свои «Философические письма» на чистом французском.

На каком языке мы мыслим? На каком языке мы пишем, когда хотим изложить свои мысли на листе бумаги? На своем естественном родном языке? Или мы должны забыть естественный язык и перейти на некий искусственный философский «эсперанто»? Несмотря на то что бытие и мышление не имеют национальности и языка, все же сама мысль при переводе на разные языки начинает весьма радикально меняться, трансформироваться – в зависимости от того, как и кто читает того или иного автора и на каком языке.

Разговор с призраком

Посмотрим же, как выглядит «английский» М. Хайдеггер у переведенных В.В. Целищевым англоязычных философов. Начнем с работы П. Эдвардса [30]. Она посвящена анализу в целом наследия М. Хайдеггера, его вклада в философию.

В первой части работы автор не спешит переходить к содержанию идей М. Хайдеггера, а сначала останавливается на его образе в восприятии его последователей и учеников (Г.Г. Гадамера, Х. Арндт). В их глазах Учитель выглядит таким магом и чародеем, влияющим на умы и сердца последователей. Он не мыслил, а фактически занимался магией, колдовал и священнодействовал, владея некоей «невъразимой тайной» бытия [30, с. 304]. Второй момент, который выделяет П. Эдвардс, это увлечение М. Хайдеггера нацизмом, за что тот поплатился, и до сих пор

тянется шлейф «дела Хайдеггера». Это увлечение не приемлет и его последователь среди англосаксонских авторов Р. Рорти. Но последний назвал это «нервным заскоком», не влияющим на оценку вклада М. Хайдеггера в мировую философскую мысль [30, с. 306].

Заметим, что П. Эдвардс сначала рисует некий образ мага и колдуна, увлекшегося нацизмом, даже если это и было роковой ошибкой, а не сознательным действием, в силу чего философ перепутал зов самих вещей, поиск их оснований, с идеологемой «крови и почвы» нацизма¹. Этот момент важен, поскольку призыв учителя Э. Гуссерля «назад к вещам» М. Хайдеггер воспринял конкретно и предметно: его обращение к «основаниям», о чем неоднократно пишет Р. Рорти (см., например: [13, с. 4]) и есть попытка обращения к самим вещам, предполагающего, чтобы эти вещи, точнее их основания, само бытие, заговорили на своем глубинном языке. Этим объясняются его онтологизм, обращение к бытию и поиск некоего праязыка.

П. Эдвардс тем самым и объясняет, что его статья есть проверка такого обращения М. Хайдеггера к бытию, его попытки предъявить это бытие как Dasein [Там же]. Эта проверка «позволит нам установить, являются ли оправданными заявления о гениальности Хайдеггера как философа» [30, с. 307]. Посмотрим, как осуществляет эту проверку П. Эдвардс. Параллельно будем отмечать все тонкости и сложности понимания и перевода, поскольку мы сталкиваемся здесь с двойным и тройным переводом – с немецкого на английский и далее на русский. А также с переводом одного типа философствования (континентального) на другой (атлантический, аналитический). Поэтому будем прибегать к «русскому» М. Хайдеггеру в переводах отечественных авторов.

И здесь начинаются главные тонкости и сложности. П. Эдвардс верно замечает, что М. Хайдеггера волнует загадка «есть-ности» (is-ness), или «бытийности» (Being-ness) [30, с. 307]. Да, согласимся: М. Хайдегге-

¹ См. о «деле Хайдеггера» в работах [2; 12; 15]. Да, судьба философа, его биография и его опыт мышления не могут рассматриваться отдельно друг от друга, несмотря на то что многие полагают, что мыслит не физический индивид, а особое существо в человеке, равно как и поэт – это особое существо, не несущее ответственности за поступки в жизни. Поэтому искать в биографии эпизоды, объясняющие тайну творения, глупо, как полагает, например, тот же В.В. Бибихин [3]. Но мне ближе позиция М.М. Бахтина, для которого личность есть целостное образование, а потому человек несет ответственность в жизни за то, что сделал в философии или искусстве, равно как он отвечает своим искусством за то, что делает в жизни. То есть мыслить скверно философ не имеет права, как и поэт не имеет права писать плохие стихи. За это он отвечает своей жизнью. Человек отвечает одинаково за свои творения и за свои поступки.

ра волновал вопрос не о том, что есть вещь, а о том, что значит быть вещью, что значит вообще быть, не о самих вещах и людях, а о том что значит быть вещам и быть человеку и что означает смысл бытия человека. Но П. Эдвардс вкладывает в этот тезис иной смысл, полагая, что речь идет о том, что «мы обычно называем “существованием”» [Там же]. Замечу, бытие и существование суть разные категории, что М. Хайдеггер подробно объяснил в свое время Ж.П. Сартру, различая его экзистенциализм и собственную позицию². Искать ответ на вопрос о бытии вещей и о существовании вещей – значит искать разное.

Далее П. Эдвардс приводит пример, согласно которому существуют собаки и кошки, а единороги и кентавры не существуют (заметим, впрочем, что они существуют в нашем сознании), но из наблюдения за кошками и собаками, за вещами, т.е. мы не сможем делать вывод, что можем наблюдать существование вещей. Мы не сможем наблюдать существование, хотя оно должно быть в этих объектах или принадлежать им, в противном случае объекты не существовали бы. М. Хайдеггер, по логике П. Эдвардса, разводит два понимания бытия. Первое означает бытие вещей как они есть в отношении их самих, их конкретное бытие, во втором случае речь идет о бытии как «есть-ности», «бытийности вообще» [30, с. 307–308].

П. Эдвардс пытается идти вслед за М. Хайдеггером в его размышлениях о бытии, опираясь на разные тексты, в том числе на «Введение к “Что такое метафизика?”»³. Важно понять, что значит сослаться на такого автора, как М. Хайдеггер. Он относится к тем философам, которые пытались вырабатывать поисковый метод в философии, а не док-

² У Ж.П. Сартра экзистенция означает существование здесь-и-теперь, а потому переживается она прежде всего как такая «этость», посюстороннее существование, потому она представлена человеку раньше сущности. Для М. Хайдеггера же экзистенция означает бытие на границе как открывание человеком скрытого смысла бытия (потанности), поскольку изначально и сразу этот смысл человеку не дан, человек получает его как онтологическое задание. В этом состоит главный предмет «заботы» человека о бытии-в-мире [19, с. 180–199]. Осуществляя заботу, человек становится присутствием в бытии, тем самым бытие становится человеческим. А потому бытие есть «всегда я сам, бытие всегда мое» [19, с. 114]. Собственно, чистое присутствие и называется им как *Dasein*, «вот-бытие». Поэтому ключевая фраза: «Сущность человека покоится в его экзистенции» (в «Письме о гуманизме» как ответе Сартру [22, с. 199]) – означает то самое положение человека как экстатического, экзистирующего существа [26, с. 54–55], его «стояние в просвете бытия» [22, с. 198].

³ П. Эдвардс опирается на «Введение в метафизику» 1935 г. Хотя после этого философ писал и многие другие тексты, посвященные метафизике и ее преодолению – «Введение к “Что такое метафизика?”» (1949), «Послесловие к “Что такое метафизика?”» (1943), «Преодоление метафизики» (записи 1936–1946 гг.). См. [30].

тринальный [10; 15]. Поисковый способ предполагает не построение учения о некоем объекте, а выработку самого метода поиска, поскольку сам этот объект (бытие, человек, смысл бытия) не может быть схвачен доктринально, отдельным концептом. В этом плане те или иные фиксации и определения в текстах весьма рискованны и коварны, потому что на следующей странице или в другом тексте автор будет говорить по-другому.

Поэтому ссылки на примеры М. Хайдеггера во «Введении к “Что такое метафизика?”» про кусок мела, про школьное здание и поиск ответа на вопрос о том, где бытие этих вещей, это всего лишь фиксация фиксаций, т.е. пометка отдельной точки разговора – поиска, который не завершен, а только начат. Так же, например, как вопрошание о бытии здания школы – что есть бытие здания? Или что есть бытие камня и т.д. Это все равно что судить о звере по его следам, или о природе дождя по каплям воды на стекле.

П. Эдвардс вслед за М. Хайдеггером констатирует проблематичность самого поиска бытия вещей, что, однако, не означает, что бытие есть пустой термин, «нереальный туман», поскольку все же вещи есть и они не могут быть без Бытия: «Без Бытия все вещи бы остались бы в Безбытийности (Beinglessness)» [30, с. 309]. Но дело в том, что П. Эдвардс вырвал из контекста фразу М. Хайдеггера. Полностью в Последовании к “Что такое метафизика?” она выглядит так: «Без бытия, чья бездонная, но еще не развернувшаяся сущность повертывается к нам в настроении подлинного ужаса как Ничто, все сущее оставалось бы в безбытийности» [22, с. 38]. М. Хайдеггер обсуждает не просто бытие вещей. Он ставит проблему связи Бытия и Ничто, за которой стоит его давняя переключка с С. Киркегором (проблема онтологического ужаса от Ничто). У П. Эдвардса же этот контекст теряется.

Не разворачивая далее аргументацию М. Хайдеггера, П. Эдвардс перескакивает на другую работу – «Что такое мышление»⁴ и обсуждает другой отрывок, касающийся опять проблемы отдельных «бытий» разных вещей [30, с. 309].

