

Но «может ли объективно историческое прошлое, наиболее блистательное в своих образцах, в наибольшей степени достойное уважения по возрасту и длительности... быть решающим масштабом для того, что и как есть сегодня (Heute) и чем это «сегодня» должно быть? Для Хайдеггера это не возможно, пока не станет ясно, что же университет есть, в каком аспекте и как мы должны взять нечто из истории и традиции, т.е. «пока останется скрытым бытийный характер самого университета в его Сегодня (Heute) для нас, в его бытийной структуре» (76).

Эти рассуждения должны помочь лучше понять то, какую роль в *философствовании* Хайдеггера играет Университет и насколько идея университета в его трактовке отличается от идеала интеллектуального (феноменологического) сообщества Гуссерля. Впрочем, роль осмысления идеи университета у Хайдеггера и роль незримо присутствующего феноменологического сообщества у Гуссерля *почти симметричны*. Оба мыслителя возлагают равные надежды соответственно на университет и сообщество как средство преодоления кризиса современной им культуры. Что касается Хайдеггера, то его первые позитивные оценки эффекта и результатов собственного преподавания относятся к именно марбургскому периоду деятельности: «Моя величайшая радость заключается в том, что я могу добиться здесь перемен *личным примером*, и теперь я свободен»⁴¹⁵.

Итак, университет – модус фактической жизни самого Хайдеггера как философа. Точнее: как преподавателя в университете. Конкретные герменевтические требования, которые Хайдеггер обращает к себе самому, показывают его уже «брошенным», уже находящимся в университетской среде. Это – фактичность хайдеггеровской жизни: «я нахожусь в жизненной связности (Lebenszusammenhang) университета», – признается он Лёвиту в том же письме.

§ 65 а Хайдеггер как преподаватель

Но если то, что Хайдеггер делает в философии, неразрывно связано с фактичностью его университетской жизни, то его *жизнь*, и его *университетская* жизнь должна присутствовать в том, что он мыслит. В этом смысле следует понимать и высказывание: «Важно только то, большего ли добьется все понимающее “подобие личности”, чем атака (Drauflosgehen) на вещи, в которой во всяком случае надо присутствовать самому – иначе их не схватить»⁴¹⁶. Если фактическая жизнь не сводима к теоретическому и абстрактному, то и средства ее трансляции не могут уложиться в написание книг и передаче «интеллектуальной» информации. Только личный пример. Только проживание своей жизни на сцене университетской аудитории. В 1918 году в письме к Блохманн: «Духовная жизнь может быть только *прожита* и быть построена так, что те, кто должен принять в ней

⁴¹⁵ Ясперсу от 14 июля 1923.

⁴¹⁶ *Heidegger/Löwith*, 30. Как и в 1910-1911, в 1920-х Хайдеггер столь же негативно относится к высоким словам вроде «личность» («подобие личности» = «Scheinpersönlichkeit»).

участие, будут непосредственно захвачены ею в своей духовной экзистенции»⁴¹⁷.

Сколь разительно здесь расхождение с Гуссерлем! Для Гуссерля важнейшим требованием является «чистота» научного знания, его свобода от личного, от жизни. Результаты феноменологического анализа должны быть анонимны⁴¹⁸. Потому Гуссерль был вполне последователен, когда говорил, что Хайдеггер в случае болезни мог бы передоверить чтение лекций другим⁴¹⁹.

«Кто знал Хайдеггера только по опубликованным произведениям, – вспоминает учившийся у него Вальтер Бимель, – с трудом могут представить, какой уникальной особенностью преподавания он обладал. Даже с начинающими ему в течении короткого времени удавалось заставить их мыслить – усваивать мнения и пересказывать прочитанное, но приобщиться к движению мысли... Если речь шла о тексте, по поводу которого уже была сформулирована позиция в опубликованных трудах Хайдеггера, нам не позволялось цитировать ни одно из таких истолкований – Хайдеггер желал слышать, не то, что он сам писал об этом, но то, что мы были в состоянии сами вычитать из текста. Поэтому семинары никогда не были лекциями под видом семинаров, но непосредственной работой над текстами. Бывало, что за один семестр нам удавалось прочесть лишь две или три страницы какого-нибудь философа... Однако этими страницами, тщательно Хайдеггером подобранными, ему удавалось настолько полно перенести [нас] в мышление того или иного мыслителя, что мы узнавали больше, чем за время многолетней учебы. Причем не только о том философе, но и о времени, в котором тот находился... Подготовка к следующему занятию занимала, по сути, всю неделю, и все другие семинары и лекции как бы сами по себе отступали на второй план⁴²⁰... Удивительным было то, с каким участием Хайдеггер следил за становлением каждого участника семинара на протяжении десятилетий, как никто не исчезал из его памяти, когда много лет спустя о нем вдруг заходила речь»⁴²¹.

Мощная энергетика хайдеггеровского преподавания, о которой вспоминают многие его бывшие студенты («...я не могу иначе (философствовать. – И.М.), не отдавая себя самого»⁴²²) и вообще все сказанное выше о «проживании жизни на сцене аудитории» может вызвать впечатление, что

⁴¹⁷ *Heidegger/Blochmann*, 7. Ср. также: *Арендт* 1969.

⁴¹⁸ *Fink E.* VI Cartesianische Meditation // *Hua. Dokumente*. Bd. 2., 1988. S. 204.

⁴¹⁹ *Pöggeler* 1990, 12

⁴²⁰ Интересно, как сам Хайдеггер оценивает это: «я оставляю миру его книги и литературную возню (Getue), и беру себе молодых людей – “беру” в сильном смысле – так, что они целую неделю находятся “под напряжением”; кто-то не выдерживает – самый простой способ отбора – другому необходимо два, три семестра, прежде чем он поймет, почему я не спускаю ему ничего – никакой лени, никакой поверхностности, никакой высокопарности и никаких фраз – в первую очередь никаких “феноменологических”». (Из письма Ясперсу от 14 июня 1923 г.).

⁴²¹ *Bimel* 1973, 16-17.

⁴²² *Heidegger/Löwith*, 31-32.

семинары и занятия представляли собой нечто феерическое, были подобны бурному фонтанированию идей, интерпретаций. Ничего подобного. «Хайдеггер готовил семинарские занятия с большим тщанием. Он ничего не оставлял на “инспирацию” или “озарение”, но внимательно продумывал линию мысли, которой предстояло следовать. Так, в его манускриптах можно найти подробные планы и заметки к семинарам. Несмотря на то, что он основательно знал тексты, которые предстояло прочитать на семинарах, он каждый раз проделывал такую подготовку...»⁴²³.

О том же говорит сам Хайдеггер: «Вы знаете, что я никогда не позволяю читать рефераты – только дискуссия, причем не дикая – на импровизации и диалектические игры я не поддаюсь – все это требует *подготовки*, т. е. интенсивных занятий теми или иными вещами, которые и вполнину не настолько удобны, нежели написание одной книги»⁴²⁴.

В данной работе мы обратим внимание только на один аспект, связанный с рассмотрением «фактической жизни» Хайдеггером – на то, как жизнь приобретает онтологическое измерение⁴²⁵.

§ 66 Лекции 1921-1922 гг. и «Natorp-Bericht»

Лекции, замышлявшиеся как «феноменологические интерпретации Аристотеля» и «Введение в философское исследование» следует рассматривать в тесной связи со статьей, которую Хайдеггер в то время готовил для Наторпа. В начале года пришло сообщение, что Наторп скоро уйдет с кафедры, а его место предполагается отдать Н. Гартману. Соответственно, освобождалась вакансия Гартмана. В связи с обсуждением вопроса о возможном последователе завязывается переписка между Наторпом и Гуссерлем. Нужны опубликованные работы, которых у Хайдеггера за последнее время нет⁴²⁶;

1 февраля 1922 г. в письме Наторпу Гуссерль сообщает, что, хотя Хайдеггер «еще не собирается ничего печатать», его «исключительно оригинальная личность... все еще борется в поисках себя, трудолюбиво формируя свой собственный уникальный стиль».

В сентябре того же года Наторп в письме к Гуссерлю просит предоставить «манускрипт Хайдеггера, который можно было бы напечатать». В качестве тематики работы предлагается именно «Феноменологическая интерпретация Аристотеля». Эту работу, планировавшуюся к изданию в 1923 г. в гуссерлевском «Ежегоднике», но не вышедшую, а затем утерянную, все исследователи будут впоследствии называть по имени человека, ее заказавшего: «Natorp-Bericht».

Между тем в конце 1922 - начале 1923 года Пауль Наторп показывает машинописную копию хайдеггеровской работы Г.-Г Гадамеру, недавно защитившему свою докторскую диссертацию. «Я вряд ли могу описать, как подействовал не меня этот текст. – Вспоминает позже Гадамер. – Ведь

⁴²³ Biemel 1973, 17.

⁴²⁴ Из письма Ясперсу от 14 июля 1923.

⁴²⁵ Ср. далее §§ 67 Слл.

⁴²⁶ Наиболее подробно освещено в: Kisiel 1989.

все мы в Марбурге жили еще в неокантианском и трансцендентально-философском языке понятий. Я сам, будучи молодым студентом, находился в тесных дружеских отношениях с Николаем Гартманном и многому у него научился. В частности – проблемной истории неокантианства и отходу от идей неокантианства, который тогда осуществлялся в первых работах Николая Гартманна после первой мировой войны»⁴²⁷. «Все было новым, – отмечает Гадамер, – но прежде всего язык»⁴²⁸. Впечатление от этого произведения подвигло молодого философа на то, чтобы поехать во Фрайбург к Хайдеггеру, тогда еще молодому приват-доценту и ассистенту Гуссерля. В своих работах Гадамер упоминает также важный факт: как следует из рукописного дополнения, сделанного Хайдеггером на полях собственного манускрипта, он пытался в этой работе выдержать некую «среднюю линию» – среднюю по отношению к традиционному понятийному языку метафизики и языком *Фактичности*. Эта задача родственна проблеме, которую Хайдеггер пытался решить в лекциях по «Основным проблемам феноменологии» (1919-20 гг.).

Работе, от которой должна была зависеть его университетская карьера, Хайдеггер посвящает все свои силы. Во время зимнего семестра 1922-1923 гг. он ведет только семинарские занятия, впервые (с 1919 г.) не объявляя лекций и оставляя все свободное время для работы над начатым текстом об Аристотеле.

Не позднее 12 декабря 1922 г. философский факультет Марбургского университета ставит Хайдеггера в списке для утверждения министерством в Берлине на первое место. Однако, работа Хайдеггера над «Введением к Аристотелю» не прекращается, и еще до получения назначения в Марбург прежний вариант становится для автора настолько неприемлемым, что он поговаривает даже о снятии его с плана публикации.

Глава вторая. Методические вопросы

§ 67 Слово «Dasein»

Слово Dasein впервые становится интересным для нас как определенная веха в творческом пути Хайдеггера. Существенным обстоятельством является то, что термин «Dasein» в лекциях 1919–1920 гг. в терминологическом смысле не употребляется вообще. Если, далее, он и фигурирует в лекциях летнего семестра 1920 г. – как конкретное историческое человеческое бытие, актуальное человеческое бытие – то подразумевается под этим, скорее, «конкретный человек»⁴²⁹, и «Dasein» может еще переводиться (по традиции его употребления в немецком философском языке) как «существование». Смысл «Dasein» не выделен – проблема истории ведет «просто» к человеку «в его конкретном, индивидуальном человеческом существовании»⁴³⁰. В противовес разрабатываемой Риккертом и

⁴²⁷ Gadamer 1989 а, 58-59.

⁴²⁸ Gadamer 1989 а, 60.

⁴²⁹ Heidegger 1920, 87.

⁴³⁰ Ibid., 86.

Виндельбантом проблеме «*Arçioç*», в рамках которой «конкретный человек кажется исчезающим», Хайдеггер пытается открыть перспективу на «конкретную изначальную экзистенцию»⁴³¹, но пока мало что говорит о том, что «экзистенция» приобретет то толкование, которым она известна по «Бытию и времени». «Человеческое существование» (*Dasein*)⁴³² не всегда отделяется Хайдеггером от «человеческой жизни» (*Leben*), и эти выражения часто используются как синонимы. Лишь в 1923 году Хайдеггер окончательно разграничивает термин «*Dasein*» и понятие «человека»⁴³³. «*Dasein*» появляется с того времени в его лекциях уже как самостоятельная категория, практически полностью вытесняя «жизнь».

Каким образом Хайдеггер переходит от «жизни» и «фактической жизни» к «*Dasein*»? Каков смысл этого изменения терминологии – если оно вообще значительно? Какими обстоятельствами оно сопровождается? Проблема того, как следует толковать перемену в философской ориентации Хайдеггера, связанную со «словом *Dasein*», будет обсуждаться далее⁴³⁴. Прежде необходимы замечания относительно предыстории термина.

Первое обстоятельство, определяющее все последующие размышления о том, как следует толковать (а соответственно и переводить) термин *Dasein*, заключается в следующем: «*Dasein*» является немецким переводом латинского термина *existentia*. Потому наш перевод «*Dasein*» на русский язык является – чисто формально – переводом перевода. И является логичным переводить «*Dasein*» как «существование». Воспроизведем основную схему, присущую этой традиционной – латиноязычной – средневековой проблематике для того, чтобы последующие рассуждения были более понятны.

Одной из центральных проблем средневековой философии являлась проблема различения бытия (*esse*) и сущего (*existentia*). Сущность предшествует существованию, в «сущности» любой сотворенной Богом вещи (а также человека) не заложено необходимости существования. Предикат существования необходимо принадлежит лишь самому Богу. Забегая вперед, отметим, что у Хайдеггера в «Бытии и времени», (а впоследствии и во французском экзистенциализме⁴³⁵), наоборот, «существование» получает преимущество перед «сущностью»: «Сущность *Dasein*, – говорит Хайдеггер, – лежит в его экзистенции»⁴³⁶. По отношению к человеку это значит: не так обстоит дело, что сначала «есть» некая вневременная «сущность» человека, которая может реализовываться в том или ином конкретно существующем человеке. Наоборот, «сущность» есть именно то, что *формируется*, становится в существовании, «экзистенции», человека. Казалось бы, это толкование, принадлежащее самому Хайдеггеру, говорит в пользу того, чтобы видеть в хайдеггеровском *Dasein* именно «существо-

⁴³¹ Ibid., 87.

⁴³² Ibid., 73

⁴³³ Heidegger 1923, 21.

⁴³⁴ Ср. далее § 68.

⁴³⁵ Ср. у Ж.-П. Сартра в: *Сартр* 1946.

⁴³⁶ Heidegger 1927 a, 42.

вание», которое пока что нет причин считать не совпадающим с «экзистенцией». На первый взгляд, в пользу такого понимания говорит и история вхождения этого термина в немецкий философский язык⁴³⁷.

«Первоначально этот термин, составленный из “*da*” и “*sein*”, не является специфически философским термином. Он – субстантивированный инфинитив глагола *dasein*. Пример того, что в первую очередь речь идет именно о глаголе, дает, кстати одно выражение Гегеля, которое цитирует Хайдеггер на С. 435 «Бытия и времени»: «существующее понятие» – «*der daseiende Begriff*». Слово *Dasein*, появившееся в XVII веке, поначалу означало *присутствие* (*Anwesenheit*), и этот смысл, который сохранился и по настоящее время приводится в любом словаре. Однако в XVIII в. оно приобрело также и свое основное – философское – значение. Именно тогда *Dasein* используется для перевод латинского *existentia* и французского *existence*. Это – та эпоха (1650-1750), когда во всей Европе центром дискуссий становится декартово доказательство «бытия Бога» («*existence de Dieu*»). Так получается, что термин *existentia*, берущий свое начало в средневековой схоластике, входит в немецкий философский язык. В 1763 г. Кант использует его немецкий эквивалент в названии своей работы «Единственно возможная доказательная основа для демонстрации существования (*Dasein*) Бога». «Существование Бога», о котором говорит Кант, явно соответствует латинскому выражению *existentia Dei*, как оно встречается в «Медитациях» (1641) Декарта. Потому является совершенно естественным переводить «*Dasein*» как «существование», поскольку перевод перевода следует ориентировать на начальный термин в цепочке. Начиная с Канта «*Dasein*» является привычным эквивалентом «*existentia*», – точно так же, как немецкое «*Wesen*» передает латинский термин «*essentia*». Одним среди бесчисленного количества других примеров является следующий: в выражении Гегеля, которое Хайдеггер цитирует на С. 433, слово «*Dasein*» имеет онтологическое значение, которое, как отмечает Хайдеггер в примечании к С. 7, стало классическим или обычным («*gewöhnlich*»). Однако сам Хайдеггер использует этот «обычный» смысл не так часто – С. 203, слл., где говорит о проблеме идеалистической философии: «существования вещей вне нас». Именно там Хайдеггер использует «*Dasein*» в духе традиции, идущей от Канта; «*Dasein*» означает: «действительное наличное присутствие (*Anwesenheit*) в мире»⁴³⁸.

Между тем, в немецком философском языке используется и «онемеченное» лат. слово «*Existenz*», правда используется реже, нежели *Dasein*. Начиная с XIX в. «*Dasein*» постепенно начинает использоваться для обозначения человеческой жизни. Примечательным примером этого является выражение «Борьба за существование» (буквально: «Борьба за жизнь» – «*Kampf ums Dasein*» (1860), переводящее на немецкий язык выражение Дарвина «*struggle for life*». В конечном счете *Dasein* все чаще обозначает *человеческую жизнь*, существование (*Existenz*) человека. На это оказывают влияние такие два философские течения как философия жизни (Дильтей) и экзистенциализм (Киркегор). Как было показано выше, в этом же смысле – «*Dasein*» как «человеческая жизнь» –

⁴³⁷ История термина наилучшим образом изложена в: *Veizin* 1988, 143-144. На эту публикацию я опираюсь в дальнейшем изложении.

⁴³⁸ Этой проблеме Хайдеггер посвящает также § 7 «Основных проблем феноменологии». Ср. *Heidegger* 1927 b, 36-37.

использует понятие в 1920 г. сам Хайдеггер. Даже в 1926 г., в «Бытии и времени», Dasein еще встречается в этом значении⁴³⁹.

Итак, вполне можно было бы считать, что традиция использования слова «Dasein» в немецкой культуре, позволяющая переводить его как «существование», остается значимой и для Хайдеггера. Если он все чаще использует этот термин, то, вероятно, это происходит потому, что для него по каким-то причинам оказалось важным сделать акцент на *экзистенциальном* аспекте «жизни». Логическое продолжение такого намерения можно было бы усмотреть в «экзистенциальной аналитике» Dasein «Бытия и времени»⁴⁴⁰ где, как мы уже говорили, Хайдеггер утверждает, что «сущность» человеческого существования заключена в его «экзистенции»⁴⁴¹. Но как в «Бытии и времени», так и в лекциях 1921-22 гг. *экзистенция, существование человека, анализ фактичности его бытия в мире не являются главными целями Хайдеггера. Экзистенциальная аналитика Dasein только подготавливает постановку вопроса о смысле бытия.* В «Бытии и времени» автор тут же заявляет, что «всякое определенное бытие (So-sein) этого сущего есть первично бытие»⁴⁴². Во «Введении к Аристотелю» «бытие» также неотступно сопровождает «Dasein». «Dasein» появляется впервые тогда и там, где Хайдеггер впервые выходит из «жизни» как таковой и ставит вопрос о «подлинном и последнем принципиальном характере» обращения познающего поведения к сущему⁴⁴³ – который оказывается «бытием, смыслом бытия»⁴⁴⁴.

Итак, вывод, который мы должны сделать: *Хайдеггер всерьез порывает с традицией этого термина. Он придает ему новый – онтологический – смысл.* Причем, для того, чтобы сделать этот вывод, необязательно ссылаться на «Бытие и время» – это ясно уже из *центрального для «Феноменологических интерпретаций к Аристотелю» тезиса:*

«Жизнь – транзитивна: Dasein = в и через жизнь быть»

Итак, именно в лекциях з.с. 1921-1922 гг. мы находим первое свидетельство того, что «Dasein» превращается у Хайдеггера в самостоятель-

⁴³⁹ Везин отмечает следующие места «Бытия и времени», важные как примеры традиционного использования термина «Dasein»: S. 238, где Хайдеггер устанавливает связь между «жизнью» (Dasein), человеческим бытием (Dasein) и существованием, экзистенцией (Existenz); у Хайдеггера встречается также: «ins 'Dasein' kommen» – выражение, которое может считаться эквивалентным: «geboren werden, ins Leben kommen» (т.е. быть рожденным, «прийти в жизнь») (S. 228); Хайдеггер говорит и о «eine Beendigung des Daseins» (S. 229), что можно перевести как «завершение жизни»; аналогично тому: «ins Dasein zurückbringen»=«ins Leben zurückrufen» (S. 237). И, наконец, встречается примечательное выражение: «Man sagt ... das Dasein sei zeitlich». Примечательно оно тем, как отмечает Везин, что предоставляет слово Безличности, «людям» и, будучи таковым высказыванием «людей» оно может быть передано «народной мудростью»: «жизнь [быстро] проходит». См. *Vezin* 1988, 144.

⁴⁴⁰ *Heidegger* 1927 a § 9-25.

⁴⁴¹ *Heidegger* 1927 a, 42 / ср. *Хайдеггер* 1927 а, 42.

⁴⁴² *Ibid.*

⁴⁴³ *Heidegger* 1921/22, 58.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

ную категорию. Переход от «размытости» понятия «жизнь» к «определенности» термина «Dasein» не остался незамеченным⁴⁴⁵. Заметно также, что вторая часть лекций об Аристотеле в значительно большей мере, нежели первая, является онтологически ориентированной⁴⁴⁶.

Каким образом Хайдеггер переходит от «жизни» и «фактической жизни» к «Dasein»? Каков смысл этого изменения терминологии – если оно вообще значительно?

§ 68 Случайно ли «бытие»?

Прежде чем перейти к обсуждению этого вопроса, следует вкратце охарактеризовать историю исследований и интерпретаций раннего Хайдеггера.

К проблеме деления философии раннего Хайдеггера на этапы

Поиски предварительных вариантов «Бытия и времени» всегда заключали в себе нечто большее, чем только лишь исторический интерес: они помогали нам понять смысл проблем, которые на разных этапах волновали Хайдеггера. Вероятно, именно поэтому вопрос «Что считать самым первым вариантом “Бытия и времени”?» уже имеет достаточно долгую историю. До 1989 г. исследователи считали таковым курс «Пролегомены к истории понятия времени» (л.с. 1925 г.) а также лекцию «Понятие времени». Между различными известными к тому времени лекционными курсами роли распределялись так: «Пролегомены» и «Понятие времени» – самые первые варианты «Бытия и времени», а «Герменевтика фактичности» – первый доступный нам источник, в котором были уже сформулированы *главные идеи* «Бытия и времени». В 1989 г. было опубликовано так называемое «недостающее звено» – та самая работа, которую Хайдеггер готовил для Наторпа⁴⁴⁷. К ней и перешло звание «первого варианта». Впрочем, с появлением в 1993 году «Кассельских докладов»⁴⁴⁸, а также других обсуждавшихся выше лекционных курсов, исследователи предпочитают говорить о *единой последовательности шагов*.

Итак, рассматривать лекции Хайдеггера 1919-1925 гг. как подготовительные ступени, ведущие к «Бытию и времени», стало уже достаточно привычным делом. Однако проблемы возникают тут же, как только мы начинаем перепроверять самоинтерпретации Хайдеггера. Часто цитируются немногочисленные высказывания самого Хайдеггера относительно своих «юношеских» шагов. Одно из таких замечаний мы находим в самом «Бытии и времени»: «Автор позволит себе заметить, что анализ окружающего мира (Umwelt) и вообще “герменевтику фактичности” человеческого бытия (des Daseins) он непрерывно разрабатывал в своих лекциях, начиная с зимнего семестра 1919–20»⁴⁴⁹. «Возникающее ... впечатление, будто в зимнем семестре 1919–20 гг. Хайдеггер читал лекцию под названием “Герменевтика фактичности”, неверно», – справедливо заме-

⁴⁴⁵ Gethmann 1987, 36.

⁴⁴⁶ Großheim 1991, 15.

⁴⁴⁷ Heidegger 1922.

⁴⁴⁸ См.: Heidegger 1925 а / Хайдеггер 1925 а.

⁴⁴⁹ Heidegger 1927 а, 72, Anm. 1 / Хайдеггер 1927 а, 72

чает по этому поводу К. Гетманн⁴⁵⁰. Гетманн высказывает предположение, что обозначением «герменевтика фактичности» Хайдеггер объединяет вместе лекции с 1919–20 по 1923 гг. Гетманн оговаривается, правда, что в качестве такой темы может быть обозначена лишь одна фаза в движении Хайдеггера к «Бытию и времени». Существует и другое высказывание Хайдеггера, вспоминая, что термин «герменевтика» он начал употреблять лишь с 1923 года, когда начали делаться «первые записки к “Бытию и времени”»⁴⁵¹. Тем не менее, последняя цитата рассматривается Гетманном лишь как внешне противоречащая первой – по его мнению, «Хайдеггер говорит не о предыстории, но о первых записках»⁴⁵². В целом в историко-философской литературе делается вывод о континуальном характере движения Хайдеггера к своему главному произведению. Сомнения в верности последней из приведенных цитат высказываются редко.

Но если Хайдеггер неточен относительно *герменевтики*, то, может быть, это характерно и для его высказываний о роли темы бытия для собственной философии?

Бытие появляется у Хайдеггера в 1921–1922 гг. и связывается в его лекциях с фактической жизнью действительно несколько неожиданно. Потому с публикацией ранних фрайбургских лекций закономерным образом возникло недоверие к интерпретации Хайдеггером собственного развития⁴⁵³. Эти сомнения в разной форме высказывались многими исследователями⁴⁵⁴, что вызвало активную дискуссию⁴⁵⁵. Важным этапом этой полемики является статья Фехера (Féher), которая в систематической форме отвечает на столь же систематически сформулированную позицию Тома (Thöma). Предстоит в общих чертах воспроизвести эту полемику, чтобы определить то, в как могут быть сформулированы вопросы *нашего* исследования.

Тома высказывает следующие тезисы:

⁴⁵⁰ Gethmann 1987, 31.

⁴⁵¹ Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1965. S. 95.

⁴⁵² Gethmann 1987, 31.

⁴⁵³ Именно она была взята в качестве одного из руководящих вопросов нашего исследования, ср. § 15.

⁴⁵⁴ Ср. следующие публикации: Thöma 1990; Held 1988; Pöggeler 1987;

⁴⁵⁵ Противоположная позиция была сформулирована в следующих работах: Grondin 1989; Gadamer 1987, – Гадамер вообще достаточно подчеркнуто характеризует свою позицию в целом как позицию «решительного анигисториста» в тех случаях, когда «речь идет о генетической постановке вопроса по отношению мыслительному пути того или иного философа». «Я просто не верю, – поясняет он, – что является столь уж важным то, что в мыслительной взаимосвязи жизни появляется в качестве новых взглядов или модификации старых воззрений. Скорее, как правило преобладающей является тождественность (Selbigkeit) намерений и постановки проблем, причем она документирует себя уже в самых первых разработках (Andeutungen), сколь богато они ни были бы развернуты в процессе жизни мыслителя». Потому континуальность Гадамер склонен видеть не только у Хайдеггера, но и Дильтея. См. Gadamer 1985 b, 159.

1. Позиция и язык Хайдеггера со времени ранних фрайбургских, марбургских лекций претерпели на пути к «Бытию и времени» существенные изменения. В связи с этим *нельзя предположить, что при столь разных языках и вопросах можно сохранить какое-то «единство вопрошания» о бытии*. Может ли проблема остаться неизменной, – спрашивает Тома, – независимо от языка и способа ее представления? ⁴⁵⁶

2. Тома также полагает, что тема бытия не может считаться центральной темой хайдеггеровской философии.

3. Более того: «никакой ранний переход к проблеме бытия не является возможным» ⁴⁵⁷.

4. Тема о бытии – чужеродное тело в мышлении Хайдеггера (при этом подразумеваются как ранний, так и поздний периоды творчества философа).

5. Тома отмечает также, что во вторичной литературе (во многом благодаря Ричардсону и др.) сложился некий фиксированный образ «изначального Хайдеггера» («Ur-Heidegger») ⁴⁵⁸.

6. Один из выводов Тома: путь к «Бытию и времени» следует скорее видеть как состоявшийся «под знаком» проблемы Я (Selbst), а не бытия ⁴⁵⁹.

Опровергнуть *первый* тезис оказывается несложно: пусть и не было единства темы «бытие», – отвечает Фехер, – но ведь можно говорить о проблеме бытия как об идее, «систематизирующей» усилия раннего Хайдеггера. «Бытии» есть «воображаемая точка», в которой, как в фокусе, сходятся воедино все усилия Хайдеггера ⁴⁶⁰. «Даже если предположить, что ко времени рецензии на “Психологию мировоззрений” Ясперса у Хайдеггера “еще не было понимания некоего ‘бытия’ вообще”, возникает, во-первых, вопрос: какое значение следует придать этому – прежде всего негативному – итогу (если мы предположим, что он верен) и, во-вторых, не стал ли Хайдеггер именно потому Хайдеггером, что проблему “я есть” связал с вопросом о бытии» ⁴⁶¹.

Третий тезис является наиболее смелым из выдвинутых Тома и опровергается без особых затруднений. Не менее убедительными выглядят возражения Фехера на *шестой* тезис. «Прежде всего необходимо отметить, что следует отказаться от позиции *или–или*, в соответствии с которой центральной темой Хайдеггера на пути к “Бытию и времени” является *не бытие, а “Я” (Selbst)*», – совершенно справедливо отмечает Тома. «Надо... иметь в виду постепенно утверждающееся убеждение раннего Хайдеггера, в соответствии с которым онтология и логика (бытие и истина) уже в самых началах философии были ориентированы друг на друга; толкование бытия всегда получало свою направленность от логоса» ⁴⁶². При этом Фехер цитирует следующее высказывание:

⁴⁵⁶ Thöma 1990, 455.

