

- <sup>8</sup> См., например: *Popper K.-X. Objektive Knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press. Oxford, 1972 (в частности, гл. 2). Далее: *Objektive Knowledge*; нем. пер.: *Objektive Erkenntnis*, Hoffmann und Campe. Hamburg, 1973. (Сокр. рус. пер.: *Поппер К.-Р. Объективное знание. Эволюционный подход*. М., 1993.)
- <sup>9</sup> На эту всемогущую способность бихевиористов указывают Уотсон в книге “Behaviorism” и Б.Ф. Скиннер, например в “Walden Two” (Macmillan; N.Y., 1948); *Beyond Freedom and Dignity*” (N.Y.: Alfred Knopf, 1971). Вот цитата из Уотсона: “Дайте мне дюжину здоровых детей... и, выбрав из них первого попавшегося, я обещаю сделать из него специалиста любого профиля, какой я выберу, – врача, адвоката, художника... (или вора)”. (*Watson I.B. Behaviorism*, 2 Aufl. L.: Routledge and Kegan Paul. 1931. P. 104). Следовательно, все зависит от нравственности всемогущих бихевиористов. (Однако, согласно их утверждению, эта нравственность есть не что иное, как продукт позитивных и негативных ситуативных условных реакций.)
- <sup>10</sup> См. указанную в примеч. 7 работу Жака Моно (С. 170).
- <sup>11</sup> *Popper K. The Open Society and Its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, 1945; на нем.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bern; München: Francke. Bd. I, II.) (рус. пер.: *Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т.* М., 1992).
- <sup>12</sup> См.: *Popper K. Objektive Knowledge*. Kap. 2. S. 171; нем. пер.: *Objektive Erkenntnis*.
- \*\*\*\*\* Эта цитата взята Поппером из часто приводимого в литературе третьего письма Ньютона к Ричарду Бентли. См.: *Four letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley*. L., 1756. *Ричард Бентли, [Richard Bentley]* (1662–1742) – английский ученый, мастер (начальник) Тринити-колледжа Кембриджского университета (1700–1742), вел переписку с Ньютоном на богословские темы. Пытался использовать ньютонианство для опровержения атеизма, гоббсизма, картезианства. Предложил программу подчинения науки апологетическим задачам церкви. Содействовал второму изданию “Математических начал натуральной философии” И. Ньютона. – *Примеч. пер.*

## ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ И МЕТАФИЗИКА

*Г.А. Заиченко*

Один из самых великих расколов в современной интеллектуальной жизни обязан конфликту между фундаментальным скептицизмом и чувством необходимости в метафизике...

*В. Штегмюллер*

Философия – это язык, имеющий свои имманентные законы развития... Философия – это техника, способ делания мира приемлемым, обитаемым для человека.

*М. Мамардашвили*

Дать ответ на фундаментальный вопрос – почему мир, в котором живет современное человечество, оказался “расколотым” не только интеллектуально, но и социально, почему он оказался “не приемлемым”, “не обитаемым” для человека? – великое призвание теоретической фи-

лософии, метафизики. Т. Карлейль в свое время справедливо отметил, что “насколько человек побеждает страх, настолько он – человек” [5, с. 330]. До тех пор пока “локальный” человек, загнанный в пещеру отчуждения, будет одинаково громко стенать: “Я есть, но я невыносимо страдаю!”, его никто не услышит, потому что и каждый другой заточен в свою “пещеру” и звуки его слов и призывов умирают, натываясь на безмолвие каменных стен. Но самое парадоксальное в ситуации экстремального отчуждения и отдельного человека, и отдельных сообществ людей, да и всего человечества от их подлинной сущности, от их истинного бытия – это лейтмотив философского мышления – псевдометафизики нашей эпохи: то скрытая, то явная апологетика отчуждения. К счастью, в XX в., особенно к его исходу, все более мощно и убедительно раздаются голоса: лишь новое, воплощающее истину и правду слово современной теоретической философии, новой метафизики, способно не только написать наш неретушированный портрет, но и указать путь к выходу из лабиринта отчуждения.

Это новое философское слово – язык теоретической философии, мучительный поиск которого наложил свою неизгладимую печать на творчество выдающихся философов XX в. – Л. Витгенштейна, М. Хайдеггера и др. Мы многое знаем о языке искусства, о языке науки, мы вслед за З. Фрейдом и его последователями пытаемся понять причудливый и парадоксальный язык бессознательного. Но одна уникальная по своей сложности языковая крепость, мудрость языка теоретической философии, языка современной метафизики, с трудом штурмуется наиболее прозорливыми и бесстрашными философами XX в.

Соблазн освятить ложно понятым философским плюрализмом метафизическую немоту, лишить теоретическую философию права “голоса в разговоре человечества” порожден не только онтологическим страхом, страхом посмотреть непредвзято в глаза бытию человека и природы XX в., страхом встретиться со взглядом Медузы Горгоны. Этот страх не лишен научных и философско-теоретических оснований. Синергетика не только радикально изменила представления о природе времени, но и показала, что главенствующую роль в окружающем нас мире играют не порядок, стабильность, а неустойчивость, не равновесие, а неравновесность. Естественнонаучная и социальная картины мира в связи с этим предстают перед умственным взором не миром гарантий бытия человека, а миром риска и подстерегающих человека опасностей: “Мы живем в опасном и неопределенном мире, – отмечают И. Пригожин и И. Стенгерс, – внушающем не чувство слепой уверенности, а лишь то же чувство умеренной надежды, которое некоторые талмудические тексты приписывают Богу” [16, с. 386].

Но тернии на пути поиска языка современной теоретической философии обусловлены не только онтологическим страхом. Они порождены также гносеологическими, методологическими, аксиологическими и др. трудностями философского осмысления своеобразия нашей эпохи. Именно в атмосфере обостренного противостояния признающих и отрицающих онтологическую функцию философии вполне серьезно обсуждается проблема, которая на первый взгляд выглядит парадоксаль-

ной и сформулирована в названии статьи П. Мак Намары: “В самом ли деле действительный мир существует?” [28, с. 59]. Подчеркивая, что проблемы философской онтологии не сводятся к признанию, отрицанию или сомнению в существовании окружающих человека вещей, обратим внимание на важные соображения Ортеги-и-Гассета: “Человек привыкает ко всему – и к лучшему и к худшему. Однако есть нечто, к чему он никак не может привыкнуть – отсутствие в себе самой внутренней ясности относительно того, как он смотрит на вещи... Плохо, когда скептик сомневается в собственном сомнении, – это значит, что он не знает не только смысла вещей, но и того, что есть подлинное мышление. Вот к этому-то человек и не может приспособиться, именно этого не терпит глубинная реальность, каковой является жизнь” [12, с. 312–313].