⁴ Хотя название этой работы (доклада 1952 г.) «Was heißt Denken?» точнее переводится иначе – «Что зовется мышлением?». Смысл названия состоит в том, что мышление, открываясь, вызывает (зовет) бытие, которое в ответ открывается мысли, и тогда возможно мышление. Мыслить возможно лишь бытие вещей, а не вещи. Мыслить человек может всем существом, это не некая интеллектуальная операция. В этом плане у М. Хайдеггера здесь была проблема обозначения момента встречи мышления и бытия, а не поиск определения мышления (что такое мышление?). Так название этой работы переводит и Э.Н. Сагетдинов [25]. См. также примечания в [23, с. 191].

Надо сказать, что сама проблематичность возможности схватывания бытия и задает проблемность и поисковость метода М. Хайдеггера. Да, эти проблемные точки означают тот самый поиск, но они не улавливают главного – понимания, что есть смысл бытия и выход на проблему бытия как присутствия человека в мире, как его события. Но эту тематику П. Эдвардс не рассматривает. Хотя и признает, что слова «бытие» и «есть» не туманны и не пусты. В чем тогда заключается их содержательность? Их содержательность в том, что она не сводится к «бытиям вещей и полностью отлична от бытий, мы не можем описать его обычным словарем» [30, с. 310].

Что значит описать обычным словарем? В чем состоит эта обычность? В естественном языке? Или в словаре философского языка? В этом философском словаре есть представление об устоявшихся, обычных представлениях и понятиях, т.е. некая понятийная парадигма? Вспоминая о парадигмах в науках у Т. Куна, нам необходимо также вспомнить и о несоизмеримости этих парадигм⁵. П. Эдвардс отмечает, что наши словари имеют отношение к «бытиям», к миру обыденного опыта [30, с. 310]. Но на языке обыденного опыта бытие не схватывается. Это констатирует и П. Эдвардс, ссылаясь на определение М. Хайдеггера; оно не схватываемо (*Ungreifbare*) неопределимо (*Unbestimmbare*), уникально, скрывает себя (*das sich verbergende Einzige*).

Правда, такие констатации со ссылкой на самого М. Хайдеггера, не определяют и содержание концепта «здесь-бытия», *Dasein*. Например, согласно апофатизму в теологии Бог не определим никакими определениями, но это не означает, что Он не существует и невозможно личное общение с Ним. А можно ли общаться с тем, кто неопределим? Это не значит, что Бог есть Ничто.

Поэтому неопределимость бытия на языке обыденного опыта как раз означает задание для человека, направленное на необходимость совершения им усилия, чтобы самому состояться в мире как присутствие, выступающее условием того, что бытие ему откроется. Для совершения акта мышления, равного здесь-бытию, нужна определенная работа – забота, помогающая преодолевать этот разрыв между потаенным (скрытым бытием), отсутствием и непотаенным, присутствием. Этой пробле-

⁵ Ситуация усугубляется тем, что Т. Кун писал о научных парадигмах на примере физики. На примере философии и философских школ проблему парадигм еще никто не описал. Разве что косвенно можно применить понятие парадигмы в философии, используя концепт эпистемы у М. Фуко или концепт смены типов рациональности (классический, неклассический и проч.) у разных авторов [15].

матики не видит П. Эдвардс, из-за чего он неминуемо скатывается в личностную оценку: М. Хайдеггер в «Послесловии к “Что такое метафизика?”» «напыщенно декларирует», что произошел раскол между бытием и бытиями и что науки, пытаясь понять бытие вещей, забыли про само бытие [30, с. 311]. И что человек со времен досократиков вообще предал забвению бытие.

Но контекст и само содержание понятия «вот-бытия», т.е. присутствия, т.е. собственно человека, как раз означает, что этот человек сам забыл про свое собственное бытие, увлекшись материальным благополучием и техническим прогрессом. И поскольку мыслить бытие невозможно через опредмечивание сущего (что приводит на самом деле к накоплению заблуждений и ложных определений), постольку «мышление бытия не ищет себе никакой опоры в сущем» [22, с. 40], «мыслящий дает слово бытию» [22, с. 41]. Саму же проблематику бытия как присутствия и как события и заботы П. Эдвардс не вытаскивает из работ М. Хайдеггера. Его волнует дилемма бытия вещей и бытия вообще.

Далее П. Эдвардс делает вывод: метафизики так же, как и позитивисты, и натуралисты, поражены этим «забыванием Бытия». Но это связано с их главным грехом – превращением Бытия в бытие вещей. Они их отождествляют, как натуралисты отождествляют Бытие и природу, а материалисты – Бытие и материю. И вот, продолжает П. Эдвардс, М. Хайдеггер в этой ситуации забвения Бытия, совершает весьма «одинокое предприятие», пытаясь вспомнить Бытие. А люди, которые вспоминают Бытие, становятся «пастырями» Бытия⁶. В мире со времени кон-

⁶ Собственно, смысл бытия человека М. Хайдеггером и выводится из этой метафоры: «Человек не господин сущего. Человек пастух бытия» [22, с. 208]. Русский перевод В.В. Бибихина более архаичный, корневой: «пастух», а не «пастырь». Последний привязывает нас к религиозной традиции: пастырь, пастор, отец, господин, наставник паствы. Метафора тоже хромает, но пастух в пределе – все же тот, кто хранит, осуществляет заботу, а не тот, кто выступает господином, управляет, господствует. Немецкое слово Hüter означает «хранитель, пастух, страж, опекун». В своем «Письме о гуманизме», в котором человек и назван пастухом, М. Хайдеггер напрямую отсылает к теме «заботы», заявленной им в «Бытии и времени» [19, §§ 39–44]; [22, с. 202], где смысл бытия человека понимается как «забота». Хотя приключения языка нас иногда вводят в заблуждение. «Пастух» и «пастырь» – из одного этимона. В следующей фундаментальной работе «Вклады в дело философии. От события» М. Хайдеггер повторяет свой базовый тезис: «Быть искателем, хранителем, стражем – это предполагает заботу как основочерту человеческого бытия. В этом именовании – заботе – сосредоточено предназначение человека» [20, с. 67]. Приключение мы получаем и в случае с другой метафорой: «Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты – хранители этого жилища» [20, с. 192]. И вокруг этой метафоры строится целая хранина высказывания длиной в несколько сотен страниц.

чины М. Хайдеггера несколько сотен таких пастырей вспоминают о Бытии, иронизирует П. Эдвардс. Но миллионы и не ведают, что они забыли Бытие. Как грешники, которые грешат, но не ведают об этом и не нуждаются в спасении.

Да, П. Эдвардс прав: миллионы не думают о Бытии и не собираются думать о нем, не ведая того, что есть Бытие. Они спокойно обходятся без него и без мышления о бытии⁷. Но не договорив главного (что значит мыслить это бытие не как вещь, а как собственное вот-бытие), мы, конечно, впадаем в ложное морализаторство. То, что миллионы и не думают о бытии, это их дело. Но философа волновало не это. Надежда на понимание появляется в следующем разделе статьи, в котором П. Эдвардс переходит все же на тематику Dasein: человек становится пастырем Бытия благодаря тому факту, что «человек есть “Да” Бытия», или, с уточнением контекста “тут”, человек есть «тут» Бытия» [30, с. 313]. Но как понимает это П. Эдвардс? Фиксируя это утверждение, теперь его надо бы как-то распределить, пояснить.

П. Эдвардс пытается понять, зачем М. Хайдеггеру такое определение. И отвечает: М. Хайдеггер дает единственное объяснение сугубо метафорически, используя такие слова, как «прояснение», «местоположение», «открытость». Здесь П. Эдвардс прибегает к помощи хайдеггерианцев («пастырей бытия»), например Гленна Грея, первого редактора англоязычного издания работ М. Хайдеггера. Г. Грей указывает, что, по М. Хайдеггеру, не создается Бытие, но человек «ответствен за него, так как без его мышления и воспоминания Бытие не имеет ни освещения, ни голоса, ни слова» (цит. по: [30, с. 313]).

Это учение о Да-бытии считается великим открытием, фиксирует П. Эдвардс, но замечает, что не видит здесь ничего значительного. Если убрать метафоры, то человек выступает единственным существом, которое размышляет над миром. И что в этом такого? Где здесь открытие? Это утверждение приходило на ум многим, зачем же прибегать к темной терминологии, которой так увлечен М. Хайдеггер [30, с. 313]?

И здесь П. Эдвардс опять обращается к другим англоязычным авторам, приверженцам наследия М. Хайдеггера, наивным пастырям. Например, Вернер Маркс показывает, что речь идет о значимости человеческой

⁷ Подробнее об этом см., например, у С.С. Хоружего [27]. Да, конечно, можно обойтись без мысли о Бытии, что и делают миллионы, но это вообще-то означает то, что можно перестать заботиться о себе самом, поскольку речь идет не о бытии вообще, не об абстракции, а о смысле твоего бытия в этом мире, о твоём присутствии в мире, о твоей собственной событийности.

жизни, что Да бытия и есть Да человека. Через это Да и высвечивается собственно Бытие [30, с. 313–314].

Такой ход – поиск аргументов не у самого автора, а у его не самых вдумчивых последователей и выискивание цитат, вырванных из контекста самого хода мысли автора, в итоге дает нам не более чем тощие цитаты-определения. Последние же выступают этакими могилами для мысли. «И, как пчелы в улье опустелом, Дурно пахнут мертвые слова...»

П. Эдвардс не раскрывает мысль М. Хайдеггера, не расспрашивает его, не ведет с ним беседу с пристрастием, а берет готовые цитаты, умерщвляя его мысль, выискивая в его текстах следы мысли, готовые определения. Разумеется, знак-след не может ничего сказать. Что в нем такого особенного и откровенного?⁸ А потому для П. Эдвардса это не более чем метафоры, которые сами нуждаются в переводе. Что мы видим? Мы видим, что перевод М. Хайдеггера на язык здравого смысла, на обыденный, естественный язык дает нам в лучшем случае вычурность, метафоричность при потере смысла и содержания. И мы не понимаем, что же тогда сказал философ, если его фразы выглядят нагромождением метафор и темных лингвистических построений, поскольку мы здесь подкладываем под свое понимание простое суждение: «Так в жизни люди не говорят!».