⁴⁵⁷ Ibid., 123.

⁴⁵⁸ Thöma 1990, 115.

⁴⁵⁹ Thöma, 123.

⁴⁶⁰ Féher 1990, 111 ff.

⁴⁶¹ Féher 1990, 108-109.

⁴⁶² Féher 1990, 106.

«Всякая философия, как бы ни понимала она «субъекта» и как бы ни ставила его в центр философского исследования, возвращается при прояснении основных онтологических феноменов к «душе», «духу», «сознанию», «субъекту», «Я». Как античная, так и средневековая онтология не являются... чисто объективными онтологиями, исключаящими сознание...»⁴⁶³

Несмотря на то, что Фехер предлагает здесь объяснение самого Хайдеггера, сделанное философом на основе уже завоеванных позиций «истории бытия»⁴⁶⁴, в данном случае это объяснение можно принять в качестве рабочего (отметим только, что речь о «сознании» у Хайдеггера встречается сравнительно редко – если только он не критикует чужие позиции).

Тома, возможно, и удалось бы избежать разгрома, если бы он не совершил непростительной ошибки: желая усилить свои тезисы и показать, что «бытие» вообще является «лишней» темой, он не уделил внимания лекции 1923 г. «Онтология. (Герменевтика Фактичности)», что тут же и было отмечено Фехером (108), заметившим также и то, что после рассмотрения совсем короткой лекции «Понятия времени» Тома сразу же переходит к «Бытию и времени», не сказав ни слова о «Пролегоменах к истории понятия времени». Безусловно, «методическая предвзятость» – совершенно справедливый упрек в адрес Тома.

Фехер признает: «среди ранних текстов, в которых идет речь о субъекте, о “я есть” и пр., действительно есть такие, которые (еще) не формулируют бытийную проблематику в эксплицированном виде; есть и такие, которые движутся в ее направлении» (108). Однако Фехер считает, что не исключена возможность, что проблематика бытия опиралась на этот «поворот к “Я”» либо одновременно, либо последовательно. Выводы, которые он делает, заключаются в следующем:

1. «В двадцатые годы тема экзистенциальной аналитики или, если угодно, субъективности, действительно находится в центре мыслительных усилий Хайдеггера» (110)

2. Во вторичной литературе на проблему бытия у Хайдеггера действительно ссылаются иногда со слишком большой легкостью, в то время как важно было бы более детально показать механизм этого процесса.

3. Все это не означает, однако, что вопрос о бытии – пустой вопрос.

Аргументы Фехера важны как опровержение слишком поспешных заключений относительно развития Хайдеггера. Они помогают также определить то, что *остается* еще неясным:

⁴⁶³ Heidegger 1927 b, 103-104. Фехер добавляет: если «античная философия ориентирует свою онтологию на логос», то «тогда с определенным правом можно сказать, что античная онтология есть логика бытия. Это верно в той степени, в какой логос есть феномен, должный прояснить, что значит *бытие*». Ср. также: Heidegger 1927 b, 172, 444; Heidegger 1925 b, 200; Heidegger 1927 a, 212.

⁴⁶⁴ Следует ли безоговорочно принимать все объяснения, сделанные *post factum*? Ср. далее § 69.

1. Почему и как происходит, что философия Хайдеггера становится в возрастающей степени онтологически ориентированной? ⁴⁶⁵

2. Что сделало возможным постановку вопроса о бытии? Почему – если эта проблема была столь важна для Хайдеггера еще с его ранних гимназических лет – нельзя было перейти к разработке проблемы бытия уже в 1916 г.? ⁴⁶⁶

3. Решением каких проблем является вопрос о бытии? Решение каких проблем осложняется? ⁴⁶⁷

4. Вне зависимости от возможного ответа на *третий* вопрос следует спросить: что изменяет в общей архитектонике хайдеггеровской философии это появление бытийной темы ⁴⁶⁸.

Представляется, что Тома подошел к очень важной проблеме, однако не сформулировал ее адекватным образом. Тема бытия становится проблематичной в той мере, в какой мы должны определить взаимоотношение между феноменологией Гуссерля и феноменологией Хайдеггера. В этом случае неясным становится, как «Бытие» (в том виде, в каком оно является проблемой в «Бытии и времени»). Итак, вопрос о постоянстве (или непостоянстве) темы бытия у Хайдеггера подводит нас к следующей теме: как же, собственно, этот переход осуществлялся? И – если мы решим, что «бытие было», всегда присутствовало в философии Хайдеггера как «руководящая идея» – значит именно вопрос о бытии должен был быть решающим в этом переходе. Действительно, именно вопрос о бытии оказывается ключевым при обсуждении трансформации гуссерлевской феноменологии.

§ 69 Проблема перехода от Гуссерля к Хайдеггеру

Есть несколько аргументов, которые используются для доказательства того, что трансформация феноменологии Гуссерля Хайдеггером была не только возможной и обоснованной, но и необходимой.

I.

Вариант первый: мы можем обнаружить основания для перехода к онтологической феноменологии Хайдеггера в самой феноменологии Гуссерля. Они становятся для нас очевидными, когда мы, поначалу следуя за Гуссерлем, наталкиваемся на проблемы, для которых гуссерлевская феноменология не находит удовлетворительного решения.

⁴⁶⁵ Тому «как» это происходило: посвящено все исследование целиком. На вопрос «почему» в наибольшей степени отвечает § 64.

⁴⁶⁶ Об этом см. далее §§ 69-70.

⁴⁶⁷ Решение этой проблемы возможно только в следующей части данного исследования.

⁴⁶⁸ Предварительный ответ: «микрпонятие время» (или, точнее, «темпоральность») первоначально отнесено только к «субъекту» (ср. § 61). Однако впоследствии выясняется, что временность присуща и бытию самому по себе (в следующих за бытием и временем работах это приведет к утверждению более динамичного понимания бытия).

Это объяснение представлено у многих исследователей, однако в качестве модели мы возьмем работу Х. Ромбах «Феномен феномен».

Ромбах начинает с изложения некоторых основополагающих для феноменологии идей, и его интерпретация этих идей не вызывает сомнений. Гуссерль исходит из того, что основным типам нашего восприятия соответствуют основные типы предметности. Эти основополагающие формы возможной предметности конституируют себя в интенциональности как основополагающей характеристике переживаний вообще. «Предметы могут быть даны лишь в том случае, если они являются в горизонте возможной предметности»⁴⁶⁹. Горизонты делают возможным явление (т.е. «феномен»), являющееся само по себе. В этом смысле феномены являются нозматическими возможностями переживания, которым соответствуют основополагающие нозматические формы предметности. Логику феномена (его феномено-логию) можно понять только тогда, когда феномен постигнут в закономерности его конституирования. (Ромбах обращается здесь к действительно важной проблеме, которую пытается решить Гуссерль: мы только тогда *вполне понимаем* нечто, когда понимаем *причины, источник* того, что мы рассматриваем, когда мы проникаем в механизм возникновения рассматриваемого. Именно этот аспект имеет в виду Гуссерль, когда говорит о *конституции*). Однако из этой необходимости Гуссерль сделал вывод, к которым смогли согласиться не все его коллеги: проникнуть в тайну этих «причин» мы сможем только в том случае, если осуществим *редукцию*, которая и обратит наше внимание к той сфере, являющейся искомым «источником».

Далее Ромбах говорит уже о том, каким образом эти идеи Гуссерля заключают в себе возможность перехода к феноменологии Хайдеггера. Он обращает внимание на анализ Гуссерлем восприятия звука⁴⁷⁰. Рефлексия выделяет «точку-Теперь» (Jetztpphase) звука. Но в этой выделенной нами точке для нас предметно не только «теперь звука». Само «Теперь звука» есть лишь момент звучания (Tondauer). Следовательно, делает вывод Ромбах, – переживание мелодии происходит не вне «Теперь звука». Трансцендентность предмета есть один из элементов, принадлежащих самому переживанию, а значит «...в феномене должен быть дан не только горизонт возможной предметности, «материально» данной извне, но и само это «извне» (von außen), т.е. полная и целостная материальность объекта» (13). Но тогда получается, что субъективность, в которую редукция должна была ввести нас методически выверенными шагами, оказывается «взорванной» (13). «Взрыв феномена» расширяет проблемную сферу феноменологии, охватывая действительность в ее полном объеме; в феноменологию «просачивается» действительность, – просачивается «целиком, во всей ее неусеченной фактичности» (14). Ромбах считает, что грани между феноменологией и науками о реальном бытии стираются, феноменология «вновь попадает в “естественную установку”, из которой она еще совсем недавно с великими трудностями выбралась» (14). Поскольку Ромбах и сам осознает, какие возражения может вызвать его последний вывод, он тут же добавляет: «но это только так кажется» (14). В действительности, считает Ромбах, «феноменология остается феноменологией, хотя и в модифицированном облике онтологической феноменологии», она становится «анализом реальности, учением о бытии» (14). Теперь «предметом анализа становится не то, как субъект познает (erschließt) возможный объект, но способ, каким эти объекты сами “по себе” *есть* и как это бытие сущего (Sein des Seienden) на наиболее фунда-

⁴⁶⁹ Rombach 1980, 9. Далее ссылки в тексте.

⁴⁷⁰ Husserl 1907, 10-11.

ментальном уровне является бытием самого человека». По «предмету» эта наука – онтология, по «методу» – феноменология.

Так оказывается, что Ромбах «возвращает» феноменологию Гуссерля к тем проблемам, которые были наиболее близки феноменологам мюнхенской школы⁴⁷¹. Разница заключается только в том, что он допускает возможность превращения феноменологии Гуссерля в феноменологию Бытия даже *после* того, как «была осуществлена» феноменологическая редукция.

Как правило, подобные объяснения подразумеваются, когда говорят, например, следующее: «Хайдеггер пересмотрел феноменологический метод Гуссерля ... Он раскрыл скобки и впустил экзистенцию обратно»⁴⁷². Хайдеггер «дал феноменологии “экзистенциальную” ориентацию, которая принесла ей всемирную славу».

Эти интерпретации представляются мне излишне упрощенными. Следует привести несколько соображений, благодаря которым этот процесс не будет выглядеть столь очевидным:

1). Является ли описанный Ромбахом переход необходимым для феноменологии Гуссерля? Можно ли считать, что – с методической точки зрения – он может быть осуществлен *до того*, как в полной мере прояснена «тайна конституции»?

2). Так ли прост процесс «впускания экзистенции обратно»? «Нельзя *post factum* ввести “косную” («iible») реальность, и приклеить тело к духовным актам, – предугадывает подобные интерпретации сам Хайдеггер, – даже у негров нет таких представлений о человеческом существовании (Dasein), какие обретаются в сегодняшней научной философии»⁴⁷³. Иначе говоря: *с трансцендентальной субъективности нельзя начать!* Следует, – полагает Хайдеггер, – подумать: «есть ли возможность найти путеводную нить для понятийной интерпретации человеческого бытия (Dasein), исходя из природы или из “духа”, – или же ее нельзя найти ни там, ни здесь, но только – изначально – в целостности строения бытия...»⁴⁷⁴.

3). Если же допустить, что справедливы возражения мюнхенской школы феноменологии, и можем перейти к «усмотрению сущности», к «вещам самим», реальному бытию, без феноменологической редукции, т.е. не вовлекаясь в те феноменологические изыскания, которые предлагает Гуссерль, то возникает другой вопрос: *было ли это возможным с точки зрения Хайдеггера?* Иначе: если вопрос о бытии всегда был столь важен для Хайдеггера, то почему он не примкнул к школе так называемой «реалистической феноменологии»? Превосходный ответ дает на это Ч. Бамбах: «Если бы Хайдеггер настаивал на “замене” вневременных структур логики темпоральностью бытия, он повторил бы то самое неокантианское безразличие к фактичному опыту»⁴⁷⁵. Итак, «логике» (ни в гуссерлевском, ни в неокантианском смысле) не может быть противопоставлено «бытие».

⁴⁷¹ Ср.: Конрад-Мартинус 1956, 322-324. Сейферт 1997.

⁴⁷² Kearney 1994, 28-30; следующая цитата там же.

⁴⁷³ Из письма Ясперсу от 27 июня 1927 г.

⁴⁷⁴ Heidegger/Löwith, 36; Хайдеггер/Лёвиг, 355. Перевод модифицирован.

⁴⁷⁵ Bambach 1995, 225. Той же позиции придерживается Гадамер. «Дело заключалось не в том, чтобы вместе с Пфендером или ранним Шелером говорить, что вещи не сотворены мышлением, а есть то, что они есть...». Ср. Gadamer 1981, 315.

Аналогичным образом обстоит дело и с трансцендентальной субъективностью: если бы Хайдеггер настаивал на том, что феноменология должна ориентироваться не на трансцендентальное «Эго», а на Бытие, он потерял бы связь со всеми теми экзистенциально-религиозными проблемами, которые питали его философию.

Это обстоятельство чрезвычайно важно. Настолько же, насколько трансцендентализм Гуссерля неприемлем для Хайдеггера, настолько же он является вызовом для его собственной философии.

II.

Есть и второй вариант объяснения того, как был возможен переход от феноменологии Гуссерля к феноменологии Хайдеггера:

Мы можем обнаружить основания для перехода от феноменологии Гуссерля к онтологической феноменологии Хайдеггера не следуя за Гуссерлем в его феноменологических изысканиях, но с самого начала переводя феноменологическую проблематику на мета-уровень исследований.

Именно этот вариант, предложенный Хайдеггером в «Прологоменах к истории понятия времени», наиболее известен и считается его наиболее сильным аргументом против феноменологии Гуссерля⁴⁷⁶.

Необходимо, говорит Хайдеггер, более изначально дать в опыте бытие интенционального сущего⁴⁷⁷. Тут же выясняется, что Гуссерль не тематизировал принципиальный вопрос: вопрос о *бытии* этого «интенционального» сущего⁴⁷⁸. Вопрос о бытии интенционального сущего есть *вопрос о бытии сознания*. Как только этот переход осуществлен, для Хайдеггера не остается препятствий «еще более изначально» понять интенциональное сознание как Dasein и перейти выяснению условий, предварительно необходимых для постановки вопроса о *бытии*⁴⁷⁹.

Однако может ли обсуждаемая проблема быть исчерпана простой формулой: «забыл, упустил (versäumt hatte) поставить вопрос о бытии»? Не является ли это упрощением ситуации? Не значит ли это, что мы не только недооцениваем Гуссерля, но и не отдаем себе полного отчета в тех трудностях, которые стояли перед Хайдеггером?

Следует, скорее, спросить: *почему* Гуссерль считал невозможным постановку вопроса о бытии в том виде, как это предлагалось Хайдеггером? Или – если Гуссерль не считал это невозможным потому, что *вообще не замечал* такой возможности – *почему* же тогда он не осознал всей революционности этого шага, когда, наконец, познакомился с исследованиями Хайдеггера?

Не претендуя на обладание окончательным ответом на этот вопрос, постараемся сформулировать возможные объяснения. Для этого нам предстоит реконструировать возможную полемику между двумя философами.

⁴⁷⁶ «Сложно представить себе более имманентную критику», – считает Фехер. (Féher 1990).

⁴⁷⁷ Heidegger 1925 b, 152 / Хайдеггер 1925 б, 119.

⁴⁷⁸ Хайдеггер 1925 б, § 13 Слл.

⁴⁷⁹ Хайдеггер 1925 б, § 14 Слл.

Частично она будет опираться на реально высказанные возражения Гуссерля.

§ 70 Реконструкция полемики между Гуссерлем и Хайдеггером

Ранее ⁴⁸⁰ мы говорили о том, что Гуссерль сравнительно поздно начинает задумываться о том, в какой мере его феноменология совместима с хайдеггеровской. Однако удивительным является, то, что когда Гуссерль знакомится с сочинениями Хайдеггера, постановка вопроса о бытии вызывает у него только недоумение.

В работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер жалуется, что «мы понимаем бытие и, тем не менее, нам не хватает для него понятия» ⁴⁸¹, Гуссерль остается равнодушным и несколько удивленно спрашивает: «Не хватает ли? Когда же оно нам нужно?» ⁴⁸². Проблему бытия, поставленную в отрыве от проблематики трансцендентального субъекта, Гуссерль не распознает как существенную, считая ее догматической. Он не без оснований полагает, что обсуждение вопроса о «бытии» возможно только после того, как будут прояснены различные способы данности (т.е. «бытия») предметности ⁴⁸³.

Поэтому, когда Хайдеггер далее патетически восклицает: «Сущее нам известно. – А бытие? Разве не охватывает нас головокружение (Schwindel), когда мы пытаемся определить нечто подобное...?» ⁴⁸⁴, Гуссерль комментирует: «Головокружение происходит только от непроясненности понятия бытия» ⁴⁸⁵. Проект региональных онтологий как раз и решает эту проблему, – мог бы добавить Гуссерль.

От этой трудности понимания бытия, – продолжает Хайдеггер, – «не следует преждевременно уклоняться. Надо всмотреться в эту своеобразность понимания бытия во всей ее полноте» ⁴⁸⁶. «Не понимания бытия, – поправляет Гуссерль, – но понимания познания, осознанного обладания (Bewußthabens) сущего. Неясность [же] значения сущего есть неясность относительно того, как следует в рефлексии разводить сущность сущего и все [прочие] неясности...» ⁴⁸⁷.

Итак, что же предлагает Гуссерль? Он считает необходимым сперва прояснить в рефлексии значение сущего, чтобы впоследствии можно было определить его «сущность» (т.е. то, что Хайдеггер называет «бытием» ⁴⁸⁸). Вряд ли на это возражение Хайдеггер мог бы ответить иначе, нежели указанием – *формальным указанием* – на весь тот путь, который был проде-

⁴⁸⁰ Михайлов И. 1995.

⁴⁸¹ Heidegger 1929 a, 205. Смысл того, что беспокоит Хайдеггера, совершенно ускользает в имеющемся русском переводе. Ср.: «...так что мы понимаем бытие и без помощи понятий» (Хайдеггер 1929, 132).

⁴⁸² Husserl 1929 b, 61.

⁴⁸³ Кстати, аналогичного мнения придерживается сам Хайдеггер.

⁴⁸⁴ Heidegger 1929 a, 204.

⁴⁸⁵ Husserl 1929 b, 61.

⁴⁸⁶ Heidegger 1929 a, 204.

⁴⁸⁷ Husserl 1929 b, 61.

⁴⁸⁸ Ср. выше (§ 67) о проблеме сущности и существования (сущего).

лан им начиная с 1919 г. При рассмотрении различных феноменов (фактической жизни, истории, философии, религии) он обнаружил тогда конституитивность «быть» для всех этих «регионов» «действительности». Но, по всей видимости, такое объяснение *не могло быть дано* – нет оснований полагать, что, во-первых, человек всегда может свободно обладать своим собственным опытом (об этом говорил не только сам Хайдеггер, но и Дильтей). Во-вторых, неясно, в какой мере это было возможно в данном конкретном случае. Не тем ли объясняется равнодушие Хайдеггера к собственным ранним опытам (а соответственно и лекционным курсам⁴⁸⁹), что его философский радикализм воздвиг перед ним предельно серьезные трудности, и после их преодоления значимость всех предыдущих шагов меркла для него по сравнению с важностью и ценностью достигнутых высот?

Даже если предположить, что Хайдеггер сумел бы все это объяснить Гуссерлю – не могло ли выясниться, что именно это и предлагал его учитель? И не оказалось ли бы, что Хайдеггер неоправданно начал *то же самое*, но отталкиваясь от других, по мнению Гуссерля, критически «не проверенных» позиций (фактической жизни)?

Нельзя упрекать мыслителя за то, что он и не собирался делать, за то, против чего и была направлена вся его философия. Поставить вопрос о бытии сознания? «Поставим, – мог бы ответить Гуссерль. – Это на самом деле представляет интерес». (Кстати, разве проблема бытия сознания замалчивается Гуссерлем? Не на *Гуссерля* ли опирается Хайдеггер, когда в тех же «Прологоменах» говорит, в каком смысле следует понимать «абсолютность» сознания?). Только не лучше ли, – так можно было представить себе ответ Гуссерля на предложение подумать о «бытии сознания» – если мы зададимся столь всеобъемлющей проблемой *после* того, как изучим, *как* в сознании – том преимущественном и единственном «месте», где для нас и состоится, «случается» весь возможный опыт, становится доступным все многообразие онтологических реальностей, – изучим, как образуются (конституируются) различные *частные* бытийные регионы?

Если в феноменологии это *пока* не сделано, если феноменология все еще занята предварительными, подготовительными проблемами, *и на этом этапе*, вполне возможно, вопрос о «бытии сознания» не прояснен – разве можно упрекнуть феноменологию *в этом «упущении»*? Потому феноменология и является задачей, рассчитанной на поколения совместных усилий самых ранних исследователей. Сумей Гуссерль проникнуть в смысл задач, которые *ставил* перед собой Хайдеггер в «Бытии и времени», и *тех*, которые тому удалось решить, он бы наверняка заметил: «Вот ведь и вся эта объемная работа, замышлявшаяся как “фундаментальная онтология”, так и не добралась до выяснения того главного вопроса, который ее интересовал – до выяснение смысла бытия». По поводу критики Хайдеггером Гуссерля необходимо сделать следующие выводы:

1. Эта критика *не является имманентной*, поскольку навязывает Гуссерлю проблемы, которые тот не только не собирался, но и не считал невозможными поставить не-догматическим образом.

⁴⁸⁹ Ср. выше § 32.

2. Зато критика Хайдеггера является в высшей степени изоциренной, ибо он идеально мимикрирует под феноменологию Гуссерля, говоря о «бытии интенционального сущего», и создает, с одной стороны, впечатление, будто речь *все еще* идет о «сознании», а с другой – подготавливает появление своих собственных категориальных пар: «сущее–бытие» (Seiende–Sein) и «человеческое бытие–бытие» (Dasein–Sein).

3. Критикуя Гуссерля, Хайдеггер воспроизводит не те аргументы, которые были важны для него самого.

Здесь необходимы некоторые разъяснения. Речь идет об *аргументах*, идеях, которые определяют развитие мыслителя в том или ином направлении (для Хайдеггера 1918-1919 гг. таковыми были: идея изначальности, первичности религиозного опыта; историчности человеческой жизни и ее фактичности). Именно эти идеи предопределили то, что Хайдеггер *не пошел* за трансцендентальной феноменологией Гуссерля. Им я противопоставляю аргументы, которые выдвигаются с высоты той или иной достигнутой позиции⁴⁹⁰. Сложность положения, в котором находился Хайдеггер в 1918-1919, объясняется тем, что не было ничего *позитивного*, что бы он мог противопоставить Гуссерлю. Когда же такое «позитивное» появилось (1923, 1925-1926 гг.), радикально изменилась не только «ситуация мысли» Хайдеггера, но «ситуация-возможной-полемики-с-Гуссерлем»⁴⁹¹.

4. По двум причинам (п. 1 и 3.) критика Хайдеггера скорее вносит неясность в различие между феноменологией Гуссерля и его собственной, нежели разъясняет что-либо существенное. Нельзя говорить о революции Хайдеггера в феноменологии следующим, например, образом: «Хайдеггер, бросивший феноменологии Гуссерля упрек в том, что та упустила поставить вопрос о смысле бытия сознания и нашедший онтологический фундамент интенциональности в заботе (Sorge) как бытийной конституции бытия-в-мире, сформулировал понятие герменевтической феноменологии и открыл тем самым новое, более радикальное направление феноменологии»⁴⁹².

Обратимся еще раз к высказанному выше замечанию, что путь Хайдеггера *мог оказаться* тем же путем, который предлагал Гуссерль, и различие заключалось только в том, какими были исходные позиции философов. В чем заключается различие исходных позиций?⁴⁹³ Борьба против

⁴⁹⁰ «У него есть манера всегда оставаться правым, поскольку он в конце концов возвращается на свои и вправду хорошие общие позиции, а оппонента упрекает в поспешной топорности....», – отмечает Йозеф Кёниг, слушавший лекции Хайдеггера в 1925-1926 гг. (курсив мой. – И.М.) Ср.: König / Plessner, 111-112.

⁴⁹¹ Представляется интересным обсуждение тех условий, при которых «имманентная критика» вообще возможна. Очевидно, что опыт дискуссий по проблемам становления научной теории 1960-1970 гг. мог бы оказаться здесь небесполезным. Однако это не входит задачи данного исследования.

⁴⁹² Nitta 1990, 46.

⁴⁹³ Об этом см. также в § 72.

«теоретического», против «сознания» – тот полюс, вокруг которого центрированы все усилия Хайдеггера.

В чем еще могло бы заключаться радикальное отличие Хайдеггера от Гуссерля? Иногда его видят в следующем: противопоставляя феноменологическую установку естественной, Гуссерль предлагает понимать любой опыт как совокупность интенциональных актов «Эго». Все разнообразные отношения к миру должны быть проинтерпретированы в актах познания, субъект же этого познания оказывается находящимся вне мира – мир становится для него чем-то вроде совокупного интенционального объекта. Считают, что по отношению к этой позиции Гуссерля (точнее: так *интерпретированной*) понятие Dasein или «бытия-в-мире» Хайдеггера было революционным. Хайдеггер модифицировал трансцендентальную субъективность таким образом, что обладание ею миром было необходимой и сущностной, а не случайной и отделимой от нее чертой, как это было для декартовой *res cogitans*.

С известными оговорками, с этим можно согласиться. Можно признать также и то, что создание философии, в которой *на категориальном уровне* отражена сущностная взаимосвязь человека и мира – великая задача.

Но почему же тогда *именно этот аргумент* не был озвучен Хайдеггером? Вероятно потому, что он прекрасно понимал: его «бытие-в-мире» и анализ окружающего мира (Umwelt) есть лишь улучшение⁴⁹⁴, дальнейшее развитие идей, которые высказывались и ранее, а не исправление фундаментального упущения. В феноменологии Гуссерля субъекты также находятся в мире, общем для них⁴⁹⁵. Анализ, проводимый Гуссерлем во второй книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» очень близок к тому, что делает Хайдеггер⁴⁹⁶. Проблема заключается в другом: *на каком этапе мы можем считать себя вправе приступить к анализу структур бытия-в-мире?* Гуссерль сказал бы: только после выяснения того, как сознание конституирует предметность внешнего мира и, в частности, общего нам всем окружающего мира (Umwelt).

Приведем пример того преимущества, которым *могло бы* обладать «Dasein» Хайдеггера. По Хайдеггеру, именно понимание человеческого бытия как «бытия-в-мире» позволяет решить проблему пространства: понять, например, как нечто вообще может «встретиться» человеку в мире. Это возможно, говорит Хайдеггер, благодаря тому, что Dasein понимается как изначально пространственное сущее⁴⁹⁷: будучи пространственным, оно *качественно* отличается от любого другого сущего. Стол и стул не могут

⁴⁹⁴ Предположить это позволяет замечание Гибсона, познакомившегося с Гуссерлем и Хайдеггером в 1928 г.: «многое из хайдеггеровского анализа быденной жизни имеет своим истоком лекции Гуссерля последних пятнадцати лет... Гуссерль считает, что анализ Хайдеггером «смерти» глубже, чем что-либо из того, что сделал об этом он сам». *Gibson* 1928, 68.

⁴⁹⁵ Ср. *Husserl* 1913 с, 181 ff.

⁴⁹⁶ Именно поэтому было возможно комментировать то, что делает Хайдеггер в лекциях з.с. 1919-1920 гг. словами Гуссерля (ср. § 46)

⁴⁹⁷ Упомянулось выше в контексте проблемы времени (§ 58 в). Ср. также: *Heidegger* 1921/22, 240-241.

«встретиться» друг с другом. С этими размышлениями трудно не согласиться. Но у Гуссерля есть на это сильное возражение: «встретиться может только то, что прежде было конституировано, и это открывает более глубокие структуры обладания миром (Welthabe) сущего в мире (weltlichen Seins), того или иного “Я”»⁴⁹⁸. Гуссерль желает тем самым сказать: «Я» встречает не хаотическое, аморфное «ничто», но всегда «нечто», «Я» встречает некую *оформленность*, «вещь». Но это значит, что человек в мире встречает не что, что уже подверглось действию конституирования. Причем мы имеем дело не с «односторонним» конституированием: дело не только в том, что «Я» уже каким-то образом «обработало» встретившееся ему в мире сущее. Точно так же, как мы не можем встретить «ничто», но всегда встречаем «нечто», так и мы сами уже являемся «чем-то» когда «встречаем» вещь. Это значит, что и в «Я» уже произошла определенная самоорганизация, самоконституирование всех его актов отнесенности к миру (иначе: интенциональных актов): «только Я может встретиться, человек может встретиться другому [человеку] и вещам, поскольку он есть реальное омирщвленное (verweltlichtes) “Я”, со всеми относящимися к этому монадическими структурами»⁴⁹⁹. Значит, следует в первую очередь раскрыть природу конституции, обратясь для этого к сознанию.

Что мог бы ответить Хайдеггер? Он мог бы сказать: то, благодаря чему что-то может «сгуститься» для меня в подобие вещи, есть совокупность практических значимостей фактической жизни – именно на этом уровне происходит конституирование вещи. Потому обращение к последующей конституирующей деятельности сознания и должно быть *следующим* этапом феноменологии, но никак не предшествующим рассмотрению практического бытия в мире.