В основе трудностей поиска выхода из тупиков скептицизма лежит, по нашему убеждению, во-первых, невосребованность глубинных рациональных прозрений философской классики, в том числе и классической историко-философской метафизики, во-вторых (что прямо связано с первым), патологическое непринятие многими философами универсальных философских положений, гипотез, а также игнорирование ими эвристической роли методов диалектики и герменевтики при создании теоретической философии, в поисках адекватного ей языка. Что касается диалектики, то необходимо подчеркнуть познавательные возможности такой ее, далеко не полностью оцененной, формы, как диалектика антиномий Канта.

Анализируя современную аналитическую философию в США, Дж. Марголис констатирует: «Современная аналитическая философия является путаницей. Она технически скрупулезна, но нелепо беззаботна в отношении своих наиболее широких предпосылок... принципиальные стратегии охотно признаются как версии натурализма, постмодернизма и физикализма» [27, р. 161]. У В.О. Куайна, например, признание условного различия между эмпирическими, каузальными, психологическими, с одной стороны, и фундаментальными, эпистемологическими, философскими исследованиями – с другой, в конечном итоге вообще повисает в воздухе, так как вторые исследования устраняются во имя первых. Но если не нужны фундаментальные, обобщающие философские исследования и их результат – универсальные философские положения, то не нужен и поиск соответствующего языка философии. “Последствием отрицания первой (т.е. теоретической. – Г.З.) философии, – подчеркивает Х. Саеджел, – Куайн отрицает саму идею философского оправдания науки с некоторой преимущественной, находящейся вне науки, точки зрения... согласно взглядам Куайна, на любые оправдательные вопросы в отношении науки необходимо отвечать только в пределах науки (следовательно, это “сайентизм”). Отрицать первую философию как раз означает отрицание любого обращения к какому-нибудь высказанному ранее, находящемуся вне науки основанию» [29, р. 47]. Но ведь именно на качественно своеобразном, собственно философско-рефлексивном уровне самопознания философии, ее ключевых идей, категорий, соотношения их статики и динамики только и может

быть решена задача выявления критериев определения сущности языка философии.

Как раз в связи с решением проблемы соотношения статики и динамики категориальной структуры теоретического общепhilosophического знания мною было выдвинуто предположение: идею Витгенштейна в “Логико-philosophическом трактате” о “метафизике” как “лестнице”, которую можно отбросить, возможно использовать как философско-эвристическую: “лестница” – это и не язык старой “метафизики”, и не язык новой “метафизики”, а язык интервала между ними, язык попыток перевести неявное философское знание в явное (см. [4, с. 410]). Обосновать это предположение я попытаюсь ниже. Но прежде введем допущение: любой вид человеческого знания (обыденное, научное, философское) имеет наряду с иными и такие два фундаментальных измерения – содержательное и операциональное. Из этого допущения можно сделать следующие выводы.

1. То, что открывает и формулирует метафизика, правомерно рассматривать как результат определенной, в различной степени уточняемой операционально-коммуникативной, в том числе и прежде всего логико-языковой, работы.

2. В проверке истинности философских теоретических положений применяются как минимум два критерия: а) адекватность идей, используемых в философских сочинениях, реальному или возможному, желаемому положению дел в мире; б) эффективность операционально-коммуникативной и главной в ней логико-языковой деятельности по доказательству истинности общепhilosophических теоретических положений и, следовательно, по обоснованию правильности лежащих в их основе философских идей.

В связи с этим обратим внимание, что уже в 50–60-е годы нашего века наиболее вдумчивые сторонники логического и лингвистического позитивизма заметили, что операционально-коммуникативное “обеспечение” доказательства бессмысленности положений метафизики натолкнулось на ряд непреодолимых препятствий. Так, Ф. Вайсман, бывший в свое время членом венского кружка, писал: “Даже может быть смысл, при котором метафизические утверждения имеют значение... Логические позитивисты... не имели никакого механизма, при помощи которого бессмысленность метафизики могла быть доказана” [32, р. 26].

В 1950 г. Д. Уиздом говорил, что “такие (метафизические. – Г.З.) вопросы обладают своим, особого рода смыслом, но дело обстоит так только потому, что имеется род процедуры, который соответствует им” [33, р. 258–259]. Характерно, что в связи с анализом “метафизических” тенденций в работах П. Стросона, Д. Уиздома и др. лингвистических позитивистов Э. Берт спрашивает: “Какая основная цель в таком метафизическом учении должна быть принята?” [20, р. 24]. И, рассуждая о философских метафизических категориях, он отмечает, что “метафизик не имеет монополии на эти категории” [Ibid.].

Здесь обращают на себя внимание следующие обстоятельства. Во-первых, действительно, положение о связи между решением вопроса

о смысле, значении философских высказываний, понятий и категорий и наличием или отсутствием механизма, процедур, при помощи которых этот вопрос должен решаться, методологически важно. Во-вторых, тезис о том, что философ не имеет монополии на философские категории, можно истолковывать и в духе функционального значения категорий, по крайней мере некоторых из них. Тогда этот тезис может сыграть эвристическую роль в решении вопроса о характере определенных изменений, происходящих в системе общеправовых категорий. Но если изменяются состав, система и содержание философских категорий, то, очевидно, трудности анализа этого процесса изменения относятся к двум связанным между собой, но различным моментам. Один из них представляет “конечные точки” развития системы категорий – когда завершается становление одних категорий и отмирание других. В этом случае динамика изменения остается в прошлом и задача состоит в констатации нового статуса категорий.

Второй момент – сама динамика изменения, когда оно началось, но еще не завершилось. Осознание содержания этих интимных процессов имеет не меньшее значение, нежели научная констатация качественно нового положения категорий или результатов становления новых категорий. И если тезис о том, что философ не имеет монополии на философские категории положить в основу анализа динамики их изменения, то логично предположить, по крайней мере относительно некоторых категорий, что в одних контекстах они выполняют “философскую работу”, философские операции и функционируют в качестве философских категорий, а в других – “конкретно-научную работу” или операции. К такого рода категориям можно отнести категорию “значение”.

В различных сферах исследований – в логике, лингвистике, семиотике и т.д. – эта категория служит инструментом, при помощи которого открываются существенные черты как познавательных, так и иных, в том числе коммуникативных, функций.