В попытках понять М. Хайдеггера П. Эдвардс обращается к Медарду Боссу⁹, швейцарскому психиатру, последователю М. Хайдеггера, разработавшему свой метод психиатрического лечения, Dasein-анализ, с использованием онтологии немецкого философа. П. Эдвардс полагает, что М. Босс также впадает в метафоры, говоря, что человек «есть уникальная первозданная лучающаяся открытость», «духовная яркость», в его лучах которого освещается Бытие» [30, с. 314]. М. Босс пишет как одержимый, полагает П. Эдвардс, для него главными словами служат «осве-

⁸ Это опять же связано с тем, что П. Эдвардс ищет в М. Хайдеггере автора Великой Доктрины. И не находит, имея на руках тощие выжимки. Дело тут не в оправдании М. Хайдеггера, а в методологическом уроке – в том, что его тип философствования не совпал с типом, к которому привык П. Эдвардс. М. Хайдеггер не выстраивал эпистемы и не строил учения о бытии. Он искал соответствующий проблеме способ мышления о ней.

⁹ У П. Эдвардса имя указано неточно – Медавар. Настоящее имя психиатра – Медард Босс. Он в свое время организовал в Цолликоне семинары с участием М. Хайдеггера [7; 24]. На них философ излагал психиатрам свою онтологию человека, предлагая альтернативу для психологии и психиатрии, в которой доминировал естественно-научный, объектный подход к человеку. Во многом эти семинары, продлившиеся 10 лет (1959–1969 гг.), повлияли на становление экзистенциальной психиатрии в Европе [9; 17].

щение», «открытость», «очищение», которые используются метафорически [30, с. 313–314].

Надо сказать, что с самим М. Хайдеггером П. Эдвардс поступает весьма некорректно, выдергивая фразы из контекста и не вникая в их глубинный смысл. Здесь теряется главное – то, что М. Босс, используя свое понимание Dasein М. Хайдеггера, пытался перевести это понимание в психиатрическую практику, вырабатывая новые методы лечения, преодолевая объектный подход к больному [6; 7]. По словам самого М. Босса, ему это удалось. Философия М. Хайдеггера открыла ему глаза на человека, т.е. на его ситуацию, помогла по-новому описать особое состояние человека, теряющего смысл жизни и онтологический горизонт. Экзистенциальная психотерапия имеет дело не с патологиями и нервами, не с больными телами и органами. Она имеет дело с тем, кто потерял онтологическую опору в жизни. А потому такого человека надо не лечить, надо задавать ему новый горизонт, открывать ему новый смысл. В то время у терапии не хватало слов, метафор, выступающих в качестве опор, чтобы описать эту ситуацию. М. Босс пытался соединить онтологию М. Хайдеггера и психоанализ З. Фрейда. Он полагал, что причиной болезни может выступать не запрет бессознательных влечений, а сокрытый для личности, суженный, сплюснутый горизонт видения. Изначально человек рождается в состоянии открытости, в ожидании события. Но по разным причинам происходит блокировка открытости и наступает болезнь. Социальные нормы и правила сужают этот онтологический горизонт. Поэтому необходимо не лечить человека, а снимать барьеры [6].

Тем самым выстраивался фактически новый научный предмет, формировалось новое направление, которого до этого не было. Целая группа клиницистов-психиатров пыталась по-своему использовать онтологию М. Хайдеггера сугубо в своих целях, кто-то более, а кто-то менее успешно [9; 17]¹⁰.

Но это в сторону. Взаимоотношениям М. Хайдеггера, М. Босса, Л. Бинсвангера и других психиатров, отношениям философии, психологии и психиатрии можно посвятить отдельный разговор. А пока договорим, что же хочет понять, уяснить П. Эдвардс, вступая в столь трудную беседу с М. Хайдеггером. Все остальные выдержки из работ М. Хайдеггера и ссылки продолжают в том же духе – П. Эдвардс пытается понять поиск М. Хайдеггером основания: что значит такой способ мышле-

¹⁰ К такому относились М. Босс, Л. Бинсвангер, Р. Мэй и др. [7]

ния о бытии, который дает философу право утверждать, что бытие есть и что оно выступает основанием всех вещей, основанием «всех бытий», дает каждому бытию право быть [30, с. 316–317]. И здесь П. Эдвардс не видит аргументации: «к несчастью, далее эта аргументация не проясняется» [30, с. 317].

П. Эдвардс привык к логическим процедурам доказательств и опровержений и ждет от М. Хайдеггера такого же способа. Разумеется, он этого способа не получает. Здесь возникают проблемы не столько с переводом, сколько с пониманием самого способа размышления, М. Хайдеггером, с самим методом, т.е. с самим актом мысли. П. Эдвардс не понимает саму мысль, не понимает, что она такое и что делает М. Хайдеггер своей мыслью. А не понимая главного, он сталкивается в лучшем случае с метафорой. Возникают проблемы и с изложением. М. Хайдеггер ничего не проясняет и не собирается этого делать. Он не стремится быть понятым. Но П. Эдвардсу мешает то, что он остается на одном только тезисе – бытие есть основание бытий вещей. Только это он пытается понять и уяснить, не выходя в другую плоскость, плоскость смысла бытия человека. Бытие вещей волновало М. Хайдеггера меньше всего. П. Эдвардс зашел в тупик, загнав себя туда своей логикой.

М. Босс в одном из своих разговоров с М. Хайдеггером спросил его о Ж.П. Сартре, о разведении им бытия и сущего, на что его собеседник и ответил, что бытие без сущего не существует. Равно как и сущее не существует без бытия, это вообще ложный парадокс и псевдопроблема [7]. Это он потом подробно объясняет в упомянутом «Письме о гуманизме». Проблема вообще не в том, чтобы как-то соотносить бытие вообще и бытие вещей. Если обсуждать только это, то мы быстро скатимся в схоластику.

А П. Эдвардс заикнулся на этой теме: мол, в одном месте М. Хайдеггер утверждает, что бытие не может быть без бытий, в другом же пишет, что бытие вполне может быть без бытий. Чистой воды схоластика. В чем смысл поиска? Разрешение этого противоречия П. Эдвардс пытается найти в работах М. Хайдеггера, получить прямой ответ у него самого, найти у философа объяснение этой разницы. И не находит. Он пытается найти различия в «Послесловии к “Что такое метафизика?”» в разных изданиях, но объяснений не видит.

Далее П. Эдвардс обращается к так называемому позднему М. Хайдеггеру, к периоду, когда немецкий философ, по его словам, использует разного рода практики медитаций, которые позволили бы ему получить непосредственный доступ к Бытию. П. Эдвардс ссылается на работы

«Отрешенность» («Gelassenheit»)¹¹ (это название у него переведено как «Высвобождение»), «Изречение Анаксимандра» (у него – «Фрагмент Анаксимандра»), другие работы и, цитируя их, дает буквальные переводы. Если мы попытаемся найти соответствующие фрагменты в русских переводах этих работ, мы не найдем ничего общего. Этих пассажей просто нет. М. Хайдеггер не узнаваем в текстах, которые приводит П. Эдвардс. Где же настоящий М. Хайдеггер? Ведь и чтение на немецком языке не спасает. Разные авторы, читая его работы на немецком, понимают и переводят их по-разному. И мы в итоге имеем разного М. Хайдеггера.

Хотя в той же «Отрешенности» ничего подобного фрагменту, приведенному у П. Эдвардса, мы не найдем, там вполне здоровое рассуждение о господстве вычисляющего мышления, о господстве техники, о потере человеком своей укорененности. Все упомянутое объясняется тем, что «человек спасается бегством от мышления» [23, с. 103].

У самого же П. Эдвардса в его английском тексте и переводе на русский, сделанном В.В. Целищевым, (в точности которого я не сомневаюсь, но это уже перевод на русский с английского текста, который получился у П. Эдвардса при переводе с немецкого) получается такой глухой телефон. Теряется при этом главное – мысль философа. Что же он хотел сказать? Причем не в информативном (по М. Хайдеггеру – вычислительном) плане, а в мыслительном, по существу? Не для передачи информации и помещения ее в некий справочник, а для понимания ситуации нас самих, ситуации человека? Но получается, что сам П. Эдвардс попался на ту же удочку, на крючок вычисляющего мышления, об опасности которого и говорит М. Хайдеггер в этой речи «Отрешенность»: «Рассчитывающее мышление калькирует. Оно непрерывно калькирует новые, все более многообещающие и выгодные возможности. Вычисляющее мышление “загоняет” одну возможность за другой. Оно не может успокоиться и одуматься, прийти в себя. Вычисляющее мышление – это не мыслящее мышление, оно не способно подумать о смысле, царящем во всем, что есть» [23, с. 104].

¹¹ Сами ссылки на устные выступления, каковым является и этот текст (речь, произнесенная в 1955 г. по случаю 175-летия со дня рождения композитора К. Крейцера) всегда чреваты. С письменным текстом работать несколько проще, поскольку он написан и опубликован. А такие форматы, как устные речи и доклады, к которым поздний М. Хайдеггер частенько прибегал, весьма провокативны. Устная речь-высказывание есть фиксация акта говорения здесь и теперь. Обсуждать устное высказывание, делая из него какие-то выводы, опасно. Автор ускользает.

