

УДК 1(091)(4/9)

В.И. Красиков

«БЫТИЕ И ВРЕМЯ»: ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ VERSUS АНТРОПОЛОГИЯ

Анализируется основной труд М. Хайдеггера. Особенностью авторского подхода является экспликация основных черт понимания Хайдеггером человеческого бытия. Его точка зрения сравнивается с философско-антропологической позицией. Это всеобщее и необходимое для осмысления глубинной мотивации тех сознаний, которые постоянно и в разных сферах трансцендируют человеческие пределы.

Ключевые слова: человеческое бытие, экзистенциализм, философская антропология.

В свое время Ф. Ницше заметил, что немцы по складу своего мышления – априорно гегельянцы, даже если бы никогда не было никакого Гегеля. Характерно то, что эта фраза Ф. Ницше выписана и отмечена М. Хайдеггером в его неопубликованных записях [1]. И действительно, Гегель экстремализовал своей манерой философствования некоторые своеобразные черты немецкого национального характера, не в последнюю очередь обеспечившие гениальным представителям этого народа лидерские позиции в новоевропейской философии. Это систематическая работоспособность, выдержка, умение двигаться методично в выбранном, обязательно критически-авторском последовательном направлении. Эти характерные достоинства немецкого духа определяют и «фирменные» признаки немецких философских учений: систематичность и методичность в построении «сумм» знаний от обязательно «первоначала» и «под ключ». Подобные качества разной представленности и в комбинациях с другими, не менее достойными, есть и у других народов, однако именно в таком сочетании они обеспечивают неизгладимое впечатление основательности, т.е. продуманности, аргументированности и совершенства.

Но, как известно, каждое экстремализованное достоинство нарушает его меру, превращая в неудобство, опять-таки с точки зрения нормы. Экстремализованная систематичность порождает у потребителя ощущения педантичного формализма и многословия. Методичность испытывает выдержку читателя в удержании длинной пошаговой последовательности, а оригинальность часто превращается в переописание автором философского словаря на собственный манер. И если уж «наименее немецкий» по этим признакам Ф. Ницше подметил даже у себя «гегелевское первородство» немецкой философии, то что же говорить о Хайдеггере, этом «Гегеле XX века» (по отмеченной манере). Парадоксально, но философ, революционизировавший развитие западноевропейской философии посредством рационалистической легитимации сокровенно-глубинных переживаний заботы, совести, вины, предстояния смерти, сделал это в лучших гегелевских традициях: конструирования новояза и «системы».

Предметом рассмотрения здесь является трактат Хайдеггера «Бытие и время», задачами – экспликация основных черт понимания Хайдеггером че-

ловеческого бытия. Его точка зрения сравнивается с философско-антропологической позицией.

Хайдеггер подходит к проблеме определения человеческого бытия или Dasein новым, нетрадиционным способом: не через «состав», а через «способ», манеру существования. Сам он, правда, приводит редкие примеры использования понятия «забота» для характеристики человеческого образа жизни у Сенеки, Августина, Гердера и Гете. Особенно хорош миф, приводимый Хайдеггером как свидетельство укорененности его онтологической конструкции в прежних достижениях мысли, в стихийной «разметке бытия», произведенной художественным воображением. Все дело не в том, *из чего* устроен человек (дух или плоть), а *как* (забота) он живет и что образует *формат* этого «как» (Сатурн-время). Можно лишь гадать, явились ли эти художественные мотивы исходным толчком к размышлениям или же «ага-озарением», объединившим ранее разрозненный материал. Как бы то ни было, но термин подобран весьма удачно. Он довольно полисемантичен, сочетается со многими характеристиками человеческих состояний и занятий. Хорошо согласуется с разными субъектами: личностная, коллективная, национальная, общечеловеческая – забота, вплоть до «заботы сущего». Но главное – термин содержит в себе оттенки практически всех человеческих проявлений: внимание, интерес, стремление, любовь, ненависть, тревогу, страх, долг, вину и мн. др.

Дело, я думаю, все же не в том, что Хайдеггер нашел удачный термин. Кроме «заботы», есть и другие, более или менее равнообъемно-поли-смысловые, в которых также удобно описывать многообразие человеческих проявлений. Посредством «заботы» Хайдеггер легализовал: рационализировал и логизировал сферу человеческих переживаний – от вины, тревоги, ужаса, страха и вплоть до уж совсем частных состояний, если не сказать странных для статуса философских понятий, типа «растерянного разведения руками». Это означало ввод в поле философской рефлексии нового острова «человеческого», присоединение его к традиционному архипелагу: мысли, познания, морализирования, практики, воли, сексуальности и витальности.