Можно было бы, далее, пытаться увидеть отличие Хайдеггера от Гуссерля в том, что фактическая жизнь мыслится Хайдеггером в изначальной связи с историей⁵⁰⁰. Но если мы и в этом случае спросим: *почему же в своих лекциях Хайдеггер упрекает Гуссерля в «упущении вопроса о бытии сознания» и не упрекает в «упущении истории»*, станет очевидным, что и здесь возможная критика либо должна была бы ограничиться анекдотами вроде любимой истории Хайдеггера⁵⁰¹, либо предложить свой позитивный вариант решения проблемы. Но позитивный вариант сложен, и его разработка потребовала у Хайдеггера немало времени⁵⁰².

Итак, мы видим, что, во-первых, речь об «упущениях» не является адекватной и, во-вторых, различия между Гуссерлем и Хайдеггером касаются не того, к чему они стремятся своей философией (история, бытие-в-мире, преодоление кризиса⁵⁰³), сколько исходных позиций и методов продвижения к цели.

⁴⁹⁸ Husserl 1929 a, 19.

⁴⁹⁹ Husserl 1929 a, 19.

⁵⁰⁰ Ср. § 43.

⁵⁰¹ Ср. § 35.

⁵⁰² О сложностях, связанных с пониманием истории см. § 61.

⁵⁰³ О «кризисе» ср. далее § 72.

Глава третья. «Онтология. (Герменевтика фактичности)»

Последний курс лекций во Фрайбурге – «Онтология. Герменевтика фактичности» – Хайдеггер заканчивает читать предположительно не позднее конца июля 1923 г. Эти лекции расцениваются как один из важнейших шагов, ведущих к созданию «Бытия и времени».

Как указывает издатель этого тома, название «Онтология» в определенном смысле случайным: «Намеченные занятия были заявлены как “Логика”, вероятно в том смысле, в каком он обычно пользовался этим термином: как “систематическое” введение в интерпретацию философских текстов... Хайдеггеру пришлось изменить название темы, поскольку один фрайбургский ординариус тоже хотел заявить “Логикю”». «Ну что же, тогда – “Онтология”», – сказал Хайдеггер. А на первом занятии он уточнил название лекции: «Герменевтика фактичности».

§ 71 Герменевтика Фактичности как значимая веха

Мы уже знакомы с хайдеггеровским термином «фактическая жизнь» и «человеческое сущее» (*Dasein*). В какой мере «фактичность» продолжает их традицию? Безусловно верно, когда эти терминологические выражения воспринимаются как синонимы⁵⁰⁴. Как и все предыдущие выражения, «фактичность» используется Хайдеггером в качестве альтернативы для всего того, что в традиции философии немецкого идеализма называлось «сознанием», «самосознанием», «духом» или, как у Гуссерля, «трансцендентальным Эго». Ранее в немецкоязычной философской традиции «фактичность» обозначала все, что «ускользало» от разума и что не могло быть потому объяснено⁵⁰⁵. Так мы подходим к *первой* важной особенности лекций 1923 г.:

I. Если *появление* этого термина в 1919 г. у Хайдеггера было, вероятно, связано (помимо прочих обстоятельств) именно с заключенной в «фактическом» оппозицией рациональному и теоретическому, то в лекциях 1923 г. «фактичность» уже однозначно выступает у его *не как иррациональная оппозиция* разуму: фактичность сама по себе герменевтична, т.е. одним из ее модусов является *понимание, истолкование* самой себя. (Следует, правда, отметить, что этот – выражаясь языком традиционной философской терминологии, избегаемой самим Хайдеггером – *рациональный аспект нерационального* фактического возникает не вдруг – философ начинает разрабатывать его еще в своей теории «герменевтической ситуации»⁵⁰⁶).

⁵⁰⁴ Хайдеггер вновь и вновь возвращался к осмыслению одной и той же темы, выраженной различным образом, – полагает Бамбах: опыт фактической жизни (1919), темпоральность конкретной герменевтической ситуации (1921-1922), герменевтика фактичности (1923), экзистенциальная аналитика *Dasein* («Бытие и время»). *Bambach* 1995, 204.

⁵⁰⁵ Ср. историческую справку о «фактичном» и «фактичности» в § 56.

⁵⁰⁶ Ср. § 56.

Рассмотрев традиционные концепции герменевтики, Хайдеггер заявляет, что герменевтика интересует его как процедура, позволяющая сделать доступным конкретное здесь-бытие (Dasein) для него самого (16). Это оказывается возможным, поскольку здесь-бытие имеет, во-первых, особенность постоянно каким-либо образом проявлять и показывать себя (благодаря этому выполняется одно из главных для Хайдеггера условий феноменологического рассмотрения – в его основе должны находиться «сами вещи»). Во-вторых, доступность Dasein для себя самого обеспечивается тем, что самопонимание является одной из основополагающих характеристик Dasein как бытия человека.

При этом важно, что оппозиция «теоретическому» у Хайдеггера сохраняется. Каким же образом ему удастся ее сохранить, если он говорит о понимании, – о том, что традиционно относится к сфере классической науки? Понимание Хайдеггер толкует не традиционным образом: не как «способность», но как онтологичную специфичность человека.

II. Теперь в его философствовании Хайдеггера окончательно укрепляется онтологическое рассмотрение человеческой жизни. По-видимому, Хайдеггер и сам отдает себе отчет в том, что «фактическая жизнь» его более ранних лекций и «Фактичность» 1923 г. существенно различны, и такой переход требует своего разъяснения: «Я должен был сначала экстремально устремиться на *фактичное*, чтобы вообще (за)получить *Фактичность* как проблему»⁵⁰⁷. Потому философ имеет право сказать: «проблемы фактичности сохраняются для меня так же, как и во времена моих фрайбургских начал – только в значительно более радикальном плане, хотя и теперь в *перспективах*, которые руководил мною в те годы. То, что я занимался Дунсом Скотом, средневековьем, а потом постоянно – Аристотелем, не является случайным...»⁵⁰⁸.

III. То, что в лекции «Онтология. Герменевтика фактичности» обозначенные выше два мотива представлены уже в зрелой форме, создает возможность для того, чтобы отныне в философии Хайдеггера *герменевтика* и *онтология* были накрепко увязаны воедино.

Хайдеггер выступает против господствовавшего со времен Шлейермахера и Дильтея представления, что герменевтика есть только лишь искусство истолкования (Auslegung). Для Хайдеггера герменевтика *и есть само истолкование*, а не его методология. Что же истолковывается? Сам человек. Бытие человека. Герменевтика, предлагаемая Хайдеггером, имеет своим «предметом» как раз «неопредмечиваемое» бытие человека. Хайдеггер констатирует, что в классической философской традиции понимание человеком мира и себя самого (своего собственного бытия) было ориентировано на модель восприятия наличных вещей⁵⁰⁹. В соответствии с этой схемой, вещь есть сущность, равная сама себе, имеющая свойства (Eigenschaften), которые можно наблюдать и фиксировать «объективно», в

⁵⁰⁷ В письме Лёвиту от 20 авг. 1927 г. См.: *Heidegger/Löwith*, 37, а также: *Хайдеггер/Лёвиг*, 356, перевод модифицирован.

⁵⁰⁸ *Heidegger/Löwith*, 36-37 / *Хайдеггер/Лёвиг*, 356, перевод модифицирован.

⁵⁰⁹ Ср. *Хайдеггер* 1927 а, § 15-16.

«индифферентном теоретическом рассмотрении»⁵¹⁰. Хайдеггер же полагает, что человек (Dasein) не может быть индифферентным, нейтральным по отношению к самому себе «предметом». И если бытие человека прежде определялось по образу и подобию бытия обычных – наличных – вещей, то Хайдеггер спрашивает, являются ли такие онтологические представления адекватными бытию фактически живущего человека. (Кстати, эта мысль подготавливает появление темы «наличного» и «подручного» в «Бытии и времени»⁵¹¹). Потому задачей герменевтики становится: выспросить «всякий раз собственное бытие человека (Dasein) относительно его бытийного характера» (16, Слл.), определить «бытийный характер» Dasein, отличающий его от прочего сущего. *Герменевтика и онтология* оказываются взаимосвязанными. Их неразрывность определяется еще и тем, что, выявляя специфический тип бытия человека, герменевтика его Фактичности должна одновременно осуществить деструкцию традиционной онтологии⁵¹².

IV. Таким образом, взаимосвязь герменевтики, онтологии и деструкции является следующей важной особенностью лекций 1923 г. Как указывает Грондин, эта взаимосвязь оказывается тем более примечательной, что в дискуссиях последних десятилетий они часто друг другу противопоставлялись⁵¹³.

V. Этический пафос «Герменевтики Фактичности»

Хайдеггера часто упрекали в том, что он не создал «этического учения». Причину видели именно в примате онтологического измерения его философии. *Не «бытие» есть первичное, но этическое, инаковость «Другого»,* которая ставит под вопрос мое собственное бытие, – таков смысл наиболее часто высказываемых упреков⁵¹⁴. Помнить о них тем более важно, что именно так называемое «отсутствие интереса к этической проблематике» у Хайдеггера часто используется для объяснения того, что в 1933 г. Хайдеггер принял пост ректора Фрайбургского университета.

Этот вопрос требует, безусловно, отдельного обсуждения. Однако в связи с ранним Хайдеггером и его лекциями 1920-1923 гг. важно отметить следующее. Онтологию Dasein 1923 г. и (как представленную в систематическом виде в «Бытии и времени») *возможно* рассматривать в качестве «изначальной этики»⁵¹⁵. Более того, онтологию можно считать

⁵¹⁰ Heidegger 1923, 3. Далее ссылки в тексте.

⁵¹¹ Ср.: Grondin 1994, 86.

⁵¹² Эта задача формулируется Хайдеггером также задолго до 1923 г. 27 июня 1922 г. в письме к Ясперсу: «Старая онтология (и выросшие на ее почве категориальные структуры должны быть построены заново начиная с самих оснований), причем эта задача находится в тесной связи с проблемой нашей «собственной» жизни (там же).

⁵¹³ Grondin 1994, 83. (Подразумевается в первую очередь полемика между Г.-Г. Гадамером и Ж. Деррида).

⁵¹⁴ Впервые сформулировано Левинасом, см.: Lévinas E. L'ontologie est-elle fondamentale? // Revue de Métaphysique et de Morale. 1951. Nr.56. P. 88-98.

⁵¹⁵ Ср. Heidegger 1949, 352-354 / Хайдеггер 1949, 214-215. Многие исследователи придерживаются, однако, прямо противоположного мнения. (Ср. далее § 85-86).

наиболее радикальным способом реализации этического. Человеческому существу, как утверждает Хайдеггер, присуща этическая рефлексия относительно собственных бытийных возможностей. Позднее, в «Бытии и времени», это было охарактеризовано как «забота» (*Sorge*), как радикальная озабоченность человека относительно собственного бытия. Важно, что Хайдеггер определяет бытие человека не через разумное постижение мира, но через заботу, «заботу-к-бытию». *Dasein* не является только лишь «брошенным» в мир, не только находится в плену возможностей, но может активно преобразовывать их.

Именно этой цели служит просветление (*Erhellung*)⁵¹⁶ собственного фактического бытия, – оно необходимо, поскольку *Dasein* большей частью проходит мимо себя самого (*sich meistens verfehlt*), не занимается прояснением самого себя, но, как выражается Хайдеггер, воспринимает «обиходные», «публичные» способы истолкования себя (*Ausgelegtheiten*). Склонность *Dasein* к такому «несобственному» бытию является реальностью, с которой необходимо считаться. Радикальное же понимание себя не может быть создано в мгновение ока (*im Nu*), и потому обыкновенно мы находимся в состоянии «падения»⁵¹⁷. Как удачно формулирует эту проблему Грондин, «понятие *Dasein* означает виртуальную, почти что сизифову противоположность собственной падшести»⁵¹⁸. Человеческому бытию (*Dasein*) предстоит преодолеть самоопределение, пассивно накопленное им от «мира». Вполне в духе младогегельянства Хайдеггер называет такое ориентированное на мир самоопределение «отчуждением» (*Selbstentfremdung*). И вот «Герменевтика Фактичности» как философская программа должна напомнить «человеческому бытию» о его возможной свободе, преодолеть отчуждение (15). Должно сформироваться свободное «самосознание» человека. В этом смысле программа Хайдеггера родственна критике идеологии⁵¹⁹.

Ранее мы уже указывали на пафос освобождения, присущий борьбе Хайдеггера против гуссерлевского «сознания». Но не только в борьбе против «сознания», а уже в самом противостоянии «теоретическому», в доказательстве того, что изначально для *Dasein* является не теоретическое отношение к «объекту», а практическая жизнь в мире, содержатся важные следствия для автономии этического. Теперь этика *может стать* не одной из частей философского знания, наряду с логикой, теорией познания и эстетикой, но и претендовать на универсальное значение. Мысль о том,

⁵¹⁶ Так Хайдеггер толкует термин Аристотеля *phronesis* в 1923 г.

⁵¹⁷ Ср. «Бытие и время», § 38.

⁵¹⁸ *Grondin* 1994, 94.

⁵¹⁹ По этой же причине, как отмечает Грондин далее (*Grondin* 1994, 95-96), Хайдеггер и в поздний период своего творчества сохранил уважение к разработке проблемы отчуждения у К. Маркса (ср. *Heidegger* 1949, 339, 340, ff / *Хайдеггер* 1949, 207 Сл.), а такие его ученики как Маркузе, Левит и Ашпель оказались восприимчивыми к идеям марксистской философии. Именно благодаря практической-этической экспликации *Dasein* Хайдеггером в XX в. стало возможным пробуждение интереса к «практической философии»: см. работы Г.-Г. Гадамера, Х. Арндт, Х. Йонаса, а также публикации М. Риделя и О. Пётгелера.

что та и ли иная онтология неизбежно предполагает этические импликации может показаться не вполне очевидной, однако в этом случае мы соответствующим образом понимаем саму философию – именно как отъединенное от экзистенциальных мотивов «занятие»⁵²⁰.

Примечательно, что признавая определенный утопизм Хайдеггера в политических вопросах, вытекающий из присущего младогегельянству в целом революционного пафоса, Грондин добавляет: «Вероятно является ошибочным объяснять вовлеченность (Engagement) 1933 года – которую еще надо научиться отделять от реальности национал-социализма, обнаружившейся лишь позднее... недостаточным этическим сознанием философии Хайдеггера. *Надеюсь, нас не поймут неверно, если политическое заблуждение Хайдеггера мы, напротив, будем считать следствием морального сознания, доведенного до своего высшего предела...* Не подлежит никакому сомнению, что поступок Хайдеггера в 1933 г. объяснялся именно тем, что заботящееся Dasein должно было “разомкнуто” соответствовать вызовам своего времени»⁵²¹.

Безусловно, эта тема еще потребует всестороннего и детального обсуждения, однако уже сейчас следует обозначить те аспекты, которые могут оказаться бесполезными при ее рассмотрении⁵²².

§ 72 Этика Хайдеггера и этика Гуссерля

Столь подробно была рассмотрена проблема этического у Хайдеггера для того, чтобы показать, что философия Хайдеггера отличается неким этическим измерением, отличающим его от других феноменологов. Наоборот, сопоставив эти размышления с обсуждением кризиса культуры Гуссерлем до его «Кризиса» мы должны сделать вывод, что «более радикальная» феноменология Хайдеггера целиком и полностью разделяет этический пафос феноменологии Гуссерля⁵²³. Сходство проявляется в следующем:

⁵²⁰ Ср. также О. Финка: «Сегодня по всем местам рынка, в который превратилась наша культура, сокрушаются по поводу упадка религии и морали, по поводу “нигилизма” как утраты веры и нравственности. Его хотят “преодолеть”, и даже иногда полагают что находятся по ту сторону «линии», отделяющей нас от смертельной опасности. Но такие плакальщики культуры и мнимые победители кризиса так в конце концов и не осознали его действительную мощь и силу. *Глубже и ужаснее, нежели утрата (Versagen) людей и богов, есть утрата мыслей о бытии, страшнее, когда человек охвачен онтологической беспомощностью*» (курсив мой. – И.М.). «Однако это происходит всякий раз, в той мере, в какой вообще свершается философствование», – добавляет Финк. См.: *Fink* [1950/51], 123.

⁵²¹ *Grondin* 1994, 100-101. (Курсив мой. – И.М.).

⁵²² Предварительно можно указать еще на несколько публикаций, авторы которых разделяют позицию Грондина: *Fehér I. Fundamental Ontology and Political Interlude: Heidegger as Rector of the University of Freiburg // Knowledge and Politics. Boulder; San-Francisco; L., 1989. P. 316-351; Dybel P. Heidegger und das Problem der Ethik // Mesotes. Supplementband: Martin Heidegger. Wien, 1990. S. 141-148.*

⁵²³ Ср. § 29.

- этическую проблему преодоления кризиса современной культуры оба мыслителя считают одной из наиболее важных задач своей философии;
- равным образом и Гуссерль и Хайдеггер считают эту задачу сопряженной с борьбой, экзистенциальными усилиями человека;
- занятие этической позиции требует открытости человеческого бытия;
- неожиданным образом этическое самоопределение противопоставляется потерянности, растворенности в мире;
- реализация этической задачи примечательным образом даже и обозначается одними и теми же терминами: *обновление* (Erneuerung).

Следует более точно определить, в чем состоит новизна хайдеггеровских размышлений. Хайдеггер может расходиться с Гуссерлем в понимании путей, на которых возможно таковое возрождение или «обновление», может издеваться над «математикой этического»⁵²⁴, но при этом продолжать оставаться (по общей направленности своей философии) союзником Гуссерля.

В чем же состоит различие? Поскольку у самих философов о различиях в понимании этического не сказано практически ничего, остается только реконструировать возможные возражения Хайдеггера Гуссерлю. Согласен, – мог бы сказать Хайдеггер, – что для подлинного бытия человека, способного преодолевать внешний «кризис», сущностно необходима *открытость*. Однако является ли такая открытость некой нашей способностью, которой мы в состоянии свободно обладать, установкой, которую мы можем занять или не занять в зависимости от осознания тех или иных задач? И даже если бы она являлась таковой – есть ли она *только лишь* способность? Как возможна ее реализация если мы *уже* «принадлежим культуре, находящейся в состоянии кризиса»⁵²⁵, когда «безосновность», кризис оснований испытывают не только частные науки, но и философия?⁵²⁶ Что *остается* незатронутым – если вообще остается – в этом состоянии всеобщего упадка? Эти вопросы могли привести Хайдеггера к следующим выводам:

1). *Следует более радикально продумать сам феномен «открытости»*. Необходимо показать, что следует ли сказать, что «открытость» (Erschlossenheit) вообще является определяющей, «конститутивной» для бытия человека⁵²⁷.

2). В соответствии с природой этой открытости мы должны изменить наши традиционные представления о человеке, его «природе» и «сущности»?

3). Переосмысление понятий «природа» и «сущность» больше не позволяет нам говорить, будто человеку «присущи» какие-либо качества. Более того, вся система философских категорий должна быть построена заново.

4). Философия должна быть в состоянии показать и более подробно обосновать, как и почему способность человека к подлинному существова-

⁵²⁴ Ср. далее, § 74.

⁵²⁵ Ср. § 43.

⁵²⁶ Ср. «Бытие и время», § 5.

⁵²⁷ Ср. «разомкнутость» в «Бытии и времени», § 44 Слл.

нию может быть подавлена и оттеснена в нем другими тенденциями человеческого бытия⁵²⁸.

5). Но показав, как подлинное бытие может и не быть реализовано в человеке следует все же обосновать, что человек «вынужден», «принужден», «обречен» к свободе⁵²⁹.

6). Кроме того, сама возможность занятия «этической позиции» должна быть понята как более охватывающая и фундаментальная (недостаточно сводить ее только к теоретической способности).

§ 73 Хайдеггер и феноменологи

В лекциях 1923 года критичность Хайдеггера по отношению к феноменологии существенно усиливается.

Содержание курса «Онтология. Герменевтика фактичности», прочитанного перед достаточно широкой аудиторией, ясно свидетельствовало, что Хайдеггер:

а) считает для себя традицию Дильтея более значимой, чем феноменологическую;

б) подвергает представляемую Гуссерлем традицию феноменологии достаточно жесткой критике, объявляя ее бесперспективной, зашедшей в тупик;

в) предлагает собственную, «более радикальную» концепцию феноменологии. Уже в этот период должны были быть разрушены все иллюзии Гуссерля, полагавшего, что Хайдеггер может послужить «помощником» в разработке того направления, которое ему, Гуссерлю, представлялось наиболее важным. Однако несмотря на все подозрения Гуссерля, которых, впрочем, он в то время еще не высказывал, «Бытие и Время» (1927) оказалось для него полной неожиданностью.

Следует подробнее рассмотреть то, что вырывает Хайдеггера из феноменологической традиции. Одним из поводов высказать свое мнение о «феноменологическом сообществе» послужила для Хайдеггера формулировка статьи Э. Шпрангера⁵³⁰, написанной к 60-летию Риккерта: «Все мы – Риккерт, феноменологи, а также течение, опирающееся на Дильтея, – смыкаемся в великой борьбе за вневременное в историческом или надисторическом, за царство смысла и его историческое выражение в [каждой] конкретной ставшей культуре, за теорию ценностей, которая из чисто субъективного выводит нас к объективному и значимому»⁵³¹. На что Хайдеггер, вообще довольно чуткий к моде на философские течения, замечает: «Подлинная тенденция Дильтея – вовсе не та, что здесь обозначена;

⁵²⁸ Ср. такие экзистенциалы как «падение», «люди».

⁵²⁹ Этой цели у Хайдеггера служат многие экзистенциалы: «брошенность» (Geworfenheit), «можение быть» (Seinkönnen) и др., а также идея о том, что «сущность Dasein заключается в его *быть*» (Heidegger 1927 a, 143-144).

⁵³⁰ Эмиль Шпрангер: с 1911 г. – экстраординарный профессор в Лейпциге, с 1912 г. – ординариус (философия, педагогика). Ассоциировал себя с феноменологией (см.: *Briefe* VI, 445).

⁵³¹ *Spranger E. Rickerts System // Logos* 12. (1923/24), 198. Сопоставление цитаты Шпрангера и последующего ответа Хайдеггера цит. по: *Rodi* 1990, 112.

а феноменологов я попрошу исключить меня из этого списка». Дело не только в том, что если в 1919-1920 гг. использование им идей философии жизни Дильтея было связано еще и с некоторым *полюемическим* пафосом обращения к недостаточно известному и ценному мыслителю, то эта полемичность во многом теряет свою остроту, когда упоминание имени Дильтея становится вскоре все более привычным. Можно представить себе, как отреагировал Хайдеггер на формулировку «за вневременное в историческом». Ведь именно это было одним из объектов его критики в 1920 г.!

В те годы не только философия Дильтея, но и феноменология становились все более популярными, привлекая к себе значительное число сторонников. В 1923 г. Хайдеггер уже считает возможным поставить вопрос о феноменологии в *исторической* плоскости (§ 14 второго раздела, безобидно обозначен «К истории “феноменологии”»).

Четыре момента Хайдеггер считает существенными для современного ему этапа развития феноменологии:

1) С одной стороны, в феноменологию проникает трансцендентальный идеализм, с другой стороны, в ней же вызревает и противоположное, исходящее из традиционно понятого реализма течение. Эти противоположности становятся определяющими внутри феноменологических направлений, но никто не задается радикальным вопросом: «... не бессмыслен ли в [рамках] феноменологии любой теоретико-познавательный вопрос?».

2) Исследования в сфере логики применяются и к другим областям. В зависимости от подхода и манеры исследователя пользуются теми или иными образцами, но – «работают с ограниченным набором феноменологических различений».

3) Намечается неприемлемая для Хайдеггера тенденция к образованию системы.

4) Усиление трех названных тенденций и пропитывание феноменологии терминологией традиции приводит к общей расплывчатости самой феноменологии.

Можно ли считать, что высказанные Хайдеггером «Герменевтике Фактичности» упреки затрагивают лишь отдельных представителей феноменологии, тогда как к самому основателю феноменологической философии – Гуссерлю – никакого отношения не имеют? Имя Гуссерля действительно нигде не упоминается в качестве адресата критики. Быть может, вся эта критика имела лишь пропедевтический характер – не дать «успокоиться», «закостенеть» молодому и открывающему подлинно новые пути мышлению? Можно было бы именно так истолковывать эти жесткие замечания Хайдеггера, если до этого он не критиковал бы «наивную веру в достоверность» (46), в значительной мере характерную и для Гуссерля, а затем – математическую модель строгости, служащую Гуссерлю прообразом феноменологической философии (75). Более того, негативная оценка Хайдеггером феноменологии распространяется, по-видимому, на все ее практикуемые к тому времени варианты.

Тем не менее, Хайдеггер пока не подвергает *открытой* критике своих коллег в Геттингене, Фрайбурге и Мюнхене. Хотя вполне мог бы. Ведь судя по хайдеггеровскому определению феноменологии – «феноменология

– отчетливо выраженное «Как исследования» (74) – они ее вполне заслуживали, занимаясь превращением феноменологии в науку: закрепляя за ней определенную предметную область, терминологию, набор операций, и т.д., – иными словами не обращая внимание на одно из существеннейших для Хайдеггера условий: «Феноменология может быть воспринята лишь феноменологически, т.е. не просто путем повторения положений, перенятия основоположений или веры в школьные догмы, но посредством ее демонстрации (Ausweisung)».

§ 74 Программа собственной феноменологии

Претензии к феноменологии касаются не ее конкретного воплощения, но самой сути того, как она понимается. Хайдеггер демонстрирует это, представляя свое понимание феноменологии. «Предметы надлежит брать так, как они сами, на самих себе, себя показывают», – начинает он. С этим не мог бы не согласиться и сам Гуссерль. Но следующей же частью предложения Хайдеггер поясняет: «...т.е. так, как они встречаются для определенного всматривания (wie sie für ein bestimmtes Hinsehen begegnen)». Тем самым уже совершен важный шаг к обоснованию предпосылочности, условности нашего видения, ибо: «Всматривание произрастает из [определенной] ориентированности в них (в предметах. – И.М.), из уже имеющегося знакомства с сущим». Но такое знакомство чаще всего является «отголоском услышанного» или приобретенного в результате обучения, также и «само-показывание» себя вещами «может быть аспектом, который настолько укоренен в традиции, что последняя уже никак не способна распознать неподлинность этого само-показывания, но, наоборот, будет считать его подлинным». Следовательно, делает вывод Хайдеггер: «То, что просто показывает себя на самом себе вовсе не обязательно должно быть вещью (Sache)».

Почувствовал ли Гуссерль, что нечто *окончательно* изменилось в его сотрудничестве с Хайдеггером в области феноменологии? В письме Р. Ингардену Гуссерль извиняется за долгое молчание: «Тяжело писать, много тяжелого лежит на душе, хотя *privatim* я жаловаться не могу...». Нигде дальше не говорится, в чем же заключаются причины столь подавленного состояния. Зато сразу же – словно для утешения – следует перечисление приятных фактов: «Ведь и успех феноменологии у меня уже есть, я все время занимался исследовательской работой, причем никогда мои занятия не были столь плодотворны, как в последние годы. И вовне феноменология оказывает влияние в геометрической прогрессии, на семинаре и лекциях иностранцев присутствует, пожалуй, даже слишком много – правда, отчасти весьма ценных. Феноменология начинает овладевать молодым поколением в Америке, Японии, Англии, очень подвижна Россия, и т. д. Неожиданным образом расширилась сфера влияния феноменологии в Германии, и вот я, несмотря на мои 64 года, получил даже приглашение на место Трёлча в Берлин и – отклонил его»⁵³². «Везде теперь

⁵³² *Briefe* III, 229. – 4 июля 1923 г. Гуссерль получил приглашение в Берлин на кафедру, занимаемую ранее Э. Трёлчем. Насколько в иных тонах коммен-

хотят феноменологов», подытоживает он, сообщая о том, что Хайдеггер перебирается в Марбург, а Гайгер – в Геттинген. (Впрочем, в письмах Ингардену имя Хайдеггера Гуссерль не будет больше упоминать до 1927 г.). Письмо заканчивается настойчивыми и эмоциональными призывами Ингардену – отдать все свои силы напряженной работе над феноменологическими исследованиями (Только в 1925 г. становится ясно: исключительно на Ингардена возлагает сейчас Гуссерль все надежды – как, наверное, уже и в 1923 г., почувствовав, что Хайдеггер слишком далек от «подлинной» феноменологии: «...никто не способен извлечь подлинную пользу из моих результатов более Вас, никто не является более самоотверженным (Ichloser). Только на подлинно чистых и не отягощенных самостью феноменологов я возлагаю серьезные надежды»⁵³³)

§ 75 *Герменевтика фактичности как часть более широкого замысла*

Ход изложения лекций летнего семестра 1923 г. примечателен в двух отношениях. С одной стороны, за собственно «герменевтической» частью следует вторая часть, посвященная критике феноменологии. При этом не вполне ясно, насколько их внутренняя связь необходима.

С другой стороны, сопоставление «герменевтики фактичности» и курса, начатого Хайдеггером несколько месяцев спустя, в зимнем семестре 1923–1924 гг. позволяет предполагать наличие у философа уже в к середине 1923 г. некоего достаточно четкого единого замысла, реализация которого запланирована на несколько семестров вперед.