П. Эдвардс сам пытается вычислить М. Хайдеггера, его мысль, про- считать ее. Но это ему не удается, получается какая-то бессмыслица. И у него возникают резонные вопросы: что сие означает, и где здесь великие открытия, и почему М. Хайдеггера называют великим философом? Но П. Эдвардс повел себя как носитель обыденного рассудка и вычисляющего мышления, против которых М. Хайдеггер как раз и выступал. С помощью философа А. Штера П. Эдвардс вспоминает о том, что есть такие феномены философствования, как «катание слов» (glossogonous). Тот, кто этим занимается, не дает покоя человечеству, но если кто-то делает это со сноровкой, то может ввести своих почитателей в экстатический восторг, который и испытывают почитатели М. Хайдеггера [30, с. 321].

Я, конечно, согласен с П. Эдвардсом: бессмыслица не обсуждается. Например, им же приведенный отрывок из «Отрешенности»: «Регион собирает, как будто ничего не случилось. Каждого к каждому в ожидании, в то же время покоясь в себе. Регионирование есть собирание и перестановка расширенно отдана в ожидании...» [30, с. 319]. Читать дальше уже терпения никакого нет, ничего не понятно. Точнее, это можно воспринимать как медитативный текст. Но ведь возникает и другой вопрос: что и как мы переводим? Мы хотим понять смысл или мы делаем буквальный перевод с немецкого на английский, а далее на русский? Мы и получим бессмыслицу.

Например, такой же эффект будет, если загнать в компьютер данные из творчества разных поэтов, все их богатое поэтическое наследие и попросить машину выдать некий поэтический текст, введя правила стихосложения. В итоге получаем:

Лысый, с белой бородою
Старый русский великан
С догарессой молодою
Упадает на диван.

С точки зрения метрики все правильно. Стихи написаны соответствующим размером (хорей). Но по смыслу – ничего не понятно. А это пример центона, стихотворения, составленного из разных строчек разных поэтов:

Лысый, с белой бородою (И. Никитин)
Старый русский великан (М. Лермонтов)
С догарессой молодою (А. Пушкин)
Упадает на диван (Н. Некрасов).

Мы получаем некую постмодернистскую поэтическую игру в чепуху, в жонглирование словами, не ухватывая никакого смысла. Но мы же понимаем, что М. Хайдеггер – не постмодернист. Хотя в наших переводах он превращается чуть ли не в предтечу постмодернизма.

В свое время Н. Хомски проделал такой же эксперимент. Он привел в пример фразу: «Бесцветные зеленые идеи яростно спят» (в оригинале: *Colorless green ideas sleep furiously*). Фраза правильная с точки зрения грамматики, но не имеет никакого смысла.

Вернемся к П. Эдвардсу. Итак, подобные обороты у М. Хайдеггера для П. Эдвардса абсурдны. Но он вновь обращается к базовому тезису, пытаясь далее разобрать его детально: «...“Бытийность” или существование есть таинственная характеристика вещей» [30, с. 322]. М. Хайдеггеру это кажется ясным, а по мнению П. Эдвардса, это просто ошибочный взгляд.

Здесь надо отметить два момента. Первое: П. Эдвардс воюет с тенью, М. Хайдеггер такого не утверждал. Мы тогда начинаем обсуждать интерпретации. Второе: не поняв саму мысль, логику, смысл, невозможно что-то предметно обсуждать. Тем не менее посмотрим на дальнейшую аргументацию П. Эдвардса.

П. Эдвардс опять вспоминает про бытие вещей, на его языке – про «бытия». В основании «бытий» должно быть Бытие. И он приводит пример: моя собака нуждается в пище, которая выступает основанием для ее жизни. Какое тут может быть бытие? [30, с. 322]. Однако при чем тут собака П. Эдвардса, пища для собаки? У собаки и быть не может никакого бытия. Зачем П. Эдвардсу такие примеры? Он полагает, что примитивизируя, редуцируя автора, тем самым ловит того, проблематизирует? Но ведь это явно некорректный ход. Кстати, отчасти П. Эдвардса опять же можно понять, поскольку для прояснения он прибегает к аргументации «пастырей» – поклонников и последователей М. Хайдеггера, которые также примитивизируют своего учителя. А потому обсуждать не самого философа, а его не очень умных учеников и делать выводы на этом – опять же некорректный ход.

Но перейдем к главному – к доказательству П. Эдвардсом тезиса, что посылка М. Хайдеггера относительно «бытийности вещей» является ложной и его поиск есть псевдоисследование и фальстарт [30, с. 325]. П. Эдвардс поясняет этот свой вывод: М. Хайдеггер совсем не различает «есть» предикации и «есть» тождества. Например, из того, что эта комната освещена, он заключает, что эта комната существует. Если некая вещь имеет такое-то свойство, значит, она существует [30, с. 324]. На

этом примере П. Эдвардс пытается показать, что М. Хайдеггер не критично воспринимает то, что бытийность, или Бытие, должно принадлежать вещам или быть в них как свойство. Да, говорит П. Эдвардс, это вроде бы правдоподобно. Например, мы утверждаем, что тигры свирепы, значит, допускаем, что тигры существуют. По логике: чтобы быть свирепым, обладать каким-то свойством, надо для начала просто быть. Подобные суждения приложимы к разным вещам, которым мы приписываем свойства: оперные певцы тщеславны, собаки преданны и т.д.

Примеры можно продолжить. Но уже перестаешь понимать и задаешь себе вопрос: при чем тут М. Хайдеггер? Умножение примеров не прибавляет смысла. Да, то, что мы приписали (выяснили, ухватили, поняли) вещи некое свойство, не означает того, что мы поняли существо этой вещи, ее основание, ее бытийность. Дальше что? Сам ход мысли П. Эдвардса как-то направляет нас не туда, не к М. Хайдеггеру, а от него, в сторону.

П. Эдвардс доказывает, что судить о существовании вещей нельзя на основании предикаций о вещах. Судить о вещах, об их существовании нельзя на основании их определений, которые мы им приписываем. Существование вещи вообще не является свойством вещи. Она просто существует. Поэтому надо различать просто существование вещи и свойства вещи [30, с. 325]. Пусть так. Хорошие логические упражнения предлагает П. Эдвардс. Но опять же при чем тут М. Хайдеггер? Разве его беспокоила эта логическая связь свойства вещи и существования вещи? Его беспокоила бездомность человека, существование человека как того, кто перестает быть стражем бытия, заботиться о смысле своего бытия. При чем тут примеры про тщеславных оперных певцов и преданных собак?

П. Эдвардс вслед за Ж.П. Сартром редуцировал, точнее, заменил концепт экзистенции у М. Хайдеггера на концепт существования вещей, на известный тезис Ж.П. Сартра: существование (экзистенция) предшествует сущности (эссенции). М. Хайдеггер в письме одному из своих «пастырей» (как их назвал П. Эдвардс) Ж. Бофре («Письмо о гуманизме», 1947 г.) заметил, что Ж.П. Сартр как раз все напутал: он перевернул метафизический тезис (со времен Платона считалось, что сущность прежде существования), хотя от этого метафизический тезис не перестанет быть метафизическим [22, с. 200] Но М. Хайдеггер имел в виду совсем другое, вовсе не существование вещей. Он имел в виду пограничность существования человека (не вещей!), который экзистирует, будучи экзистенциальным существом, находясь всегда на границе бытия и небытия, «в просвете» бытия, будучи онтологически пограничным существом,

всякий раз как бы перешагивающим границы, а потому всегда проблематичен [22, с. 198 и др.].

Делать на этом видении специфики ситуации человека какие-то выводы относительно существования вещей – сильная редукция. Рассуждение о существовании вещей для П. Эдвардса и есть «экзистенциальное утверждение» (даже с этим можно как-то согласиться, если подразумевать под последним суждение о существовании чего бы то ни было). Но при чем тут М. Хайдеггер? Однако П. Эдвардс делает вывод, что ни М. Хайдеггер, ни его ученики не предприняли интеллектуального усилия для того, чтобы произвести различие субъекта и предиката, существования вещи и свойства вещи. П. Эдвардс приписывает М. Хайдеггеру суждение о том, что существование вещей (их бытие) является базисным свойством вещей. Мы видим, говорит П. Эдвардс, что это неверное суждение.

В общем, П. Эдвардс спорит с тем призраком М. Хайдеггера, который сложился у него в голове. Так же как в свое время Ж. Деррида выявлял отношения с «призраками Маркса» в своей известной книге [11]. По миру бродят призраки Маркса, которых приходится отличать от когда-то жившего реального человека, автора «Капитала». Как Гамлет вступал в разговор с тенью отца, его призраком, так и мы вступаем в разговор со своими призраками. Они тоже живут своей жизнью и временами возникают в разных местах в неожиданном обличье. Призраки являются неожиданно, они неуместны, несвоевременны, но они являются и с ними нельзя не считаться [11, с.17].

Не хочется верить, в то что П. Эдвардс общается с духом-призраком М. Хайдеггера, который витает в умах представителей аналитической философии. Но как-то логика его рассуждений толкает нас на такое допущение.

По той же логике П. Эдвардс делает вывод, что и суждения М. Хайдеггера о так называемом открывании бытия (проблема потаенного и непотаенного) не являются его открытием, позволяя себе при этом некорректные оценки: якобы М. Хайдеггер пишет об «этаком космическом и вневременном стриптизе», опять сводя проблему сокрытия бытия к сокрытию вещей, сокрытию их существования [30, с. 329]. Между тем М. Хайдеггер вообще-то имел в виду проблему преобразования человека. И в этом нет ничего мистического, об этом пишут все традиционные философы от Сократа и до позднего М. Фуко (практики заботы о себе, практики преобразования и проч.), согласно которым то самое бытие, точнее смысл бытия, его истина, могут быть доступны человеку не сразу

и не сами по себе, а в результате определенной работы человека над собой, связанной с формированием у себя новых «функциональных органов» – органов зрения, понимания, мышления, которые от первого рождения ему не даны. Ему придется еще над собой поработать. С этим феноменом преобразования сталкивается каждый человек, когда, например, влюбляется. И никакого чуда, просто определенная душевная работа.