Понятие Dasein у Хайдеггера почти микрокосмично по объему, что невероятно, поскольку оно действительно таковым микрокосмосом и является. В стиле гегелевского «разворачивания» Dasein предстает у него в трех ипостасях: 1) абстрактно-формальной структуры «несобственной ипостаси» – «как таковое» в «мире» и в «людях» (массовидное) – I раздел трактата; 2) условия пути формирования Dasein в собственной ипостаси – к самости через осознание смерти, вины и совести – первые две главы II раздела; 3) темпоральной структуры Dasein, темпоральной интерпретации первых двух ипостасей – 3–6 главы II раздела¹. Рассмотрим и мы в той же последовательности основные смыслы человеческого бытия у Хайдеггера.

¹ Историки философии свидетельствуют о «вымученности» книги: ее первоначальный объем должен был составлять 15 п.л., но по категоричным установкам университетской бюрократии на «почтенный профессорский» объем, необходимый для занятия Хайдеггером кафедры, он был вынужден увеличить ее более чем на треть [2. С. 430]. И это заметно при чтении трактата. Уже с 3-й главы II раздела начинаются повторы цельного и связного содержания I раздела. Вообще создается впечатление, что изначально в замысле было лишь «бытие» и не было «времени» как особой части трактата.

Следует уяснить общую экспозицию хайдеггеровского понимания: что есть мир и каковы его отношения с человеком? Прежде необходимые существенные замечания, проясняющие как историко-философские истоки, так и особенности позиции Хайдеггера.

Сам Хайдеггер в трактате наиболее часто упоминает идеи И. Канта, Аристотеля, Г. Гегеля, Э. Гуссерля, М. Шелера и С. Кьеркегора. И действительно, «мир Хайдеггера» можно представить себе лишь после предварительных оговорок, связанных с идеями этих философов:

→ Хайдеггер – трансценденталист, кантовская идея о «человеческом» как «трансцендентальной сфере» сознания и соразмерной ему части мира для него беспорна;

→ для него, как и для Аристотеля, в мире существуют только отдельные, единичные существования: «вещи», «события», «люди»;

→ он, по крайней мере, в этом трактате, – феноменолог, для которого мир уже не имеет кантовского «заднего плана» (вещи-сами-по-себе), представляя собой потоки постигаемых (очищаемых) феноменов в координатах горизонтов интенциональности.

Две другие особенности его подхода. Говоря о бытии, автор, похоже, имеет в виду специфически возможные способы его помыслия, не бытие «само по себе», а скорее «мышление о бытии». Действительно, бытия «как такового», некоего общего, «свободнопарящего» вне отдельных голов понимающих его, нет – это противоречит обозначенной выше феноменолого-аристотелевской позиции. Поэтому хотя сам Хайдеггер и различает некое абстрактное *Dasein*, но постоянно подчеркивает его условность. Ответ на вопрос, что есть бытие, наполовину потенциально содержится уже в особенностях задавания, формулировок вопроса о бытии и ожиданиях вопрошающего, его исходной жизненной «понятливости». Другая половина ответа обретается в поисках собственной самости в осознании своей преходящести. Потому «по-настоящему» ответы на вопрос о смысле человеческого существования или, что то же самое, бытия у любых философов половинные, другую половину находит сам ищущий, исходя из конкретности своего присутствия.

Хайдеггер по-иному понимает сами «сущность», «природу» чего бы то ни было. Он вообще отказывается от эссенциалистского, субстанциалистского подхода: видеть в чем-либо «явление», которое неполно выражает некую «скрытую сущность», – это противно самому феноменологическому подходу. Сам феномен есть показывающее себя, скрытое, сокровенное. Вопрос может стоять лишь о движении понимания к все более *исходным* основаниям. И Хайдеггер демонстрирует такое движение в своем трактате: от формальной, несобственной структуры *Dasein* к исходной, собственной структуре («не-по-себе») и от собственной структуры *Dasein* в режиме «самости» к собственной структуре *Dasein* уже, так сказать, «космологического формата»: в горизонтах его временения в корреляции с «миром». Предельное начало, исходная или «экзистенциальная сущность» оказывается у него не простой формулой,

объяснением в духе традиционного рационализма, а постоянной проблемой, движущей силой сущего, вполне в духе Г. Гегеля.

