**Р.М. Нугаев**

**«КОГЕРЕНТНАЯ» ТЕОРИЯ ИСТИНЫ И ЕЕ ПРЕДТЕЧИ.**

**Резюме.** Обращение к текстам Гегеля (в интерпретации М. Мамардашвили и А. Кожева), Э. Гуссерля и М. Хайдеггера позволяет глубже понять некоторые основные положения одной из альтернатив конвергентного реализма - когерентной теории истины. Речь идет, в частности, о целостности процесса познания и об относительности разбиения его на субъект и объект; положении об антиномическом характере диалектического противоречия, его неразрешимости в синтезе и, наконец, о тезисе, согласно которому ложность или истинность сознания определяется его близостью к тотальности социальной жизни.

 **Ключевые слова :** Гегель, Хайдеггер,конвергентный реализм,внутренний реализм, когерентная теория истины.

**The Coherent Theory of Truth and Its Forerunners.**

Rinat M.Nugayev, Russian University of Cooperation, Kazan, Republic of Tatarstan, Russian Federation.

**Abstract.** Arguments pro and contra convergent realism - underdetermination of theory by observational evidence and pessimistic meta-induction from past falsity- are considered. It is argued that, to meet the counter-arguments challenge, convergent realism should be considerably changed with a help of modification of the propositions from this meta-programme’s “hard core” and “protecting belt”. Maybe one of the ways out is to turn to the coherent theory of truth. Some of the works of Hegel (as interpreted by Merab Mamardashvili and Alexandre Kojev), Husserl and Heidegger can help to dig still deeper into the background of this theory.

**Key words:** Husserl, Heidegger, Hegel, convergent realism, internal realism, coherent theory of truth.

*Истинное есть целое.*

 Георг Гегель. Феноменология духа.

 Содержание фундаментальных теорий современной физики выходит далеко за пределы области непосредственно наблюдаемых явлений. Никто еще не любовался цветом свободного кварка, не измерял плотность потока гравитино, не натягивал суперструну. Но при этом сами физики упорно рассматривают утверждения своих более чем странных теорий как описание реальности, лежащей *за* наблюдаемыми явлениями. Имеются ли у них *весомые* доводы в пользу подобной «научно-реалистской» точки зрения?

Известно, что основным доводом в пользу научного реализма является аргумент «*никаких чудес*» (no miracles argument[[1]](#footnote-1)). Согласно этому доводу, очевидные успехи науки – и точные, правильные предсказания (например, предсказание новой планеты Адамсом и Леверье, радиоволн Максвеллом или отклонения лучей света в гравитационном поле Солнца Эйнштейном), и практические приложения (лазер, ноутбук, сотовый телефон) были бы просто чудом, если бы обеспечившие их получение научные теории не были бы хотя бы приблизительно истинными, объективными описаниями действительности.

Но против этого аргумента был выдвинут ряд серьезных контраргументов, наиболее известные из которых состоят в следующем.

1. Тезис недоопределенности теории фактами.

Пусть у нас имеются две эмпирически-эквивалентные теории Т­1­ и Т­2­­ , ведущие к одним и тем же наблюдательным следствиям. Какая из них – истинная? – Стандартный ответ на этот вопрос, согласно которому выбрать в качестве истинной следует ту теорию, которая обеспечивает *лучшее объяснение* (inference to the best explanation), небесспорен. Например, в истории науки были нередки ситуации, когда ученые выбирали в качестве лучше всего объясняющей известные факты такую теорию, которая впоследствии оказывалась ложной (птолемеевская астрономия, теория флогистона, теория электромагнитного эфира, etc.).

1. Историческая мета-индукция.

Этот тезис основан на анализе известных радикальных изменений в науке. Согласно этому аргументу, наши нынешние всеми признанные и хорошо подтвержденные на опыте теории будут так же безжалостно отброшены как ложные, как это и произошло с упомянутыми выше теориями.

 В самом деле, пусть успех или неудача в предсказании новых фактов не являются однозначным показателем того, что наша теория истинна. Но остается еще «принцип соответствия». Наша теория является лучшим описанием реальности, чем предыдущая, она «ближе к истине», поскольку содержит «старую» теорию в качестве своего частного случая.