Познавательные и иные операции обыденного и конкретно-научного знания, весь многообразный спектр языкового воплощения эмоций, волеизъявлений и т.д. оставляет свой “след” в языковой коммуникации. О многофункциональности категории “значение” мы имеем полное право говорить в связи не только с приведенными выше фактами, но и с тем, что эта категория в период нарастающего интереса к ней философов стала неявно выполнять и функцию философской категории. То есть в этом латентном, неявном, многофункциональном применении слова “значение” происходит становление и своеобразного философского смысла этого слова. Неявное значение при всем его несовершенстве – это также знание. Но знание на стадии становления оказывается необходимой предпосылкой принятия новых концептуальных решений в равной степени и в философии, и в физике, и в семиотике, и в лингвистике, и т.д. Именно на эту органическую связь указывает М. Полани: “Значение речи претерпевает изменение в ходе нашего нащупывания слов, которые, однако, не попадают в центр нашего внимания... Языки – это продукты нащупывания человеком слов, происходящего в процессе принятия им новых концептуальных решений” [14, с. 164].

Зыбкая, неустойчивая почва неявного порождения новых смыслов категории “значение” – общая основа, своеобразная стартовая площадка для поисков новых идей, для принятия новых концептуальных решений не только ученым, философом, но и художником, скульптором, музыкантом в той мере, в какой каждый из них решает задачу осознания и выражения своих новаторских творческих идеалов, методов в системе понятий. Что касается физики, то, как отмечал В. Гейзенберг, “изменение сознания, открывающее путь к новому образу мышления, может произойти в лучшем случае после многолетнего продумывания новой ситуации... Наиболее выдающиеся физики испытывают величайшие затруднения, ибо требование изменить структуру мышления вызывает такое ощущение, будто почва уходит из-под ног“ [2, с. 197]. Ученый, философ-теоретик, т.е. настоящий метафизик, обретает чувство надежности той почвы, на которой он стоит, в результате уже сознательного, рационально обоснованного выбора новой системы категорий и новых идей, реализованных в системе категорий. В ходе поиска, обретения надежного фундамента для такого нового концептуального решения в области теоретической философии, т.е. в метафизике, как я попытался показать ранее, стоит сверхзадача философии XX в.: обосновать “язык философии” как такой философский феномен, который позволяет осуществить высший теоретико-познавательный, онтологический, методологический, аксиологический, мировоззренческий синтез современного познания и понимания, т.е. видения мира.

Но прежде чем предложить свои соображения о путях, отчасти пройденных, а отчасти еще нехоженых, в процессе реализации такого синтеза, считаю необходимым обратить внимание как на существенный момент на некоторые следствия из признанного нами правильным истолкования Г. Гадамером герменевтики М. Хайдеггера и основополагающего ее принципа – “Язык – дом бытия”. Отвечая на ключевой вопрос: как, по чему мерить понятийный, категориальный состав философии?, Гадамер приходит к выводу, что эта мера находится в изначальной истолкованности мира как бытия в языке до любой философской рефлексии. На первый взгляд такой подход, казалось бы, возвращает нас к той самой зыбкой, неявной почве порождения различных смыслов слова “значение”, опираясь на которую науки и теоретическая философия путем рациональной рефлексии возвышаются до обоснования своих новых концептуальных решений. На самом деле совпадение здесь частичное, ибо если главная задача для науки и теоретической философии – возвыситься над стихией языка и создать свой новый язык, то для философской герменевтики Хайдеггера и Гадамера – погрузиться, опуститься до глубин изначальной истолкованности мира как бытия в языке до любой философской рефлексии.

Философия, метафизика, согласно Хайдеггеру, не просто поиск ответов на вопросы: что такое вместе: мир, конечность, уединение? что такое человек? Философия призвана ответить на предельнейший из предельных вопросов: не случайно ли мы забрели однажды во Вселенную? Но трагизм ситуации в том, что “философия, а прежде всего именно метафизика, просто пока еще не достигла зрелости науки” [17,

с. 331]. Хайдеггер отнюдь не принципиальный противник метафизики. Пафос его исканий в ином: если философия сегодня безмолвствует, равнодушно с позиций “научной объективности” проходит мимо драматических тупиков отчужденного человека, то надо дать честный ответ на вопрос: есть ли виды на обретение человеком самого себя? И Хайдеггер не просто отвечает на это утвердительно, но и разъясняет: “Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в основании человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть основные настроения нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией человека... Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении” [там же]. И далее: “Философия задета сущим во всяком случае не меньше, на деле больше науки, но пытается дать слово как раз тому, что не вмещается в предметные рамки” [там же. с. 332].

Для Хайдеггера язык как “дом бытия”, язык как мудрый хранитель глубинных основ ключевых экзистенциалов человеческого существования – источник преодоления одностороннего, неподлинного, отчужденного бытия современной цивилизации. Эта цивилизация ориентирована на саентистски понятую науку, на утилитаристски понятую пользу. «Идет ли речь здесь, – спрашивает Хайдеггер, – о переменах в употреблении языка? Нет, дело совсем в другом. Ни в чем ином, как в радикальном изменении положения человека по отношению к сущему. То, что произошло это изменение понимания бытия, послужило предпосылкой к тому, что мы ныне существуем в научно-технизированном мире. Ницше однажды сказал: “Мысли, приходящие на глиняных ногах, правят миром...” К тому, о чем Ницше говорит здесь, сегодняшний человек совсем потерял слух. Сейчас слышат лишь то, что шумит. И, равно, почитают за сущее то, что приносит пользу» [18, с. 85–86].

Путь Хайдеггера – это путь постижения, понимания, а не познания, в том числе научного, которое при всей его значимости само по себе односторонне. Картина мира и человека в науке – результат однобокого и в этом смысле ущербного мышления. Но научное мышление, очищенное от деформаций односторонности, – не антипод ни пониманию, ни мышлению в более широком хайдеггеровском смысле: “Основные понятия тут – не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное, язык), но понятия особого рода. Они схватывают каждый раз целое, они предельные смыслы, вбирающие понятия. Но они – охватывающие понятия еще и во втором, равно существенном и связанном с первым смысле: они всегда захватывают заодно и понимающего человека, и его бытие – не задним числом, а так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенцией. Метафизическая мысль есть мышление охватывающими понятиями в этом двояком значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающую экзистенцию” [17, с. 333].