Вместо этого П. Эдвардс проблему открытия или, наоборот, забвения бытия переводит в сугубо логическую плоскость: существование есть логическая константа. И не имеет смысла говорить, что оно забыто. То, что нечто забыто, не относится к его существованию. Оно все равно существует: «Человек может забыть, кто такой Джордж Вашингтон, он может забыть время посещения дантиста или как ездить на велосипеде», но от этого данные вещи не перестанут существовать [30, с. 332]. Но разве М. Хайдеггер, говоря о забвении бытия, имел в виду то, что человек забыл время посещения дантиста? Очевидно, что речь идет о другом.

В итоге П. Эдвардс делает выводы, согласно которым при чтении М. Хайдеггера мы имеем дело с «массой ужасной тарбарщины», «мы получаем фальшивые греческие и немецкие этимологии». И все это представлено в стиле оракула, а потому «более трезвые и рациональные люди будут продолжать считать феномен Хайдеггера гротескной аберрацией человеческого ума» [30, с. 334–335].

Событие непонимания

А теперь посмотрим, как понимает М. Хайдеггера другой автор, С. Блэкберн, чья рецензия на другую работу немецкого философа также опубликована в сборнике В.В. Целищева [5]. Эта работа – «Вклады в дело философии. От события» [20; 21]¹², считается вторым фундаментальным трудом М. Хайдеггера.

С. Блэкберн сразу приступает к делу. Фактически он продолжает линию П. Эдвардса. Для поклонников М. Хайдеггера, пишет С. Блэкберн, он глубокий мыслитель, для тех же, кто не является его приверженцем, «он просто пустозвон, влияние которого оказалось просто разрушительным и чья близость к нацизму есть просто свидетельство того

¹² Ее судьба более драматична, нежели судьба работы «Бытие и время». Она писалась в 1930-е годы фактически в стол, была впервые опубликована в Собрании сочинений М. Хайдеггера в 1989 г. На русском языке первые отрывки из нее в переводе В.В. Бибихина и Э.Н. Сагетдинова выходили в 2004 и 2009 г. [4; 20; 21].

вакуума, который в случае большинства других философов был бы заполнен комбинацией здравого смысла и просто приличия» [5, с. 335].

Сразу заметим, что М. Хайдеггер никогда и не претендовал на то, чтобы выглядеть приличным, заводит себе поклонников и говорить на языке здравого смысла. Да, его настойчивый поиск, направленный на распредмечивание естественного языка и предшествующего ему искусственного научного метафизического дискурса, действовал разрушительно. И конечно, его способ мышления никак не совпадал с языком здравого смысла. Но почему это надо называть пустозвонством? Однако перейдем к содержанию рецензии, а оно излагается как раз в духе уже заявленной оценки. Поэтому ожидать объективного анализа философского текста не приходится: заранее поставленная оценка заведомо делает его негативным и предвзятым.

С. Блэкберн опирается на английский перевод 1999 г.¹³ Это первый перевод на английский язык работы «Вклады в философию. От события». В этом переводе почему-то «Ereignis» передано как «enowning», хотя это слово означает событие, случай, происшествие (на английском – event). Но вот в 2012 г. то же издательство Indiana University Press переводит название работы так: «Contributions to Philosophy (Of the Event)», – тем самым акцентируя событие как ключевую часть концепта, рассматриваемого в работе.

С. Блэкберн сразу обозначает проблему трудности понимания, которая начинается уже с самого названия работы. Термин «Ereignis», согласен он, должен быть переведен как «от случившегося», «по случаю». Это слово вроде бы не имеет никаких коннотаций с термином «входить в обладание», связанным с термином «обладаемое» (enown), который должен был быть английским словом, но таковым не является [5, с. 337]¹⁴.

Ну ладно, идем дальше. А дальше М. Хайдеггер, по логике С. Блэкберна, сделав сильную заявку на новый философский проект, отвергнул Э. Гуссерля, отошел от связи с феноменологией и «выступил не как философ или поэт, но как оракул» [5, с. 336]. А потому мы имеем дело с серией заклинаний, примеры которых С. Блэкберн приводит в своей рецензии и которые в двойном переводе с немецкого на английский и затем на русский превращаются в магическую абракадабру.

¹³ См.: *Heidegger M. Contributions to Philosophy. From Enowning / Transl. by P. Emad, K. Maly. – Bloomington, Indiana University Press, 1999.*

¹⁴ Ни слово «enown», ни слово «enowning» действительно не являются словами английского языка, их не существует. Но они стали таковыми из-за прикличений перевода.

Приведем отрывок из английского перевода 1999 г. и перевод текста С. Блэкберна у В.В. Целищева [5, с. 338]:

Time-space is the enowned en-cleavage of the turning trajectories of enowning, of turning between belonging and the call, between abandoning by being and enbeckoning the enquivering of the resonance of being itself.

Время-пространство есть обладание вверенностью поворота траекторий обладания (особления), поворота между принадлежностью и зовом, между оставлением бытием и охватыванием трепетом резонанса с самим Бытием

А вот что говорится в другом месте у М. Хайдеггера в переводе Э. Сагетдинова. Замечу, что контекст обладания у М. Хайдеггера хоть и встречается, но именно в связке с событийностью: «...Это здесь-и-сейчас-бытие в обратном ходе присваивается (eigenet) событием (Ereignis) как сущностью бытия. ... И связываясь в связку (Fuge) бытия, мы отдаем себя *в распоряжение (zur Verfügung) богов*» [20, с. 67]. Здесь, как и во многих других местах «Вкладов...», М. Хайдеггер играет языком, переиначивая слова и смыслы, соединяя их в непривычные связки, играя этимонами, а потому событие связывается с обладанием, связка человека и бытия выступает распоряжением богов. Но ведь очевидно, что буквально такие смыслы не переводятся. Для логики здравого смысла такие отрывки выглядят заклинаниями (как детские ритуальные считалки непонятны для взрослых)¹⁵.

Поэтому властная тема обладания звучит скорее в онтологическом ключе: мы принадлежим бытию, а потому оно нами и обладает, но через нашу собственную событийность, а потому само бытие «*нуждается в нас*», но в нас «не как кое-как наличествующих», а как готовых совершить прыжок в бытие посредством собственной событийности [20, с. 86 и др.]. Вопрос стоит именно так: являемся ли мы «принадлежащими бытию (как событие)» [20, с. 86].

Но для С. Блэкберна достаточно того, что в подобных пассажах М. Хайдеггера «ничего не может быть сказано такого, что может быть

¹⁵ Кто в детстве не играл и не повторял считалки? Например, такую: «Вышел месяц из тумана, вынул ножик из кармана, буду резать, буду бить, все равно тебе голить»? Это какая-то садистская считалка, если верить ей на взрослый смысл. Но детям достаточно самого ритуала считалки, они не вкладывают в нее никакого другого смысла, кроме смысла запуска игры. Рассчитались – пошла игра. Затем выход из игры, затем снова вход в игру. Граница между игрой и неигрой – сугубо смысловая и ритуальная.

верифицировано и фальсифицировано, или оценено как правдоподобное или нет» [5, с. 338]. А значит, фактически содержание в них отсутствует. Мы имеем дело с пустым текстом, лишенным содержания. Остаются только ритуальные заклинания, серия мантр. Но почему, спрашивает С. Блэкберн, этот колдовской танец продолжает быть популярным и даже влиятельным? Он объясняет это тем, что М. Хайдеггер спекулирует, используя старый миф о спасении, в основе которого лежит еще более древний первородный миф рождения: сначала было рождение мира, потом его золотой век, затем произошло падение, затем человечество выталось вернуть утерянный мир, пройти путь обретения, для чего понадобились новые поэты и пророки, новые вожди, среди которых появляются и такие, как М. Хайдеггер [5, с. 339].

Все бы ничего, но вообще-то известно, что первородный миф составляет краеугольный камень в человеческой культуре. На нем строится первый прамиф о рождении, творении мира, о Пути, о мировом древе, о кресте спасения и т.д. На этом сюжете затем строился миф о первородном грехе и далее – миф Иисуса Христа. И что тут плохого? Плохо здесь то, что на роль спасителя-героя-поэта-философа претендует философ М. Хайдеггер, кстати, спутавший роль спасителя и нацизм. А вот как раз аналитическая философия, по словам С. Блэкберна, испытывает недоверие к таким колдовским танцам в тумане, она недоверчива к таким первородным мифам: «Мы не доверяем мелодиям Пана, потому что нам дорога истина. И понятность есть условие истины» [5, с. 346].

Но если выходит непонятно, это же не значит, что неистинно. И если философ обращается к первородному мифу, как М. Хайдеггер – к досократикам в поисках истины, то значит ли это, что он банален и что он колдует в темноте недосказанностей? И разве Э. Гуссерль не обращался к принципу *cogito* у Р. Декарта, возрождая феноменологию? Разве не обращался М. Фуко к принципу заботы у Сократа, по-новому предлагая старый проект «практик себя»? По большому счету, любой философ, если он хочет сказать слово от первого лица, т.е. помыслить, вынужден обращаться к началу и повторять мыслительный путь, который уже проделали его предшественники. С точки зрения приращения знаний этот опыт мышления банален, он никакого знания не добавляет. Но он являет собой очередной прецедент.