Но, увы, т.н. «принцип соответствия» интерпретируется столь разнообразными способами, которые вызывают слишком много споров для того, чтобы этот принцип можно было представить в виде однозначного аргумента в пользу научного реализма. На самом деле обращение к текстам его автора – Нильса Бора[[2]](#footnote-2) – и к реальной практике научных исследований позволяет заключить, что речь идет лишь о достаточно скромном требовании - перехода выводов «новой» теории в выводы «старой» только в *некоторых* предельных случаях и только *некоторых* выводов «новой» теории в *некоторые* выводы «старой». Так, принцип суперпозиции в квантовой механике при переходе к классической куда-то «испаряется»; в специальной теории относительности тождественность энергии массе тоже куда-то девается при переходе к ньютоновской механике; в общей теории относительности нелинейное гравитационное поле превращается в линейное дальнодействие ньютоновской теории всемирного тяготения; в теории суперструн 11-мерное пространство-время каким-то чудесным образом переходит в 4-мерное и т.д.

 Более того, как подчеркивал Томас Кун, сравнение сменяющих друг друга основных научных картин мира - Аристотеля, Ньютона, Эйнштейна, Бора и Виттена (теория суперструн) - позволяет заключить, что они не похожи на фотографии одного и того же объекта, сделанные с все большей степенью точности. (Скорее они похожи на изображения Руанского Собора, сделанные импрессионистом Клодом Моне в разное время дня). Сменяющие друг друга парадигмы отнюдь не ведут ученых и студентов все ближе и ближе к некоей мистической Абсолютной Истине, находящейся в не менее мистической голове Абсолютного Разума, Святаго Духа и т.д.

Требовать, чтобы каждый каприз теоретика, нашедший удачное подтверждение одним или даже рядом экспериментов, приобретал статус Отражения Глубокой Реальности, - не значит ли это слишком всерьез относиться к текущему научному мировоззрению, детерминируемому к тому же быстро меняющимися групповыми интересами, вкусами, политическими ориентациями, капризами и ценностями научной элиты[[3]](#footnote-3).

 Поэтому, с нашей точки зрения, *необходимо оставить концепцию «конвергентной», сходящейся к абсолютному пределу истины, сохраняя в то же самое время концепцию истины объективной.* Трудности реализации эпистемологической программы конвергентного реализма говорят о том, что надо сделать более решительные шаги в направлении изменения «твердого ядра» этой исследовательской программы. Реализм, как правило, плетется в хвосте историко-научных фактов (научные революции) и современных естественнонаучных данных. Он приспосабливается, при помощи вспомогательных гипотез ad hoc, как к текущим вкусам научной элиты, так и к разного рода интригующим особенностям науки (открытым в рамках конкурирующих эпистемологических программ). С нашей точки зрения, это происходит потому, что в основе конвергентного реализма лежат устаревшие, «классические» представления о процессе познания, рассматривающие последнее как все более и более точное («адекватное») фотографирование («копирование») некоего извечно существующего объекта, расположенного независимо от фотографирующего его субъекта. Но сравнение фотографий, сделанных в разное время (Аристотель, Ньютон, Эйнштейн, Бор, Виттен), показывает, что они не стремятся ни к какому пределу (Т. Кун).

 Не более ли своевременно и разумно обратиться от классической физики к неклассической, к современной квантовой теории, например, в которой процесс познания рассматривается как результат неконтролируемого взаимодействия прибора (субъекта, наблюдателя) с объектом, который к тому же «вызван» из состояния неопределенности за счет самого процесса измерения (т.н. «редукция волнового пакета»). В понятных для отечественного читателя терминах надо сделать шаг от «классического» реализма, который носит слишком антропоморфный характер, к «неклассическому». Каковы же особенности последнего?

 - В работе «Классический и неклассический идеалы рациональности»[[4]](#footnote-4), впервые опубликованной в 1984г., Мераб Мамардашвили пишет, что

 «построение системы классической физической науки невозможно, например, без допущения гипотетически максимально мощного интеллекта, не ограниченного пространством и временем в совершении своих операций».

Более детально то же самое различие описывает американский философ и логик Хилари Патнэм, разделяя две философские точки зрения[[5]](#footnote-5) (два «философских темперамента»).

(I) **Метафизический реализм.** Мир состоит из некоторого множества независящих от сознания объектов. При этом *существует только одно истинное и полное описание того, «каков есть мир сам по себе»*. Истина включает определенный вид отношения соответствия (correspondence relation) между словами или мыслительными образами и вещами. Как отмечает Патнэм, «я буду называть эту перспективу “экстерналистской перспективой”, поскольку ее основная точка зрения – т.н. «Божий Глаз»[[6]](#footnote-6) (God’s Eye).