Летом 1923 г. Хайдеггер ставит перед собой задачу: показать, что показывание вещами самих себя *возможно* имеет свою «историю сокрытия» (75). О том, что такая история действительно существует, Хайдеггер не говорит ничего. Утверждается только – то, что «просто показывает себя-на-себе-самом вовсе не обязательно должно быть вещью (Sache)». Затрагивается важная проблема. С одной стороны, мы *должны* иметь изначальную веру в возможность очевидности. Причем это не является про-

тирует это событие Хайдеггер в письме к Ясперсу! «Вы наверное знаете, что Гуссерль получил приглашение в Берлин, – пишет Хайдеггер, – он ведет себя хуже приватдоцента, путающего должность ординарного профессора с вечным блаженством. Что происходит, окутано туманом – прежде всего мнят себя Praesceptor Germaniae – Гуссерль совершенно расклеился – если когда-либо был вообще “целым” – что мне в последнее время представляется все более сомнительным – он мечется туда-сюда, говорит такие тривиальности, что вызывает жалость. Он живет миссией “основателя феноменологии”, никто не знает, что это такое – кто провел один семестр здесь, видит, что происходит – он начинает догадываться, что люди уже не следуют за ним – он конечно думает, что это слишком сложно – конечно, “математику этического” (новейшее!) не понимает никто – даже если он пошел дальше Хайдеггера, о котором он *теперь* говорит: да, конечно, он сразу должен был читать свои лекции, и потому не мог посещать мои, а то пошел бы дальше – вот *это* должно сегодня спасти мир в Берлине». (Письмо от 14 июля 1923 г.)

⁵³³ *Briefe* III, 229.

извольным утверждением или догматической верой в то, что изначальный доступ к сущему действительно возможен. Если вообще и должно быть возможным какое-либо знание о мире, о существующем, то оно должно основываться на некоем изначальном показывании сущим самого себя, явлением его для нас. «Идея само-предоставления себя сущим (*Selbstgebung des Seinenden*) есть условие возможности знания вообще»⁵³⁴. Поэтому вполне оправданно говорить, показывании вещами самих себя.

Но Хайдеггер задумывается над одной опасной возможностью: что, если, говоря о самоданности вещей, мы имеем дело с неким аспектом нашего восприятия их, «который так укоренился в традиции, что эта [его] неподлинность уже более не узнается, но принимается за подлинность» (75)? По Хайдеггеру, одна только эта возможность представляет серьезную угрозу, и потому необходимо проследить философскую традицию вплоть до первоисточков ее проблем (*Sachquellen*), что возможно только посредством «основательной исторической критики» (75). Этой задаче и посвящает Хайдеггер следующий курс лекций, о котором уже летом 1923 г. известно, что он начнется с рассмотрения философии Аристотеля⁵³⁵.

Уже летом Хайдеггер высказывает в виде гипотезы мысль, что неоднозначность характера «показывания» себя вещами (закрывающаяся в «способности» вещей показывать себе в качестве неистинных) может иметь и более глубокое основание: возможно «к бытийному характеру бытия может принадлежать: бытийствовать в характере скрывания-себя и себя-вуалирования» (76). Следует обратить внимание на это предположение как на одну из наиболее ранних формулировок проблемы «забвения бытия»⁵³⁶.

Главный интерес Хайдеггера сосредотачивается на трех узловых моментах:

1) «сознании» как тематической области феноменологии, относительно которой у Хайдеггера уже возникли серьезные сомнения;

2) проблеме очевидности;

3) понятию «феномена», толкование которого переходит в вопрос: что следует считать «самими вещами».

Эти три позиции обозначают программу исследований, к реализации которой он перейдет спустя несколько месяцев.

⁵³⁴ Fink 1939, 247.

⁵³⁵ Очевидно это происходит под влиянием работы над Аристотелем, в которую втянулся Хайдеггер. (Подробнее см.: Михайлов И. 1995, 285-287; 292-293).

⁵³⁶ С обсуждения вопроса о забвении бытия (как забвении вопроса о нем) начинаются самые первые страницы «Бытия и времени». (Ср.: Heidegger 1927, 2; 35)

Раздел Шестой

Последние варианты «Бытия и времени»

Глава первая. Введение в феноменологическое исследование

§ 76 Задачи лекции и ее методическая ориентированность.

Уже в зимнем семестре 1919-1920 гг. Хайдеггер занимается теорией феноменологии и поисками условий ее возможности, понимая современную ему феноменологию лишь как *один* из вариантов или примеров. В лекционном курсе 1923-1924 гг. он также предпочитает не связывать себя с каким-либо феноменологическими концепциями, ставя задачу «понимать и развивать феноменологию как возможность»⁵³⁷.

Как отмечалось ранее, феноменологический метод концентрируется для Хайдеггера преимущественно в сформулированном Гуссерлем призыве «назад к самим вещам»⁵³⁸. В трудах Гуссерля феноменология превратилась в дескриптивную эйдетическую науку о трансцендентально очищенном сознании. Для Хайдеггера встает вопрос, сохраняются ли при таком истолковании изначального методического принципа те требования, которые заключены в нем самом. Исследуется, *действительно ли оказались освобождены* эти самые «вещи», чтобы быть в состоянии – из самих себя – свободно повстречаться нам и стать источником подлинно феноменологического исследования.

Для выяснения поставленного вопроса Хайдеггер требует «страстности подлинного и правильного *вопрошания*», которое, в свою очередь, возможно при наличии трех условий (2-3):

Первое заключается в «озабоченности относительно инстинктивно верного превосходства над предрассудками», что не означает свободу от предрассудков, но скорее готовность в решающий момент от них отказаться, будучи движимым размежеванием с самой проблемы

Второе – «забота о том, чтобы ужиться»⁵³⁹ в определенной науке». Второе условие развивает мысль Хайдеггера, высказанную в лекциях зимнего семестра 1919-1920 гг., – наука, понимаемая как продолжение, «более частное формирование жизненных тенденций», оказывается укорененной в «живой жизни по себе»⁵⁴⁰. По мнению Хайдеггера, фактическая жизнь,

⁵³⁷ *Heidegger* 1923/24, 263. Далее ссылки в тексте.

⁵³⁸ Ср. § 36.

⁵³⁹ В оригинале – «Heimischwerden».

⁵⁴⁰ *Heidegger* 1919/20, 46.

которая «сама есть и живет, познавая, в мире»⁵⁴¹, *предшествует* тому, чтобы «определенные части мира или совершенно изолированные моменты могли стать мотивом для обработки соответствующего мира определенным образом, придавая ему тем самым ему другой облик»⁵⁴² Теперь Хайдеггер выражает ту же мысль, формулируя ее, правда, несколько иначе: «Науки есть возможность человеческого существования (des Daseins) и его обращения к самому себе» (3). Термин «человеческое существование» / «человеческое бытие» заменил «фактическую жизнь», о которой Хайдеггер говорил в более ранних лекциях, но несмотря на изменение терминологии, одна из важнейших идей осталась прежней: для того чтобы подлинная наука возникла и наше положение в ней не было «неистинным», необходимо сохранять изначальные тенденции (фактической) жизни незамутненными и чистыми, не антиципируя чего-либо из науки, которой *только еще предстоит* возникнуть. Таким чистым и подлинным мотивом и должна стать забота. Но эта забота – не о том, чтобы уже «двигать вперед», разрабатывать какую-то определенную науку или область знания, а пока лишь о том, чтобы «уживиться», «ужиться» в ней.

Третьим условием Хайдеггер считает готовность к тому, что «жизнь скорее поможет раскрывающим вопросам»⁵⁴³, чем ««духовной одаренности» или так называемому теоретическому рассмотрению». Последнее условие означает для Хайдеггера умение ждать и не спешить с выводами.

§ 77 Обращение к Аристотелю, предваряющее критику Гуссерля

Почему вообще Гуссерль выбрал для своей науки термин «феноменология»? – спрашивает Хайдеггер, кратко перечисляя сохраненные историей примеры употребления этого термина (5-6). Разлагая понятие «феноменология» на составные части базовых греческих категорий – «λόγος» и «φαινόμενον», Хайдеггер анализирует каждую из них, опираясь на оттенки их значений в трудах Аристотеля.

«Феномен» Хайдеггер переводит с греческого как «нечто, что себя показывает» (6), вытягивая за собой всю проблематику показывания – зрения – света-как-условия-видимости. Разворачивание последнего звена этой цепочки подготавливает критику философской традиции (Гуссерля, Декарта), которая и была одной из главных задач лекций. «Введение в феноменологическое исследование», первого лекционного курса, практически полностью посвященного критическим задачам. Хайдеггеру важно показать, что «очевидность», важная категория гуссерлевской феноменологии, сама по себе проблематична. Показать это можно, если будет обнаружено, что для самого являющегося, «феномена», может быть характерно не только показывание но и *скрывание-себя*.

Именно эту задачу Хайдеггер и решает, обращаясь к Аристотелю. При этом его анализ имеет двойственный характер. С одной стороны, он де-

⁵⁴¹ Ibid., 66.

⁵⁴² Ibid.

⁵⁴³ «erkennenden Fragen».

структивен (по отношению к феноменологии Гуссерля), с другой – подготавливает обоснование собственной позиции.

«Воспринимаемое в зрении есть видимое», – переводит Хайдеггер Аристотеля (7), находя тут же у греческого мыслителя такую дополнительную характеристику видимого, как цвет. «Цвет же есть то, что распространено над самим по себе видимым. Конкретная окраска сущего каждый раз воспринимается в свете, точнее в светлом» (курсив мой. – И.М.) (7). Когда же предметом рассмотрения становится светлое, выясняется, что само светлое, или «светлость», не есть *тело* – светлое видно не само, но есть то, что «позволяет видеть». Опять же у Аристотеля Хайдеггер находит замечание, которое переводит следующим образом: светлость есть «способ подлинного бытия (Dasein) неба, делание видимым, бытие дня» (8).

Высокохудожественный характер «сплавления» обоих направлений интерпретации становится ясен уже здесь. С одной стороны, «светлое есть способ присутствия» того, что греки называли *παρουσία*, или *ἐντελέχεια* (8), а значит этимологически связанный со светлым *φαινόμενον* («не означает изначально ничего, кроме отличительного способа присутствия сущего») (9), и всего лишь указывает на «Как», а не «Что», т. е. является характером бытия сущего, ««Как» встречи» (14). Тем самым Хайдеггер ограничивает значение феномена с целью разрушить его как операциональную категорию гуссерлевской феноменологии. Феномен есть категория созерцания, добавляет Хайдеггер, пытаясь в дальнейшем сделать невозможным использование термина феномен для обозначения «данностей» сознания, исторически обосновывая свое понимание феноменологии как феноменологического только *метода*, «отличительного Как исследования»⁵⁴⁴.

Проблемы философии Аристотеля можно излагать на разных метаязыках. Тот, который выбирает Хайдеггер, не является изначально нейтральным ни по отношению к Аристотелю, ни в отношении собственных его целей, например, когда «феномен» толкуется как *только лишь* способ бытия сущего.

Чрезвычайно показателен анализ понятие «светлое». «Светлое есть способ подлинного бытия (Dasein) неба», говорит Хайдеггер, ссылаясь на Аристотеля⁵⁴⁵. Термин же, который он для этого использует – (Dasein), – уже с лета 1923 г. стал важнейшей категорией его философии, наследующим смысловую определенность понятия «фактической жизни». Жизнь, в соответствии с более ранними рассуждениями Хайдеггера, всегда каким-то образом демонстрирует себя. Более того, эта особенность – каким-то образом проявлять, демонстрировать себя – внутренне принадлежит к самому характеру жизни: «Все, что встречается в жизни, демонстрирует себя (bekundet sich) в связности обстоятельств (Begebenheiten)»⁵⁴⁶. Или, еще

⁵⁴⁴ Heidegger 1923, 74.

⁵⁴⁵ О Душе В 7 418 b 9-10: φᾶς δὲ ἐστὶν ἡ τοῦτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές, – («свет (светлое) есть энергия видимого через видимое»). (Хайдеггер ссылается на издание: Aristotelis. De anima libri III. Recognovit W. Biehl. Lipsiae MDCCCLXXXIV. S. 49).

⁵⁴⁶ Heidegger 1919/20, 45.

более однозначное: «Все, что касается жизни, в чем она движется, всегда представляет себя, “как-то” дает себя»⁵⁴⁷.

Так, светлое, «позволяющее видеть», делающее видимым, могло бы быть истолковано как способ бытия жизни. В этом случае мы остались бы в согласии с хайдеггеровской мыслью: жизнь действительно позволяет видеть себя, «делает видимым» что-то из своего мира.

Следует, однако, обратить более пристальное внимание на то, как на примере анализа греческих понятий разъясняется смысл термина «светлое», чтобы убедиться, что Хайдеггер не только подводит этимологическую базу под свои воззрения, но и подготавливает их дальнейшее развитие. Следующее ниже истолкование мотивов лекций 1923–24 гг. основывается на более поздних хайдеггеровских лекциях.

«Светлое есть нечто, что принадлежит к бытию самого мира», – утверждает Хайдеггер (9). Но бытие мира в хайдеггеровской терминологии есть «бытие сущего» (Sein des Seienden). Dasein (т.е. человеческое бытие, или человеческое существование), есть один из родов такого сущего и нет причин отграничивать его от бытия мира. Наоборот, мир даже определенным образом центрирован, собран в человеческой жизни. Более того, мир, о котором говорит Хайдеггер, и есть наша жизнь. Бессмысленно говорить о некоем «мире самом по себе»: «Наша жизнь есть мир, в котором мы живем, в который направлены и который заключает в себе различного рода направленности нашей жизни...» (курсив мой. – И.М.)⁵⁴⁸.

Перефразированное высказывание Хайдеггера звучало бы теперь так: «Светлое есть нечто, что принадлежит к (характеру) бытия жизни», или, если пользоваться видоизмененной терминологией Хайдеггера, к бытию Dasein. Что же есть бытие Dasein?

«Бытие Dasein», или «das Sein des Daseins», есть Da-sein. Именно характером своего Da-, присутствием «тут», «здесь» Dasein как человеческое бытие выражает свою открытость, показывая через себя, само не будучи «телом»⁵⁴⁹, присутствие, «просвечивание» чего-то иного – бытия.

Так становятся понятными и рассуждения Хайдеггера о том, что «светлое есть образ подлинного бытия неба» или «светлое есть присутствие солнца» (9): в обоих случаях речь идет еще о чем-то, что позволяет видеть себя через светлость–открытость–показывание. Речь, следовательно идет не только и не столько о том, что жизнь демонстрирует себя, сколько о бытийном характере такой демонстрации, о представленности в ней бытия.

⁵⁴⁷ Heidegger 1919/20, 49. Кстати, уже тогда эта особенность была обозначена Хайдеггером как «феномен».

⁵⁴⁸ Heidegger 1919/20, 34.

⁵⁴⁹ Как видно, обозначенная нами во введении тенденция к разложению субстанционального характера человеческой природы оказывается действенной и в философии Хайдеггера, сохраняясь у него и в позднем периоде творчества. См.: Heidegger M. Zollikoner Seminare. Frankfurt a.M., 1987.

Остается, правда, вопрос: насколько оправдана такая интерпретация, берущая из поздних работ Хайдеггера мотивы для истолкования более ранних? Ответ станет ясен в ходе дальнейшего изложения.

Важным выводом, завершающим рассмотрение «феномена» Хайдеггером, становится утверждение: феномен есть образ бытия, «*Как встречи*», причем *первой* и, как таковой, изначально правомочной (*rechtmäßigen*) (14).

Итак анализ «феномена» показал, что в нем не содержится с необходимостью *очевидность являющегося*. Далее следует анализ второго компонента термина «феноменология», показывающий, что для «логоса» может быть свойственна *неистинность*.

Анализируя смысловой контекст «звук–слово–речь», Хайдеггер и здесь показывает, что «обладание голосом есть отличительный характер бытия в смысле жизни» (15), и тут же – но для других целей – устанавливает, что «слово (*Wortlaut*) не имеет одного на все времена, а также вообще подлинного *точного* твердого значения, которое подразумевает вещь – слово как целое взято не из первичного изначального опыта вещей (*Sachverfahrung*), но из предварительных мнений и наиболее близких воззрений на вещи (*Dinge*)» (16).

«...Слово не есть нечто вроде инструмента, как, например, рука. Язык есть бытие и становление самого человека». Будучи таковым по своей природе, будучи языком как «говорением», он заключает в себе возможность затемнения и сокрытия (31-38), т.е. в свою очередь «представляет *возможности заблуждения*» (39), необходимым образом принадлежащие к способу бытия мира. Таким образом, мир существует как в возможности «показывать себя», так и в оборачивании этой возможности в свою противоположность – в выдавание себя за что-то иное (40). Благодаря этому, феномен как *являющееся* (*Erscheinende*), показывающее себя может оборачиваться в *кажимость* (*Schein*)⁵⁵⁰.

§ 78 Переход к проблеме очевидности

Изложение греческой интерпретации человеческого бытия (*Dasein*), с одной стороны, как бытия-в-мире, «феномена», имеющего особенность являть себя, и с другой – как характера бытия «жизни» («логоса»), остается, по Хайдеггеру, «в пределах самого человеческого бытия» (56), а значит, выполняется требование подлинно феноменологического подхода. Совершенно иная установка, по его мнению, определяет судьбу всей последующей философии.

После Аристотеля «дальнейшее развитие в получении фактологических данностей философии и мотивы движения по различным путям, на которых эти данности обрабатывались, велось под изначальным господством пустой и притом фантастической идеи несомненности и очевидности» (43). Это изначальное господство «до всякого *настоящего освобождения-возможности-встретиться подлинных вещей философии*» и

⁵⁵⁰ О том, какую роль играла проблематика «кажимости» на заре феноменологии см. § 39.

«забота об определенном абсолютном познании, взятая чисто как идея», овладевает исследованием «до всякого вопроса о вещах, являющихся решающими, т.е. сворачивает все развитие философии целиком» (43).

Единство замысла Хайдеггера прослеживается достаточно четко. Если в 1919–1920 гг. он еще только обосновывал положение, что всякая наука должна проистекать из определенных тенденций и мотивов, данных *самим* «миром Я» и характером его занятости какой-то из его собственных областей, то теперь, рассматривая мотивы возникновения и оформления феноменологии Гуссерля, Хайдеггер приходит к выводу, что сама гуссерлевская феноменология не является *подлинно* феноменологичной, не выдерживая последовательного проведения принципа обращения «к самим вещам» и философствования «из них самих». Мотивация феноменологии, озабоченной требованием «абсолютной строгости» и «очевидности», является «не из попыток получения особого доступа (к вещам) науки, но из идеи, в определенном смысле из свихнувшейся разумности, которую изобретает для себя человеческое бытие» (43).

Господство «пустой идеи» очевидности и строгости оттеснило в сторону то, «что было *изначально темой* рассмотрения», причем так, что «потерялось из вида не только *тематическое поле*», но и «выбор поля рассмотрения не был руководим *усвоением вещей*» (44). Хайдеггер считает, что в конечном счете тему познания определила «идея» науки, а не «положение вещей» (44).

§ 79 Методические вопросы

§ 79 а Сознание как предмет феноменологии

Нацеленность феноменологии на достижение абсолютного знания способствовала, по мнению Хайдеггера, превращению сознания в ее тематическую область. Вновь сыграло свою роль традиционное представление – «предмет есть то или иное, та научная область будет обрабатываться (теми или иными) определенными методами» (45). Хайдеггер решает показать, что «сфера бытия, названная сознанием не случайно и не по произволу получает это преимущественное положение», но «это его преимущество основывается на примечательных возможностях, которые несет в себе человеческое бытие (Dasein)» (47). Неслучайность выдвижения «сознания» на передний план вовсе не означает исторической *закономерности* этого процесса. В рассмотренных «четырёх основных определениях бытия» у Аристотеля, представляющих собой «*живые мотивы*, в которых движется исследование» (51), о сознании «не говорится ничего, хотя у Аристотеля было нечто такое, как труд *Peri Psyches*» (52). «Почему “сознание”»? и «Почему *очищенное сознание*»? – два главных вопроса, интересующих Хайдеггера.

Выясняется, что «сознание» проникает в феноменологию с самого момента ее возникновения у Гуссерля. Одной из задач автора «Логических исследований» была критика тенденций, основывающих логику и теорию познания на психологии, и, возможно, «контаминация сознанием» могла произойти из-за того, что предметной областью психологии того времени была не «душа», как у греков, а «сознание».

Разумеется, одним только указанием на первое появление «сознания» в феноменологии задача Хайдеггера еще не решена. Был только еще постулирован тезис о получении сознанием первостепенной роли под воздействием «заботы» об абсолютном знании. Хайдеггеру предстоит теперь показать, как «забота» (причем всякая «забота») «охватывает нечто, сохраняет его, истолковывает его, предписывает себя и, наконец, теряется в своем предмете» (an das Besorgte).

§ 79 б *Общий контекст вопроса о сознании.*

Необходимо несколько отвлечься от конкретного хода хайдеггеровской борьбы против «сознания», чтобы выяснить контекст, смысловой фон, на котором она протекает. Насколько оригинальны, неожиданны и существенны хайдеггеровские возражения? Что «выигрывает» и что «проигрывает» Хайдеггер в этом противостоянии? Какие проблемы он этим решает и какие остаются нерешенными?

Вопрос о «сознании» никоим образом нельзя считать несущественным. Один из наиболее близких Гуссерлю учеников, – кроме него столь же близок Гуссерлю был, пожалуй, только Ингарден, – ученик, в которого Гуссерль так и не потерял веру как в одного из наиболее последовательных «феноменологов», – Людвиг Ландгребе спустя много лет после смерти учителя признавал: «Да, можно сказать, что выражение “сознание” скорее вводит в заблуждение и указывает в направлении традиции, покинутой самим Гуссерлем»⁵⁵¹. По мнению Ландгребе, речь идет «о структурах, в построении которых то, что в обычном смысле называют сознанием, представляет лишь один определенный, уже достаточно высокий слой. Понятие продуктов сознания, интенциональность как продукт (Leistung)... раскрывает свое полное значение лишь с проникновением в это измерение вопрошания и делает понятным, каким образом все дальнейшее развитие феноменологии вплоть до... притязания на универсальность... есть лишь следствия такого начала» (курсив мой. – И.М.)⁵⁵².

Однако ни проблема *того* начала, которое предложил Гуссерль, ни *гуссерлевская* претензия на универсальность и абсолютный характер не представляют, как было показано, для Хайдеггера особой ценности. Хайдеггер пытается более радикально воплотить в феноменологическом исследовании принцип беспредпосылочного и осторожного исследования. В 1919 г. таким радикальным шагом была постановка проблемы изначального феномена феноменологии, которым, под влиянием возможностей, представленных философией Дильтея, стала «жизнь». После того, как Хайдеггер в лекциях 1919-1923 гг. попробовал развить, исходя из одного только этого «изначального феномена», герменевтическую феноменологию «Dasein», ему, казалось бы, осталось совершить только некую «техническую работу»

⁵⁵¹ Landgrebe 1967, 24. (Правда, Гуссерль покинул этот путь лишь в самом конце своей жизни, много лет спустя начала своей заочной философской полемики с Хайдеггером).

⁵⁵² Landgrebe 1967, 24.

«техническую работу» по окончательной деструкции сознания как темы феноменологии своего учителя.

Но к необходимости дополнительной критики сознания Хайдеггера вернула проблема времени. Ведь окончательное устранение сознания только выдвигает еще одну новую проблему: как, не покидая занятых позиций в разработке феноменологической герменевтики «фактической жизни», сохранить «историчность» Дильтея? Как не потерять из виду «историю», причем так, чтобы в новой версии феноменологии она оказалась столь же органичной, как жизнь в роли изначального феномена? Как будто бы с *историей* эта проблема была решена Хайдеггером в 1920 г. в его лекциях по «Феноменологии созерцания и выражения». Но как быть со *временем*?

Когда мы спрашиваем, какие трудности встали перед Хайдеггером вместе с отказом от сознания, речь идет о понимании времени⁵⁵³. И для Ландгребе это понимание одним из главных аргументов в пользу трансцендентальной феноменологии Гуссерля: «Переход к продуктам сознания времени – первый шаг к тому, чтобы понять сознание как само себя производящее: результат интенциональности есть прежде всего творение самого себя как длящегося, текущего. Это означает не творение в уже «предданное» временное пространство, но лишь творение возможности дления вообще. Эта претензия может поначалу казаться гипертрофированной. Ведь сознание имеет свое начало и конец во времени, оно завязано на органические процессы и вместе с ними преходяще. Но все эти речи о “во времени” существующих процессах уже предполагают *то самое* время, а дело как раз и заключается в том, что сначала должно быть прояснено его самообразование»⁵⁵⁴.

На основании этих рассуждений Ландгребе и делает вывод о необходимости выключить «все трансцендирующие поток сознания положения и предположения», что даст возможность понять временную последовательность.

Решающая проблема, которая встала перед Хайдеггером: сделав категорию «жизнь» центром феноменологии, необходимо было пробиться и к проблеме историчности. Однако феноменологический метод не позволял более сделать это путем, предложенным Йорком и Дильтеем. Хайдеггеру грозила опасность натурализации времени.

§ 79 в *Субъект и мир. Разрушение субъекта*

Гуссерль своей философией возвел трансцендентальную субъективность – а вместе с тем и субъекта – на небывалую высоту, придав ему исключительные полномочия. Что может это означать для хайдеггеровской онтологии разрушение *такого* «субъекта»?

Вспомним то, что было замечено еще Ницше: «Понятие *субстанции* есть следствие понятия *субъекта*, а не наоборот! Если мы откажемся от души, от “субъекта”, то вообще исчезнет предпосылка для “субстанции”. Мы по-

⁵⁵³ Ср. § 61.

⁵⁵⁴ Landgrebe 1967, 25.

лучим *степени сущего*, потеряем же *само сущее (das Seinde)*»⁵⁵⁵. Но что значит: человек теряет “*das Seinde*”? Человек теряет бытие. Далее становится ясно, что потеря «самого сущего» равнозначна для Ницше потере *бытия*.

Потому когда мы говорим, что разрушается «субъективность», следует быть внимательным и к тому процессу, который тесно с ним взаимосвязан. При рассмотрении понятия мира «Бытия и времени» необходимо проверить, в какой мере процесс разрушения затрагивает и традиционную «вещность» вещей. Не в этом ли лежит причина того, что «мир природы», «вещей» так и не стал темой «Бытия и времени» – что было замечено многими современниками Хайдеггера.

Дело Хайдеггера не является столь простым, как могло бы показать на первый взгляд. «Забвение бытия» не преодолевается сразу вслед за преодолением субъективизма и психологизма, в борьбе с которыми Хайдеггер был гуссерлианцем в 1910-1914 гг. и нашел свое оружие в двадцатых годах. Возникает новая опасность: утрата Бытия.

⁵⁵⁵ Nietzsche [1885-1887], Bd. 12, S. 465.

Глава вторая. «Понятие времени» (1924)

§ 80 Общая характеристика. Основные идеи

Следующим этапным произведением, которое позволяет нам судить о том, какие изменения происходили в философии Хайдеггера на пути к «Бытию и времени» является текст его доклада, прочитанного 25 июля 1924 года членам Марбургского теологического общества. Эта лекция была впервые издана в 1989 г. и сразу же обратила на себя внимание тем, что ее структура и терминология уже предельно близки к «Бытию и времени». Манускрипт самого Хайдеггера был утерян, и изданный текст основывается на двух конспектах этой лекции.

Такое же название – «Понятие времени» – имеет и другой, значительно больший по объему текст Хайдеггера, также относящийся к 1924 г. Этот 70-страничный манускрипт более подробно разбирает некоторые темы лекции и в основном посвящен В. Дильтея и графу Йорку, частично он был использован для § 77 «Бытия и времени».

Еще задолго до текста лекции Г.-Г. Гадамер высказывался о ней как об «изначальной форме» (*Urform*) «Бытия и времени», *opus magnum* Хайдеггера⁵⁵⁶. Судить об этом сложно. Структура лекции и терминология действительно сходны с «Бытием и временем», однако практически не освещена онтологическая проблематика – возможно из-за ограниченности тех задач, которые лекция перед собой ставит: выявить структуры *Dasein* лишь в той мере, в какой это необходимо для прояснения временного смысла *Dasein*. Независимо от того, как оценивать место этого текста в корпусе трудов Хайдеггера, важно, что в «Бытии и времени» он сам ссылается на эту лекцию⁵⁵⁷. Эта ссылка остается несколько неясной, поскольку производит впечатление, будто – по крайней мере в общих чертах – тема совести (*Gewissen*) уже была изложена в 1924 г.

Одна из основных идей этой лекции: философия должна понять «время из самого времени»⁵⁵⁸, и в этом она существенно расходится с теологией, которая определяет смысл времени из отношения времени к вечности. При этом вечность понимается как «пустое всегда-бытие». Хайдеггер же стремится показать, что эта вечность (*ἀεί*) есть лишь дериват «бытия временным» (*Zeitlichseins*). Свой замысел Хайдеггер характеризует не как теологический или даже философский, но как относящийся к созданию «предварительной науки».

Чтобы показать время как «фундаментальное выказывание *Dasein*» относительно его бытия» (12), Хайдеггер считает необходимым выявить «фундаментальные структуры» самого *Dasein* как бытия-в-мире, бытия-с-другими, речи / говорения (*Sprechen*), всегда-моего характера *Dasein* (*Jemeinigkeit*), повседневности (*Alltäglichkeit*), заботы (*Sorge*), расположенности (*Befindlichkeit*), самоистолкования (*Selbstausslegung*) (12-14).

⁵⁵⁶ Мнение Гадамера вызвало оживленную дискуссию по этой проблеме. Ср. *Kisiel* 1989; *Scheehan* 1979.

⁵⁵⁷ В сноске к § 54 «Бытия и времени».

⁵⁵⁸ *Heidegger* 1924, 1. Далее ссылки на текст лекции в тексте.