То, что в парадигмах сайентистски понятой науки для Хайдеггера чужеродно, абстрактно-безжизненно, – объективированная природа,

математически вычислимый, “калькулируемый” способ движения познающей мысли и т.д., – в адекватно переистолкованном контексте понимающего мышления находит свое законное место. «Имеются вещи, – подчеркивает он, – которые я вовсе не схватываю, когда я делаю их предметом понятийного представления. Трепет или страх – не предметы. Самое большее – я могу их сделать темой. Следовательно, строгости науки свойственно, что она в своем проекте и методе примерена к вещи. Но не каждая строгая наука необходимо является точной наукой. Точность – лишь определенная форма строгости науки, так как точность имеется лишь там, где предмет заранее предположен как нечто исчислимое. Если же имеются реалии, которые по своей натуре противятся исчисляемости, то всякая попытка приспособить их определение к методу точной науки окажется нереальной и “unsachlich» [18, с. 96–97].

Но если понятийность науки, очищенная от неадекватной и навязываемой ей претенциозности универсального законодателя и познания, и понимания мира, находит свое законное место в общей, но разнокачественной по своим составляющим системе постижения мира, но о каком иррационализме онтологии бытия, философской герменевтики Хайдеггера может идти речь? Я полагаю, что в свете приведенной выше аргументации признание его иррационалистом – плод недоразумения. Вопреки, доминирующему ныне философскому хору инвектив в адрес Хайдеггера нам представляется оправданной позиция Н.В. Мотрошиловой: «Вся эта символика “бытия”, его “свечения”, “дома бытия”, действительно, довольно долго казалась интерпретаторам Хайдеггера лишь поэтико-метафорическим, а порою чисто мистическим украшательством. Надо было, видимо, дойти до предела, когда само существование человека в “доме бытия” оказалось поставленным под угрозу, чтобы понять, нет, приблизиться к пониманию: истекло время “господского”, завоевательского отношения к бытию, “обстрела” его из обособленных домиков-бастионов» [9, с. 165].

Точно так же во многом плодом недоразумения являются модные ныне споры о соотношении меры действительной и меры мнимой ответственности науки и теоретической философии XX в., за аристократическое притязания разума, за вытеснение на философскую обочину герменевтического понимания мира.

Если научное и понимающее мышление, взятые в их подлинной, а не деформированной сущности, – не антиподны, а комплементарны, то понятие теоретической философии должно рассматривать как более широкое, чем понятие научной, или рациональной (рационалистической), философии. Тогда не остается места ни для сайентистски-рационалистического, ни для герменевтического снобизма в односторонних притязаниях только своими методами решить задачу создания и обоснования метафизики, т.е. теоретической философии XX в., синтезирующим основанием, ферментом жизненности которой призван быть язык философии.

В поисках языка философии Хайдеггер особую роль придает выяснению тех потерь, которые понесла философия XX в. в связи с не востребованностью философской классики, в частности классики метафи-

зики, включая первую философию Аристотеля, метафизику Лейбница, Канта и диалектическую систему философии Гегеля. По сути, он конструктивно применяет метод диалектики в своих поисках. Как отмечает В.А. Девис, “диалектика резко контрастирует каждому пункту аналитической платформы. Как эпистемология, диалектика делает ударение на спекулятивном и априорном измерении в познании. Она начинает с тех витальных предпознавательных опытов, которые открывают жизненный мир (*Lebenswelt*) раньше, чем мир науки. Проблема познания ставится в терминах первичности тех убеждающих (*engaged*) опытов, в которых интеллект, воля и чувство едины и в которых мы знаем вещи в той степени, в какой проектируем возможности в отношении них. Диалектическое рассуждение стремится, говоря словами Хайдеггера, “освободить язык от тирании логики” – для того чтобы ясно выразить когнитивную и онтологическую значимость тех экзистенциальных опытов, которые постоянно маргинализировались на протяжении долгого царствования картезианских и аристотелевских допущений” [21, р. 321]. Хайдеггер не случайно обращается к классической и прежде всего метафизической традиции. “Почему мы должны, – спрашивает он, – прислушаться к Канту, чтобы узнать нечто о бытии? Во-первых, Кант сделал далеко идущий шаг в прояснении бытия, во-вторых, этот шаг сделан Кантом в верности традиции, но одновременно и в критическом размежевании с ней, благодаря чему она выступает в новом свете” [17, с. 362].

На основании анализа взглядов Канта на проблему бытия Хайдеггер подчеркивает, что Кант вплотную подводит к выводу, который, однако, он сам не сделал: «Не становится ли тогда совершенно проблематичной “логика” как органон и горизонт истолкования бытия? Мысль, пробивающаяся в этом направлении, не нападает на логику, но тратит себя на достаточное определение логоса, т.е. того сказа, в котором дается слово бытию как единственному достойному осмысления» [там же, с. 380]. Дать слово бытию, как уже отмечалось, значит, согласно Хайдеггеру, выявить, понять язык как “дом бытия”, т.е. опуститься до глубин изначальной истолкованности мира как бытия в языке до любой философской рефлексии. Во имя чего, какими способами? Во имя создания современной метафизики и прежде всего таким способом философской рефлексии, как философская герменевтика.

Не исключая, а наоборот, предполагая законность участия в создании новой метафизики рационалистически ориентированной, опирающейся на научное знание философской рефлексии, Хайдеггер, во-первых, предостерегал против ее абсолютизации, во-вторых, фактически не разрабатывал конструктивного варианта такой рефлексии. Он предпочитал подчеркнуть уязвимые места, пороки существующих в XX в. конструктивных вариантов такой рефлексии: “Только когда признают, что науку и мысль разделяет пропасть, – их взаимоотношение станет подлинным” [1, с. 150]; “без мысли наука бессильна... – самое важное в ней в наше время – то, что мы еще не мыслим по-настоящему”, “мысль все еще не существует (еще не возникла)” [там же].

Конечно, философия науки – лишь одна из основополагающих предпосылок конструктивной разработки того существенного компонента теоретической философии, метафизики, который связан с разработкой и обоснованием позитивной роли разума, в том числе и научного разума, в постижении мира. И если сам Хайдеггер не предложил своего варианта решения этой задачи, то это не означает ни его отречения от разума, ни того, что в XX в. эта задача позитивно не решалась. И так как принципиальную установку Хайдеггера на поиски путей создания новой метафизики мы считаем правильной: научное и понимающее мышление – не антиподны, а комплементарны, т.е. взаимно дополняют друг друга, – то необходимо оценить роль рационального и в том числе научного мышления в создании новой метафизики. Полагаем, что подлинное, т.е. адекватное ее действительному статусу, самосознание науки без ее (науки) философско-теоретического определения на основе философской рефлексии невозможно. Дерзко прозвучит, но осмелюсь утверждать: без истины метафизики нет ни физики, ни химии, ни биологии, ни других наук. И хотя для философской рефлексии не менее важно философское осмысление, обобщение новых, подчас парадоксальных, открытий в конкретных науках, это философское осмысление и обобщение не самодостаточно в том смысле, что оно происходит в контексте накопленного прежде философско-теоретического знания. А это означает, что происходит это в рамках парадигм философско-теоретической рациональности. И безусловно прав Ю.В. Петров, когда пишет, что “не все даже жизненно острые и актуальные проблемы и жизненные процессы становились в прошлом и могут стать сейчас предметом философской мысли. Философия может осваивать их только в соответствии с собственным предметом и методами в рамках присущих ей проблемных полей средствами собственного категориального аппарата” [13, с. 59].