(II) Вторая перспектива, возникшая в истории философии сравнительно недавно. Патнэм назвал ее «внутренней перспективой» или «**внутренним реализмом**», поскольку ответ на вопрос «из каких объектов состоит мир?» относится к компетенции только одной концепции, теории или описания. Поэтому «внутренние» философы, за редкими исключениями, полагают, что существуют *несколько* истинных теорий действительности. С «внутренней» точки зрения, истина – это разновидность (идеализированной) рациональной приемлемости, т.е. определенная разновидность идеальной согласованности (**когерентности**) наших верований как друг с другом, так и с опытом – в той мере, в какой последний представлен в системе наших верований.

 Внутренний реализм, объединяя субъективные и объективные компоненты истины, восходит к философии Иммануила Канта. Разум не просто «копирует» природу. Речь идет о непрерывном *взаимодействии* разума и природы.

« Говорить о том, что нечто является красным, или теплым,… - это говорить о том, что оно является тем-то и тем-то только по отношению к нам, а не о том, чем оно является с точки зрения Божьего Глаза»[[7]](#footnote-7).

 Принципиальное отличие второй философской перспективы от первой – отсутствие Божьего Глаза: существуют только разнообразные локальные точки зрения, связанные с различными интересами, целями и ценностями. Именно к «внутреннему реализму» относится, на наш взгляд, концепция Пола Фейерабенда, который настаивал на том, что научные «традиции не являются ни плохими, ни хорошими – они просто есть. Говорить “объективно”, т.е. независимо от участия в той или иной традиции, невозможно»[[8]](#footnote-8). К этому же направлению относится и концепция Томаса Куна с ее сменой несоизмеримых парадигмам, и более либеральная методология научно-исследовательских программ Имре Лакатоса, в которой твердые ядра принимаются «по соглашению» между членами научного сообщества.

 В общем случае, в рамках «внутреннего» подхода знаки совсем не соответствуют объектам. Но знак, который действительно используется определенным сообществом, может относиться к определенному объекту *внутри* концептуальной схемы, разделяемой данным сообществом. «Объекты» - независимо от концептуальных схем - не существуют. Мы разбиваем мир на объекты только тогда, когда вводим ту или иную схему описания.

 То, что делает утверждение (или систему утверждений – теорию или концептуальную схему) *рационально приемлемой* - это «согласованность и точность»; согласованность «теоретических» или менее нагруженных опытом верований друг с другом и с другими, более нагруженными опытом верованиями, а также обратная согласованность опытных верований с теоретическими.

 Наши концепции согласованности (когерентности) и соответственно приемлемости определяют особый тип объективности, «объективности для нас», - но не метафизической объективности Божьего Глаза.

 При этом отрицание возможности существования теории «истинной самой по себе», вне зависимости от существования всех возможных наблюдателей, не означает отождествления истинности и рациональной приемлемости. Истина не может быть отождествлена с рациональной приемлемостью по одной простой причине. Истина – это свойство утверждения, которое не может быть утрачено, в то время как обоснование верования (justification of belief) – может. Утверждение «Земля плоская» было, судя по всему, рационально приемлемым 3000 лет тому назад. Но оно, конечно, рационально неприемлемо в настоящее время.

 Поэтому, согласно Патнэму, «истина – это идеализация рациональной приемлемости». Мы мысленно предполагаем существование эпистемологически идеальных условий, и мы называем утверждение «истинным», если оно может быть обосновано при этих условиях. «Эпистемически идеальные условия» подобны идеально гладким плоскостям геометрии или инерциальным системам отсчета теоретической физики: те и другие на практике неосуществимы.

 Второй принципиально важной особенностью, которая характеризует теорию истины «внутреннего» реализма, является ее «когерентный» характер. К сторонникам когерентной теории относятся не только такие неогегельянцы конца XIX в., как Уильям Брэдли, Генри Бозанкет и Бренд Бланшар (что неудивительно), но и такие столпы аналитической философии XX в., как Отто Нейрат, Карл Гемпель, Уиллард Куайн, Доналд Девидсон и Хилари Патнэм. Так, согласно неогегельянцу Г.Г. Иоахиму (H.H.Joachim), истина – «систематическая когерентность, характеризующая важную *целостность*»[[9]](#footnote-9).