С учетом обозначенных характеристик подхода Хайдеггера мы можем теперь попытаться выразить его позицию в отношении «мира и человека» или формальную структуру *Dasein*. Особо отчетлива эта позиция в § 43, где поставлена «проблема внешнего мира». Здесь Хайдеггер вносит ясность о месте своего понимания бытия в контексте традиционных онтологических категорий.

Хайдеггер различает понятия «мира» и «реальности», полагая первое экзистенциалом, т.е. адекватной для своего анализа категорией, второе – традиционным понятием, неверно ориентирующим внимание на некое сущее будто бы возможное вне досягаемости, соразмерности человека. Как для феноменолога такое понимание для него есть выражение наивного догматизма. Реальный мир существует вне сознания – в этом Хайдеггер согласен с реализмом, но только лишь в плоскости возможных отношений «сокрытия-понятности» с сознанием. Это то, что *еще* не человеческое, но потенциально способно когда-нибудь им стать или не стать – через свои феномены, в которых нет и не может быть другой, отдельной сущности. Подобное «еще» вполне объективно и предметно. Реальность Хайдеггер трактовал как «внутримирно сущее», то, что как бы пока не человеческое (вещественно), противостоит в «сопротивлении» ему.

Суть онтологического мироустройства в том, что корреляция «субъекта» и «объекта» задана исходно. Причем в этой корреляции привилегированный, т.е. определяющий, ведущий компонент – *Dasein*. Определяющий, ведущий не в смысле «порождения», «творения» в понимании физиологического идеализма, когда наша априорная физиология дает нам «наш мир» и, тем более, не в понимании «внеположенного абсолюта». Определяющий, ведущий – потому, что является основой вообще доступности и понятности нам чего-либо. То, что нам понятно, доступно, – это и есть наш мир, наша реальность, о другой нет ни малейшего смысла говорить: даже говорить о ней мы будем, опять-таки в своих же терминах, она сразу превращается в «нашу».

Реальность, как и мир, – сущностные структурные элементы *Dasein*. Хайдеггер и сам косвенно соглашается с «идеализмом» своей позиции, отрекаясь лишь от «дурного субъективизма»¹.

Итак, мир, реальность – человекоразмерны, где человеческое – не только и не столько сознание, но скорее эмоционально-волевая-сознательная целостность всеобщего и необходимого порядка, т.е. присутствует у всех людей. Ее Хайдеггер называет «экзистенцией» или «как-то себя понимающей озабо-

¹ Под «плохим» идеализмом в то время понимали физиологический и психологический идеализм, выводивший особенности наших понятий из особенностей то ли физиологии, то ли конкретно-личностной психологии. В первом случае полностью терялась суверенность сознания, во втором – всеобщность и необходимость сознания. Следует, однако, заметить, что и эти табу постепенно снимаются, разумеется, с сохранением *относительной* суверенности сознания, его всеобщности и необходимости. Тот же Хайдеггер и совершил первое «грехопадение» в стане чистых идеалистов (феноменологов), объявив то, что ранее полагалось как психологическое (правда, всеобщее и необходимое, но все же не мысль) – заботу, вину, ужас, страх и мн. др., – осново содержанием сознания. Затем, или же параллельно ему, последовал феноменолог № 2 М. Шелер, вообще включивший «человеческое» в биологический, шире эволюционный, ряд мироздания.

ченностью». Он предвидел упреки в «предпосланности» идеи экзистенции, в «насилованном задании возможностей» [3. С. 313]. Но, как и всякий философ, задающий предельные значения своего учения, он может лишь апеллировать к «очевидности» того, что идея озабоченности как сути человеческого существования понятна многим, как и того, что любое я понимает себя каким-то конкретно-особенным образом. Других аргументов нет, и не может быть. Впрочем, Хайдеггер широко использует традиционно-философский прием «медиации», когда свои взгляды он представляет как вещание самого сущего, некоего объективного обстоятельства дел самого по себе, где его трактат есть лишь передатчик, уста самой Истины.