Но если дело обстоит именно так, то философская рациональность, или философский разум, по отношению к научной рациональности, или научному разуму, функционирует и в роли трансцендентально-априорного законодателя. Здесь эти кантовские термины и категории “трансцендентальное” и “априорное”, широко применяемые на Западе, используются в том рациональном смысле кантовской трансцендентальной философии, в каком его учение об априорных формах знания отразило факты несомненного влияния знаний, накопленных предшествующими поколениями, на знания новых поколений.

Поиск ответов на вопрос о критериях оценки сущности языка философии включает в качестве одной из важных предпосылок выработку философской типологии основных “ликов”, форм существования языка. Полагаю, что язык существует в трех формах. Первая из них – обыденный, повседневный язык, своеобразная “ничейная земля”, отталкиваясь, “стартуя” с которой, как с зыбкой, неустойчивой почвы многообразных явных и неявных значений слов, понятий, человечество приобщается, овладевает еще двумя формами. На одну из них указал Хайдеггер: язык как “дом бытия”, “опускаясь” в глубины которого человек постигает, начинает понимать изначальную истолкованность ми-

ра как бытия в языке до всякой философской рефлексии. И наконец, типологически существенной формой существования языка является язык, который надстраивается, создается сознательно, рационально, язык наук и философии и др. В последнем случае мы объединяем, пользуясь словами “позднего” Витгенштейна, по принципу “семейных сходств” все рационально ориентированные именно на познание языки. Ибо именно в этом состоит их общее типологическое существенное свойство.

Каким образом последняя форма существования языка реализует свои познавательные возможности в единстве и качественном своеобразии, с одной стороны, языка науки, языка научного разума, а с другой – языка теоретической философии, т.е. языка философского разума как существенной составляющей языка теоретической философии, который, как отмечалось выше, включает в себя и язык понимания? Один из весьма удачных ответов на эти вопросы предлагает К.-О. Апель в своем проекте “трансформации философии”. На основе анализа историко-философского процесса изменений и дополнений основного содержания теоретической философии, начиная от Аристотеля и кончая современной философией, он предлагает реконструкцию “исторических позиций философии”, в соответствии с которой провозглашается: “Трансцендентальная семиотика может фактически пониматься как новая парадигма первой философии” [19, р. 112], т.е. метафизики. А это предполагает “сохранение в гегелевском смысле двух предшествующих парадигм, а именно онтологии, или метафизики в аристотелевском смысле, и критики познания, или философии сознания в смысле Канта (или даже в смысле современной философии, начиная с Декарта и продолжаясь через Гуссерля)” [Ibid.].

Важно и то обстоятельство, что Апель вводит в число парадигм теоретической философии (метафизики) обе ее составляющие: и рационалистическую философию познания, и герменевтическую философию понимания. Более того, он не только вводит проблему языка философии как метафизики, но и сохраняет в ней, как философские парадигмы, учение о бытии, онтологию, учение о познании, гносеологию, учение о должном, этику (соответствует кантовской теории практического разума) и др. Обосновывается первая философия как целостное трансцендентально-априорное учение (в разъясненном ранее смысле), выступающее в роли законодателя по отношению ко всем видам и знаниям, и языковой коммуникации, и понимания. А главное – законодательство требует уточнения и утверждения языка философии как адекватного автономности теоретической философии во всех ее существенных измерениях – онтологии, гносеологии, в том числе и философии языка, воплощенных в языке философии. Апель не дал развернутого обоснования своего рода кадастра системы категорий теоретической философии, обоснованных как адекватные языку философии. Однако для нас здесь это не важно; важно другое – высказанные им идеи, объясняющие, как идти по этому пути.

Обращаясь к Хайдеггеру, Гейзенберг писал: “Ваши мысли постоянно требуют от нас определения нашего отношения к ним. Вам хорошо

известно, что это касается также нас, исследователей природы” [2, с. 348]; “как много Вы поставили перед нами задач и как заставили думать, и Вам должно быть радостно это слышать” [там же, с. 349]. Спросим: над чем думать? Полагаю, что над антиномией понимания ценностей, в том числе научного и философского разума, с одной стороны, и знания мира и его ценностного понимания – с другой. Вот в чем ключ к уточнению глубокого, может быть, даже Кантом не совсем осознаваемого смысла его учения об антиномиях чистого разума, из самого духа которого следует, что диалектика взаимоисключающих тезисов в онтологии, гносеологии, методологии, в области ценностей такова, что, с одной стороны, исключает редукционистский абсолютизм гегелевской диалектики “снятия” противоположностей в одномерном логическом царстве абсолютной идеи, а с другой – не только прозрачно предупреждает от возможности ошибочного шага диалектики (в духе Гегеля), но и закрепляет в философской мысли идею диалектической связи и взаимообусловленности не редуцируемых друг в друга противоположностей.

Антиномичность философии вытекает не только из соотношения основных ее измерений, теоретико-философских, метафизических составляющих, парадигм, но и из соотношения всех этих элементов и их генезисных истоков. Это антиномии теории познания и многообразия реальных познавательных форм; теории понимания и многообразия форм конкретного понимающего постижения действительности; философского мировоззрения и тех, во многом конкурирующих, а подчас и противостоящих друг другу форм мировоззрения, которые формируются под влиянием и различных наук, и религиозных верований, и теологических учений, и тех или иных типов обыденного знания; философско-теоретической онтологии и многообразия реального бытия природы и человека; философско-теоретической методологии и конкретных методов познавательной, понимающей, практической деятельности людей, в том числе и в сфере языковой коммуникации.

Сегодня сквозь монистически и гуманистически ориентированную “оптику” теоретико-философского, метафизического видения мира то, что – в плюралистической мозаике якобы абсолютно противоположных отдельных школ – на поверхности выступает как проповедь абсолютно несовместимых противоположностей (познаваемое – непознаваемое, поддающееся пониманию – исключяющее понимание, имеющее онтологические основания – лишенное этих оснований и т.д.), будучи адекватно переосмысленным, прочитывается как движение наощупь, вслепую к ориентирам, просветляющим человеческий дух и дающим ключ к идеалам, гармонизирующим формы человеческой жизни. Ввести это движение в осознанное русло – значит вовремя протянуть руку метафизически бездомному человеку. Этому благородному исконному призванию философии посвящают свои труды и Апель, и Гадамер, и мн. др. И в качестве выводов, к которым я пришел на основе анализа их работ, а также поисковых трудов Витгенштейна и Хайдеггера, я осмелюсь предложить следующие.