 Как концепция, трактующая *природу истины*, когерентная теория во многом альтернативна корреспондентской теории истины. В то время как корреспондентская теория (Аристотель) утверждает, что верование истинно, если оно когерентно независимой реальности, когерентная теория утверждает, что верование истинно, если оно согласуется с другими верованиями.

 Правда, по меткому замечанию Ралфа Уолкера, сторонник когерентной теории не настолько далек от здравого смысла, чтобы отрицать такие трюизмы как «истинные высказывания соответствуют фактам». Сторонники когерентной теории могут высказываться таким образом совершенно свободно: просто они не рассматривают эти высказывания как выражающие *суть истины[[10]](#footnote-10).* Они также не рассматривают «факты» как принадлежащие к метафизически независимой области реальности. Наоборот, с их точки зрения факты сами во многом определяются когерентной системой верований.

 При этом когерентность представляет собой гораздо более сильное требование, чем простое соответствие, поскольку она включает такие отношения в системе верований, как «выводимость» и «объясняемость»[[11]](#footnote-11). В силу того, что реальные системы верований далеки от идеальной когерентности, их истинность носит только приблизительный характер. Отсюда следует, что истину можно градуировать по степеням истинности (вполне в гегельянском духе).

 Классический аргумент против когерентной теории истины был выдвинут Бертраном Расселом; он получил название «епископ Стаббс». Согласно этому аргументу, когерентная теория позволяет быть истинным любому утверждению, поскольку любое наперед заданное сколь угодно нелепое утверждение («известный в Лондоне борец за чистоту моральных ценностей епископ Стаббс был повешен за педофилию») может быть элементом того или иного согласованного – между собой – множества высказываний.

 На этот аргумент можно возразить словами Чарлза Сандерса Пирса, определявшего истину как «мнение, к которому, в конечном счете, приходят все исследователи... Но не любой консенсус годится – это должен быть консенсус в конце изнурительной экспериментальной работы»[[12]](#footnote-12).

 Гораздо большей альтернативой, чем корреспондентской теории истины, когерентная теория предстает по отношению к эпистемологическому фундаментализму. Последний описывает оправдание (justification) как имеющее структуру здания, в котором одни верования играют роль фундамента, а другие - роль нижних и верхних этажей. В противоположность фундаментализму, когерентная теория уподобляет оправдание структуре плота. Оправданные верования, подобно бревнам плота, взаимно поддерживают друг друга.

 Другая импонирующая современному читателю особенность когерентной теории истины,– это отрицание картезианского разбиения познавательного процесса на поляризованные «субъект» и «объект». Так, согласно Бренду Бланшару, «если мысль и вещи мыслятся как связанные только внешним образом, тогда знание – редкая удача»[[13]](#footnote-13). Это радикальное преодоление традиционного бинарного разделения между внешним миром, с одной стороны, и человеческим знанием, опытом, интерпретативными схемами, - с другой, - восходит еще к Канту (и к Гегелю). Последний подчеркивал, что «бинарная оппозиция» порочна как с метафизической, так и с эпистемологической стороны. Это разделение возникает из уподобления человеческого познания подсматриванию в замочную скважину, тогда как

«знание – это продукт явлений, которые имманентны системам человеческих верований и практик, социальным организациям и проживаемым реальностям»[[14]](#footnote-14).

 Этот важный аспект когерентной теории подчеркивался другим ее сторонником – Мишелем Фуко – заявлявшим, что истина не лежит вне власти, будучи ей противопоставлена. *«Истина – вещь этого мира».*

 В соответствии с призывом Мартина Хайдеггера («нужно понять существо эпохи из правящей в ней истины бытия»[[15]](#footnote-15)), каждое общество, утверждает Фуко, обладает своим собственным «режимом истины», «общей политикой истины», т.е. теми видами дискурса, которые оно принимает и которым позволяет функционировать в качестве истинных.

«Под истиной я понимаю не “ансамбль истин, которые должны быть открыты и приняты”, но, напротив, ансамбль правил, согласно которым истина и ложь разделены, и особые эффекты власти приданы истине»[[16]](#footnote-16).

С этой точки зрения, битвы вокруг истины – это баталии вокруг социального статуса истины и тех экономических и политических ролей, которые она играет.