Собственно, все рассуждения Хайдеггера представляют собой «логический круг», и он сам это признает. Действительно, «бытие» оказывается только «человеческим», нечеловеческоразмерное бытие Хайдеггер вообще отказывается обсуждать. Идея «экзистенции» вводится, и в соответствии с ней объясняется человеческое бытие или мир. Это вполне естественно для «философии в рамках только сознания», где сознание расширено до психоэмоциональных его конституэнт. Хайдеггер отдает себе отчет в этом круге: это так, говорит он, но само человеческое бытие и есть полный круг и в него надо «вскочить» [3. С. 315].

Своей фундаментальной онтологией он, по сути, экстремализовал достоинства и спорные места трансцендентализма, дав тем самым новые перспективы для его дальнейшего развития. Концепция мира как круга феноменов сознания, определяемых его же устройством, во многом резонна, поскольку базируется на неопровержимом тезисе: «С действительностью мы имеем дело постольку, поскольку она есть полагаемая, представленная, созерцаемая, понятийно-помысленная действительность» [4. С. 12]. Однако замыкание в трансцендентальном круге индивидуального сознания если и оправданно, то именно «экзистенциально»: для пробуждения его самостоятельности и собственности в горизонте его смертной перспективы. Трансцендентальный круг антропологичен, т.е. имеет принципиально *видовую* природу. Подобное, однако, неприемлемо для Хайдеггера¹, он преднамеренно отказывается от анализа отличий *Dasein* от нечеловеческоразмерного, рассуждая о сознании вне сопоставления с не-сознанием. Это самоотчетная позиция «замкнутой разработки» *экзистенциального априори* философской антропологии.

Самые интересные и, пожалуй, ключевые главы трактата (2-й главы II раздела) посвящены *пути к себе*, к своей, не повседневной, собственности. Однако в предыдущей, 6-й, главе I раздела Хайдеггер характеризует экспозицию *начала* этого пути или «размыкания» *Dasein* по его терминологии. Здесь он явно заимствует идею С. Кьеркегора об отчаянии как движущей пружине собственного человеческого самораскрытия. Нужно растормошить человека от его спячки повседневности, встряхнуть его. На страницах трактата Хай-

¹ Вид, как «общее», «свободнопарящее» он считает химерой: изначален индивид, ничто не задает общий образец «сверху». В реалиях нет отдельно «общего» и «конкретного»: каждое *Dasein* суверенно, самодостаточно, несет с собой себя и свой мир принципиально в штучно-адресном исполнении «вот» [3. С. 132–133]. «Философию жизни», «философскую антропологию» Хайдеггер называет «онтологией жизни», полагая ее *нижней* и в теоретическом, и в бытийно-эволюционном плане, в сравнении с «онтологией присутствия», т.е. своей теорией человека [3. С. 247].

деггер несколько раз в этой связи одобрительно вспоминает и об учении К. Ясперса о «пограничных ситуациях» в работе «Психология мировоззрений», вышедшей за два года до «*Sein und Zeit*». [5]

Путь к себе начинается с ужаса осознания своей брошенности, оставленности, действительного одиночества в многолюдье. Предшествует ужасу в качестве его общей возможности в любом *Dasein* *страх* как также один из экзистенциалов, «модусов присутствия». Это фоновое чувство беспричинного беспокойства в отношении окружающего и самого себя.

Надо иметь в виду, что все феномены человеческих переживаний, по Хайдеггеру, уже изначально находимы в формате понятливости, понимания – базового экзистенциала *Dasein*. Человек не просто имеет настроения, переживания – он их в разной степени отчетливости понимает. «Понимает» также по-разному: либо в формате общего мнения («толков»), либо в рефлексивном формате. Первое, общая бытийная понятливость *Dasein* – смутна, интуитивно-неопределенна, второе обозначает оформление понимания в образах, представлениях, понятиях в их представленности себе.

Так вот страх – это смутная бытийная понятливость, интуиция того, что далеко не все так благополучно для *Dasein* в его мире. Однако лишь качественный скачок в ужас «размыкает» *Dasein*, т.е. переформатирует его из смутной, общей понятливости в конкретную самопонятность.

Ужас выполняет в общем-то позитивную для *Dasein* функцию, спасая его «душу», его «исходность».