В основе системообразующих категориальную сетку теоретической философии идей лежат основные ее парадигмы: онтологическая, гносеологическая, методологическая, герменевтическая, прагматическая, ценностная, языковая. Но идеями всех идей, пронизывающими все содержание теоретической философии, являются идеи гуманизма, свободы, гармонизации “сообщества” человека и природы.

Поэтому критериями оценки сущности языка философии могут служить: а) соответствие языка категорий философии требованиям одной из основных парадигм; б) адекватная реализация требования учета, с одной стороны, специфики каждого блока (онтологических, гносеологических и др.) категорий, а с другой – комплементарного характера его (этого блока) взаимосвязей с другими блоками категорий. К собственно философским критериям в качестве дополнительных и служебных подключаются критерии лингвистические, логические и др., т.е. нефилософские.

В данном контексте оказываются справедливыми слова М. Мерло-Понти (хотя и высказанные по другому поводу): “Размышляющая о языке философская мысль охватывается им и располагается в нем, используя его в своих собственных интересах” [7, с. 180]. Создание языка философии – потребность отнюдь не только профессиональных философов, но и всего общества, и будущих поколений людей. Но создать такой язык способны только философы. А для тех, кто трудится на этом благородном поприще, – это не просто поступок, а поступок, равный смыслу подвига Прометея. Закончу свои соображения провидческими словами Хайдеггера: “Философия имеет смысл только как человеческий поступок. Ее истина суть, по существу, истина человеческого присутствия. А это присутствие сбывается в свободе” [17, с. 341].

В связи с этим представляют интерес историко-философские уроки метода феноменологии в том виде, в каком он был развит его основоположником Э. Гуссерлем. Полагаю, что мне удастся показать, сколь дорогую цену приходится платить за попытки осуществить монистический философский синтез вне пределов, за бортом, собственно философского знания и постижения, вне “метафизики”, т.е. “выстраивая” философию по моделям и идеалам “строгой науки”.

Основная цель первоначального замысла феноменологии Гуссерля – обосновать достоверность постижения в сфере чистого сознания абсолютной истины посредством своеобразной интуиции. «Реальность – и реальность отдельно взятой вещи, и реальность целого мира – сущностно лишена самостоятельности (в нашем строгом смысле “сущности”), – отмечает Гуссерль, – это не нечто абсолютное в себе... оно в абсолютном смысле вообще ничто...» [22, р. 154]; «...наш теоретически исследующий взор мы направим на чистое сознание в его абсолютном самобытии. Оно и будет тем, что пребудет с нами как искомый “феноменологический остаток” – пребудет несмотря на то что мы “выключили”, или, лучше сказать, поместили в скобки весь мир вещей, живых существ, людей, включая и самих себя» [Ibid.].

Предельно расширяя и универсализируя поставленную еще Кантом проблему природы доопытных, априорных предпосылок эмпирического, в том числе и научного, знания, Гуссерль пришел к выводу, что не только математика, научное познание, но и все то, что заключено в эмпирическом сознании, имеет свои предпосылки в особой области доэмпирического сознания, в чистом интенциональном сознании, в его своеобразной онтологии. Как справедливо отмечает Т.И. Ойзерман в своем недавнем глубоком анализе феноменологической концепции философии, “феноменология Гуссерля с самого начала заключает в себе неразрешимое в границах этого учения противоречие: притязание на строгую научность, с одной стороны, и критику научности во всех ее реально существующих формах – с другой” [11, с. 8].

Вот почему в поисках выхода из этого противоречия “поздний” Гуссерль пришел к выводу, что исходным понятием философии должно быть понятие “жизненный мир” (*Lebenswelt*), тот самый повседневный мир, в котором обитают все люди. Это вынужденное, но одновременно и обогащающее феноменологию повышение в философском статусе обыденного опыта, жизненного мира людей было, полагаем, осуществлено им не без влияния философских идей его бывшего ученика Хайдеггера. Гуссерль был глубоко озабочен анархией разрозненных, игнорирующих цели монистического философского синтеза, доминирующих философских школ и направлений. И хотя он так и не “взял” *метафизическую* высоту, движение его мыслей во многом совпадало с направлением размышлений ее покорителей.

Амбивалентность исканий Гуссерля состоит в том, что он, как маятник, движется в поле четко необозначенных, не зафиксированных границ *подлинного философского плюрализма* и *подлинного философского монизма*. Откуда следует этот вывод? Вот его критика плюрализма как анархии философских систем: “Вместо единой философии перед нами разрастающаяся в безбрежность, но почти лишенная связного единства (*zusammenhanglose*) философская литература; вместо серьезной дискуссии между противоречащими друг другу теориями, которые в споре все же обнаруживают единство, общность основных убеждений и непоколебимую веру в истинную философию, мы имеем видимость – реферирование, видимость – критику, простую видимость серьезного философствования друг с другом и друг для друга” [23, р. 46]. В этой критике, казалось бы, уже обозначены контуры и подлинного философского плюрализма, и подлинного философского монизма: трагедия философии не в плюрализме как таковом, а в такой преобладающей, а, по Гуссерлю, в его время абсолютно господствующей форме и его притязаний, и его восприятия, и его понимания, согласно которой множественность философских учений, теорий есть выражение их абсолютной несопоставимости, несоизмеримости. Как перспективный, судьбоносный звучит призыв Гуссерля покончить с таким пониманием плюрализма. Но столь же перспективный и судьбоносный призыв создать монистическую философию “проскальзывает” у Гуссерля мимо цели поиска ее подлинного “метафизического” статуса, поскольку теоретическая философия мыслится им только как наука: фи-

лософия “должна быть абсолютно оправдывающей самое себя наукой и притом универсальной наукой” [24, р. 3]. Правда, философия мыслится им как *особая наука*, но все же *только* как наука.