 С точки зрения Фуко, истина – это система упорядоченных процедур, обеспечивающих производство, циркуляцию и распределение суждений. Истина взаимодействует как с системами власти, которые производят и поддерживают ее, так и с властными эффектами, которые она индуцирует. Фуко открещивается от классического марксизма: режим истины не является ни чисто «идеологическим», ни полностью «надстроечным». Но именно он был необходимым условием и генезиса, и, главное, функционирования и развития капитализма. В итоге, социальные проблемы, связанные с функционированием «режима истины», не относятся к эмансипации истины от каждой системы власти, поскольку «истина – это уже власть».

 Но, с нашей точки зрения, выдающиеся исследования Фуко, раскрывшие целый континент terra incognita – связь науки и политической власти, особенно тонкую диалектику переходов власти на микро и макроуровнях, - *еще не дают основания для отождествления научной истины и идеологии.* То, что в науке добывается, сохраняется и упрочивается – это как раз *объективное знание*. Как мы постараемся показать в дальнейшем, хотя бы отчасти объективность знания как раз и состоит в последовательном и неуклонном, хотя и всегда частичном и несовершенном «очищении» знания, последовательном и неуклонном освобождении его от антропоморфных, социокультурных, «идеологических» примесей. Как говаривал еще Луи Альтюссер, идеологии могут быть справедливыми и несправедливыми, но не истинными и ложными.

 С точки зрения Фуко, история вообще и история науки в частности – это скачкообразный ряд «дискурсов» или «идеологий», сменяющих друг друга отнюдь не по рациональным причинам. Как бы ни была привлекательна эта точка зрения по отношению к гражданской истории, в отношении истории науки это все-таки не совсем так.

 Действительно, как в самом общем случае возникают наши верования? – Многие современные философы небезосновательно считают, что наиболее общие ответы на этот вопрос дали Маркс, Фрейд и Ницше. Они убедительно показали, что наши верования – это, прежде всего отражения наших классовых интересов (Маркс), бессознательного (Фрейд и Шопенгауэр) и воли к власти (Ницше).

«Под тем, что мы с удовольствием считаем нашими наиболее глубокими духовными и моральными инсайтами находится кипящий котел властных побуждений, экономических интересов и эгоистических фантазий»[[17]](#footnote-17).

 Как справедливо подчеркивает Патнэм, такие понятия из концептуального аппарата «рациональной приемлемости» (rational acceptability) как «обоснованный», «хорошо подтвержденный», «лучшее объяснение из имеющихся в наличии» могут быть субъективными. Но из этого еще не следует, что и сама «рациональная приемлемость» субъективна, - хотя бы потому, что эта точка зрения опровергает саму себя. Действительно, если мы, вместе с Фуко, будем настаивать на том, что «все-идеология», как же нам быть с нашей собственной точкой зрения?

 Правда, следует добавить, что, несмотря на то, что Патнэм категорически отвергает «необузданный релятивизм» (unbridled relativism) , когерентная теория истины, конечно, содержит определенные элементы релятивизма. Хотя бы потому, что в самом общем случае когерентность может быть достигнута несколькими способами.

 Это связано с другим, не менее важным вопросом: откуда берутся альтернативные онтологии, лежащие в основе эмпирически-эквивалентных теорий? – Согласно когерентному подходу, они возникают потому, что мы связаны с внешним миром разными способами и к тому же взаимодействуем с ним в направлениях реализации разных проектов. И это не означает принятия позиции абсолютного релятивизма, поскольку не все альтернативные онтологии одинаково приемлемы для решения конкретных исследовательских и практических задач. Это не означает игнорирования конфликта между соперничающими исследовательскими программами или парадигмами. Но это означает, что мы должны сделать все возможное для разрешения конфликта за счет согласования альтернативных онтологий друг с другом.

 Скажем, конкурирующие онтологии Птолемея (математическая астрономия) и Аристотеля (качественная физика) вырастали из социальных практик разного рода: религиозно-созерцательной (Птолемей, математика Неба) и чувственной, предметно-практической (Аристотель, физика Земли). На многие столетия дуализм двух миров – небесного и земного – был «заморожен» в космологии Аристотеля-Птолемея – до тех пор, пока Коперник не «взорвал» эту космологию изнутри (в гораздо более благоприятном для этого моноцентрическом религиозном контексте) и не запустил целый комплекс исследовательских практик по сближению, согласованию физики Земли и математики Неба.