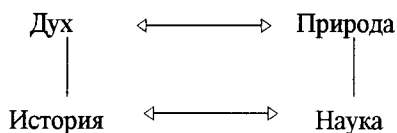
Очевидно, что все эти категории практически идентичны с категориями «Бытия и времени». Появляется также и «подлинность» (Eigentlichkeit) как предельная возможность бытия Dasein (14). К числу других важных для «Бытия и времени» тем относятся смерть как предел (16), «заступание» (17), а также проблема Dasein как «возможного бытия»

§ 81 *Время и история*

В этом докладе Хайдеггер впервые использует новую формулировку: «понимать время через время». Тем самым он *делает более радикальным* то направление развития его собственной философии, которое было начато в 1920-1921 гг. и заключалось в понимании истории на основе времени.

В связи с этим следует привести несколько дополнительных соображений о той традиции понимания истории, которую Хайдеггер окончательно покидает в 1924 г. Проблема заключается в следующем: как следует мыслить взаимоотношение «истории» и «времени»?

Обыкновенно «история» – совокупность объективных событий и одновременно наука их изучающая. «время» – способ измерения этих событий. Тем самым реализуется *первая* возможность: *время понимается из истории*. Этот вариант характерен для традиции, которую представляли Дройзен, граф Йорк, Дильтей, Виндельбандт и Риккерт. Может показаться, что как раз Дройзен предпринимает попытку понять историю из времени, однако такая возможность реализуется им не целиком. Во-первых, к этому его побуждает именно мысль о своеобразии и универсальности *исторического как противопоставимого* области *естественного*. Тем самым Дройзен разделяет традиционную парадигму противопоставления *природы и духа*. Схематично она может быть представлена следующим образом:



Дух и природа с одной стороны, история и наука – с другой, составляют две пары полярностей. В науке (о природе) речь идет о всеобщем, о законах, ее метод номотетичен (неокантианство), а задачей является объяснение. Делом же истории является индивидуальное, неповторимое. Так выделось соотношение этих двух областей реальности.

Человеческая способность синтеза явлений, рассуждает Дройзен, имеет две формы: пространство и время. Хотя ими, как правило, соответственно постигаются природа и история, возможно постижение и всего мира в целом, основывающееся либо на пространстве как форме созерцания, либо на времени. Даже если естественные науки и говорят о времени, они являются примером первого случая. Фиксируя движение, процессы, а значит

и временное, они оперируют временем как чем-то вторичным, поскольку время понимается как измерение последовательности процессов или состояний, следующих одно за другим. Но это, в свою очередь, является моментом движения, которое по своей природе пространственно.

Дройзен старается развить вторую возможность, рассматривая мир не в аспекте пространства, но времени. Это означает попытку помыслить время исторично. Речь не идет о появлении нового, иного, росте (как в природе), но о том, что человек или история есть то, что они есть сами по себе. Этот тезис проявляется следующим образом: в каждом животном или растении повторяется явление рода, потому единичное растение или животное только видимым образом является самим собой: животное причастно вечному, божественному, только как род, а не как само по себе единичное. Хотя человек также является отражением рода, за счет своего само-бытия (само-бытности) он представляет собой нечто новое – он не выводим из рода полностью (на этом основывается возможность свободы). Следовательно, у человека есть возможность быть «самим собой», быть неповторимым и индивидуальным, иметь собственную ценность и значение, а значит – иметь место в истории. Будучи таковым, единичный человек определяет ход развития человечества: то, что есть человечество, неизбежно определяется тем, что есть и делают единичные люди. А родовое понятие человека есть история (человечества). Исходный пункт системы Дройзена – «эмпирическое» рассмотрение человека, которое показывает его включенным в исторические данности своего народа, языка, религии, государства и т.п. Только усваивая это, уже ранее им полученное, человек становится человеком (в этом смысл образования в традиционном смысле – «Bildung» (нем.), в букв. смысле: «построение»). Но для того человек должен обратиться к истории в самом широком смысле – к историчному миру – которая откроет ему его историчность. История понимается как движение, и выявляя ее структуры (материал, форма, работа в направлении божественной цели целей) Дройзен основывается на учении о причинах Аристотеля. Материал исторического мира есть естественно данное и исторически ставшее – и то и другое является для истории условием, средством, задачей и пределом. Материал есть, следовательно, нечто динамическое, поскольку условие, средство, задача и предел имеют временную структуру. Определяя исторический материал как «исторически ставшее» и «естественно данное», Дройзен имеет в виду следующее: *в историческом мире нельзя обнаружить никакой неисторической области «чистой» природы. Наоборот, мир как природа есть исторически сложившийся способ рассмотрения мира, а значит коренится в понимании мира как истории.* Таким образом, задача помыслить время через само время оказывается укорененной в более широком горизонте понимания времени как исторического времени. К аналогичному решению стремится и Дильтей.

Между тем противоположную позицию предлагает Гуссерль⁵⁵⁹. Она сохраняется Гуссерлем и в более поздние годы: «Как имманентное время,

⁵⁵⁹ Ранее позиция Гуссерля уже была кратко охарактеризована (ср. § 35).

время временит мировое время (Weltzeit)»⁵⁶⁰. От внутреннего времени-сознания (сознания времени) мы можем перейти к так называемому «времени мира» – времени естественных наук и человеческой истории.

Почему нельзя сразу «начать» с истории? В ответе на этот вопрос феноменология и неокантианство единодушны. Исходным становится вопрос: *что, собственно есть история? Является ли история совокупностью всех объективно произошедших событий?* Очевидно, нет. Йорк бы сказал: потому что не все сохраняет *историческую жизненность*. С ним согласился бы не только Дройзен, но и Гуссерль. Гуссерль бы при этом добавил: при такой позиции создается, помимо всего прочего, также и не-критическое отношение к истории, ее *натурализация*.

Является ли, в таком случае, история совокупностью всех событий, которые нами описаны, выборкой всех событий? *Во-первых*, это не осуществимо. – Но даже если бы это было реально осуществимо, возник бы, *во-вторых*, тот же вопрос, что и относительно объективных событий как таковых: если не всякий факт, не всякий поступок и действие человека может быть считаться *историческим*, принадлежащим *истории*, то, соответственно, и наше знание *не о всех* событиях должно иметь отношение к исторической науке.

Очевидно, что наше знание о «произошедшем» будет в любом случае сущностно неполным. Оно будет с необходимостью *селективным, выборочным*. И вот здесь как раз возникает тот вопрос, который был важным как для неокантианства, так и для феноменологии: если историческое знание по своей природе является выборочным, то очевидно, что в оно в этом смысле является знанием субъективным – кто как не субъект производит этот выбор?

Но если история, историческое по своей природе зависит от субъективности человека, то не следует ли избежать возможности «дурного субъективизма», тем, что как раз эти самые субъективные предпосылки «внешней» историчности будут изучены *прежде*, чем мы перейдем к внешней истории. На языке неокантианства это значит: следует понять, как трансцендентальный субъект конституирует исторический мир; на языке феноменологии Гуссерля это значит: следует прояснить, *как внутреннее время, изначальное время сознания может конституировать историческое время*. Можно сказать, что *жизнь* (понимать ли ее вслед за Гуссерлем как интенциональную жизнь сознания или как фактическую жизнь Хайдеггера) «создает свое собственное время: историю»⁵⁶¹. Феноменология как раз и изучает таковые темпорализирующие условия возможной истории. Еще прежде чем история становится феноменом мира и «объективного» времени, ее основой становится темпорализирующая деятельность сознания.

Таким образом, решение предложенное неокантианством и феноменологией может считаться вариантом второй возможности понимания времени и истории: *понимания истории на основе времени*. Лекция «Понятие

⁵⁶⁰ Husserl 1929 b.

⁵⁶¹ Hohl 1962, 16

времени» показывает, что к такому варианту решения вопроса о взаимоотношении «истории» и «времени» стремится и сам Хайдеггер.

§ 82 Некоторые категории «Понятия времени»

Если построение «Понятия времени» и основные идеи этого доклада напоминают структуру «Бытия и времени», то некоторые понятия, которые впервые появляются именно в этой работе (смерть, страх) позволяют нам увидеть некоторые интересные параллели между текстами Хайдеггера и теми произведениями, которые он в 1920-1929 гг. ни разу не упоминает.

Смерть

Еще в «Переживании и поэзии» Дильтей говорит, что граница, которую образует для нашего существования смерть всегда является решающим для нашего понимания жизни⁵⁶². По всей видимости, не только Дильтей, (и не только Киркегор, Ясперс и Зиммель) оказываются важными для того, чтобы смерть была продумана Хайдеггером как философский феномен. Хайдеггер был довольно чувствителен к тем импульсам, которые давала литература. Так, например, о том, какое значение имел для него *Л Толстой* мы имеем некоторое представление благодаря упоминанию самого Хайдеггера⁵⁶³. О том, какое значение имели *другие* литературные произведения того времени – мы можем только *догадываться*. Постараемся далее сопоставить понимание смерти в творчестве Р.-М. Рильке и философии М. Хайдеггера. Будет несложно показать, как соответствующие параграфы «Бытия и времени» могли бы быть философским комментарием к «Запискам Мальте Лауридса Бригге»⁵⁶⁴.

1. Тема смерти впервые появляется в «Записках» в контексте того, что Хайдеггер назвал бы восприятием смерти на «людях».

«Теперь умирают... *фабричным способом*. – Отмечает Рильке. – При такой огромной продукции каждая смерть уже не отделяется столь тщательно; но ведь это неважно. Важно количество... *Желание умереть собственной смертью встречается все реже и реже*. Еще немного, и она станет такой же редкостью, как *своя собственная жизнь*» (22-23, здесь и далее курсивы мои. – И.М.). «Умираешь как попало. *Умираешь той смертью, которая положена твоей болезни* (ведь поскольку мы знаем теперь все болезни, мы знаем, что тот или иной летальный исход положен данной болезни, а не данному лицу; и больному, как говорится, просто нечего делать)» (23). «В санаториях... умираешь той смертью, какая в данном заведении заведена...» (23).

2. В противоположность смерти в повседневности, Рильке отчетливо формулирует другое, экзистенциальное понимание смерти. *Смерть не приходит как внешнее по отношению к жизни. Она каждое мгновение присутствует в ней: «Прежде люди знали (а быть может, догадывались), что содержат в себе свою смерть, как содержит косточку плод. Дети*

⁵⁶² Хайдеггер ссылается на это высказывание Дильтея в «Бытии и времени». Ср. *Хайдеггер* 1927 а, 249.

⁵⁶³ Ср. *Хайдеггер* 1927 а, 254.

⁵⁶⁴ См. *Рильке* 1910. Ссылки на это произведение Рильке далее в тексте.

чит, по Хайдеггеру, что истина не является внутренне присущей языку, что возможна истина, лежащая за пределами обыденного языка⁵⁷². Об ограниченности человеческой речи (λόγος) ясно говорит уже Аристотель. По мнению Хайдеггера, ученик Платона был первым, кто попытался увидеть эту более изначальную истину, лежащую за пределами *логоса* – в νοῦς.

В соответствии с этим, Аристотель меняет и свое отношение к диалектике. Если у Платона она как наиболее подлинная форма философствования противопоставлялась риторике, то Аристотель полагает, что и диалектика, и риторика «равноправны» в том смысле, что подразумевают человеческую способность судить о сущем (о том, что есть). Окажется ли это мероприятие успешным – от самого *логоса* не зависит.

Аристотель рассматривает диалектику Платона как подготовительную ступень «теории» (θεωρεῖν). Диалектика есть «желание видеть» (200), помогающая собеседнику «раскрыть глаза». В этом смысле интерпретируются и многочисленные высказывания самого Сократа о том, что он не в состоянии сам достичь подлинного знания, но, скорее, является тем человеком, который *помогает* истине родиться.

Согласно Аристотелю, видение бытия самого по себе требует, чтобы человек имел *целостное* видение бытия. Такое целостное видение предшествует частному, *категориальному* способу обращения с сущим. Каждое открытие какого-либо частного сущего предполагает знание сущего как целого⁵⁷³.

Логос хотя и нацелен на бытие как таковое, однако *сам* не в состоянии его раскрыть. Он «разлагает» бытие на части и «собирает» то, что бытию принадлежит, – но происходит это на основе изначального созвучия с бытием, изначальной связи с ним. Следовательно, философия должна выйти за пределы *логоса* и обнаружить его связь с чем-то, что в самом *логосе* найдено быть не может – найти открытость и чистую данность бытия как такового. Эта данность становится видимой в νοῦς. Νοῦς имеет скорее божественную, нежели человеческую природу – он есть то «место», где «случается» изначальная истина. Более того, на такую изначально-непосредственную данность бытия мышлению *логос* человеческий как раз и опирается. Следовательно, есть *логос* человеческий и *логос* божественный. Первый объединяет и разделяет сущее. Второй есть первичное выговаривание бытия как такового.

Но если *логос* смертного человека заключает в себе возможность сокрытия, то необходима «речь», которая превзойдет речь «обыкновенную»: разговор или, «болтовню» (Gerede). Такой способностью прохождение «сквозь» (διά) обыденный *логос* (λόγος) обладает *диалектика*. Цель, к которой *диалектика* стремится, есть чистое видение (νοεῖν) (197).

Диалектика только *имеет тенденцию* к достижению своей цели, никогда не являясь способной достичь ее (197), увидеть «сами вещи». В чем же тогда заключается ее позитивный смысл и отличие от софистики? *Диалектика* впервые, в первом указании (ersten Anzeige) «дает» эти самые вещи.

⁵⁷² Brogan 1997, 6

⁵⁷³ Brogan 1997, 8

носили в себе маленькую смерть, взрослые большую. Женщины ее носили в утробе, мужчины – в груди. Она у тебя была, и это тебе придавало особенное достоинство и тихую гордость» (23).

Итак, смерть оказывается не внешним по отношению к жизни «пределом», но чем-то имманентным самой жизни. «Еще по деду моему, камергеру Бригге, видно было, – вспоминает далее автор «Записок», – что он носил в себе свою смерть. И какую! Протяженностью в два месяца и до того громкую, что слышно по всей округе» (23).

3. Признав, что смерть конститутивна для жизни, Рильке говорит о ее «всегда-моем» характере: «И то не была смерть кого-то, больного водяной, то была жестокая княжья смерть, которую камергер в себе питал и вынашивал... Он умер *своей*, тяжелой смертью» (27). Понимание собственной идентичности, («своего бытия», – сказал бы Хайдеггер) неизбежно требует личного отношения к смерти. Смерть – не есть что-то, о чем мы можем узнать у «других»⁵⁶⁵: «И как вспомню других, кого я видел, о ком слышал, – все то же. Они *умирали своей смертью*. Мужчины вынашивали свою смерть, загнавши в себя, как пленника; женщины делались очень старыми, очень маленькими и на огромной постели отходили достойно и скромно, как на сцене, под взорами челяди, родных и собак. Даже совсем крошечные дети и те умирали не как придется, нет, они владели собой и умирали как им подобало или как им подобало бы в будущем...» (27).

4. Поскольку смерть, во-первых, *входит в жизнь* и, во-вторых, *наделяется собственной жизнью*, становясь *особым* по своей значимости событием, ей оказывается присущей и собственная временность: «Смерть Христофа Детлева, обитавшую в Ульсгоре, *нельзя было торопить*. Она явилась на десять недель и ровно десять недель продержалась» (С. 26, курсив мой. – И.М.). Итак, смерть влечет за собой новую временную реальность: ее нельзя торопить. Она – то самое *качественное «Когда»* кайрологического времени⁵⁶⁶.

Смерть постепенно превращается (причем не только в философских трудах, на которые ссылается Хайдеггер в «Бытии и времени») в феномен, фундаментальный для человеческого бытия.

Как отмечает Вестфалл⁵⁶⁷, в «Бытии и времени» смерть как будущее, которое наверняка придет, однако придет в непредсказуемое время, заменяет *παρουσία*, известное нам по лекциям о феноменологии религии. Смерть и *παρουσία* действительно обнаруживают много общего: (а) так же, как и *παρουσία*, смерть «вызывает» нас из успокоенности повседневности; (б) смерть «разъединяет»: «никто не может отнять у меня мою смерть», смерть – «всегда моя», перед ее лицом я не могу искать помощи или поддержки («у других»); но точно так же обстоит дело с *παρουσία* (Хайдеггер полагает, что каждый находится перед Богом в одиночестве); (в) в обоих случаях мое «осознание» этих феноменов предполагает определенное отношение ко вре-

⁵⁶⁵ Ср.: Хайдеггер 1927 а: «Мы не имеем в гениальном смысле опыта умирающих других, но самое большее всегда только сопереживаем» (239). Взять «опыт смерти других» невозможно (Там же). «Смерть, насколько она «есть», по существу всегда моя» (240). (ср. также С. 250).

⁵⁶⁶ См. ранее в данном исслед. § 58 в.

⁵⁶⁷ Westfall 1997, 256-257.

мени: нельзя «высчитать», «когда» они «наступят», проявят себя. Оба «феномена» сходны еще и тем, что: (г) трансформируют фактическое бытие человека, требуют некоего особого состояния: в случае христианской веры – «не спать»; перед лицом смерти – не «забывать» про нее, но радикальным образом «принимать ее в расчет», «быть-к-смерти».

5. Еще одно примечательное обстоятельство роднит Хайдеггера и Рильке: Рильке говорит о *Голосе смерти*.

«Но было еще и другое (кроме вида умирающего тела. –И.М.). Был голос. *Голос*, который вот уже семь недель был никому не знаком, ибо то не был голос камергера. То был не голос Христофа Детлева, то был голос его смерти» (25).

Именно голосом смерть дает о себе знать и реализует власть над живущими «Много, много дней уже смерть Христофа Детлева Бригге жила в Ульсгоре, ко всем взывала и требовала: требовала перемещений, требовала голубую спальню, требовала малую гостиную, требовала парадный зал, требовала собак, требовала, чтоб кругом говорили, смеялись, играли, молчали – все сразу. Требовала, чтоб привели друзей, привели женщин и тех, кто умер давно, требовала, чтобы дали поскорей умереть. Требовала. Требовала и орала» (25). «Она вопила так долго и так неотступно, что собаки, сперва подвывавшие ей, смолкали и, не смея прилечь, стояли на длинных стройных ногах и дрожали от страха. И когда этот вопль долетал до деревни сквозь серебряную, просторную датскую ночь, там, как в грозу, вставали с постелей, одевались, и молча сидели под лампой, пока он не стихнет. И женщин на сносях прятали в самые дальние комнаты, за самые густые пологи; и все равно они слышали вопль, будто рвавшийся у них из утробы, и они молили, чтобы им позволили встать, и, широкие, белые, со стертymi лицами, садились рядом со всеми. И отельные коровы, которым пришел срок, не могли отелиться; и у одной пришлось вырвать мертвый плод вместе со всеми кишками, ибо плод не хотел выходить» (26).

Важно отметить, что *созерцание смерти* заменяется у Рильке метафорой *слушания голоса смерти*⁵⁶⁸. (Как у Хайдеггера не *созерцание* Бога, но *ответ*).

Итак, по крайней мере четыре мотива роднят Рильке и Хайдеггера:

1. Смерть «всегда моя».
2. Смерти присуща собственная временность.
3. Смерть принадлежит жизни внутренним образом.
4. И Рильке и Хайдеггер сходным образом описывают смерть в повседневности.

Страх

Явное сходство между Рильке и Хайдеггером можно обнаружить и в понимании феномена страха. Правда, Хайдеггер более глубоко и широко толкует страх. У Рильке понимание страха остается амбивалентным: вре-

⁵⁶⁸ Ср. ранее § 59 б.

менами страх вызывается у человека осознанием своей смертности⁵⁶⁹, а порой этот страх–ужас приобретает метафизическое значение⁵⁷⁰. Однако уже Рильке говорит о страхе в более глобальном, всеобъемлющем смысле – не как о страхе *чего-то* (в том числе и не как о страхе *смерти*).

На первый взгляд, такой интерпретации противоречили бы слова самого Рильке:

«Страх, что крошечная шерстинка, точащая из одеяла, – твердая и острая, как стальная игла; страх, что пуговка на моей ночной рубашке больше моей головы – огромная, тяжелая, как; страх, что хлебная крошка, упав с моей кровати, стеклянно расколется, и давящая тоска оттого, что вместе с ней расколется все – все и навеки... страх, что я проглочу во сне выпавший из печи уголек; страх, что спятившее число пойдет разрастаться у меня в мозгу и уже перестанет там уместаться...и еще страхи... страхи» (58-59).

Однако здесь как раз абсурдность точных указаний на многообразные «причины» страха (*Angst*) лучше всего передает его *безосновность*. Страх *не имеет причины* (ср. далее, С. 60-62). Страх безосновен – он «ни от чего». И именно поэтому преодолевается как раз вовлечением «во что-то». Что-нибудь. «Я кое-что предпринял против страха. Всю ночь я сидел и писал....», – признается герой Рильке.

⁵⁶⁹ Этот аспект отмечается и Хайдеггером. Ср. *Хайдеггер* 1927 а, 254, где говорится о том, что «безличное» в человеке подавляет мужество к страху перед смертью.

⁵⁷⁰ Рильке 1910, 123.

Глава третья. «Софист» (з.с. 1924-1925 гг.)

§ 83 Особенности лекционного курса.

Сравнительно позднее знакомство философской общественности с лекционным курсом Хайдеггера о «Софисте» Платона было важно тем, что прежде его интерпретации философии Платона были известны главным образом по работам «Учение Платона об истине» и по лекциям 1931-1931 гг. «О сущности истины». В 1992 г. появилась возможность более полно судить об истории рецепции Хайдеггером античной философии.

В тщательности анализа Хайдеггеру отказать сложно. Около двухсот страниц текста лекций занимает только *подготовка* к интерпретации диалога. Еще 400 страниц занимает сама интерпретация, представляющая собой разбор диалога буквально предложение за предложением. Несмотря на то, что лекционный курс был начат 4 ноября 1924 г., к тексту самого диалога Хайдеггер перешел только к Рождеству 1924 г.

Еще одной особенностью этого лекционного курса является то, что в предисловии к *Платону* Хайдеггер говорит об *Аристотеле*. Последнее обстоятельство соответствует «герменевтическому» правилу Хайдеггера: продвигаться от более явного к менее явному и ясному⁵⁷¹. Говоря о теме «Аристотель» как о «более ясном», Хайдеггер подразумевает, что Аристотель понимал Платона лучше, нежели сам Платон понимал себя (11-12), – в том смысле, что Аристотель «пошел дальше», причем более радикально, нежели это намеревался сделать сам Платон. Именно благодаря тому Аристотель, как считает Хайдеггер, делает ясным то, что еще оставалось неясным у Платона.

§ 84 Логос и диа-лектика

Одной из центральных тем является интерпретация понятия «логос» у обоих мыслителей. Почему Платон писал диалоги? – спрашивает Хайдеггер. «...не потому, – отвечает он далее, – что, как обычно говорят, был поэтом и желал придать (особую) красоту изложения... но по причине, в которой следует увидеть внутреннюю необходимость (Not) самого философствования» (195). В чем же заключается природа этой нужды? Это приводит нас к обсуждению природы *логоса*. В интерпретации Хайдеггера, истина, по Платону, локализована именно в диалоге, *διαλέγεσθαι*. В диалоге не просто ведется речь о сущем, вещи не просто изучаются, но посредством этого логоса они раскрывают свои истинность. По Платону, первичное раскрытие совершается именно благодаря *логосу*, и именно поэтому диалогическая форма рассуждений Сократа и является собственно философией. Платон считает *диа-лектику* (т.е. *δια-λόγος*) сущностью философской активности.

Однако Хайдеггер заявляет, что у Платона нет однозначно позитивного толкования *логоса* как носителя истины. *Λόγος* не может быть отождествлен с истиной потому, что способен и *скрывать* сущее (197). Но это зна-

⁵⁷¹ Heidegger 1924/25, 11. Далее ссылки на эту лекцию в тексте.

Потому нельзя сказать, что она отделена от вещей совершенно. Диалектика находится на пути (unterwegs) к своей цели (214); она существует «между» (ἐν μέσῳ) незнанием и мудростью, причем это характерно и для философии. В речи Диотимы мудрец характеризуется как тот, кто «поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать само прекрасное»⁵⁷⁴. Правда, человек, которому это удалось, «пожалуй, почти у цели»⁵⁷⁵.

То, что Платон описывает как эрос (ἔρως) всегда остается невыполненной, неосуществленной интенцией к мудрости. Позднее Хайдеггер идентифицирует ἔρως с тем, что он называет «тягой к бытию» (Seins-erstrebniß)⁵⁷⁶. *Интенцию* к мудрости, это «всегда-еще-не» диалектики, Платон считает присущей философии в целом. Хайдеггер жевилит в этом заблуждение, ошибку: трудность достижения бытия характерна, на его взгляд, только для диалектики. Он полагает, что Аристотель потому оказывается в состоянии распознать эту ограниченность диалектики, что «философствовал более радикально» (199; ср. также S. 351). Диалектика Платона не распознает потенции философии быть θεωρεῖν (216). Впервые это делает Аристотель.

§ 85 Мудрость (σοφία) или практическое знание (φρόνησις)?

Большая часть лекций о «Софисте» посвящена взаимоотношению между двумя формами «раскрытости»: σοφία и φρόνησις. Хайдеггер так говорит о важном различии между Платоном и Аристотелем: первый считает φρόνησις высшим типом «раскрытости» (ἀληθεύειν) и, кроме того, высшим способом поведения (человека), возможностью экзистенции, Аристотель же полагает, что таковым является σοφία (124). Именно потому для Платона политика (политическая наука) является мудростью (σοφία) в чистом виде, а государственный муж – подлинным философом. Для Аристотеля же политическая мудрость и мудрость вообще различны⁵⁷⁷.

Итак, по мнению Хайдеггера (рассматривающего Платона с точки зрения Аристотеля), Аристотель открывает более высокий тип открытости. С точки же зрения Платона можно было бы сказать: «Аристотель лишь разделяет то, что у Платона мыслилось в единстве»⁵⁷⁸. «Но могут ли, – задает далее совершенно справедливый вопрос Гонзалес – φρόνησις и σοφία быть разведены и противопоставлены друг другу? Может ли и должно ли знание, руководящее нашим πράξις, быть строго отделено от знания бытия?». Тот же самый вопрос может быть сформулирован и другим образом, позволяющим увидеть выход на *другие* проблемы фи-

⁵⁷⁴ К этой и следующей цитате см.: Пир, 211 b 7-10

⁵⁷⁵ Курсив мой. – И.М. Осторожность этого «почти» сохраняется и далее: «... и если кто-либо из людей и бывает бессмертен...» (Пир, 212 a 9-10). Душа «с трудом созерцает бытие» (Федр, 248 a 5-6). (Цит по: Платон Собрание сочинений в четырех томах. М., 1993. Т. 2. С.122; 157).

⁵⁷⁶ Heidegger 1924/25, 215; 315. – При этом Хайдеггер опирается не приведенную выше цитату из «Федра».

⁵⁷⁷ «Этика Никомаха» (1141a 28-29).

⁵⁷⁸ Gonzalez 1997, 22.

лософии Хайдеггера: «Являются ли политика и онтология двумя совершенно различными вещами?»⁵⁷⁹.

Хайдеггер признает, что этот шаг Аристотеля возможен, если мы отделим благо и само благо (*ἀγαθόν*) от идеи бытия. Аристотель, как сообщает Хайдеггер, «впервые смог показать, что благо есть ни что иное как онтологическое определение сущего в соответствии с его телосом» (123-124). Причем вполне понятно, почему Хайдеггер положительно оценивает эту новую идею Аристотеля. *Практическое* (а, соответственно и *практическая мудрость*, *φρόνησις*) есть то, что Хайдеггер противопоставляет чисто теоретической установке, чистой теории Гуссерля. Практическое соответствует *фактической жизни*. Фактическая жизнь и «практическое» противопоставляются гуссерлевской «теории» не так, чтобы они полностью заменяли последнюю. Не так обстоит дело, что философии, феноменологии (пусть и в своем собственном понимании) Хайдеггер желает противопоставить нашу фактическую погруженность в мир. Хайдеггер не является противником и врагом науки. – Речь идет только о том, чтобы показать, как наука рождается из фактической жизни, какие тенденции ведут к тому, чтобы нечто в потоке нашей фактической жизни вдруг стало для нас как-то по-особому заметным, приобрело для нас некую иную качественную определенность, «выделенность». И проблема заключается, далее, в том, чтобы проследить формирование специфического предмета той или иной науки. Кроме того, как было показано выше, Хайдеггер не считает, что «сущность» человека исчерпывается его практическим, фактическим пребыванием в жизни – фактичность бытия-в-мире есть «несобственный» модус человеческого бытия. Именно потому фактичность у Хайдеггера противопоставляется экзистенции.

Но если все это так, если «сущность бытия человека (*Dasein*) лежит в его экзистенции», в его «быть», а трансцендирование своей фактичности вообще является важным условием «подлинности» бытия человека, если в артикуляции этих идей заключается одна из важных задач философских усилий Хайдеггера, то вполне естественным будет предположить, что и своих историко-философских работах философ будет особенно внимателен к аналогичным идеям у других мыслителей. Очевидно именно это и происходит в его интерпретации Аристотеля, осуществляемого «наперекор» Платону. Хайдеггер в высшей степени положительно оценивает то, что Аристотель более не считает «практическую мудрость» (*φρόνησις*) высшей формой мудрости и противопоставляет *φρόνησις* и *σοφία*. *Соφία* идентифицируется с более высоким уровнем онтологического понимания. Только на основе такого онтологического понимания блага, поясняет Хайдеггер, я могу находиться по отношению к нему в установке чистого созерцания. Если же благо толкуется исключительно как объект «праксиса», то относиться к благу я могу только действуя, и тогда я окажусь не способным ни к чему более «высокому» кроме «практического знания» (124). «Фронезис» не является «экзистенцией» научного человека (61). (Потому, кстати, и задачей «Бытия и времени» не является прагматическая интерпретация человеческого бытия (*Dasein*): «Бытие и время» не

⁵⁷⁹ Там же.