Трагизм философа М. Хайдеггера заключался не в том, что он совершал какие-то логические ошибки, в которых его пытаются уличить П. Эдвардс и С. Блэкберн, и не в том, что он банален и темен, а в гораздо большем проступке: он испытал онтологический соблазн, спутав голос

Бытия и лай алчущего крови нацизма. И пошел ему навстречу¹⁶. Он рискнул, сделав шаг туда, куда ступить ноге человеческой заповедано. Оступился. Бывает...

Итак, мы приходим к тому, что корень разного понимания и непонимания здесь кроется не только в разном видении предмета философии, не только в разнице английского и немецкого, но и в разном типе мышления (типа рациональности), в ином самоопределении философа. Для М. Хайдеггера главной проблемой в философии выступает проблема событийности самого человека, к чему он призывал, констатируя это и в конце жизни, в 1962 г.: «Бытие имеет Место» [22, с. 396]. Место, понимаемое как «присутствие себя в мире» [22, с. 393, 396, 398]. Человеку онтологически необходимо иметь место в бытии как существу. Проблема человека возникает тогда, когда человек утрачивает свое место в бытии или не находит его. А потому от того, состоится ли человек как присутствие в мире, находя тем самым свой смысл бытия, и зависит его собственная событийность¹⁷.

Философия для М. Хайдеггера выступала не наукой, не учением, не порождением концептов, не моралью и не мировоззрением, о чем он неоднократно и писал, и говорил, а определенным опытом вопрошания человека о себе самом, о собственном присутствии в мире. Но для такого вопрошания приходится искать фактически не существующий язык, возможно, невразумительный, понятный лишь ему самому, язык эгоцентрический, заумный, похожий на язык аутиста или ребенка, только научающегося говорить¹⁸.

Для аналитической философии такой проблемы не существует. И несмотря на различное отношение к метафизической проблематике, характерной для континентальной философии (от полного неприятия до некоторого вслушивания и всматривания и даже принятия¹⁹), в аналитической философии антропологическая проблематика, связанная с онто-

¹⁶ Публикация «Черных тетрадей» вновь всколыхнула тему «дела Хайдеггера» и его связи с нацизмом. Это требует отдельного, не проходного разговора.

¹⁷ А потому язык философии М. Хайдеггера – не немецкий язык. И здесь С. Блэкберн прав: эта работа весьма далека от немецкого языка. А дистанция от английского здесь еще больше.

¹⁸ Кстати, во «Вкладах...» сам М. Хайдеггер и признается: «...Философия есть непосредственно бесполезное, но господствующее знание из осмысления» [20, с. 86].

¹⁹ В отличие от своих коллег, например, Р. Рорти считал Л. Витгенштейна, М. Хайдеггера и Д. Дьюи тремя великими философами, каждый из которых пытался «найти новый способ сделать философию дисциплиной “оснований”» [13, с.4]. Но из-за ограничения объема статьи анализ оценок Р. Рорти мне придется проделывать в другой раз.

логическим вопрошанием о ситуации человека, выносятся за скобки в область религии, мировоззрения, морали. А философии оставлена проблематика чистой логики, математики, мыслительного анализа.

Например, Б. Страуд полагал, что аналитическая философия вовсе не отказывалась в самом начале от метафизических поисков, т.е. от поиска истины [18]²⁰. Только она перевела этот поиск в область чистой логики, как это сделал Б. Рассел. Но далее Б. Страуд же и замечает, что Л. Витгенштейн указал, что философские суждения не обязаны описывать мир, как и философ не обязан познавать его. Философия имеет дело с чистой логической формой, которая бессодержательна, в них нет ничего метафизического. Поэтому в задачу философии входит чистый анализ логической формы предложений (добавлю – предложений естественного языка), точнее, наших высказываний и заблуждений, которые мы при этом допускаем в своих высказываниях, а потому результаты философских рассуждений не имеют в себе никакого «фактуального содержания», философское суждение показывает форму мысли, но не истинность или ложность ее содержания [18, с. 164]²¹.

Можно даже согласиться с пафосом представителей аналитической философии, требующих от философа ясности и логики. К ясности и точности мысли стремились и Р. Декарт, и И. Кант, и многие другие. Но возникает вопрос: а про бытие, точнее про свой смысл бытия, человек может так же ясно мыслить, как и про свои простые действия, про свое поведение? Аналитический философ приводит примеры из обыденной жизни, показывая, как организована фактически логика действия, строя на этом и логику мысли. Можно ли так же логично и чисто, без примесей, непротиворечиво мыслить бытие? Скажу больше – мыслить жизнь, на чем, например, настаивали представители философии жизни, заме-

²⁰ О богатых и разнообразных поисках, которые ведутся в современной аналитической философии пишет и сам В.В. Целищев [28]. Но это предмет другого разговора.

²¹ Можно допустить и радикальное суждение: существуют не мир, не объекты и вещи, а лишь наши высказывания о них. Равно как человек есть то, что он говорит о самом себе в момент высказывания. А потому имеет смысл не спорить о том, что есть мир или кто есть человек, а пытаться анализировать наши высказывания о мире и самих себе, логику высказываний. «Задача же заключается в том, чтобы увидеть, как действительно используется то, что мы естественно высказываем, когда начинаем философствовать» [18, с. 166]. Что и предложил в свое время Дж.Э. Мур – обсуждать не саму по себе мораль и моральные феномены, а наши суждения о морали, нашу логику высказываний о моральных феноменах. Это не означает, что мира нет. Это означает лишь то, что мир будет таким для меня, каким я его помыслил. Вообще-то это и есть принцип *cogito* Декарта, который пытались восстановить в своих правах и Э. Гуссерль, а позднее М.К. Мамардашвили независимо от работ «первого феноменолога».

нившие ею абстрактное метафизическое бытие. Но может ли жизнь или смысл жизни быть таким же ясным объектом для логического рассуждения? Это трудно представить²², хотя, например, когда человек признается в любви, он ведь понимает то, что утверждает. И это же понимает другой человек, которому тот первый признается. Хотя никакие определения любви не могут быть признаны ясными и точными. Они все будут частными примерами и редукциями. И это признание по содержанию своему весьма банально. Ничего содержательно нового тот другой человек не узнает. Но испытывает при этом потрясение, потому что такое признание лично событийно.

Так же обстоит дело и со смыслом бытия. В когнитивном плане с точки зрения приращения нового знания он тривиален. Но от того, приходит ли к человеку понимание его смысла бытия, зависит и его жизнь, понимание им собственной событийности его жизни наполняет его рассуждения смыслом.

Тогда уместно спросить: почему о смысле бытия нельзя сказать так же просто и ясно, как сказать слова признания в любви? Кратко, честно, ясно и очень событийно. Почему о смысле бытия надо писать многие страницы темного текста, продираясь к корням праязыка? Ведь естественный язык настолько богат и разнообразен, что на нем можно сказать все что угодно, выразить самые сокровенные и глубинные смыслы, не изобретая искусственных псевдонаучных и псевдофилософских конструкций. Надо только уметь им пользоваться.

Снятием метафизических одежд с наших слов и поиском их первоначального употребления и занимался поздний Л. Витгенштейн, пытаясь найти свою версию выстраивания оснований для философии. «Итог философии – обнаружение тех или иных явных несуразниц и тех шишек, которые набивает себе рассудок, наталкиваясь на границы языка. Именно эти шишки и позволяют нам оценить значимость философских открытий» [8, с. 129].

Да, все выглядит логично и стройно. С одним только большим «но»: и признание в любви, и мысль о смысле бытия (и многие другие философские высказывания) не являются логическими суждениями, проверять их на предмет нелогичности и наличия заблуждений бессмыс-

²² Дж.Э. Мур и показал, что определить, например, то, что такое добро, невозможно. Всякое определение такого феномена, как добро, будет «натуралистической ошибкой» – просто потому, что добро не является объектом. Всякое определение редуцирует добро к определенному признаку, качеству, свойству, но что такое добро как таковое – определить нельзя.

ленно, это онтологические суждения. Просто потому, что признание в любви – это признание принятия Другого как другого без оценок и оговорок, без которого признающийся не может жить. Это признание бытия Другого, отличного от тебя. Но об этом в другой раз.

Перевод как акт мысли

Научный редактор перевода издания «Цолликоновские семинары» Т.В. Щитцова, тонкий знаток М. Хайдеггера и М.М. Бахтина, верно замечает, что перевод означает особое действие, предполагающее перевод (переход) не буквальный с языка на язык, а перевод – перенос смысла [24, с. 388]. В погоне за буквальным переводом переводчик рискует утратить главное – содержание. Поэтому единственный выход в этой ситуации – переводить не буквально, подбирая слова-эквиваленты, а искать в другом языке другие слова, помогающие ухватить смысл переводимого²³. А это значит, что переводчик должен быть соавтором того, кого он переводит, он должен пытаться со-мыслить ему, только уже на своем языке. Поэтому перевод означает особое занятие сродни путешествию в новый мир, осуществляемое как переход, превращение самого переводчика.

М. Хайдеггер сам так и понимал феномен перевода. Он говорил о «вечно поспешной приблизительности обыденного перевода» [23, с. 38], когда переводчик спешит занять позицию простого, незаинтересованного в бытии читателя, спешит перевести другой текст на свой язык, используя весьма простые средства – подставляя одни слова на место других. Например, на место слова *table* ставится слово «стол», на место *Dasein* – «вот-бытие», на место *ἔιναι* – «быть». Но мало поставить на место одного слова из одного языка другое слово из другого языка. Приходится еще до перевода переключить само мышление, «необходимо, чтобы еще до перевода наше мышление было пере-ведено к тому, что сказано по-гречески» [23, с. 34].