 В общем случае, абсолютный релятивизм действительно состоит в толерантности по отношению к другим культурам, но он также отменяет необходимость изменять наши собственные верования и практики для согласования их с другими. Те общества, в которых мы живем, редко допускают абсолютную терпимость. Культуры даже проживающих совместно людей настолько отличаются друг от друга, но при этом настолько взаимосвязаны и взаимозависимы, что мы просто вынуждены «притираться друг к другу и взаимно их изменять[[18]](#footnote-18).

 При этом конфликт между разными сообществами (включая научные) не может быть разрешен (и никогда не разрешался) полностью и окончательно, раз и навсегда. На практике он всегда возникал и разрешался в разных социокультурных контекстах, в достаточно узких областях. И эти разрозненные, как в разбитом калейдоскопе, гибридные куски могут быть объединены в единое целое не «сами по себе», но только при наличии мощного социально-политического, социально-экономического или социокультурного вектора, энергично и решительно собирающего куски разбитого калейдоскопа в единое, упорядоченное целое.

 Без стабильных социальных интересов – классовых, этнических, узкопрофессиональных, создающих и закрепляющих «режим истины», последняя всегда будет оставаться локальной, хрупкой, временной и нестабильной.

 Именно к этим, не всегда очевидным, заключениям приводит обращение к философским истокам когерентной концепции истины – к работам Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера. Правда, необходимо оговориться, что, строго говоря, Георг Гегель может рассматриваться в качестве «когерентного» философа лишь в интерпретациях Александра Кожева и Мераба Мамардашвили. Это – «молодой Гегель» - автор «Феноменологии Духа», но не «Энциклопедии философских наук» и «Науки Логики», Гегель пост-марксистов, трезво признающий лишь неустранимый характер кантовских антиномий, но отнюдь не роковую неизбежность «снятия» их в диалектическом синтезе.

 Несмотря на определенное продвижение вперед, характеризующее современное состояние когерентной теории истины, необходимо «*остановиться, оглянуться*», вернуться к ее философским истокам и, прежде всего, к философии Гегеля. Это тем более надо сделать потому, что когерентная концепция в настоящее время представлена, прежде всего, англо-американской ветвью аналитической философии. В силу традиционно настороженного отношения ее сторонников к «континентальной» философской традиции (за исключением Ричарда Рорти), многие плодотворные, на наш взгляд, идеи когерентной теории часто остаются «в тени».

 С нашей точки зрения, для более глубокого осмысления этой концепции необходимо, прежде всего, обратиться к такой ранней работе Гегеля как «Феноменология духа». Именно в этой работе, в отличие от более поздних произведений подобных «Науке логики», Гегель – в отличие от Канта – стремился связать кантовские антиномии с *синтетической* деятельностью мышления. Он стремился показать, что антиномии ведут, прежде всего, к возникновению *нового содержания* в познании[[19]](#footnote-19).

 Как известно, Гегель понимал «феноменологию» как историю отдельных и последовательных этапов освобождения мышления от притязаний чувственности. При этом в той мере, в какой знание освобождается от зависимости со стороны объектов, оно оказывается сознанием себя как познающего субъекта.

 «На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить *истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект*»[[20]](#footnote-20).

И, что особенно важно для дальнейшего изложения,

«сущность следует понимать и выражать не просто как сущность, т.е. не как непосредственную субстанцию и не как чистое самосозерцание божественного, но в такой же мере и как форму и во всем богатстве ее развернутых форм»[[21]](#footnote-21). Соответственно, в данной работе Гегель и саму диалектику рассматривает как «внутреннюю природу опыта», как «диалог сознания с самим собой».

 Одним из актуальных выводов работы является мысль о том, что формирование подлинно человеческого в индивиде определяется не только наличным порядком дел и вещей, но и ориентацией на такого рода идеальные образы и смыслы, которые выходят *за пределы* конечных и реализуемых в данное время целей и потребностей. Идеальные образы придают человеку способность к «трансцендированию», к непрерывно возобновляемому усилию возвышения себя над окружающим его порядком событий и вещей. Эта способность к трансцендированию – суть человеческой «экзистенции», однако эта суть не должна вести к «забвению бытия»[[22]](#footnote-22).

 Особый интерес для когерентной теории истины представляет интерпретация весьма неоднозначного творчества Гегеля, данная другом Александра Койре, тоже русским гегельянцем Александром Кожевом (Кожевниковым) в курсе лекций, читавшихся им в парижской Высшей практической школе с января 1933 г. по май 1939 г. под общим названием «Религиозная философия Гегеля», но фактически представлявшим собой развернутые комментарии к «Феноменологии духа».