Во-первых, это новое страшное знание о мире и себе: ужас перед безмерностью прошлого и грядущего, необъятностью вселенной и собственной конечностью-заклученностью в пределы «рождения-смерти». Во-вторых, это освобождение *Dasein* из плена повседневности, разрушение ее успокоенной самоуверенности, свойскости. В-третьих, и это главное, ужас размыкает человека к его подлинности. Ужас может раздавить человека или заставить его искать свое – в любом случае он начинает понимать отличие своего от не-своего, наконец, может ощутить действительно *собственное* присутствие в мире. Функция ужаса в человеческом существовании заключается также и в трансформации заботы из «заботливости» в заботу «о себе», не столь о том, кто был или кто есть, сколь о том, кто будет, о будущем я, которое будет собственным, своим, научившимся быть, бытию себя в возможности.

Думаю, секрет популярности и влияния Хайдеггера не в абстрактных выкладках о *Dasein* как «бытия-в-мире», а в 60–70 сильнейших страницах анализа сознания смертности, вины, совести, решимости. Здесь Хайдеггер развернул анализ «второго рождения его», и поскольку в каждом новом поколении часть людских сознаний повторяет этот величественный акт, постольку не изгладится впечатление от этого анализа. Максимизация это акта – в «метафизическом бунте»¹.

Смерть – крайняя возможность экзистенции, предельная возможность прямой невозможности [3. С. 255, 250]. Лишь, когда человек серьезно приме-

¹ «Бунт есть постоянная данность человека самому себе. Это не устремление, ведь бунт лишен надежды. Бунт есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения, обычно его сопровождает ...Метафизический бунт – это восстание против своего удела и против всего мироздания ...метафизический бунтарь заявляет, что он обделен и обманут самим мирозданием» [6. С. 53, 135].

ряет мысль о смертности людей к себе: не просто будет размышлять или представлять свое умирание, или мир без себя, а жизненно испытает угрозу умирания, лишь тогда он начинает чувствовать себя как целое, вскоре завершающееся.

Когда в ужасе, в отчаянии либо в зловеще спокойной констатации человек убеждается в собственной преходящести своего прихода в мир, он устремляет свое внимание к лихорадочным попыткам самоопределения: так кто же пришел в этот мир и скоро уйдет из него? Предчувствие своей смерти сплавляет воедино прежде разрозненные фрагменты и факты человеческого проживания.

Сознание собственной смертности ослабляет суггестию повседневности, публичности, внешнего мира. Прежние заманки жизни блекнут. Ярkokричащие, броские массовые идеалы и ценности уже не захватывают как прежде целиком человеческое внимание. Человек начинает переживать новые состояния, слышать нечто новое внутри себя.

Он начинает ощущать себя *виновным*, слышать *зов совести*. Причем люди вполне благополучные, примерные граждане, не совершившие ничего предосудительного. И это не симптом психического заболевания. Это пробуждение, задействование основоустройства человеческого существования.

Здесь Хайдеггер вводит представление о внутренних, эзотерических слоях, *первоструктурах* Dasein, называя их «основообразами» Dasein – сферой «не-по-себе». Человек, таким образом, не весь растворен в повседневности. Какой-то его принципиально не растворяемый первообраз начинает ментально «зудеть» – в ужасе, беспричинной тревоге о брошенности. Это «говорит» исходная забота, первообраз Dasein через совесть. О чем же говорит голос совести, к чему взывает зов совести?

Говорит о *вине* человека перед самим же собой. Причем эта виновность сродни первородному греху – этот-вот конкретный человек вроде бы не виноват, он ведь только что родился, однако самими обстоятельствами существования, контекстом «вот такого мироустройства» он изначально оказывается повинен. Так и у Хайдеггера, человек рождаясь, оказывается в *людях*. Младое сознание произрастает из повседневности, публичности, видовой толщи сознания. Никто не может избежать этого, потому Dasein исходно виновно перед собой же как исходным основообразом действительной собственности владения собой.

Призывает совесть к *решимости* обретения себя, решимости вынести ужас самообнажения собственного ничтожества (от «ничто») и брезжащего в пределах видимости своего конца. Это крестный путь и это идеал Dasein [3. С. 310].

А что же возможно вне *людей*? Одиночество, ужасающая свобода к смерти, свобода самоедства, беспокойства и неуверенности ни в чем, прежде всего в себе – такова цена «засвидетельствованной собственной способности быть» [3. С. 267]. Что еще? Может быть, выстраданное знание-память произошедших каких-то духовных событий, трансформаций. Итог их разочаровывающ, рефлексия разъедает все и вся, в том числе и собственную уверенность.