Поэтому проблема понимания или непонимания М. Хайдеггера, с которыми мы столкнулись в случае с вышеуказанными авторами, заключается не в том, что они англоязычны, не в том, что М. Хайдеггер темный, мутный и вычурный, а в том, что не произошло переключения

²³ Многие философы упрекали В.В. Библина, подарившего русскоязычному читателю «русского» М. Хайдеггера, в том, что он изобретал русский язык, не просяния тем самым автора, а затемняя его. Поэтому мы получили немецкого философа на вычурном русском.

способа мышления. Здесь речь идет не об оправдании М. Хайдеггера или его славословии (его последователи оказывают ему медвежью услугу, редуцируя его смыслы и контексты до простых формулировок). Речь идет о понимании и удержании разницы, различия типов мышления, миропонимания, мировоззрения, позиций.

Н.С. Автономова придала проблеме перевода более методологический характер. Она справедливо полагает, что перевод не сводится к сугубо лингвистической операции перевода значений с одного естественного языка на другой [1]. Перевод предполагает определенную работу переводчика, пытающегося отрефлексировать способы мышления того, чей текст он переводит, и уже далее попытку перевести этот способ мышления на другой язык. Возникает проблема выстраивания сугубо посреднической области, относящейся к так называемому способу мышления. При этом Н.С. Автономова вводит новый тип рефлексии – рефлексии перевода (наряду с классическими видами рефлексии – эмпирической, логической и др.), имея в виду так называемую «эмпирико-трансцендентальную» рефлексии, отличающуюся гибридным характером. Она, с одной стороны, опирается на конкретные тексты, процедуры и практики перевода, с другой – она учитывает широкую культурный контекст, в который погружен переводимый автор. В таком случае сам перевод должен осуществляться как сложно устроенный «аналитический, синтетический, научный и художественный акт» [1, с. 145].

Сказанное лишь подчеркивает, что в случае с чтением М. Хайдеггера англофонными авторами мы имеем дело как с проблемой разного мышления, так и с проблемой, связанной с различием культурных контекстов и с необходимостью «установки» еще до чтения иноязычного текста некоей мыслительной оптики, настраивающей читающего и понимающего на иную, непривычную волну. А потому мы имеем дело не с языковым переводом как таковым, а с необходимостью осуществления читающим автономного, самостоятельного акта мысли, связанного с его собственным философским самоопределением.

Заключение

По привычке, сложившейся в лингвистически ориентированной аналитической философии, тексты М. Хайдеггера рассматриваются с точки зрения синтаксиса обыденного языка и здравого смысла, с точки зрения обыденного опыта. Поэтому язык М. Хайдеггера для нее является

языком с неправильным синтаксисом²⁴, а сам философ выглядит просто неграмотным, несущим чушь с умным видом. Но для поклонников (именно поклонников, а не умных, въедливых собеседников) он выступает неким магом, чародеем, оракулом, а непонятная речь звучит чудной музыкой, непонятной, но завораживающей. Приходится констатировать, что в бытии действительно нет никакого здравого смысла. И язык философского размышления – не английский или русский, а язык самих вещей, т.е. язык бытия, что и пытался уловить М. Хайдеггер, продираясь сквозь толщу искусственных языков-наслоений. У него это получилось настолько странно для многих, что встречало откровенное неприятие.

Но, согласимся, никакого здравого смысла нет ни у бытия, ни у вещей. Это человек приписывает им какой-то здравый смысл. Речь вообще-то идет не о вещах, ведь у вещей нет ни бытия, ни «бытий». Бытие, точнее смысл бытия, как горизонт, как предел обретается человеком, стоящим в просвете бытия, открывающимся этому горизонту, находящимся как событие присутствия в мире. Человек обретает смысл бытия. Бытие же ему нужно как предел, как онтологическая рамка. Все остальное – поиск...

В заключение хочу сказать слова благодарности философу и переводчику В.В. Целищеву, которому пришлось приложить невероятные усилия, дабы удерживать смыслы при переводе на русский английского перевода с немецкого, сохранив замечательный слог и тонкий стиль. Мои вопросы и замечания в адрес представителей аналитической философии, подвергших уничтожающей критике поиски М. Хайдеггера, вовсе не относятся к работе В.В. Целищева, а как раз наоборот, подчеркивают его точность и тонкость как мастера и знатока своего дела.

Литература

1. Автономова Н.С. Познание и перевод: Опыт философии языка. – М.: РОССПЭН, 2008.
2. Библихин В.В. Дело Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 166–171.

²⁴ Известна характерная фраза Б. Рассела о философии Ж. Деррида, которую приводит В.В. Целищев: «По-моему, это просто неправильный синтаксис» [29, с. 447]. Добавлю от себя, что этот синтаксис (шире – «плохая грамматика») потому и неправильный, что он не показывает точных и ясных дистинкций, в нем не видна ясная форма мысли, поэтому его невозможно анализировать. Нет предмета, а потому для Рассела это не философия, а несть что.

3. *Бибихин В.В.* Сила мысли // Сафрански Р. Хайдеггер: Германский мастер и его время / Пер. с нем. Т.А. Баскаковой при участии В.А. Брун-Цехового. – М.: Молодая гвардия, 2002. – С. 5–21.
4. *Бибихин В.В.* Хайдеггер: от «Бытия и времени» к Beiträge // Ἐπιφάνεια / Герменей: Журнал философских переводов. – 2009. – № 1 (1). – С. 95–118.
5. *Блэкберн С.* Enquivering: Рецензия на книгу «Вклад в философию» – Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis) (From Enowning, by Heidegger, Indiana University Press) // Целищев В.В. Философский переписчик: переводы и размышления. – Новосибирск: ОмгаПресс, 2014. – С. 334–347.
6. *Босс М.* Влияние Мартина Хайдеггера на возникновение альтернативной психотерапии // Логос. – 1994. – № 5. – С. 88–100.
7. *Босс М.* Предисловие // Хайдеггер М. Цолликоновские семинары. Протоколы. Беседы. Письма. Издано Медардом Боссом / Пер. с нем. И.Г. Глухой; под ред. Т.В. Щитцовой. – Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2012. – С. 9–18.
8. *Витгенштейн Л.* Философские работы / Сост., вступ. ст., прим. М.С. Козловой; пер. с англ. М.С. Козловой; Ю.А. Асеева. – М.: Гнозис, 1994. – Ч. 1.
9. *Власова О.А.* Феноменология в пространстве психиатрии: Хайдеггер и клиницисты // ХОРА. – 2007. – № 1/2. – С. 78–86.
10. *Вольф М.Н.* Homo scriptoris vs. Homo dicens: онтология и антропология как логология // Человек.RU: Гуманитарный альманах. – 2016. – № 11. – С. 56–70.
11. *Деррида Ж.* Призраки Маркса: Государство долга, работа скорби и новый интернационал / Пер. с фр. Б. Скуратова. – М.: Logos-altera; Esse homo, 2006.
12. *Мотрошилова Н.В.* Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 3–52.
13. *Рорти Ж.* Философия и зеркало природы / Пер. с англ. и науч. ред. В.В. Целищева. – Новосибирск: Изд-во Новосибир. ун-та, 1997.
14. *Сафрански Р.* Хайдеггер: Германский мастер и его время / Пер. с нем. Т.А. Баскаковой при участии В.А. Брун-Цехового. – М.: Молодая гвардия, 2002.
15. *Смирнов С.А.* Антропологический навигатор: К событийной онтологии человека. – Новосибирск: Офсет, 2016.
16. *Смирнов С.А.* Проблема нормы в неклассической рациональности // Философия науки. – 2019. – № 1(80). – С. 19–57.
17. *Содейка Т.* Мартин Хайдеггер в Цолликоне: война миров? // HORIZON. – 2016. – № 5 (2). – С. 46–73.
18. *Страуд Б.* Аналитическая философия и метафизика // Аналитическая философия: Избранные тексты / Сост., вступ. ст. и прим. А.Ф. Грязнова; пер. с англ. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 159–174.
19. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В.В. Бибикина. – М.: Ad Marginem, 1997.
20. *Хайдеггер М.* Вклады в дело философии: От события / Пер. Э. Сагетдинова // Ἐπιφάνεια / Герменей: Журнал философских переводов. – 2009. № 1 (1). – С. 56–94.
21. *Хайдеггер М.* Вклады в дело философии: От события / Пер. Э. Сагетдинова // Ἐπιφάνεια / Герменей: Журнал философских переводов. – 2010. – № 1 (2). – С. 34–70.
22. *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. В.В. Бибикина. – М.: Республика, 1993.
23. *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества: Пер. с нем. – М.: Высшая школа, 1991.
24. *Хайдеггер М.* Цолликоновские семинары. Протоколы. Беседы. Письма. Издано Медардом Боссом. Пер. с нем. И.Г. Глухой; под ред. Т.В. Щитцовой. – Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2012.

25. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. 2-е изд. – М.: Академический проект, 2010.
26. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Академический проект, 2007.
27. Хоружий С.С. Как обходиться без бытия, или Механика Латона // Вопросы философии. – 2013. – № 10. – С. 50–66.
28. Целищев В.В. Аналитическая философия и ревизионизм без берегов // Философский журнал. – 2018. – Т. 11, № 2. – С. 138–155.
29. Целищев В.В. Философский переписчик: переводы и размышления. – Новосибирск: ОмегаПресс, 2014.
30. Эдвардс П. Поиски Хайдеггером бытия (Paul Edwards. Philosophy 64, 1989, pp. 437–470) // Целищев В.В. Философский переписчик: переводы и размышления. – Новосибирск: ОмегаПресс, 2014. – С. 302–334.