 В основе комментариев - прочтение Гегеля через призму хайдеггеровской онтологии.

«Для Гегеля сущность не независима от существования. Так, нет человека вне истории. Феноменология Гегеля, стало быть, “экзистенциальна”, как и феноменология Хайдеггера. И она должна служить основанием некой онтологии. Эта онтология – в рамках логики – на деле антропологична; она, стало быть, уводит на ложный путь, когда с ее помощью объясняют Природу. Она не универсальна, вопреки тому, что думал Гегель, это онтология Человека (“Духа”), а не Природы»[[23]](#footnote-23).

 Поэтому феноменология Гегеля – это по сути дела философская антропология. Ее предмет – человек как таковой, как реальное сущее в истории. Задача этой антропологии – описание целостной «сущности» человека, т.е. основных человеческих возможностей – познавательных, практических и т.д. При этом каждая «эпоха» в культуре осуществляет не более чем одну такую возможность.

 Соответственно, гегелевская «Логика» - это и не обычная логика вовсе и даже не «гносеология», а Онтология или «Наука о Бытии как Таковом». «Логическое» у Гегеля означает отнюдь не логическое мышление, но Бытие (Sein), раскрытое в мышлении и посредством мышления (или «дискурса»). Следовательно, структура мышления определяется структурой раскрываемого им Бытия. Гегелевский метод не только не диалектичен, но является «феноменологическим» в гуссерлевском смысле этого слова, что, впрочем, характерно и для ученика Эдмунда Гуссерля – немецкого философа Мартина Хайдеггера.

 Поэтому «раскрытая реальная *целостность* Бытия – это не только Бытие (Sein), но также и раскрытие Бытия, или Мышление (Denken); и эта явленная тотальность есть Дух (Geist). Диалектической или троичной структурой обладает Geist, а не Sein; Бытие – это лишь первый конститутивный момент (Moment) Духа»[[24]](#footnote-24).

 Соответственно, взятые по отдельности субъект S и объект О – это лишь абстракции, которые не обладают ни «действительностью» (Wirklichkeit), ни «наличным бытием» (Dasein). А то, что существует в реальности – это «*субъект познающий объект*» или, что то же самое, «объект познаваемый субъектом». Эта совокупная Реальность, как Целостность, и есть «Дух» (Geist) или Абсолютная Идея.

 Гегелевский ученый не «отражает» Реальное. Наоборот, само Реальное мыслит в нем, «отражаясь» в его индивидуальном сознании. То, что субъект раскрывает – как в квантовой теории – это не О и S сами по себе, а их *взаимодействие*, их «неразрывное единство», их Целостность.

 Наука зародилась на основе Мифа, но миф – всего лишь монолог. Но от мифа или «мнения» к науке или «истине» путь один – через диалог или «диалектику».

 «Согласно Сократу и Платону, лишь в столкновении разных и противоположных мнений в конце концов и рождается единая и единственная истина. Они сталкиваются, “поправляют”, т.е. отчасти подрывают друг друга, но при этом сообразуются и, в конце концов, порождают истину “синтеза”»[[25]](#footnote-25).

 Гегель действительно «сложен и противоречив». В «Энциклопедии философских наук» он настаивает на том, что любая сущность может «снять» себя и поэтому она является диалектической. Но в своей самой загадочной работе – в «Феноменологии духа» - он же утверждает (и совершенно справедливо), что диалектична лишь *человеческая* реальность, но не косная Природа. Последней присуща лишь тождественность, лишь монотонное движение по кругу. Пример (Кожев) - желудь, дуб и превращение желудя в дуб . Этот процесс не содержит никакой диалектики. Но уже превращение дуба в дубовый стол – это диалектическое отрицание субъектом природно данного.

 Гегелевская традиция нашла достойное продолжение в творчестве Мартина Хайдеггера: человек находится не *перед* миром, который он пытается понять и на который он воздействует «извне», а *внутри* этого мира. Так, для Хайдеггера Природа сама есть бытийствующее, которое встречается «внутри мира» и может быть открыта различными путями и на различных стадиях. «Мирское» оказывается конститутивным моментом Dasein, т.е. «экзистенциалом». С другой стороны, сам человек – это сущее, существо которого в вот-бытии, «присутствии» (Dasein).Человек – это то неопределимое, но очевидное «вот», которое не состоит из разных элементов мира, а открыто всему как единственное место, способное охватить «целое». Чистое присутствие онтологически отлично от всего сущего, и не есть вещь среди вещей. Вне чистого присутствия – лишь одни причинно-следственные цепи. Только в Dasein – свободный просвет (Lichtung), и поэтому только в него и бытие, и сущее могут войти своей истиной. Для Хайдеггера характерен отказ от кантовского трансцендентального субъекта (и рассмотрение человека как существа, *неотделимого* от мира, частью которого он является[[26]](#footnote-26)).