заканчивается *первым* разделом. Целью Хайдеггера является *наука* о бытии). Соответствие основных категорий у Аристотеля и Хайдеггера может быть выражено следующим образом:

Аристотель	φρόνησις	σοφία
Хайдеггер	faktisches Leben	Existenz

Итак, положительная оценка Хайдеггером понимания Аристотелем «теории» связана с осознанием тех сложностей, которые возникнут, если мы скажем: *существует только практическое знание*. Следует ли на самом деле сводить философию только к практической мудрости, касающейся того, как жить и как действовать? Но если это решение Хайдеггера устраняет *одну* возможную сложность, было бы несправедливо не показать *другие* трудности, возникающие в результате такого решения.

§ 86 Можно ли интерпретировать благо онтологически?

Гонзалес достаточно убедительно реконструирует то, что мог думать Хайдеггер в 1925-1926 гг. об идее блага у Платона. Именно из-за того, что благо у Платона оказалось связанным «праксисом», оно «не имеет никакого отношения к бытию... Поскольку познание истолковано как делание, бытие должно быть охарактеризовано как ἄγαθον... Но это уже не является характеристикой бытия как такового, а [характеристикой] зависящей от познания. ἄγαθον не есть чисто онтологическое определение»⁵⁸⁰.

Платон, по Хайдеггеру, оказывается не в состоянии развести πράξις и онтологию, что является его *недостатком*. Хайдеггер считает также, что сам Платон отказывается от идеи блага в своих поздних диалогах, в том числе в «Софисте», истолкованием которого занимается философ. Вывод, который делает Хайдеггер: благо и онтология должны быть строго разведены. Несмотря на модификацию собственной позиции в последующие годы⁵⁸¹, Хайдеггер и позднее считает, что ἄγαθον можно интерпретировать *либо* этически, *либо* онтологически, но не двумя этими способами одновременно. В подлинном смысле ἄγαθον не имеет отношения к этическому или моральному⁵⁸².

В связи с такой интерпретацией Хайдеггера встает следующая проблема: как возможен переход от онтологического к этическому?

Но еще прежде: не противоречит ли предпочтение, оказываемое Хайдеггером софии перед фроне́зисом практической ориентации его онтологии?⁵⁸³ Как справедливо замечает Гонзалес, Хайдеггер ставит выше φρόνησις не *традиционное* «теоретическое», а реинтерпретированный θε-

⁵⁸⁰ Heidegger 1926, 283. Цит по: Gonzalez 1997, 23.

⁵⁸¹ Гонзалес обращает внимание также и на то, что спустя несколько лет интерпретация Хайдеггером роли идеи блага у Платона меняется на противоположную. Ср. Gonzalez 1997, 24, ср. также С. 25; Heidegger 1931/32, 310.

⁵⁸² Heidegger 1931/32, 100.

⁵⁸³ Ср. §§ 15-18 «Бытия и времени».

ορεῖν⁵⁸⁴. Все критические замечания относительно от-живающей жизни теории, высказывавшиеся Хайдеггером в 1919-1920 гг. сохраняют для него свою актуальность и в 1924-1925. Аристотелевская θεωρεῖα, о которой говорит Хайдеггер, не является ускользанием от жизни – она является наиболее подлинной, аутентичной, формой жизни, на которую способен человек. Возможное объяснение тому, почему σοφία может быть выше практического знания звучало бы следующим образом: Σοφία не является мудростью, говорящей, как нам стать счастливыми *но сама и есть* счастье. Теория в этом новом, «более высоком» смысле ничего не говорит о *средствах* (в том числе и практических), благодаря которым я могу стать тем, что я есть: «я живу в этом θεωρεῖν» (169).

Один аспект этого утверждения ясен из того, что Хайдеггер говорит именно в этом курсе: «теория освобождается от привязанности к практическому». Другой будет, возможно, более понятен, если вспомнить хайдеггеровские лекции по феноменологии религии и смысл его «онтического атеизма». Теория в том смысле свободна от «практического», что не ничего не говорит о *средствах превращения моей жизни в подлинную*. А кроме того – если будет взята изолированно – не может ничего сказать. Здесь мы сталкиваемся с уже знакомой проблемой: может ли теория послужить источником религиозной веры? Для Хайдеггера очевидно, что это невозможно. Не отрицают этого и теологи. Теология (являющаяся теорией для религиозной жизни) «не может вызвать веру по плану. Она даже не может ее обосновать», комментирует отношение теологии к пробуждению веры (Galubenserzeugnis) Карл Барт. Об этом же еще в 1918 г. пишет Хайдеггер: «от изначального религиозного переживания дорога ведет к теологии, однако она не обязательно ведет от теологии обратно к религиозному сознанию и его живости»⁵⁸⁵.

Говоря о возможности «жить в теории», Хайдеггер не противоречит тому, что когда-то было сказано им в лекционных курсах 1919 г.⁵⁸⁶ Эти слова есть лишь иначе выраженная идея Ласка о категориях категорий, т.е. о тех изначальных формах, в которых мы живем, и которые делают для нас доступными категории в *традиционном смысле*⁵⁸⁷. Неокантианское прочтение античной философии позволяет Хайдеггеру интерпретировать σοφία как «высший способ бытия человека», в котором он находит «свое аутентичное духовное здоровье» (170). Σοφία даже является «бытием Dasein самим по себе» (613, ср. 63).

Итак, существуют различные типы ἀληθεύειν, и σοφία является высшим среди них. Однако она не «возникает» на каком-то уровне «открытости», но с самого начала является «тенденцией видеть и знать, сопровождающей нашу жизнь» (613). Φρόνησις и σοφία являются различными уровнями *одной и той же* жизни. Σοφία не налагается извне на не-теоретическую фактическую жизнь, но «освобождает» жизнь. Это значит, что

⁵⁸⁴ Gonzalez 1997, 27.

⁵⁸⁵ В письме к Элизабет Блохманн от 7 ноябр. 1918. *Heidegger/Blochmann*, 10.

⁵⁸⁶ Ср. Gonzalez 1997, 28.

⁵⁸⁷ Ср. § 34 б.

σοφία не добавляет ничего нового к «более низким» типам раскрытости, но реализует уже заложенную в нашей практической жизни тенденцию; в стремлении к θεωρεῖν мы, следовательно, не оставляем нашу жизнь позади в пользу чего-то иного, но позволяем ей быть более полной и богатой⁵⁸⁸.

И тем не менее вопрос остается: если в θεωρεῖν мы все-таки освобождаем те или иные тенденции жизни, то – освобождаем *от чего?* «Этическое и практическое оказываются вне того движения, которое находит свое наиболее полное воплощение в θεωρία»⁵⁸⁹.

В соответствии с планом Хайдеггера, по которому определялся порядок его интерпретации текстов Аристотеля⁵⁹⁰, этика оказывается *введением* к физике⁵⁹¹. Φρόνησις тогда оказывается несовершенным «практическим знанием» в той мере, в какой не находится на «онтологическом пути» к σοφία. Так вновь ставится вопрос о том, в какой мере все-таки возможна этика на онтологической основе, если это предполагает, что она должна быть освобожденной от практического блага? Гонзалес не только использует лекции Хайдеггера о «Софисте» Платона для того, чтобы объяснить «полнейшее молчание» Хайдеггера о проблемах этики, но и связывает это с «Ректорской речью» 1933 г.⁵⁹²

⁵⁸⁸ Ср. Heidegger 1921/22, 239, 246; Heidegger 1927 a, 15.

⁵⁸⁹ Gonzalez 1997, 33.

⁵⁹⁰ Часть 1: «Этика Никомаха», Z; Часть 2: Метафизика, А 1,2; Физика А, В, Г. См. в Heidegger 1922, 254

⁵⁹¹ Таким образом, именно в 1924-1925 гг. формируется предпочтение Хайдеггером «Физики» Аристотеля всем другим его сочинениям, а также основы хайдеггеровской проблемы Φύσις вообще. Ср. более позднее высказывание: «“Физика” Аристотеля есть потаенная и потому ни в одно время не продуманная достаточно основополагающая книга европейской философии» (Heidegger [1939], 242 [312]).

⁵⁹² Gonzalez 1997, 37. Свой вывод автор подкрепляет второй частью своей статьи, где показывает, что Хайдеггер, интерпретируя диалог Платона, допускает ошибку. Он отождествляет автора диалога с Незнакомцем и, тем самым, подтверждает, что *и для него самого* был бы более приемлемым «ценностно нейтральный» метод Незнакомца, из-за которого тот, не предпочитая одну добродетель другой, не в состоянии удовлетворительно сформулировать различие между софистом и философом (236c-d; 264c; 268b 10). Сократ же полагает, что между философом и софистом существует качественное, *ценностное* различие, и потому метод разведения Незнакомца оказывается не подходящим. Хайдеггер же, положительно отзываясь о «Софисте» как о диалоге «более научном» по сравнению с ранними диалогами Платона «находит» в Аристотеле и Незнакомце, а не в Сократе и раннем Платоне идеал того, чем должна быть философия», – Gonzalez 1997, 40-47.

* * *

Интерпретации Хайдеггера платоновского «Софиста» важны по следующим причинам:

1). Они конкретизируют понимание «теоретического» Хайдеггером в последние годы перед появлением «Бытия и времени», показывая, что отрицание теоретического, известное нам по лекциям 1919 года, не следует понимать как *полный отказ* от теории. Лекции о «Софисте» показывают также, как Хайдеггер искал аналогии своего понимания в историко-философской традиции.

2). Становится также ясно: то, как говорит о теории Хайдеггер в 1924-1925 гг. *чисто внешне* сближает его с Гуссерлем. Сходство касается: а) соотношения «теории» и «праксиса», б) возможности «жизни в теории»⁵⁹³.

3). В хадеггеровском «Софисте» мы находим подтверждение, что и в интерпретации философии античности у Хайдеггера могла сохраниться парадигма видения истории философии, полученная им в свое время от неокантианства, причем от *фрайбургской* его школы.

4). Рассматриваемые материалы в еще большей степени проблематизируют взаимоотношение «этического» и «онтологического» в философии Хайдеггера⁵⁹⁴, что требует ответа на следующий вопрос:

Действительно ли разведение этики и онтологии является необходимым?

⁵⁹³ Когда Гуссерль говорит: «И все же философия – такой исключительно непрактичный предмет!» (Из письма Хокингу от 3 июля 1920. См.: *Briefe* III, 163-164), его слова можно интерпретировать в обыденном смысле. Однако Гуссерль настойчиво говорит о том, что его «профессия не относится к числу практически-политических» (*Briefe* III, 181). Именно потому совет, который Гуссерль может дать Ингардену, заключается в следующем: «Живите в философии и творите ради нее, для честной и подлинной философии, как Вы это [это] уже начали» (Там же).

⁵⁹⁴ Ср. § 71.

Глава пятая. Кассельские доклады (1925)

Десять докладов под общим названием «Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и современная борьба за историческое мировоззрение» были прочитаны Хайдеггером с 16 по 21 апреля 1925 г. в городе Касселе.

До 1990 г. эти материалы были абсолютно неизвестны исследователям – они нигде не упоминались ни как текст, ни как биографический факт. По странному стечению обстоятельств, только двое из ныне живущих учеников Хайдеггера вообще знали об их существовании. Таким образом, в истории осталась запечатлена другая, менее позитивно окрашенная и более скупая на информацию оценка важности философии Дильтея для философии истории Мартина Хайдеггера, относящаяся к «Бытию и времени».

§ 87 Постановка проблемы историчности

Не найдя для себя удовлетворительной формулировки проблемы истории на основе феноменологически разворачиваемой жизни, Хайдеггер вдохновляется новой идеей: важна не «история» сама по себе, но ее подлинное – «концентрированное» – выражение: «историчность». Для Хайдеггера в этой связи обретает важность граф Йорк, перепиской которого с Дильтеем он восхищался в 1923 г. «Из переписки я взял центральную тему историчности», – пишет Хайдеггер Ротхакеру⁵⁹⁵.

По аналогии с вопросом: каким образом «фактичная жизнь» в 1920-1921 гг. превратилась в «Dasein», теперь необходимо спросить, откуда и как появляется «историчность»? Как из в общем виде сформулированной сферы интересов – «жизни и истории» – теперь вдруг становится возможным спрашивать о «смысле человеческой жизни»⁵⁹⁶ и «смысле человеческого бытия» (147)? Ни в 1919 г., ни в 1920 г. проблема не могла быть сформулирована таким образом.

Каким образом свершается это второе смещение акцента – с «истории» как таковой на «смысл исторического бытия»? Ответ становится ясным из хайдеггеровского изложения Дильтея. Говоря о борьбе за историческое мирозерцание, Хайдеггер подытоживает: «...важно вычленил (herauszuarbeiten) бытие исторического, историчность, а не историческое; бытие, а не сущее; действительность, а не действительное» (158). Можно было бы полагать, что в хайдеггеровском предпочтении «историчности» «истории» сквозит вполне обоснованная нацеленность на поиски «подлинной» истории (аналогичная поиску «живой» истории графом Йорком), и Хайдеггер пытается предостеречь от установки на ее чисто «эмпирическое исследование», которое, как он говорит дальше, даже создав картину всеобщей истории не сделало бы доступным «историчность». Однако примечательно, что с различением между историчностью и историей, действительностью и действительным соседствует еще и различение

⁵⁹⁵ Письмо от 21 сент. 1924 г. // ДЛБ 8, 1994, S. 207.

⁵⁹⁶ Heidegger 1925 a, 144. Далее ссылки в тексте.

бытия и сущего. Относительно бытия уже отмечалось, что с 1921 г. оно начинает играть в философии Хайдеггера значительно более важную роль. И здесь, в «Кассельских докладах», простое перечисление через запятую этих категориальных пар ставит, по сути, на одну доску историчность (т.е. «подлинную» историю) и бытие. В результате может создаться впечатление, что интерес к *бытию* должен быть тождествен интересу к «*подлинной*» истории. К бытию ведут теперь оба пути – первый, начатый с переходом от «фактической жизни» к «Dasein», и второй – от «истории» к «историчности».

Проблема историчности – но не бытия – была сформулирована еще Дильтеем. К бытию с 1920 г. движется мышление *Хайдеггера*. Тогда ему удалось проложить путь к бытию за счет открытия онтологического измерения жизни, т.е. через Dasein. Спустя 4 года подтверждается, что «Dasein» важно для Хайдеггера именно присутствующей – на языковом уровне – темой бытия. Дильтей, по Хайдеггеру, нашел путь как раз к той реальности, «которая в подлинном смысле есть – в смысле историчного бытия – к человеческому бытию (zum menschlichen Dasein)» (158).

Но опять, как и при обращении к Аристотелю в лекциях 1921-1924 гг., изложение философии Дильтея в 1925 г. носит двойственный характер. Дильтей, безусловно, тематизировал определенную реальность – «жизнь», которая по своему характеру обнаружила себя как историчная. Потому когда Хайдеггер говорит: «Для Дильтея подлинно историческое бытие есть человеческое существование (menschliches Dasein)» (161), то воспринимаящим на слух лекцию Хайдеггера нет повода сомневаться: «жизнь» и «существование» (Dasein) в определенном контексте могут быть синонимами, тем более, что Хайдеггер «приближает» «существование» к «жизни», пользуясь дополнительным определением: «*человеческое*» существование (menschliches Dasein). Однако добавка «человеческое» имеет в данном случае «пояснительно-тактический» характер – ведь вводя термин «Dasein» в лекциях 1923 г., Хайдеггер специально отмечает, что «Dasein» никоим образом не следует ассоциировать с какими-либо характеристиками «человеческого»⁵⁹⁷. Поэтому, приведенное выше изложение Хайдеггером философии Дильтея – слишком приблизительно, и должно быть принято с известными оговорками. Хайдеггер уже бесконечно далек от Дильтея.

Итак, мы вновь сталкиваемся с вопросом: может ли Dasein употребляться Хайдеггером как «просто» слово, или в 1921-1927 гг. оно *всегда* несет на себе нагрузку центрального понятия его философии? В пользу первого предположения говорила бы защита Хайдеггером философии Дильтея. Но как раз в этом и приходится сомневаться, если только воспроизвести последовательность мысли философа в различные годы его преподавательской деятельности. К тому же, в самих «Кассельских докладах» достаточно четко ощущается отдаленность Хайдеггера от этого философа.

Эта отдаленность проявляется и в том, что Хайдеггер практически сразу после зафиксированного им важного положения относительно «Dasein»

⁵⁹⁷ Heidegger 1923, 21.

как исторической реальности «по преимуществу», без какого-либо перехода начинает излагать свою собственную концепцию «Dasein» как бытия-в-мире.

§ 88 Хайдеггеровский вариант феноменологии времени

Анализируя структуру Dasein, Хайдеггер постоянно ведет речь о «смысле бытия человека». Этот «смысл» должен, по замыслу Хайдеггера, «выявить себя как время» (162). От изначальной данности Dasein, заключающейся в том, что человеческое бытие есть не только «всегда бытие в мире», но и такая действительностью, которая определенным образом «имеет» этот мир, Хайдеггер переходит к характеру бытия Dasein в мире. Выясняется, что бытие-в-мире есть всегда «совместное бытие» (Miteinandersein) – вне зависимости от того, окружают ли человека в каждый конкретный момент люди, или нет. «Совместное бытие» есть также бытие в окружающем мире (Umwelt), в котором человек «встречается» с самим собой, или – по выражению Хайдеггера – «дан самому себе».

На этом первом этапе, который должен привести к осознанию времени как смысла человеческого бытия, Хайдеггер задерживает внимание только на одном феномене «заботы» (Sorge), причем «забота» как феномен бытия-в-мире намеренно противопоставляется интенциональным актам переживания (164).

Следующим шагом становится для Хайдеггера анализ феномена смерти. «Dasein – не процесс, а смерть не есть нечто, что иногда случается в конце этого процесса, – считает Хайдеггер, – Смерть – то, что предстоит человеку, о чем жизнь знает сама» (166). Смерть понимается как возможность, заложенная в самом человеческом бытии, возможность, в которой «человеческое бытие противостоит самому себе в своей самой предельной возможности» (Ibid.). Но такую «предельную возможность» – возможность, которой человек не является *сейчас*, а будет только *потом*, по мнению Хайдеггера, можно назвать «бытием будущего» (Zukunft-Sein).

Переход ко времени осуществляется посредством анализа форм проявления-себя человеческого бытия. Так, «виновность» указывает на *прошедшее*; в *действии* Dasein находится в *настоящем*, а анализ «смерти» служит Хайдеггеру примером того, как Dasein «несет» в себе *будущее*.

«Dasein есть не что иное как бытие времени (Zeit-Sein). – Делает вывод Хайдеггер. – Время – не что-то, что случается в мире, но то, что есть я сам... Человеческая жизнь не протекает во времени, но *есть само время*» (курсив мой. – И.М.) (169). Сходство с формулировкой Шпенглера поразительное! Однако (и это приходится признать без особых колебаний) своеобразное отождествление «времени» и «жизни», т.е. тот самый «синтез», который по-своему осуществляли и Дильтей с Йорком – совершен Хайдеггером на совершенно иной основе.

Заключение

«Сегодня я знаю, что Хайдеггер был одним из наиболее великих людей, с которым мне довелось говорить. Считаю ли я, что он прав? – Могу ли я? Ведь единственное, что я о нем знаю: импульс к философствованию был получен им не от интеллектуального тщеславия, и не из какой-либо теории, но родился каждый день из его собственного переживания».

Макс Хоркхаймер о Хайдеггере

В данном исследовании философия жизни и феноменология были избраны как две наиболее важные для Хайдеггера философские парадигмы мышления. Было показано, как в системах графа Йорка фон Вартенбурга и Вильгельма Дильтея создаются важные предпосылки для того, чтобы католический теолог Мартин Хайдеггер сначала обратился к богатому идейному наследию протестантской традиции (Мартин Лютер, Фридрих Шлейермахер) и пришел к важным для себя выводам относительно уникальности религиозного опыта, а затем усомнился в центральных положениях феноменологии Гуссерля.

Необычность той эволюции, которую совершает Хайдеггер, заключается в том, что первоначально (1911-1916 гг.) он находится под значительно более сильным влиянием неокантианства и феноменологии. Значимость для себя идей философии жизни Хайдеггер открывает лишь в 1916-1918 гг. Однако с той поры краткий период его заочного, происходящего еще до знакомства с Гуссерлем, обучения феноменологической философии подходит к концу¹, превращаясь в ведущийся на равных спор с Гуссерлем. Правда, спор этот по-прежнему остается в значительной степени заочным. Это связано с двумя обстоятельствами: 1). Почти 11 лет (с 1916 по 1927) Хайдеггер не публикует ни одной работы. «Бытие и время» становится первым произведением, документирующим изменения, которые произошли за это время в философии Хайдеггера; 2). Философ осознает, что его неудовлетворенность трансцендентальной феноменологией Гуссерля основывается в 1918-1920 гг. только на догадках и общих идеях. Между тем, требуются позитивные основы для возможной иной философии. Было показано, с какими трудностями связано построение этих оснований для Хайдеггера (на примере проблем истории и времени, а также проблемы бытия). Основу для собственной философии Хайдеггеру удается найти только в 1921-1922 гг.

Еще будучи молодым философом, Хайдеггер демонстрирует блестящее знание философской и теологической традиции. Однако слияние различ-

¹Тремя важнейшими произведениями становятся для Хайдеггера «Логические исследования», статья «Философия как строгая наука» и «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии».

ных мотивов не приводит к их механическому соединению или эклектичному заимствованию. Скорее, речь идет о *противоборстве* различных мировоззрений. Напряженные размышления над основными проблемами феноменологической философии выплескивается и вовне: в своих лекционных курсах Хайдеггер воссоздает полемику между Гуссерлем и Наторпом; использует неокантианца Э. Ласка для того, чтобы обосновать возможность «нетеоретичной», до-теоретичной изначальной науки; находит у Экхарта и Шлейермахера (а также у многих других своих современников – Р. Отто, К. Барта) идеи, помогающие ему обнаружить слабые места в феноменологической теории «предметности», «конституирования» и «данности»; создает гремучую смесь из Гегеля, Дильтея и Ясперса, заставляя феноменологию обратиться к совершенно непривычному для нее феномену – «фактической жизни».

При всей своей критичности к Гуссерлю, Хайдеггер не устает защищать *те* идеи своего главного учителя, которые кажутся ему важными и ценными. Однако «Хайдеггер не был бы Хайдеггером», если и бы и здесь он не сумел переиначить эти ключевые для феноменологии идеи и темы (формального указания, проблему «принципа») таким образом, чтобы они максимально полно соответствовали *его собственному* замыслу.

Было показано, что в ряде случаев это вынуждает философа к излишне смелым интерпретациям, существенно видоизменяющими то, что он привлекает в качестве аргументов в пользу своей позиции. Однако всякий раз симпатичным в его мысли является то, что он не стремится к упрощенному решению проблем и «облегченному» варианту философствования. Наоборот, Хайдеггер всемерно обращает внимание на трудность и тяжесть *подлинного* бытия для человека, показывает, каким образом «избегание» человеком самого себя может принимать форму *теоретической, научной деятельности*.

Что же касается радикальности интерпретаций Хайдеггера, то именно она впервые и позволяет выявить многие ключевые для философии проблемы (возможность построения универсальной науки, «герменевтичность» всякого «абсолютного» и «беспредпосылочного» начала и др.).

Наибольшее внимание было уделено тому, как Хайдеггер пытается «вырваться» из феноменологии Гуссерля. На примере отдельных проблем (окружающего мира, проблемы бытия, этического самоопределения человека) появилась возможность показать: оригинальность Хайдеггера заключается *не* в тех идеях, в которых ее зачастую принято усматривать.

Различие между философиями Гуссерля и Хайдеггера можно было бы предварительно сформулировать следующим образом:

*Принципиальное согласие относительно целей и задач философии,
радикальное различие в исходных позициях и методах и
принципиальная омонимичность языка.*

ЛИТЕРАТУРА

Список сокращений

- ВВ* Время и бытие. Статьи и выступления / Сост., пер. и комм. В. В. Бибихина. М., 1993.
- ИС* Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991.
- Критика* Критика феноменологического направления в современной буржуазной философии. Рига, 1981.
- Онтология* Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988.
- Поворот* «Антропологический поворот» в философии XX века. Вильнюс, 1987.
- Aktualität* Zur philosophischen Aktualität Heideggers / Hrsg. v. D. Papenfuss, O. Pöggeler. Frankfurt a. M., 1991-1991.
Bd. I: Philosophie und Politik. 1991.
Bd. II: Im Gespräch der Zeit. 1990.
- Briefe* *Edmund Husserl*: Briefwechsel // Hrsg. v. K. Schuhmann. Husserliana // Edmund Husserl Dokumente 3/1-10. The Hague, 1994.
Bd. I: Die Brentanoschule.
Bd. II: Die Münchener Phänomenologen.
Bd. III: Die Göttinger Schule.
Bd. IV: Die Freiburger Schuler.
Bd. V: Die Neukantianer.
Bd. VI: Philosophenbriefe.
- Dilthey* Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. Freiburg i. Br., 1985.
- DJb* Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Hrsg. v. Fr. Rodi. Göttingen. 1983. –
- Expressionismus* Expressionismus. Der Kampf um eine literarische Bewegung. Hrsg. v. P. Raabe. Zürich, 1987.
- Faktizität* *Landgrebe L.* Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. Hamburg, 1982.
- GA* Martin Heidegger Gesamtausgabe. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976. –
- Gelehrtenrepublik* Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischer Bewegung. Wien, 1993.
- Graduate Faculty* Graduate Faculty Philosophical Journal. New School for Social Research. 1991. Vol. 14. № 2; Vol. 15. № 1.
- GS* Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht..
- GW* Hans - Georg Gadamer Gesammelte Werke: Bd. 1-10, Tübingen: J.S.B.Mohr, 1975–1995.
- Hua* Husserliana: *Husserl Edmund*. Gesammelte Werke. Den Haag, 19...–; Dordrecht; Boston; Lankaster, 19...–
- IPhQ* International Philosophical Quarterly.
- JBSP* Journal of the British Society for Phenomenology.

<i>JHPPh</i>	Journal of the History of Philosophy.
<i>JPhpF</i>	Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung // Hrsg. v. E. Husserl u.a. 1913–1933.
<i>KS</i>	<i>Gagamer H.-G.</i> Kleine Schriften. Tübingen, 1972. Bd. 1–4.
<i>Materialien</i>	Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys // Hrsg. v. Fr. Rodi, H.-U. Lessing. Frankfurt a.M., 1984.
<i>MaW</i>	Man and World. An International philosophical Review. Dordrecht; Boston; Lankaster: Martinus Nijhoff.
<i>PhF</i>	Phänomenologische Forschungen. Freiburg i.Br.: Karl Alber, 1975 –
<i>PJb</i>	Philosophisches Jahrbuch.
<i>PhT</i>	Philosophy Today.
<i>PPhR</i>	Philosophy and Phenomenological Research.
<i>Reading</i>	Reading Heidegger from the Start. Essays in his earlier Thought
<i>Heidegger</i>	// Ed. by Th. Kisiel, J. van Buren. N. Y., 1994.
<i>RPh</i>	Research in Phenomenology.

Труды М. Хайдеггера

а) на русском языке

<i>1925 a</i>	Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни: десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) / Пер. Ал. В. Михайлова. 2 Текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 137-185.
<i>1925 б</i>	Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск, 1998.
<i>1927</i>	Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М. 1997.
<i>1929</i>	Кант и проблема метафизики / Пер. О.В. Никифорова. М., 1997.
<i>1935</i>	Введение в метафизику / Пер. Н.О. Гучинской. СПб., 1997.
<i>1953/54</i>	Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим / Пер. В. В. Бибихина // ВБ. С. 273-302.
<i>1949</i>	Письмо о гуманизме / Пер. В. В. Бибихина // ВБ. С. 192-220.
<i>1969</i>	Мой путь в феноменологию / Пер. В. В. Анашвили // Логос. 1994. № 6. С. 303-309.
<i>Хайдеггер / Лёвину</i>	Письмо М. Хайдеггера К. Лёвиту. 20 авг. 1927 г. / Пер. А. А. Денежкина // Историко-философский ежегодник '95. М., 1996. С. 353-357.

б) на немецком языке

<i>1910 a</i>	Per mortem ad vitam // Akademiker. 1910, März. Jg. II. № 5. S. 72-73.
<i>1910 b</i>	<i>Förster Fr.W.</i> Autorität und Freiheit. München // Ibid. № 7. S. 109-110.
<i>1910 c</i>	Cüppers, Ad Jos, Versiegelte Lippen. Erzählung aus dem irischen Volksleben des 19. Jh. Köln // Ibid. 1910, Dez. Jg. III. № 2. S. 29.
<i>1911 a</i>	<i>Jörgensen Joh.</i> Das Reisebuch. Licht und dunkle Natur und Geist. Mainz. 1910 // Ibid. 1911, Jan. Jg III. ¹ 3. S. 45.
<i>1911 b</i>	Zur philosophischen Orientierung für Akademiker // Ibid. 1911, März.