Что же получилось у “раннего” и “позднего” Гуссерля в результате попыток преодолеть пропасть анархистского философского плюрализма? Ответ на этот вопрос дает Мерло-Понти: “Когда Гуссерль, на втором этапе своей эволюции, возвращается к проблемам истории и прежде всего к проблеме языка, мы уже не находим у него идеи субъекта-философа, мэтра чистых возможностей, который должен был бы первым делом отдалиться от *своего языка*, чтобы обнаружить по эту сторону всякой действительности идеальные формы универсального языка. Теперь первоочередная задача философии в отношении языка, кажется, состоит в том, чтобы вновь открыть для себя нашу принадлежность к определенной речевой системе... Философия языка не противопоставляется уже эмпирической лингвистике как попытка тотальной объективизации языка – знанию о родном языке, всегда подверженному предрассудкам... феноменологическая установка становится теперь подходом, позволяющим впрямую выйти к живому языку...” [8, с. 9].

В чем же точен и в чем не точен здесь Мерло-Понти? Он прав, когда отмечает, что для “раннего” Гуссерля интуитивным прозрением сущности феноменов должен был бы соответствовать и уникальный, соответствующий истине язык. Особенность этой ситуации заключается в том, что в качестве “глубочайших слоев” феноменов здесь предполагаются не только языковое выражение, значение или смысл, конкретное психическое переживание, но и “предмет”, усматриваемый в феномене. Только тогда, когда имманентное содержание, – пишет Гуссерль, – и вещный опыт получают словесное выражение, вступают в известное отношение находящийся в созерцании феномен и познанная в опыте вещь” [3, с. 26]. Таким образом, вместо ситуации, когда “ранний” Гуссерль, согласно Мерло-Понти, должен был бы иметь дело *только* с поиском истинного, идеального языка, а “поздний” Гуссерль решать философские проблемы только на основе освоения особенностей повседневного языка, в самом деле перед Гуссерлем в оба периода *de facto* стояли проблемы и идеального и обыденного языка. Но, хотя из логики программных заявлений Гуссерля и вытекает неявно идея возможности *поиска* такого *типа* языка, который был бы адекватен смыслу, значению прозрений чистой феноменологии интуитивных усмотрений, поиском, обоснованием этого языка он по существу не занимается. Да и что, казалось бы, он мог об этом языке сказать, если по его же определению его феноменологическое усмотрение сущностей *беспредпосылочно*. Следовательно, беспредпосылочно и в смысле языка? Увы, ситуация с судьбой этой беспредпосылочности должна рассматриваться *cum grano salis*. Это ситуация не одноаспектная. И ее неодноаспектность часто не учитывается. Э. Штрёкер пишет: “Гуссерль хорошо осознавал парадокс [своего] трансцендентально-феноменологического языка. Он стремился устранить этот парадокс посредством все новых и новых указаний на то, что выражения и идиомы, в которых трансцендентальная

редукция и эпохэ описаны, не могут служить применяемой функции, которая представляет нам обычным то, что описывается...” [31, р. 60]. Только по косвенным указаниям остается судить о том, каким же должен быть тот идеальный язык, который соответствовал бы подлинным феноменам. «Придерживаясь идеала Гуссерля в отношении “первой науки”, наука без исходных предпосылок, себя обосновывающая в непосредственной очевидности прозрачных значений, к тому же оставила феноменологии много работы программной, потерянной в бесконечном регрессе методологических размышлений о ее собственной методологии», – так резюмирует Д.М. Левин двусмысленности беспредпосылочности методологии феноменологии Гуссерля [26, р. 104]. В ходе анализа того неопределенного поля возможностей, которое оставил Гуссерль для истолкования природы идеального языка, соответствующего прозрениям подлинной феноменологической интуиции, А.Н. Портнов утверждает: «Потенциальность значения подчас приобретают у Гуссерля черты, сближающие его с платонизмом. Так, рассматривая “значения в себе” и “эксплицитные значения”, он отмечает, что не существует необходимой связи между идеальными единицами, которые могут выступать в качестве значений, и знаками, с помощью которых они реализуются» [15, с. 99].

В чем же тогда состоит неодноаспектность ситуации с беспредпосылочностью феноменологического усмотрения сущностей в феноменах? Полагаю, что ситуацию проясняют соображения Н.В. Мотрошиловой: 1) “...Реальность” – правда реальность сознания – все-таки вторгалась в гуссерлевскую феноменологию и разрушала ее мнимую беспредпосылочность” [10, с. 52]; 2) «...Теория “выражений” и “значений” Гуссерля, бесспорно, заключает в себе логический и логико-лингвистический элемент, поскольку расчленяет, классифицирует и описывает готовые формы мысли и языка» [там же, с. 57]; 3) «...значения анализируются исходя из языковой формы, но они, как и языковая форма, становятся компонентами более объемлющего “феноменологического единства”, “феномена”, где они оказываются “сплавленными” с переживаниями» [там же].

Итак, если согласиться с этими соображениями, – а не согласиться с ними нельзя, – утверждение, что феноменология Гуссерля беспредпосылочна в отношении *языка вообще*, лишено оснований. Но есть и иной аспект у этой ситуации, который в должной мере не учитывают ни Штрёкер, ни Левин, ни Портнов. Они настойчиво требуют от Гуссерля: коль скоро объявлено, что есть интуитивно интенциональное усмотрение сущности, “значений” феноменов, то *должен быть* и язык, воплощающий эти сущности и “значения”. Да, такая логика *возможного* развития, модификации программы феноменологии была бы перспективней в смысле одного из подходов к осознанию качественного своеобразия именно теоретической философии, метафизики, и языка философии. Но у Гуссерля была своя логика. Согласно Гуссерлю, отмечает Н.В. Мотрошилова, “Истина, сущность, заключена в феномене, но не в форме познанной и расчлененной истины” [там же, с. 53]. Не в форме, добавим от себя, *познанных и постигнутых* имманентных корреляций

языка философии и идеалов, парадигм, соответствующих им систем категорий этой теоретической философии, т.е. метафизики.

Иными словами, проблема *языка философии*, как и послужившая основанием для ее постановки проблема специфики того вида философского знания, который является для философии ее аутентичной формой, выражением ее автономности как самодостаточной в целостности и своеобразии ее ключевых идей, категориального состава и ее *проблематики*, т.е. проблема необходимости создания теоретической философии, “метафизики” XX в. у Гуссерля в лучшем случае “угадываются”, звучат как отдельные неявные озарения, но сознательно и четко не поставлены. Апелль, подчеркивая положительную, созидательную роль Гуссерля в подготовке условий для создания “метафизики” XX в., пишет, что “Гуссерль, последний классический мыслитель второй парадигмы *первой философии*...” [19, р. 242], парадигмы, которая определяется через “...рефлексию об объективности Бытия как такового, т.е. будучи принципиально понятой как коррелят трансцендентальной субъективности сознания” [Ibid., р. 241].