References

1. *Avtonomova, N.S.* (2008). *Poznanie i perevod: Opyty filosofii yazyka* [Cognition and Translation: Experiences the Philosophy of Language]. Moscow, ROSSPEN Publ.
2. *Bibikhin, V.V.* (1991). *Delo Khaydeggera* [Heidegger's case]. In: *Filosofiya Martina Khaydeggera i sovremennost* [Martin Heidegger's Philosophy and Modern Times]. Moscow, Nauka Publ., 166–171.
3. *Bibikhin, V.V.* (2002). *Sila mysli* [Power of thought]. In: *Safranski, R. Khaydegger: Germanskiy master i ego vremena* [A Master from Germany: Heidegger and His Time]. Transl. from Germ. by T.A. Baskakova with the assistance of V.A. Brun-Tsekhovoy. Moscow, Molodaya Gvardiya Publ., 5–21.
4. *Bibikhin, V.V.* (2009). *Khaydegger: ot «Bytiya i vremeni» k Beiträge* [Heidegger: from Being and Time to Beiträge]. *Ερμηνεία / Germeneya: Zhurnal filosofskikh perevodov* [Journal of Philosophical Translations], 1 (1), 95–118.
5. *Ble'kbern, S.* (2014). *Enquivering. Retsenziya na knigu "Vklad v filosofiyu"* – *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* (From Enowning, by Heidegger, Indiana University Press) [Enquivering. Review of the book "Contribution to Philosophy" – *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* (From Enowning, by Heidegger, Indiana University Press)]. In: *Tzelishchev, V.V. Filosofskiy perepischik: perevody i razmyshleniya* [A Philosophical Copyist: Translations and Speculations]. Novosibirsk, OmegaPress Publ., 334–347. (In Russ.)
6. *Boss, M.* (1994). *Vliyaniye Martina Khaydeggera na vozniknoveniye alternativnoy psikhoterapii* [Martin Heidegger's Influence on the Development of the Alternative Psychiatry]. *Logos*, 5, 88–100. (In Russ.)
7. *Boss, M.* (2012). *Predisloviye* [Introduction]. In: *Heidegger, M. Tsollikonovskie seminary: Protokoly. Besedy. Pisma. Izdano Medardom Bossom* [Zollikon Seminars: Proceedings. Debates. Letters. Published by Medard Boss]. Transl. from Germ. by I.G. Gluhova, ed. by T.V. Shchitczova. Vilnius, European University of Humanities Publ., 9–18. (In Russ.)
8. *Wittgenstein, L.* (1994). *Filosofskie raboty. Ch. 1.* [Philosophical Works. Part 1.]. Transl. from Engl. by M.S. Kozlova & Yu.A. Aseev, comp., introduction and comments by M.S. Kozlova. Moscow, Gnozis Publ. (In Russ.)
9. *Vlasova, O.A.* (2007). *Fenomenologiya v prostranstve psixiatrii: Khaydegger I klinitsisty* [Phenomenology in the Space of Psychiatry: Heidegger and Clinicians]. *HORA*, 1/2, 78–86.

- 10 *Volf, M.N.* (2016). Homo scriptoris vs. Homo dicens: ontologiya i antropologiya kak logologiya [Homo scriptoris vs. Homo dicens: ontology and anthropology as logology]. Chelovek.RU. Gumanitarnyy almanakh [Chelovek.RU. The Almanac of the Humanities], 11, 56–70.
11. *Derrida, J.* (2006). Prizraki Marksa. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyy International [Marx's Ghosts. The Debt State, Work of Grief and New International]. Transl. from French by B. Skuratov. Moscow, Logos-Altera & Ecce Homo Publ. (In Russ.).
12. *Motroshilova, N.V.* (1991). Drama zhizni, idey i grekhopadeniya Martina Khaydeggera [The drama of life, ideas and the fall of Martin Heidegger]. In: Filosofiya Martina Khaydeggera I sovremennost [Martin Heidegger's Philosophy and Modern Times], Moscow, Nauka Publ., 3–52.
13. *Rorti, R.* (1997). Filosofiya i zerkalo prirody [Philosophy and the Mirror of Nature]. Transl. from Engl. by V.V. Tzelishhev. Novosibirsk, Novosibirsk State University Publ. (In Russ.).
14. *Safranski, R.* (2002). Khaydegger: Germanskiy master i ego vremya [A Master from Germany: Heidegger and His Time]. Transl. from Germ. by T.A. Baskakova with the assistance of V.A. Brun-Tsekhovoy. Moscow, Molodaya Gvardiya Publ. (In Russ.).
15. *Smirnov, S.A.* (2016). Antropologicheskyy navigator. K sobytynoy ontologii cheloveka [Anthropological Navigator. On the Eventual Ontology of Man]. Novosibirsk, Ofset Publ.
16. *Smirnov, S.A.* (2019). Problema normy v neklassicheskoy ratsionalnosti [The problem of the norm in non-classical rationality]. Filosofiya nauki [Philosophy of Science], 1 (80), 19–57.
17. *Sodeika, T.* (2016). Martin Khaydegger v Tsollikon: vojna mirov? [Martin Heidegger in Zollikon: The War of the Worlds]. HORIZON, 5(2), 46–73. (In Russ.).
18. *Straud, B.* (1993). Analiticheskaya filosofiya i metafizika [Analytical philosophy and metaphysics]. In: Analiticheskaya Filosofiya: Izbrannye teksty [Analytical Philosophy: Selected Texts]. Comp., introduction, comments and transl. from Engl. by A.F. Gryaznov. Moscow, Moscow State University Publ., 159–174. (In Russ.).
19. *Heidegger, M.* (1997). Bytie i vremya [Being and Time]. Transl. from Germ. by V.V. Bibikhin. Moscow, Ad Marginem Publ. (In Russ.).
20. *Heidegger, M.* (2009). Vklady v delo filosofii: Ot sobytiya [Contributions to Philosophy. From Enowning]. Transl. from Germ. by E. Sagetdinov. 'Ερμηνεία / Germeneya: Zhurnal filosofskikh perevodov [Journal of Philosophical Translations], 1(1), 56–94. (In Russ.).
21. *Heidegger, M.* (2010). Vklady v delo filosofii: Ot sobytiya [Contributions to Philosophy: From Enowning]. Transl. from Germ. By E. Sagetdinov. 'Ερμηνεία / Germeneya: Zhurnal filosofskikh perevodov [Journal of Philosophical Translations], 1(1), 56–94. (In Russ.). 34–70. (In Russ.).
22. *Heidegger, M.* (1993). Vremya i bytie: Statyi i vystupleniya [Time and Being: Articles and Reports]. Transl. from Germ. by V.V. Bibikhin. Moscow, Respublika Publ. (In Russ.).
23. *Heidegger, M.* (1991). Razgovor na proselochnoy doroge: Izbrannye statyi pozdnego perioda tvorchestva [A Talk on a Country Road: Selected Articles of the Late Period of Creative Work]. Transl. from Germ. Moscow, Vysshaya Shkola Publ. (In Russ.).
24. *Heidegger, M.* (2012). Tsollikonovskie seminary: Protokoly. Besedy. Pisma. Izdano Medardom Bossom [Zollikon Seminars: Proceedings. Debates. Letters. Published by Medard Boss]. Transl. from Germ. by I.G. Gluhova, ed. by T.V. Shcitzova. Vilnius, European University of Humanities Publ. (In Russ.).
25. *Heidegger, M.* (2010). Chto zovetsya myshleniem? [Discourse on Thinking]. Transl. from Germ. by E. Sagetdinov. 2nd ed. Moscow, Akademicheskyy Proekt Publ. (In Russ.).
26. *Heidegger, M.* (2007). Chto takoe metafizika? [What is Metaphysics?]. Transl. from Germ. by V.V. Bibikhin. Moscow, Akademicheskyy Proekt Publ. (In Russ.).
27. *Horuzhiy, S.S.* (2013). Kak obkhoditsya bez bytiya, ili Mekhanika Latona [How to do without being, or Lawton's mechanic]. Voprosy filosofii [Problems of Philosophy], 10, 50–66.

28. *Tzelishchev, V.V.* (2018). Analiticheskaya filosofiya i revizionizm bez beregov [Analytical philosophy and revisionism which burst its banks]. *Filosofskiy zhurnal* [Philosophical Journal], Vol. 11, No. 2, 138–155.

29. *Tzelishchev, V.V.* (2014). *Filosofskiy perepischik: perevody i razmyshleniya* [A Philosophical Copyist: Translations and Speculations]. Novosibirsk, OmegaPress Publ.

30. *Edwards, P.* (2014). Poiski Khaydeggerom bytiya [Searches for Heidegger being] (Paul Edwards. *Philosophy* 64, 1989, pp. 437–470). In: *Tzelishchev, V.V. Filosofskiy perepischik: perevody i razmyshleniya* [A Philosophical Copyist: Translations and Speculations]. Novosibirsk, OmegaPress Publ., 302–334. (In Russ.).

Информация об авторе

Смирнов Сергей Алевтинович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН (630090, Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: smirnoff1955@yandex.ru).

Information about the author

Smirnov Sergey Alevtinovich – Doctor of Sciences (Philosophy), Leading Researcher at the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (8, Nikolaev st., Novosibirsk, 630090, Russia, e-mail: smirnoff1955@yandex.ru).

Дата поступления 23.06.2019