- Jg. III. № 5. S. 66-67.
- 1912 a Religionspsychologie und Unterbewußtsein // Ibid. 1912, März. Jg. IV. № 5. S. 66-68.
- 1912 b *Gredt Jos. O.S.B. Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae.* Vol. I. Freiburg i. Br., o.J. // Ibid. 1912, März. Jg. IV. № 5. S. 76-77.
- 1912 c Der Realitätsproblem in der Modernen Philosophie // *GA* 1. 1976. S. 1-15.
- 1912 d Neuere Forschungen über Logik // *GA* 1. 1976. S. 17-43.
- 1913 Bibliothek wertvoller Novellen und Erzählungen. Hrsg. v. Prof. Dr. O. Hellinghaus. Freiburg i. Br., 1911 // *Der Akademiker.* 1913, Jan. Jg. IV. S. 45.
- 1914 Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik. Dissertation. Freiburg i.Br. 1913 // *GA* 1. S. 59-188.
- 1916 a Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus // *GA* 1. S. 189-411.
- 1916 b Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft [Vortrag vor der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. Am 27. Juli 1915] // *GA* 1. S. 413-433.
- 1918/19 Die philosophischen Grundlagen der Mittelalterlicher Mystik (1918/19) // *GA* 60. S. 301-337.
- 1919 a Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (1919) // *GA* 56/57. 1995. S. 1-117.
- 1919 b Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie (1919) // *GA* 56/57. 1987. S. 119-203.
- 1919 c Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (SS 1919) // *GA* 56/57. 1987. S. 205-214.
- 1919/20 Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20) // *GA* 58. 1992.
- 1920 Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920) // *GA* 59. 1993.
- 1920/21 Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21) // *GA* 60. 1995. S. 1-156.
- 1921 a Augustinus und der Neuplatonismus (SS 1921) // *GA* 60. 1995. S. 157-299.
- 1921 b Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“ // *GA* 9. 1976. S. 1-44.
- 1921/22 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22) // *GA* 61. 1985.
- 1922 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) // *DJb* 6. 1989. S. 235-274.
- 1923 Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (SS 1923) // *GA* 63. 1987.
- 1924 Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. 1924, Juli. Tübingen, 1989.
- 1923/24 Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24) // *GA* 17. 1994.
- 1924/25 Platon: Sophistes (WS 1924/25) // *GA* 19. 1992.
- 1925 a Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung // *DJb* 8. 1993.

- 1925 b Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925) // GA 20. 1979.
- 1925/26 Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26) // GA 21. 1976.
- 1926 Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (SS 1926) // GA 22. 1993.
- 1927 a Sein und Zeit. 16. Auflage. Tübingen, 1986.
- 1927 b Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927) // GA 24. 1989.
- 1927 c Phänomenologie und Theologie // GA 9. 1976. S. 45-78.
- 1929 a Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt, ³1965.
- 1929 b Vom Wesen des Grundes // GA 9. S. 123-175.
- 1931 Aristoteles. Metaphysik © 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft // GA 33. 1981; ²1990.
- 1931/32 Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet // GA 34. 1988; ²1997.
- 1935 Einführung in die Metaphysik // GA 40. ⁴1976.
- 1936/38 Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) // GA 65. 1989.
- 1937 Hölderlin und das Wesen der Dichtung // GA 4. 1981. S. 33-48.
- [1939] Vom Wesen und Begriff der Φύσις // GA 9. 1976. S. 239-301. [Wegmarken. ¹1967. S. 309-371].
- 1941 "Wie wenn am Feiertage..." // GA 4. S. 49-77.
- 1942 Parmenides // GA 54. ²1992.
- 1943 Nietzsches Wort «Gott ist tot» // GA 9. S. 209-267.
- 1943/44 Heraklit // GA 55. ³1994.
- 1946 a Der Spruch des Anaximander // GA 9. S. 321-373.
- 1946 b Die Grundfrage nach dem Sein selbst // Heidegger Studies. 1986. Vol. 2. P. 1-3.
- 1949 Brief über den «Humanismus» // GA 9. S. 313-364.
- 1967 Vorwort (A Letter to Richardson) // Richardson J. S.J.: Heidegger: Through Phenomenology to Thought. The Hague, 1967. P. VIII-XXIII.
- 1969 a Mein Weg in die Phänomenologie // Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. S. 81-90.
- 1969 b Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage // Fragestellungen einer Akademie. München; Zürich, 1981. S. 123-124.
- Heidegger / Blochmann Heidegger/Blochmann. Briefwechsel 1918–1969. Marbach a. Neckar, 1989.
- Heidegger / Jaspers Heidegger/Jaspers. Briefwechsel 1920–1963. Frankfurt a. M., 1990.
- Heidegger / Löwith Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith / Hrsg. v. H. Titjen // *Aktualität II*. S. 27-38.

Труды В. Дильтея

а) на русском языке

- 1881 Введение в науки о духе / Пер. В. В. Библихина // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX - XX вв.: Тракаты, статьи, эс-

- се. М., 1987. С. 108-135.
- 1897 Описательная психология. М., 1924; СПб., ²1996.
- 1905 Сила поэтического воображения. Начала поэтики // Зарубежная эстетика и теория литературы. С. 135-142.
- 1911 Типы мировоззрения и их обнаружение в метафизических системах // Новые идеи в философии. СПб., 1912. Вып. I.
- б) на немецком языке*
- 1867 Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1880 (Antrittsvorlesung in Basel 1867) // GS V. ⁸1990. S. 12-27
- 1883 Einleitung in die Geisteswissenschaften // GS I. Göttingen. 1959.
- 1895/96 [Über vergleichende Psychologie] Studium der Individualität // GS V. S. 241-316.
- 1894 Ideen zur einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie // GS V. ⁸1990. S. 139-240.
- 1900 Die Entstehung der Hermeneutik // GS V. S. 317-338.
- 1907 Das Wesen der Philosophie // GS V. S. 339-416.
- 1910 Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften // GS VII. 1990.
- [1911 a] Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen // GS VIII. ⁶1991. S. 1-71.
- 1911 b Die Typen der Weltanschauungen und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen // GS VIII. ⁶1991. S. 75-118.
- 1911 c Vorrede // GS V. S. 3-6.
- B* Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877–1897. Halle; Saale. 1923.
- Dilthey / Haym* Briefe Wilhelm Diltheys an Rudolf Haym 1861–1873 // Abhandlungen der Preussischen Akademie d. Wissenschaften. B., 1936.

Труды Гуссерля

а) на русском языке

- 1900 Логические исследования / Пер. под ред. С. Франка. СПб., 1909. Часть первая: Прологомены к чистой логике.
- 1901 а Логические исследования. Том II: Исследования по феноменологии и теории познания. Введение. / Пер. В. И. Молчанова // Логос. 1997. № 9. С. 25-41.
- 1901 б Логические исследования. Том. II. Исследование I. Выражение и значение / Пер. В.И. Молчанова // Логос. 1997. № 10. С. 5-64.
- 1901 в Логические исследования. Том. II. Исследование V. Об интенциональных переживаниях и их содержаниях / Пер. В.И. Молчанова // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 282-297.
- [1905-1911] Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. В. И. Молчанова. М., 1994.
- 1911 Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 129-174.

- [1922-1923] Статьи об обновлении / Пер. К. В. Бандуровского // Вопросы философии. 1997. № 7. С. 111-135.
- 1929 Парижские доклады / Пер. А. В. Денежкина // Логос. 1991. № 2. С. 9-30.

б) на немецком языке:

- 1900 Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Halle, ²1913.
- 1901/II,1 Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (I-V Logische Untersuchung). Halle. ²1913.
- 1901/III, 2 Logische Untersuchungen. Bd. 2. Teil II: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis Halle. ²1913.
- 1907 Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. (1907) // *Hua* II. 1950.
- 1911 Philosophie als strenge Wissenschaft // Logos. 1911. S. 289-341; [*Hua* XXV. 1987. S. 3 - 62].
- 1913 a Vorwort (Zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 1, 1913) // *Hua* XXV. S. 63-64.
- 1913 b Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // *Hua* III. 1950.
- 1913 c Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // *Hua* IV. Den Haag, 1952.
- 1913 d Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften // *Hua* V. Den Haag, 1971.
- 1917 a Phänomenologie und Psychologie // *Hua* XXV. 1987.
- 1917 b Phänomenologie und Erkenntnistheorie // *Hua* XXV. 1987.
- [1893-1917] Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917) // *Hua* X. 1966.
- 1923/24 Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte // *Hua* VII. 1956.
- 1925 Phänomenologische Psychologie // *Hua* IX. ²1968
- 1929 a Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* // Husserl Studies. Dordrecht, 1994. S. 9-48. Vol. 11.
- 1929 b Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* // *Ibid.*, S. 49-63.

Дополнительная литература

а) на русском языке

- Арендт 1969 *Арендт Х.* Мартину Хайдеггеру – 80 лет. / Пер. К. В. Бандуровского // *Вопр. филос.* 1998. № 1. С. 126-134.
- Бабушкин 1985 *Бабушкин В. У.* Феноменологическая философия науки. М., 1985.
- Бибихин 1989 *Бибихин В. В.* К столетию со дня рождения М. Хайдеггера // *Историко-философский ежегодник.* М., 1989.

- С. 264 - 268.
- Бочоришвили* 1979 *Бочоришвили А. Т.* О замечаниях М. Хайдеггера на статью Эдмунда Гуссерля // *Бочоришвили А. Т. Философия, психология, эстетика.* Тбилиси, 1979. С. 88-102.
- Васильева* 1981 *Васильева Т. В.* Философский лексикон Аристотеля в интерпретации М. Хайдеггера // *Античная философия в интерпретациях буржуазных философов.* М., 1981. С. 118-134.
- Габитова* 1972 а *Габитова Р. М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972.
- Габитова* 1972 б — Хайдеггер и античная философия // *Вопр. философии.* 1972. № 11. С. 144-149.
- Гадамер* 1960 *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. под ред. Б. Н. Бессонова. М., 1998.
- Гадамер* 1991 а — — О круге понимания / Пер. Ал. В. Михайлова // *Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного.* М., 1991. С. 72-82.
- Гайденок* 1966 *Гайденок П. П.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистическая концепция трансценденции // *Современный экзистенциализм.* М., 1966. С. 77-107.
- Гайденок* 1971 — — Проблема времени в онтологии М. Хайдеггера // *Философия марксизма и экзистенциализма.* М., 1971.
- Гайденок* 1987 — — От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // *Вопр. философии.* 1987. № 10. С. 124-133.
- Гайденок* 1997 — — Прорыв к трансцендентному. М., 1997.
- Губман* 1980 *Губман Б. Л.* Проблема исторического познания в экзистенциализме М. Хайдеггера // *Методологические вопросы социального познания.* Калинин, 1980. С. 198-210.
- Джиоев* 1988 *Джиоев О. И.* Мартин Хайдеггер и новая онтология // *Философия, культура, человек.* Тбилиси, 1988. С. 82-93.
- Доброхотов* 1986 *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
- Земляной* 1977 *Земляной С. Н.* Анализ «понимания» в работах Вильгельма Дильтея // *История философии и современность.* М., 1977. С. 95-115.
- Какабадзе* 1966 *Какабадзе З. М.* Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966.
- Кандинский* 1911 *Кандинский В.* О духовном в искусстве. М., 1992.
- Калиниченко* 1988 *Калиниченко В.* Онтологические основания научного познания // *Онтология.* С. 44-61.
- Калиниченко / Огурцов* 1984 *Калиниченко В. В.;* Методология гуманитарных наук в трудах Вильгельма Дильтея // *Вопр. философии.*

- Кассирер* 1910 *Огурцов А. П.* 1988. № 4. С. 128-134.
Конрад-Мартиус [1988] *Кассирер Э.* Познание и действительность. СПб., 1912.
Кошарный 1989 а *Конрад-Мартиус Х.* Трансцендентальная и онтологическая феноменология // *Онтология*. С. 321-328.
Кошарный 1989 б *Кошарный С. А.* Феноменология Гуссерля и опыт герменевтического основоположения гуманитарного знания в историческом наукоучении В. Дильтея // *Философская и социологическая мысль*. 1989 № 8. С. 72-81.
Кошарный 1990 а *— —* Феноменология Гуссерля... // Там же. 1989. № 9. С. 88-95;
Кошарный 1990 б *— —* Феноменология Гуссерля... // Там же. 1990. № 8. С. 95-110;
Кузьмина 1979 *Кузьмина Т. А.* Некоторые проблемы онтологии и метафизики в феноменологии Э. Гуссерля // Об особенностях развития современной буржуазной философии. М., 1979. С. 88-101.
Кузьмина 1988 *— —* Проблема субъективности и способ ее анализа в современной буржуазной философии // *Онтология*. С. 10-28.
Кулис 1981 *Кулис Р. Р.* Проблема историзма в философии М. Хайдеггера и феноменологии Э. Гуссерля // *Критика*. С. 141-163.
Кулис 1988 *— —* Проблемы бытия и истории в немецкой «философии жизни» // *Онтология*. С. 29-43.
Куле 1981 *Кулэ М. Х.* Феноменология и герменевтика: сходство и различие методов // *Критика*. С. 74-98.
Куле 1988 *— —* Проблема онтологии в западногерманской герменевтике // *Онтология*. С. 226-240.
Кутлунин 1986 *Кутлунин А. Г.* Немецкая философия жизни: критический очерк. Иркутск, 1986.
Кьеркегор 1843 *Кьеркегор С.* Страх и трепет // С. Кьеркегор. Страх и трепет. М., 1993. С. 15-112.
Кьеркегор 1844 *— —* Понятие страха // С. Кьеркегор. Страх и трепет. С. 115-248.
Кьеркегор 1849 *— —* Болезнь к смерти // С. Кьеркегор. Страх и трепет. С. 251-350.
Кьеркегор [1995] *— —* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Ч. 2. Гл. 3. / Пер. Т. В. Щитцовой // *Философский поиск*. 1995. № 1. С. 98-115.
Лёзов 1996 *Лёзов С. В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996.
Матьюс 1990 *Матьюс Ю.* Понятие метода в дофеноменологической философии Мартина Хайдеггера // Учен. зап. Тартусского гос. ун-та. Тарту, 1990. Вып. 25. С. 123-134.
Михайлов А. А. *Михайлов А. А.* Идеалы науки и философская рефлексия: К

- 1981 критике феноменологии Э. Гуссерля // Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981. С. 181-205.
- Михайлов А. А. — — К вопросу об эволюции взглядов М. Хайдеггера от трансцендентальной феноменологии к герменевтике // *Философия и научный коммунизм*. Минск, 1985. Вып. 12. С. 148-158.
- Михайлов А. А. — — Современная философская герменевтика. Минск, 1984.
- Михайлов А. В. Михайлов А. В. Комментарии к переводу: Мартин Хайдеггер. Кассельские доклады // 2 текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 192-201.
- Михайлов И. Михайлов И. А. Был ли Хайдеггер феноменологом? // *Логос*. 1995. № 5. С. 283-302.
- Молчанов 1981 Молчанов В. И. Понятие рефлексии в контексте феноменологического учения о времени // *Критика*. С. 120-140.
- Молчанов 1987 — — Хайдеггер и Кант: проблема сознания и проблема человека // *Поворот*. С. 72-91.
- Молчанов 1988 а — — Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988.
- Молчанов 1988 б — — Онтология и обоснование феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера // *Онтология*. С. 81-100.
- Мотрошилова / Соловьев 1964 Мотрошилова Н. В. / Соловьев Э. Ю. От защиты «строгой науки» к утверждению иррационализма: Философская эволюция Э. Гуссерля и немецкий экзистенциализм // *Вопр. философии*. 1964. № 5. С. 95-103.
- Мотрошилова 1968 Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.
- Мотрошилова 1976 — — Возникновение феноменологии Гуссерля и ее историко-философские истоки // *Вопр. философии*. 1976. № 10. С. 93-106.
- Мотрошилова 1988 — — Феноменология Э. Гуссерля и «натуральные» науки: противопоставление или сотрудничество? // *Специфика философского знания и проблема человека в истории философии*. М., 1988. С. 91-94.
- Ознобкина 1987 Ознобкина Е. В. Научное познание и проблема истины в интерпретации М. Хайдеггера // *Проблема истины в современной западной философии науки*. М., 1987. С. 46-66.
- Ознобкина 1989 — — К хайдеггеровской интерпретации философии И. Канта // *Историко-философский ежегодник '89*. С. 125-139.
- Плотников 1995 Плотников Н. С. Жизнь и история. Философское наследие: предисловие к публикации // *Вопр. философии*. 1995. № 5. С. 108-116.
- Подорога 1986 Подорога В. А. «Фундаментальная антропология» М. Хайдеггера // *Буржуазная философская антропология XX века*. М., 1986. С. 34-48.

- Подорога* 1993 — — Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX вв. М., 1993.
- Подорога* 1995 — — Выражение и смысл. М., 1995.
- Подорога* 1995 — — Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995.
- Пишготижев* 1970 *Пишготижев И. Ш.* Мартин Хайдеггер и неогумбольдтианство // Вестн. Московского ун-та. 1970. № 3. С. 53-60.
- Решетник* 1989 *Решетник М. Д.* Специфика феноменологического метода // Проблемы философии. Киев, 1989. Вып. 82. С. 121-126.
- Рильке* 1910 *Рильке Р. М.* Записки Мальте Лауридса Бригге. М., 1988.
- Риккерт* 1896 *Риккерт Г.* Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1903, ²1997
- Риккерт* 1920 — — Философия жизни // *Г. Риккерт* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 206-342.
- Розенвальд* 1980 *Розенвальд Ю. И.* Проблема внешнего мира и возникновение мюнхенско-геттингенской школы в феноменологическом направлении // Вопросы экономического, социального и культурного развития социалистического общества. Рига, 1980. С. 83-91.
- Розенвальд* 1984 — — Борьба в феноменологическом направлении по проблемам сознания // Методологические проблемы критики современной буржуазной философии. Рига, 1984. С. 121-135.
- Розенвальд* 1988 — — Феноменологическая онтология мюнхенско-геттингенской школы // *Онтология*. С. 121-140.
- Рорти* 1996 *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. / Пер. Р. З. Хестанова. М., 1996.
- Рубене* 1981 *Рубене М. А.* Учение Гуссерля о времени // *Критика*. С. 99-119.
- Рубене* 1988 — — Онтология и «ничто» у М. Хайдеггера // *Онтология*. С. 141-157
- Рубенис* 1988 *Рубенис А. А.* Проблема онтологии и трансцендентальный идеализм // *Онтология*. С. 62-80.
- Руткевич* 1985 а *Руткевич А. М.* Фундаментальная онтология М. Хайдеггера и психоанализ // Вестн. Моск. ун-та. 1985. № 4. Сер. 7. Философия. С. 69-79.
- Руткевич* 1985 б — — От Фрейда к Хайдеггеру. М., 1985.
- Савельева / Полетаев* 1997 *Савельева И. М. / Полетаев А. В.* История и время. М., 1997.
- Сартр* 1946 *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм / Пер. А. А. Санина // Сумерки богов. М., 1990. С. 319-344.
- Свердиолас* 1987 *Свердиолас А.* Проект «герменевтики жизни» В. Дильтея // *Поворот*. С. 26-46.
- Сейферт* 1997 *Сейферт Й.* Философия как строгая наука // Логос. 1997. № 9. С. 54-76.

- Содейка* 1987 *Содейка Т.* Антропология, трансцендентализм и онтология у М. Хайдеггера // *Поворот*. С. 92-111.
- Соловьев* 1988 *Соловьев Э. Ю.* Попытка обоснования новой философии истории в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // *Новые тенденции в западной социальной философии*. М., 1988. С. 11-50.
- Тавризян* 1982 *Тавризян Г. М.* Габриель Марсель: Между христианским экзистенциализмом и «новым орфизмом» // *Философия Религия Культура*. М., 1982. С. 158-188.
- Фишер* 1853 *Фишер К.* История философии. СПб., 1887. Т.1.
- Хестанов* 1996 *Хестанов Р.З.* Трансцендентальная феноменология и проблема истории // *Логос*. 1991. № 1. С. 67-75.
- Хестанов* 1996 — — — Утопическое экспериментирование Ричарда Рорти // *Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность*. / Пер. Р.З. Хестанова. М., 1996.
- Шварц* 1964 *Шварц Т.* От Шопенгауэра к Хайдеггеру. М., 1964.
- Шелер* 1917 *Шелер М.* Феноменология и теория познания (1917) // *Шелер М. Избранные произведения*. М., 1994. С. 195-258.
- Шлегерис* 1983 *Шлегерис А.* Бытие и сознание в философии М. Хайдеггера // *Проблемы сознания в современной буржуазной философии*. С. 122-133.
- Шлейермахер* *Шлейермахер* Речи о религии // *Шлейермахер Фр. Речи о религии к образованным людям ее презирающим*. Монологи. М., 1994. С. 43-344.
- 1799 *Фр.*
- Шпенглер* 1919 *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. Т.1.
- Ярошевский* *Ярошевский Т.* Концепция «подлинной жизни» Мартина Хайдеггера // *Филос. науки*. 1970. № 5. С. 117-126.
- 1970

б) на других языках

- Acham* 1964 *Acham K.* Zum Problem des Historismus bei Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger. Graz, 1964.
- Apel* 1985 *Apel K.-O.* Diltheys Unterscheidung von «Erklären» und «Verstehen» im Lichte der Problematik der modernen Wissenschaftstheorie // *Dilthey*, S. 285-347.
- Aschenberg* *Aschenberg* Phänomenologische Philosophie und Sprache. Tübingen, 1978.
- 1978 *H.*
- Vambach* 1995 *Vambach* Heidegger, Dilthey and the crisis of Historicism. Cornell Univ. Press, 1995.
- Ch. R.
- Barasch* 1988 *Barasch J.* Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning. Dordrecht. 1988.
- Barash* 1989 — — — Über den geschichtlichen Ort der Wahrheit. Hermeneutische Perspektiven bei Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger // *Martin Heidegger: Innen- und Aussen-*

- sichten. Frankfurt a.M., 1989. S. 58-74.
- Barash* 1994 — — Heidegger's Ontological «Destruction» of Western Intellectual Traditions // *Reading Heidegger*. P. 111-122.
- Barth* 1919 *Barth K.* Der Römerbrief. Zweite Fassung. ¹⁴1989.
- Barth* 1954 — — Kurze Erklärung des Römerbriefes. München. 1964.
- Bernasconi* 1994 *Bernasconi R.* Repetition and Tradition // *Reading Heidegger* P. 123-136.
- Bernet* 1987 — — Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger // *Heidegger Studies*. 1988. Vol 3/4, S. 89-104.
- Bernet* 1989 *Bernet R., Kern I., Marbach E.* Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1989.
- Bernet* 1994 — — Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject // *Reading Heidegger*. P. 245-268.
- Berthold-Bond* 1991 *Berthold-Bond D.* A Kierkegaardian Critique of Heidegger's Concept of Authenticity // *MaW*. 1991. Vol. 24. P. 119-142.
- Betti* 1962 *Betti E.* Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen, 1962.
- Bianko* 1985 *Bianko F.* Dilthey und das Problem des Relativismus der Wissenschaftstheorie // *Dilthey*. S. 211-229.
- Biemel* 1968 *Biemel W.* Einleitende Bemerkungen zum Briefwechsel Dilthey-Husserl // *MaW*. 1968. Vol. 1. № 3. P. 428-466.
- Biemel* 1973 — — Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbeck bei Hamburg, 1973.
- Bock* 1966 *Bock I.* Heideggers Sprachdenken. Meisenheim a.G., 1966.
- Bokhove* 1991 *Bokhove N.W.* Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert. Utrecht, 1991.
- Boehlen* 1975 *Boelen B.* Martin Heidegger as a Phenomenologist // *Phenomenological Perspectives*. The Hague, 1975. S. 93-114.
- Bollnow* 1936 *Bollnow O.-F.* Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. Leipzig / B., 1936.
- Bollnow* 1982 — — Studien zur Hermeneutik. Freiburg; München, 1982. Bd. I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften.
- Bollnow* 1983 — — Ibid. Freiburg; München, 1983. Bd. II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps.
- Bossert* 1973 *Bossert P.J.* A Note on Heidegger's "Opus One" // *JBSPh*. 1973. Vol. 4. S. 61-63.
- Braig* 1908 *Braig C.* Was soll der gebildete Mensch von dem Modernismus wissen? // *Frankfurter Zeitgemäße Broschüren*. 1908. Bd. 28/1. S. 1-27
- Braun* 1970 *Braun H.* Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ontologie. // *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen, 1970. Bd. II. S. 201-218.
- Broekman* 1963 *Broekman J.* Phänomenologie und Egologie. Den Haag, 1963.
- Brogan* 1994 *Brogan W.* The Place of Aristotle in the Development of

- Heidegger's Phenomenology // *Reading Heidegger*.
P. 213-227.
- Brogan* 1997 — — Plato's Dialectical Soul: Heidegger on Plato's Ambiguous Relationship to Rhetoric // *RPh* 1997. Vol. XXVII. P. 3-15.
- Buchner* 1977 *Buchner H.* Fragmentarisches // *Erinnerungen an Martin Heidegger*. Pfullingen. 1977. S. 47-51.
- Buhr* 1977 *Buhr H.* Der weltlicher Theolog // *Erinnerungen an Martin Heidegger*. S. 53-59.
- Buren* 1994 a *Buren J. van* Martin Heidegger, Martin Luther // *Reading Heidegger*. P. 159-174.
- Buren* 1994 b — — The Young Heidegger. Bloomington; Indianapolis, 1994.
- Campbell* 1992 *Campbell R.* Truth and Historicity. Oxford, 1992.
- Caputo* 1977 *Caputo J.* The Question of Being and Transcendental Phenomenology // *RPh*. 1977. Vol. VII. P. 84-105.
- Caputo* 1993 — — Demythologizing Heidegger. Indianapolis, 1993.
- Caputo* 1994 — — Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart // *Reading Heidegger*. P. 327-344.
- Carr* 1984 *Carr D.* Time-consciousness and Historical Consciousness // *Philosophy and Science in a Phenomenological Perspective*. Den Haag, 1984. P. 31-44.
- Carr* 1985 — — Künftige Vergangenheit. Zum Vorrang der Zeitdimension bei Husserl, Dilthey und Heidegger // *Dilthey*. S. 415-436.
- Carr* 1986 a — — Time, Narrative and History. Bloomington, 1986.
- Carr* 1987 a — — Interpreting Husserl. Dordrecht, 1987.
- Carr* 1974 — — Phenomenology and the Problem of History. Evanston, 1974.
- Cho* 1985 *Cho K. K.* Verstehen in kosmischen und akosmischen Perspektiven Wissenschaftstheorie // *Dilthey*. S. 231-283.
- Cretella* 1994 *Cretella H.* The Theologie of Heidegger // *MaW*. 1994. Vol. 27. '1. P. 71-87.
- Crowell* 1994 *Crowell S. G.* Making Logik Philosophical Again (1912-1916) // *Reading Heidegger*. P. 55-72.
- Cunningham* 1976 *Cunningham S.* Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl. The Hague, 1976.
- Dahlstrom* 1994 a — — Heidegger' Critique of Husserl // *Reading Heidegger*. P. 231-244.
- Dahlstrom* 1994 b — — Heidegger's Kant-Courses in Marburg // *Ibid*. P. 293-308.
- Dahlstrom* 1994 c — — Heidegger's Method. Philosophical Concepts as Formal Indications // *Reveiw of Metaphysics*. 1994. Vol. 47. № 4. P. 775-795.
- Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870. Göttingen; Stuttgart, 1960.
- Deutsche Kriegsreden. Hrsg. v. K. Pinthus. München; B., 1916.