Наконец, еще один «скачок к исходности» Хайдеггер предпринимает в 3–6-й главах II раздела. Речь идет о переинтерпретации всей концепции в формате временности и историчности. Представляется, однако, что скачка не получилось, ничего более фундаментального и мощного, чем достигнутое ранее. Тем не менее гений есть гений, и мы можем встретить интересные идеи и схемы в отношении интерпретации временности и историчности человеческого бытия.

Темпоральность бытия Хайдеггер представляет себе диалектически. С одной стороны, времена первично «закреплены» у него за определенными экзистенциальными модусами. С другой же, времена «перемешиваются», взаимопроникают-взаимопревращаются в экзистировании.

Причем эти времена так же онтологичны, как и понимание, понятливость. Мир не только исконно значим, поскольку есть мы, он временит в нашем же формате. Онтологическое устройство мира и *Dasein* основано на единстве значимости и единстве временности. Хайдеггер говорит о трех «горизонтных схемах» времени: структуре будущего (наступающего), прошлого (бывшести) и настоящего (актуальной брошенности).

Итак, Хайдеггер понимает мир и *Dasein* не в стиле кантовского субъективизма: рассудок предписывает миру законы *a priori*. Ценности – это не «сетка форм, набрасываемая безмирным субъектом на некий материал» [3. С. 366]. Мир, размерный человеку, и сознание как-то уже изначально коррелированы одними горизонтами: значимости и временения – они равно значат и равно временят. Кто, что, как коррелируют их – непонятно. Это ввод, полагание – все тот же «логический круг»: континуум мироздания задан, очерчен человеко-размерными горизонтами. Если у Э. Гуссерля радикальный эмпиризм конституирован «внутри», как «платонизм наизуот», интенциональными горизонтами идей, то радикальный персонализм Хайдеггера провозглашает единственно сущим *Dasein*, которое вбирает в себя объективное, мир – напоминает миры-монады Г. Лейбница.

Наиболее слабо в сравнении с предшествующим прописана у Хайдеггера «историчность» *Dasein*. Чувствуется сырость и «неотстоенность» материала. Именно здесь появляются пространные конспекты цитирования работ других¹, чего раньше не было. Концепция историчности *Dasein* может быть сформулирована в двух основных тезисах.

1. *Dasein* – первично-историческое, все другое вторично (миро-история).

2. «История *Dasein*» уместается «между» рождением и смертью, однако последние не просто «рамки», а жизнь не просто «сумма» того, что было внутри рождения и смерти. Рождение и смерть всегда присутствуют в *Dasein*, это не случившееся-ушедшее и не угрожающее одномоментное уничтожение: они всегда со мной.

Все же складывается впечатление, особенно после вопросов заключительного § 83, что «Бытие и время» – блистательная игра интеллекта: это и гениальный авторский проект, и сочинение на степень профессора, и вообще ни в чем нельзя быть уверенным.

¹ Дильтея и гр. Йорка (§ 77), Гегеля (§ 81–82).

Экзистенциальный анализ Хайдеггера дал впечатляющие результаты в отношении понимания судеб потенциально-личностного начала в человеке. Это всеобщее и необходимое для осмысления глубинной мотивации, внутренних событий, происходящих в душах «экстремалов» человеческого вида, тех сознаний, которые постоянно и в разных сферах трансцендируют человеческие пределы.

Литература

1. *Плотников Н.* Абсолютный дух и другое начало. Гегель и Хайдеггер // Мартин Хайдеггер. Полное собрание сочинений. III-й отдел: неопубликованные работы. том 68. Гегель. 1. Негативность. 2. Разъяснение «Введения» к «Феноменологии духа» Гегеля. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.ruthenia.ru/logos/personalia/plotnikov/articles/02_band68.html (дата обращения: 5.11.2013).
2. *Зотов А.Ф.* Современная западная философия. М.: Высш. шк., 2001. 784 с.
3. *Хайдеггер М.* Бытие и время: пер. В.В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997. 503 с.
4. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени // Собр. соч. М.: Гнозис, 1994. Т. 1. 162 с.
5. *Хайдеггер М.* Бытие и время. Избранные фрагменты (§ 31–38) // Работы и размышления разных лет: пер. с нем., составл., переводы, вступ. статья, примеч. А.В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. 464 с.
6. *Камю А.* Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990. 416 с.