Синтез этого субъективного, в смысле “находящегося в сознании”, *коррелята* объективности Бытия и онтологически достоверной объективности Бытия, как она представлена в науках, обыденном знании и других формах познания и постижения мира, возможен только как *монистический* синтез философско-теоретической мысли. Этот монистический синтез, осуществляемый по методологии диалектики антиномий Канта в том виде, в каком она рационально переистолкована в проекте трансформации философии Апелля, методологии герменевтики Хайдеггера, инициированной методологией феноменологии Гуссерля\*, с точки зрения методологической парадигмы теоретической философии является *комплементарным синтезом* рациональных зерен не только диалектики и герменевтики, но и феноменологии и лингвистического анализа.

Если язык философии, как и сама теоретическая философия, метафизика XX в., в тех конструктивных границах, которые были очерчены ранее, действительно жизненно необходимая, высшая, в конечном счете судьбоносная для человечества *ступень и вершина* синтеза познания и постижения мира и своего места и предназначения в нем, то человечество имеет все основания, чтобы сегодня, на границе двух тысячелетий сказать: появилась *возможность* дать жизнеутверждающий ответ на гамлетовский вопрос: “Быть или не быть?” Но только возможность, мучительные поиски *самого ответа* продолжают. Мы не можем ждать ответа 100 лет (срок, определенный Витгенштейном), тем более мы не можем ждать 200 лет (срок, определенный Хайдеггером). Через столько лет, по их мнению, высказанные ими философские идеи будут поняты.

---

\* В период, когда Хайдеггер был ассистентом Гуссерля, т.е. до того, как Хайдеггер через феноменологию вышел на проблему герменевтики Бытия, по свидетельству Т. Кисиля, Гуссерлю приписывают утверждение: “Феноменология – это Хайдеггер и Я – и больше никто” [25, р. 334].

Но если мы оказались в экстремальной ситуации, то давайте уже *сегодня* извлекать уроки из этих поисков.

Итак, *урок первый*. Подобно тому как Платон написал слова предостережения желающим заниматься у него философией: “Никто, не знающий геометрии, пусть не входит”, так на пороге современной теоретической философии должно быть написано: “Никто, не знающий истории философии, пусть не входит”. *Урок второй*. Теоретическая философия имеет свой дом, свою родину. Подобно тому как Хайдеггер называл язык домом бытия, так и “метафизика” XX в., теоретическая философия – дом бытия философов, и владение языком философии – свидетельство “обжитости” этого дома. Философом, как и человеком, назначить невозможно. Но подлинный философ – это всегда профессионал, все равно будет ли это Аристотель, Кант или Бор, Эйнштейн, Потенция или Вернадский. Иное дело, что без особого философского дара, – удивления загадочности мира, – профессиональное богатство превращается в мертвый инвентарь. Но и любовь к мудрости, не оснащенная профессионализмом, оборачивается философской махновщиной. *Урок третий*. Теоретическая философия, “метафизика” XX в., невозможна без дерзости духа, его способности задавать “предельные вопросы” и умело пользоваться тонким оружием Сократа, Декарта, Канта – *сомнением*. *Урок четвертый*. Теоретическая философия должна всегда быть открыта новым горизонтам знания и постижения мира в науке, искусстве, вообще культуре. И хотя “нельзя объять необъятное”, “познавательный потолок” философии должен быть высок. И наконец, *урок пятый*. Знание и совершенствование *языка философии* – гарантия того, что в многоголосье природного, духовного и личного звучания мира можно услышать все его богатство и многообразие: не пропадет ни один звук и не останется не замеченной ни одна “фальшивая нота”, “нота зла”.

1. Беседа с Хайдеггером // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
2. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987.
3. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. 1911. Кн. 1.
4. Занченко Г.А. Метафизика и язык философии // Историко-философский ежегодник '96. М.: Наука, 1997.
5. Карлейль Т. Теперь и прежде. М., 1994.
6. Мамардашвили М.К. Современная европейская философия (XX век) // Логос. 1991. № 2.
7. Мерло-Понти М. О феноменологии языка // Логос. 1994, № 6.
8. Мерло-Понти М. Философия и социология // Вopr. социологии, 1992, № 1.
9. Мотрошилова Н.В. Зачем нужен Гегель? (К вопросу о толковании Хайдеггером гегелевской философии) // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М.: Наука, 1991.
10. Мотрошилова Н.В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1968.
11. Ойзерман Т.Н. Феноменологическая концепция философии как высшей духовной культуры // Феноменология искусства. М., 1996.
12. Ортега-и-Гассет Х. Избр. труды. М., 1997.
13. Петров Ю.В. Философия должна оставаться философией // Какая философия нам нужна. Л., 1990.

14. Полани М. Личностное знание. М., 1986.
15. Портнов А.Н. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы сознания в философии XIX–XX вв. Иваново, 1994.
16. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
17. Хайдеггер М. Время и бытие, М., 1993.
18. Хайдеггер М. Целиконеровские семинары // Логос. 1992. № 3.
19. Apel K.-O. Selected Essays. Volume one. Towards a Transcendental Semiotics. New Jersey, 1994.
20. Burt E.A. Descriptive Metaphysics // Mind. Oxford, 1963. Vol. 72. N 285.
21. Davis W.A. Inwardness and Existence. Subjectivity in/and Hegel, Heidegger, Man and Freud. Wisconsin, 1989.
22. Husserl E. Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology. L.; N.Y., 1931.
23. Husserl E. Husserliana. Bd. I. (2 Auflage). Haag., 1963.
24. Husserl E. Husserliana. Bd. VII. Erste Philosophie. Haag., 1959. Т. II.
25. Kisiel T. Husserl and Heidegger // Encyclopedia of Phenomenology. Dordrecht; Boston. L., 1997.
26. Levin D.M. Phenomenology in America // Philosophy and Social Criticism, 1991. Vol. 17. N 2.
27. Margolis I.A. Biopsy of Recent Analytic Philosophy // Philosophical Forum. Boston, 1995. Vol. 26. N 3.
28. Mc Namara P. Does the Actual World Actually Exist? // Philosophical Studies. Dordrecht, 1993. Vol. 69.
29. Siegel H. Naturalised Epistemology and “First Philosophy” // Metaphilosophy, Oxford, 1995. Vol. 26. N 1/2.
30. Stegmuller W. Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy. Blamington; L., 1978.
31. Ströker E. Husserl Transcendental Phenomenology. Stenford, 1993.
32. Waismann F. Language Strata // Logic and Language. Oxford, 1953. Vol. 2.
33. Wisdon J. Metaphysics // Other Minds. N.Y., 1952