- Dreyfus* 1978 *Dreyfus H. / Haugeland J.* Husserl and Heidegger: Philosophy's Last Stand // Heidegger and Modern Philosophy. L., 1978. P. 222-238.
- Droysen 1868 a* *Droysen J.G.* Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte // Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. Darmstadt, 1937; ³1958. S. 1-316.
- Droysen 1868 b* — — Historik // Historik. Darmstadt, ³1958. S. 317-428.
- Ebbinghaus* 1895 *Ebbinghaus H.* Über erklärende und beschreibende Psychologie // *Materialien*. S. 45-87.
- Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild. Freiburg, München, 1988.
- Edschmidt* 1917 *Edschmidt K.* Über den dichterischen Expressionismus // Über den Expressionismus in der Literatur und die neue Dichtung. Berlin, 1919. S. 39-78.
- Edschmidt* 1918 — — Über dichterische deutsche Jugend // Über den Expressionismus in der Literatur und die neue Dichtung. S. 1-38.
- Eley* 1962 *Eley L.* Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Haag. 1962.
- Elliston* 1977 *Elliston R.* Phenomenology Reinterpreted // *PhT*. 1977. Vol. XXI. № 3/4. P. 273-282.
- Farber* 1973 *Farber M.* On subjectivism and the world problem // *PPhR* 1973. Vol. XXXIV. № 1. P. 134-141.
- Feher* 1990 *Feher I. M.* Identität und Wandlung der Seinsfrage // Mesotes. Supplementband. Martin Heidegger. 1990. S. 105-119.
- Feher* 1994 — — Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers // *Reading Heidegger*. P. 73-89.
- Fellmann* 1982 *Fellmann F.* Phänomenologie und Expressionismus. Freiburg; München, 1982.
- Fink* 1933 *Fink E.* Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik // Fink E. Studien zur Phänomenologie. Den Haag. 1966, S. 79-156.
- Fink* 1939 — — Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls // *Ibid.* S. 179-223; [максиме в: *Revue internationale de Philosophie*. 1939. Prem. Ann. № 2. P. 226-270]
- Fink* [1950/51] — — «Sein und Mensch». Freiburg i. Br., 1977.
- Fischer-Barnicol* 1977 *Fischer-Barnicol H. A.* Spiegelungen-Vermittlungen // *Erinnerungen an Martin Heidegger*. S. 87-103.
- Fuchs* 1991 *Fuchs Y.* Philosophy of Methodology in Heidegger's «Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem» // *JBSP*. 1991. Vol. 25. № 3. P. 229-240.
- Funke* 1973 *Funke G.* Phenomenology and History // *Phenomenology and Social Sciences*. Vol.2. Evanston. 1973. P. 3-101.
- Fynsk* 1986 *Fynsk C.* Heidegger: Thought and Historicity. Ithaka, 1986.
- Gadamer* 1959 a *Gadamer* «Geschichtlichkeit» // *Religion in Geschichte und*

- H.-G. Gesellschaft. Tübingen, 1959. 1496-1498.
- Gadamer* 1959 b — Vom Zirkel des Verstehens // *Kleine Schriften*. Tübingen, 1977. Bd. IV.
- Gadamer* 1960 — Wahrheit und Methode // *GW I*. 1990.
- Gadamer* 1970 — Martin Heidegger und der Marburger Theologie // Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Köln; B., 1970.
- Gadamer* 1974 — Zur Aktualität der Husserlischen Phänomenologie // *GW III*. 1987. S. 160-171.
- Gadamer* 1977 — Sein Geist Gott // *GW III*. S. 320-332.
- Gadamer* 1981 — Die religiöse Dimension // *GW III*. S. 308-319.
- Gadamer* 1983 — Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik // *GW X*. S. 100-109.
- Gadamer* 1985 a — Die Kehre des Weges // *GW X*. S. 71-75.
- Gadamer* 1985 b — Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren. (Zwischen Romantik und Positivismus) Wissenschaftstheorie // *Dilthey*. S. 157-182.
- Gadamer* 1986 a — Vom Anfang des Denkens // *GW III*. S. 375-393.
- Gadamer* 1986 b — Der eine Weg Martin Heideggers // *GW III*. 417-430; [Martin-Heidegger-Gesellschaft Jahresgabe. 1986]
- Gadamer* 1986 c — Erinnerungen an Heideggers Anfänge // *GW X*. 1995. S. 3-13.
- Gadamer* 1989 a — Heidegger und die Griechen // *Aktualität I*, S. 57-74.
- Gadamer* 1989 b — Hermeneutik und ontologische Differenz // *GW X*. 1995. S. 58-70.
- Gadamer* 1990 a — Heidegger und die Sprache // *GW X*. S. 14-30.
- Gadamer* 1990 b — Heidegger und die Griechen // *GW X*, S. 31-45.
- Gadamer* 1991 — Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule // *GW X*, S. 185-205.
- Gerlach* 1984 *Gerlach H.-M.* Geschichte oder Geschichtlichkeit? // *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität*. Jena, 1984. Bd. 33. 1. S. 127-132.
- Gethmann* 1987 *Gethmann C.-F.* Philosophie als Vollzug und als Begriff. // *DJb* 4. 1986-87. S. 27-53.
- Gethmann* 1993 — — Dasein: Erkennen und Handeln. B., 1993.
- Gibson* 1928 *Gibson W.R.* From Husserl to Heidegger. Excerpts from a 1928 Freiburg Diary by W.R.Gibson. / Ed. by H. Spiegelberg // *JBSP* 1971. Vol. 2. № 1. P. 58-82.
- Gonzalez* 1997 *Gonzalez F. J.* On the Way to *Sophia*: Heidegger on Plato's Dialectic, Ethics and *Sophist* // *RPh* 1997. Vol. XXVII. P. 16-60.
- Gorland* 1981 *Gorland I.* Transzendenz und Selbst. Frankfurt a. M., 1981.
- Gorner* 1990 *Gorner P.* Heidegger on Husserl // *JBSP*. 1990, Jan. Vol. 21. № 1. P. 86-91.
- Graeser* 1993 *Graeser A.* The Hermeneutic *Als* // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 1993. Vol. 47. P. 559-572.
- Grondin* 1994 a *Grondin J.* The Ethical and Young Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity // *Reading*

- Heidegger*. P. 345-357.
- Grondin 1994 b — — — Der Sinn für Hermeneutik. Darmstadt, 1994.
- Grossheim 1991 Grossheim M. Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz. Bonn; B., 1991.
- Growell 1995 — — — Heidegger's phenomenological decade // *MaW*. 1995. Vol. 28. № 4. P. 435-448.
- Gründer 1970 Gründer K. Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Göttingen, 1970.
- Gudopp 1983 Gudopp W.-D. Der Junge Heidegger. Frankfurt a. M., 1983.
- Gundolf 1918 Gundolf Fr. Über das neue Pathos des Expressionismus // *Expressionismus*, 163-170.
- Häffner 1981 Häffner G. Heideggers Begriff der Metaphysik. München, 1981.
- Hartmann 1977 Hartmann K. Self-Evidence // *JBSP*. 1977. Vol. 8. № 2. P. 79-93.
- Herrmann 1981 Herrmann F.-W. von Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Frankfurt a. M., 1981.
- Herrmann 1992 — — — Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit. Frankfurt a. M., 1992.
- Hodge 1994 Hodje J. Heidegger. Early and Late. The Vanishing of the Subject Between Ambiguity and Duplicity // *JBSP* 1994. Vol. 25. P. 263-287.
- Hogemann 1987 Hogemann Fr. Heidegges Konzeption der Phänomenologie // *DJb* 4. S. 54-71.
- Hohl 1962 Hohl H. Lebenswelt und Geschichte. München. 1962.
- Hoy 1978 Hoy D. C. History, Historicity and Historiography in Being and Time // *Heidegger and Modern Philosophy*. New Haven; L., 1978. P. 329-353.
- Hufnagel 1976 Hufnagel E. Einführung in die Hermeneutik. Stuttgart, 1976.
- Hülsmann 1964 Hülsmann H. Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl. München, 1964.
- Hünemann 1967 Hünemann D. Der Durchbruch des Geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Freiburg; Basel; Wien, 1967.
- Hyde 1994 Hyde M.J. The Call of Conscience. Heidegger and the Question of Rhetoric // *Philosophy and Rhetoric*. 1994. Vol. 27. P. 374-396.
- Ingarden 1968 b Ingarden R. Erinnerungen an Husserl // Husserl E. Briefe an Roman Ingarden. Hrsg. v. R. Ingarden. Den Haag. 1968.
- Jacob 1924 Jacob H. E. Zur Geschichte der deutschen Lyrik seit 1910 // *Expressionismus*, 194-211.
- Jaeger 1992 Jaeger Fr. / Rösen J. Geschichte des Historismus. München, 1992.
- Jamme 1987 Jamme Ch. Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik // *DJb* 4. S. 72-90.
- Jamme 1992 — — — Der Verlust der Dinge. Césanne-Rilke-Heidegger // Martin Heidegger. Kunst Politik Technik. München, 1992. S. 105-118.
- Jaspers 1919 Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. München,

- 1978.
- Jaspers* 1953 — — Philosophische Autobiographie. München, ²1984.
- Jaspers* [1928-1964] — — Notizen zu Martin Heidegger. München; Zürich, 1978.
- Jordan* 1968 *Jordan R. W.* Husserl's Phenomenology as a «History» of Science // *Social Research*. Vol. 35. № 2. 1968, Summer. P. 245-259
- Kearney* 1994 *Kearney R.* Modern Movements in European Philosophy. Manchester; N.Y., 1994.
- Kisiel* 1973 *Kisiel Th.* The Mathematical and the Hermeneutical // *Martin Heidegger: In Europe and America*. The Hague, 1973. P. 109-120.
- Kisiel* 1983 — — Heidegger (1907-1927): The Transformation of the Categorical // *Continental Philosophy in America*. Pittsburgh, 1983. P. 165-185.
- Kisiel* 1988 — — The missing link in the early Heidegger // *Hermeneutic Phenomenology*. Washington, 1988. P. 1-40.
- Kisiel* 1989 — — Why the first draft of *Being and Time* was never published // *JBSP*. 1989. Vol. 20. № 1. P. 3-22.
- Kisiel* 1992 a — — The Genesis of «*Being and Time*» // *MaW*. Vol. 25. P. 21-37.
- Kisiel* 1992 b — — Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie // *PJb*. 1992. Bd. 99. S. 105-122.
- Kisiel* 1993 — — The Genesis of Heidegger's *Being and Time*. California, 1993.
- Kisiel* 1994 — — Heidegger (1920-21) on becoming a Christian // *Reading Heidegger*. P. 175-192
- Kisiel* 1995 a — — Genealogical Supplements: A Reply to Sorts // *RPh*. 1995. Vol. XXV. P. 240-246.
- Kisiel* 1995 c — — Kisiel Th. Why Students of Heidegger will have to read Emil Lask // *MaW*. 1995. Vol. 28. № 3. P. 197-240.
- Kockelmans* 1977 *Kockelmans J.* Destructive Retrieve and Hermeneutic Phenomenology In *Being and Time* // *RPh*. 1977. Vol. VII. P. 106-137.
- König/ Plessner* *König J./ Plessner H.* König / Plessner. Briefwechsel 1923–1933 // Hrsg. v. H.-U. Lessing, Freiburg; München, 1994.
- Köstler* 1980 *Köstler M.* Heidegger schreibt an Grabmann // *PJb* 1980. V. 87. S 96-109.
- Kovacs* 1990 *Kovacs G.* The Question of God in Heidegger's Phenomenology. Evanston, 1990.
- Kovacs* 1992 — — The Leap (Der Sprung) for *Being* in Heidegger's «*Beiträge zur Philosophie*» (Vom Ereignis) // *MaW*. 1992. Vol. 25. P. 39-59.
- Kovacs* 1994 — — Philosophy as Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919 // *Reading Heidegger*. P. 91-107.
- Kraft* 1932 *Kraft J.* Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie. Frankfurt a. M.; Hamburg, 1977.
- Krell* 1994 *Krell D. F.* The «*Factual Life*» of *Dasein* // *Reading Heidegger*.

- P. 361-379.
- Kusch* 1989 *Kusch M.* Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. Dordrecht, 1989.
- Kuspit* 1971 *Kuspit D. B.* Hegel and Husserl on the Problem of the Difficulty of Beginning Philosophy // *JBSP*. 1971, Jan. Vol. 2. № 1. P. 52-57.
- Kwan* 1982 *Kwan Tze-wan* Die hermeneutische Phänomenologie und das Tautologische Denken Heideggers. Bonn, 1982.
- Landgrebe* 1966 *Landgrebe L.* Das philosophische Problem des Endes der Geschichte. 1966 // *Faktizität*. S. 137-156).
- Landgrebe* 1967 — — Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh, 1967.
- Landgrebe* 1971 — — Das Problem des Anfangs der Philosophie in der Phänomenologie Husserls // *Faktizität*. S. 21-37
- Landgrebe* 1973 — — Der phänomenologische Begriff der Erfahrung. // *Ibid*. S. 58-70.
- Landgrebe* 1974 — — Meditation über Husserls Wort «Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins». 1974 // *Ibid*. S. 38-57.
- Landgrebe* 1974 — — Faktizität und Individuation // *Ibid*. S. 102-116.
- Landgrebe* 1976 a — — Philosophische Anthropologie – eine empirische Wissenschaft? // *Ibid*. S. 1-20.
- Landgrebe* 1976 b — — Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens // *Ibid*. S. 117-136.
- Landgrebe* 1982 — — Reduktion und Monadologie – die Umstrittenen Grundbegriffe von Husserls Phänomenologie // *Ibid*. S. 88-101.
- Lehmann* 1963 *Lehmann K.* Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916) // *PJb*. 71. 1963-1964. S. 331-357.
- Macann* 1993 *Macann Ch.* Four phenomenological Philosophers. Husserl. Heidegger. Sartre. Merlau-Ponty. Routledge, 1993.
- Macquarrie* 1955 *Macquarrie J.* Heidegger and Christianity. N. Y. 1955
- Macquarrie* 1965 — — An existentialist theology, a comparison of Heidegger and Bultmann. N.Y.; Evanston. ³1965.
- Macquarrie* 1972 — — Existentialism. L., 1972.
- Makkreel* 1985 *Makkreel R.A.* Lebenswelt und Lebenszusammenhang // *Dilthey*. S. 381-413.
- Makkreel* 1990 — — The Genesis of Heidegger's Phenomenological Hermeneutics and the Prediscovered 'Aristotle Introduction' of 1922 // *MaW*. 1990. Vol. 23. P. 305-320.
- Mall* 1973 *Mall R. A.* Experience and Reason. The Hague, 1973.
- Maly* 1977 *Maly K.* To Re-awaken the Matter of Being // *RPh*. 1977. Vol. VII. P. 282-298.
- Margolis* 1989 *Margolis J.* Reinterpreting Interpretation // *Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1989. Vol.47. № 3. P. 237-251.
- Marten* 1991 *Marten, R.* Heidegger lesen. München, 1991.
- McEwen* 1995 *McEwen C.* On formal Indication: Diskussion of *The Genesis of Heidegger's Being and Time* // *RPh*. 1995.

- Vol. XXV. P. 227-237.
- McNeill 1994 McNeill, W. The First Principle of Hermeneutics // *Reading Heidegger*. P. 393-408.
- Misch 1923 Misch G. Vorbericht des Herausgebers. 1923. (zu: *Die Geistige Welt*. // *GS*. V, S. VII - CXVII.
- Misch [1929-1930] — — Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Freiburg; München, 1994.
- Misch 1931 — — Lebensphilosophie und Phänomenologie. Leipzig; B., 1931.
- Misch 1947 — — Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys. Frankfurt a. M., 1947.
- Motroschilowa 1989 Motroschilowa N. Delineation and Analysis of Objectivities (Gegenständlichkeiten) in Edmund Husserl's Phenomenology // *Analecta Husserliana*. 1989. Vol. XXVII. The Hague, S. 91-144.
- Natorp 1912 Natorp P. Kant und die Marburger Schule. Berlin. 1912.
- Natorp 1918 — — Husserls «Ideen zu einer reinen Phänomenologie» (1917/1918) // *Logos*. 1917-1918. S. 36-60.
- Nietzsche [1885-1887] Nietzsche F. Nachgelassene Fragmente 1885-1887 // Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. 12.
- Nitta 1990 Nitta Y. Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren // *Aktualität II*, S. 43-54.
- Olafson 1995 Olafson F. A. What is a human being. A Heideggerian view. Cambridge, 1995.
- Orth 1984 Orth E.-W. Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert // *PhF* 16. 1984. S.7-23.
- Orth 1985 — — Dilthey und die Gegenwart der Philosophie Wissenschaftstheorie // *Dilthey*. S. 7-27.
- Orth 1992 — — Martin Heidegger and der Neukantianismus // *MaW*. 1992. Vol. 25. P. 421-441.
- Ott 1988 Ott H. Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt a. M., 1988.
- Ott 1991 — — Preface to «Martin Heidegger's Contribution to 'Der Akademiker'» // *Graduate Faculty Philosophy Journal*. 1991. Vol. 15. № 1. 481-485.
- Otto 1917 Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München, 1987.
- Otto 1984 Otto S. Dilthey und der Begriff des empirischen Apriori. // *PJb*. 1984. Bd. 91. 2. S.376-382.
- Oudemans 1994 Oudemans Th. Heidegger: Reading against the Grain // *Reading Heidegger*. P. 35-52.
- Pannenberg 1983 Pannenberg W. Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen, 1993.
- Pfafferot 1985 Pfafferot G. Die Bedeutung des Begriffes Selbstbesinnung bei Dilthey und Husserl Wissenschaftstheorie // *Dilthey*. S. 351-380.
- Plessner 1949 Plessner H. Lebensphilosophie und Phänomenologie // *DJb* 7.

- 1990-91. S. 289-312.
- Plessner* 1959 — — Husserl in Göttingen. Rede zur Feier des hundertsten Geburtstages Edmund Husserls. Göttingen, 1959.
- Pöggeler* 1963 *Pöggeler O.* Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen, 1990.
- Pöggeler* 1969 — — Ernst Tugendhats 'Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger' // *P.Jb.* 1969. Bd. 76. S. 376-385.
- Pöggeler* 1979 — — Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs // *PhF* 9. 1979. S. 124-162.
- Pöggeler* 1982 a — — Heidegger und die hermeneutische Theologie. // *Verifikationen.* Tübingen, 1982. S. 475-498.
- Pöggeler* 1982 b — — Neue Wege mit Heidegger // *Philosophische Rundschau* 1982. Bd. 29.
- Pöggeler* 1983 — — Zeit und Sein bei Heidegger // *PhF* 14. 1983. S. 152-191.
- Pöggeler* 1985 — — Dilthey und die Phänomenologie der Zeit // *DJb* 3. 1985. S. 105-139.
- Pöggeler* 1987 — — Heideggers Begegnung mit Dilthey // *DJb* 4. 1986-1987. S. 121-160.
- Pöggeler* 1988 — — Bergson und die Phänomenologie der Zeit // *Arato Corona Messoria.* Beiträge zur europäischen Wissensüberlieferung. Bonn, 1988. S. 153-167.
- Pöggeler* 1989 a — — Destruktion und Augenblick // *Destruktion und Übersetzung.* Weinheim, 1989. S. 9-30.
- Pöggeler* 1989 b — — Heideggers logische Untersuchungen // *Martin Heidegger: Innen- und Aussenaussichten.* S. 75-100.
- Pöggeler* 1990 — — Einleitung // *Aktualität II.* S. 9-26.
- Pöggeler* 1992 — — Neue Wege mit Heidegger. Freiburg; München, 1992.
- Pöggeler* 1994 — — Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie. Freiburg; München, 1994.
- Pöggeler* 1996 — — Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie // *Edith Steins Jahrbuch.* Würzburg, 1996. S. 15-30. Bd. 2. Das Weibliche.
- Ponsetto* 1978 *Ponsetto A.* Die Tradition in der Phänomenologie Husserls. Meisenheim a. Glan, 1978.
- Presas* 1974 *Presas M. A.* Von der Phänomenologie zum Denken des Seins // *Zeitschrift für philosophischen Forschung.* 1974. Bd. 28. Hf. 2. S. 180-213.
- Rampley* 1994 *Rampley M.* Meaning and Language in early Heidegger. From «Duns Scotus» to «Being and Time» // *JBSP.* 1994. Vol. 25. P. 209-228.
- Richardson* 1967 *Richardson J S.J.* Heidegger: Through Phenomenology to Thought. The Hague, 1967.
- Rente-Fink* 1964 *Rente-Fink L.* Geschichtlichkeit. Göttingen, 1964.
- Richardson* 1963 *Richardson W.* Through Phenomenology to Thought. The Hague, 1963.
- Rickert* 1912 — — Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlenbegriffs // *Logos.* 1911-1912. V. 2. S. 26-78.
- Rickert* 1925 — — Vom Anfang der Philosophie // *Ibid.* 1924-1925. Bd. 13-

14. S. 121-162.
- Rodi* 1969 *Rodi Fr.* Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode Diltheys Ästhetik. Stuttgart, 1969.
- Rodi* 1983 — — Dilthey, Gadamer and «Traditional Hermeneutics» // Reports on Philosophy. 1983. Vol. 7. P. 3-12.
- [*Rodi*] 1984 *Rodi Fr.* / *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys.* Hrsg., eingel. v. Fr. Rodi, H.-U. Lessing. Frankfurt a. M. 1987.
- Rodi* 1985 — — Dilthey, die Phänomenologie und Georg Mischs // *Dilthey.* S. 125-155.
- Rodi* 1987 a — — Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von «Sein und Zeit». // *DJb* 4. 1987. S. 161-177.
- Rodi* 1987 b — — Die Rolle von Artikulationsdruck und Artikulationsrahmen in Entstehungsprozess philosophischer Theorien // *Disiecta Membra. Studien Karlfried Gründer zum 60. Geburtstag.* Basel, 1989. S. 95-107.
- Rodi* 1987 c — — Dilthey's concept of 'structure' within the context of nineteenth-century science and philosophy // *Dilthey and Phenomenology.* Ed. by R. Makkreel et al. Lanham, 1987. P. 107-121.
- Rodi* 1990 — — Erkenntnis des Erkannten. Frankfurt a.M., 1990.
- Rodi* 1997 — — Die Stellung des Grafen Paul Yorck von Wartenburg zwischen Dilthey und Heidegger // Im Druck.
- Rombach* 1980 *Rombach H.* Das Phänomen Phänomen // *PhF* 9. 1980. S.7-32.
- Rombach* 1991 — — Das Tao der Phänomenologie // *PJb.* 1991. 1.Hlb., S. 1-17.
- Rorty* 1984 *Rorty R.* The Priority of Democracy to Philosophy // *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers.* Vol. I. 1991. P. 175-196.
- Rorty* 1985 a — — Solidarity or Objectivity? // *Ibid.* P. 21-34.
- Rorty* 1985 b — — On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz // *Ibid.* P. 203-210.
- Rosen* 1995 *Rosen S.* Question of Being: Reversal of Heidegger. Yale, 1995
- Rothaker* 1926 *Rothaker E.* Logik und Systematik der Geisteswissenschaften // *Handbuch der Philosophie.* München, 1926.
- Ruin* 1994 *Ruin H.* Yorck von Wartenburg and the Problem of Historical Existence // *JBSP.* 1994. Vol. 25. P. 111-130.
- Ruin* 1994 — — Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works. Stockholm, 1994.
- Safranski* 1994 *Safranski R.* Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München, Wien. 1994.
- Sallis* 1988 *Sallis J.* Imagination and the Meaning of Being // *Heidegger et l'idée de la phénoménologie.* Dordrecht, 1988. P. 127-194.
- Schalow* 1988 *Schalow F.* A Pre-Theological Phenomenology: Heidegger and Scheler // *IPhQ.* 1988. Vol. XXVIII. 14. P. 393-465.
- Schalow* 1991 — — The Anomaly of the World: From Scheler to Heidegger //

- MaW*. 1991. Vol. 24. P. 75-87.
- Schalow* 1994 — — The Kantian Schema of Heidegger's Late Marburg Period // *Reading Heidegger*. P. 309-327.
- Scharff* 1997 *Scharff R. C.* Heidegger's «Appropriation» of Dilthey before *Being and Time* // *Journal of the History of Philosophy*. 1997. Vol. XXXV. 1. P. 105-129.
- Schöfer* 1962 *Schöfer E.* Die Sprache Heideggers. Pfullingen, 1962.
- Scholtz* 1994 *Scholtz G.* Was ist und seit wann gibt es «hermeneutische Philosophie»? // *DJb* 8. 1994. S. 93-122.
- Schuhmann* 1977 *Schuhmann K.* Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls // *Hua* [Dokumente] I. 1977.
- Schuhmann* 1990 *Schuhmann K.* Husserl's Concept of Philosophy // *JBSP*. 1990 Vol. 21. № 3. P. 274-283.
- Schweppenhäuser* 1988 *Schweppenhäuser H.* Studien über die Heideggersche Sprachtheorie. München, 1988.
- Seebohm* 1983 *Seebohm T. M.* Die Begründung der Hermeneutik // *Dilthey*. S. 97-124.
- Seeburger* 1976 *Seeburger F.* Heidegger and the phenomenological reduction // *PPhR*. 1975-1976. Vol. XXXVI. P. 212-221.
- Sepp* 1988 *Sepp H.-R.* Annäherungen an die Wirklichkeit. Phänomenologie und Malerei nach 1900 // *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*. Freiburg; München, 1988. S. 77-93.
- Sepp* 1993 — — Praktische Transzendentalität oder transzendente Praxis? // *Gelehrtenrepublik*. S. 189-207.
- Sheehan* 1979 *Sheehan Th.* The «Original Form» of *Sein und Zeit*: Heidegger's *Der Begriff der Zeit* // *JBSP* 1979, May. Vol. 10. № 2. P. 78-83.
- Sheehan* 1980 — — Heidegger's *Introduction to the phenomenology of Religion* 1920-21 // *Personalist*. 1979-1980. Vol. 55. P. 312-324.
- Sheehan* 1981 — — Heidegger's Early Years: Fragments for a philosophical Biography // *Heidegger: The Man and the Thinker*. Chicago, 1981. P. 3-19.
- Sheehan* 1988 — — Heidegger's Lernjahre // *The Collegium Phenomenologicum*. Dordrecht, 1988. P. 77-137.
- Sheehan* 1995 — — Heidegger's New Aspekt. On In-Sein, Zeilichkeit and the Genesis of *Being and Time* // *RPh*. 1995. Vol XXV. P. 207-225.
- Smid* 1982 *Smid R.N.* «Münchener Phänomenologie» // *Pfänder-Studien*. The Hague, 1982. S.109-153.
- Smith* 1967 *Smith J.E.* Heidegger's Kant Interpretation // *PhT*. 1967. Vol. XI. № 4/4. P. 257-264.
- Smith* 1969 — — Time, Times, the «Right Time»: *Chronos* and *Kairos* // *The Monist*. 1969. Vol. 53. P. 1-13.
- Sokolowski* 1982 *Sokolowski R.* Timing // *Review of Metaphysics*. 1982. Vol. 35. P. 687-714.
- Spiegelberg* 1969 a *Spiegelberg H.* The Phenomenological Movement. The Hague,

3. Edit. 1982. Vol. I
3. Edit. 1971.
Vol. II.
- Spiegelberg 1969 b — — — — —
- Spiegelberg 1982 — — — — — EPOCHE und Reduktion bei Pfänder und Husserl // Pfänder-Studien. S.3-34.
- Stawrides 1952 Stawrides M. The Concept of Existence in Kierkegaard and Heidegger. N. Y., 1952.
- Steinbock 1994 Steinbock A.J. The project of Ethical Renewal and Critique: Edmund Husserl's Early Phenomenology of Culture // The Southern Journal of Philosophy. 1994. Vol. XXXII. P. 449-464.
- Stewart 1979 Stewart R. M. The Problem of Logical Psychologism for Husserl and the early Heidegger // *JBSP*. 1979. Vol. 10. № 3. S. 184-193.
- Ströker 1985 Ströker E. Systematische Beziehungen der Husserlischen Philosophie zu Dilthey Wissenschaftstheorie // *Dilthey*. S. 63-96.
- Ströker 1987 — — — — — Husserls Transzendente Phänomenologie. Frankfurt a.M., 1987.
- Ströker 1988 — — — — — Husserl and Philosophy of Science // *JBSP*. 1988. Vol. 19. № 3. P. 221-234.
- Ströker/Janssen 1989 Ströker E. / Janssen P. Phänomenologische Philosophie. Freiburg; München, 1989.
- Susman 1918 Susman M. Expressionismus // *Expressionismus*, 153-153.
- Taminiaux Taminaux J. Heideggers and Husserls Logical Investigations // *RPh*. 1977. Vol. VIII. P. 58-83.
- Taminiaux 1994 — — — — — The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of Self // *Reading Heidegger*. P. 269-290.
- Tapper 1986 Tapper M. The Priority of Being or Consciousness for Phenomenology // *Metaphilosophy*. 1986. Vol. 17. № 2/3. P. 153-161
- Thöma 1990 Thöma D. Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Frankfurt a.M., 1990.
- Thurnher 1993 Thurnher R. 3 Husserls *Ideen* und Heideggers *Sein und Zeit* // *Gelehrtenrepublik*. 1993. S. 145-168.
- Tillman 1976 Tillman M. Dilthey and Husserl // *JBSP*. 1976. Vol. 7. № 2. S. 123-130.
- Vezin 1988 Vezin F. Übersetzung ala phänomenologische Arbeit // Heidegger Studies. 1987/88. Berlin, S. 123-137.
- Viskur 1994 Viskur R. Dropping. The Subjekt of Authenticity. *Being and Time* on Disappearing Existentials and True Friendship with Being // *RPh*. 1994. Vol. 24. P. 133-158.
- Volpi 1994 Volpi F. *Being and Time*: A «Translation» of the *Nicomachean Ethics*? // *Reading Heidegger*. P. 195-211.
- Vycinas 1961 Vycinas V. Earth and Gods. The Hague, 1961.
- Wartenburg [1897 a] Wartenburg P. Italienisches Tagebuch. Darmstadt, 1927.
- Wartenburg [1897 b] — — — — — Bewusstseinstellungen und Geschichte. Hamburg, 1991.
- Waterhouse 1981 Waterhouse R. A Heidegger Critique. New Jersey, 1981.

- Watson* 1971 *Watson J. R.* Heidegger's Hermeneutic Phenomenology // *PhT*.
 1971. Vol. 15. P. 30-43.
- Weatherston* 1992 *Weatherston M.* The Rigour of Heidegger's Thought // *MaW*. 1992.
 Vol. 25. P.181-194.
- Westfal* 1997 *Westfal M.* Heideggers theologische «Jugendschriften» // *RPh*.
 1977. Vol. XXVII. P. 247-261.
- Williams* 1977 *Williams J. R.* Martin Heidegger's Philosophy of Religion.
 Waterloo [Canada], 1977.
- Wood* 1993 *Wood D.* Reiterating the Temporal: Toward a Rethinking of
 Heidegger on Time // *Reading Heidegger*.
 Bloomington, 1993. P. 136-159.
- Zöckler* 1975 *Zöckler Ch.* Diltthey und die Hermeneutik. Stuttgart, 1975.

Научное издание

Игорь Анатольевич Михайлов

Ранний Хайдеггер:

Между феноменологией и философией жизни.

Научный редактор:

д-р филос. наук, проф. Н. В. Мотрошилова

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. В. И. Молчанов

канд. филос. наук, Е. В. Ознобкина

Редактор: В. С. Егорова

Корректор: В. С. Егорова

Оригинал-макет: И. А. Михайлов

Дом интеллектуальной книги

ЛР № 071525 от 23 октября 1997

Прогресс-Традиция

119820 Москва. Оболенский пер., д. 10, тел.: (095) 245 19 52

ЛР № 065292 от 17 июля 1997

Подписано в печать: 17. 12. 98. Формат 60x90/16.

Печать офсетная. Печ. л.: 18.75 (18.5 + 0.25 вкл.). Усл. авт. л.: 15.

Тираж 500 экз. Заказ № 6903

Отпечатано с оригинал-макета

в Производственно-издательском комбинате ВИНТИ,

140010, г. Люберцы, Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

тел. 554-21-86