 В творчестве Хайдеггера гегелевское наследие оказывается в гораздо большей степени преобразованным (гуссерлевской феноменологией) виде. Несмотря на то, что и у Хайдеггера «природа бытия – это его историчность», Dasein имеет спонтанную склонность понимать окружающую действительность как «объективную реальность». И исходя из этой реальности, оно понимает себя – как объект, подобный многим другим, но отнюдь не исходя из собственных возможностей: для чего и нужна деструкция истории онтологии.

«Присутствие имеет скорее по своему способу быть тенденцию понимать свое бытие из того сущего, к которому оно по сути постоянно и ближайше относится, из “мира”»[[27]](#footnote-27).

 Dasein всегда уже в мире, объекты которого первично представляют собой Zuhanden (Zuhandenkeit – подручность). Они, прежде всего – не объекты познания, но объекты, обладающие свойствами, представленными в свете деятельности, которая направлена на достижение самых разнообразных целей.

 «Подлинность» Dasein коренится в отношении к истории. Понимая присутствие, мы должны всегда понимать, какими понятиями и из какого времени мы обходимся, вместо того, чтобы действовать так, будто речь идет о некоем наборе и составе из неизменных истин.

«Смыслом бытия сущего, которое мы именуем присутствием, окажется временность. Это показание должно подтвердиться в возобновительной интерпретации всех предварительно вскрытых структур присутствия как *модусов временности*»[[28]](#footnote-28).

В концепции Хайдеггера выделяются два измерения истории – «возвращение к подлинности» и «падение в неподлинность». Последнее измерение представляет собой нечто первично данное. Подлинность при этом – это нечто должное, некая абстрактная возможность, которую Dasein может выбрать, а может – и нет. По Хайдеггеру, собственно-подлинной возможностью является возможность «***цельного бытия***».

«Целое устроено не как предметы: те мы можем охватить, описать; целое, напротив, не дано нам нигде в отчетливом виде вне и помимо нашего усилия его осмыслить. Это значит, что не мы его схватываем, когда захотим, а оно само должно сначала захватить нас. Встреча с целым начинается тогда, когда мы убеждаемся, что бессильны помыслить сумму всех вещей, а задаемся загадкой, что же такое мир. Он присутствует только в этой нашей захваченности им, как таковой он нигде больше не наблюдается»[[29]](#footnote-29).

 Обратимся теперь к хайдеггеровской концепции истины. Как нам представляется, она во многих отношениях ненамного отличается от лукачевской, что впрочем, и следовало ожидать – у них общие гегельянские корни. Но налицо и определенные различия; они обусловлены тем, что, как справедливо отмечает один из известных интерпретаторов творчества Хайдеггера,

«у Гегеля ход диалектики находит совершенное исполнение в возвращении Абсолюта к самому себе. У Хайдеггера не дано этого исполнения и завершения. Его мышление историчности невозможно постичь в гегелевском смысле возврата из отчужденности»[[30]](#footnote-30).

 Обратимся к познанию, которое, по Хайдеггеру, представляет собой «фундаментально заложенный в бытии-в-мире модус Dasein». Cтатья с говорящим за себя заголовком – «*О сущности истины*»[[31]](#footnote-31) - начинается с характерного для Хайдеггера анализа выражений обыденного языка. В каких контекстах в нашей повседневной практике, в обычной жизни мы чаще всего используем прилагательное «**истинный**»? - Скажем, с одной стороны, мы говорим об «истинном золоте», понимая под последним такое золото, которое соответствует тому, что мы обычно понимаем под «золотом».

 - Но, с другой стороны, мы называем истинными не только золото и прочие вещи, но и наши высказывания о вещах. Высказывание истинно, если то, что оно означает, соответствует тому, что происходит на самом деле.

 *Двойственный* характер этого соответствия зафиксирован в классическом, традиционном определении истины: Veritas est adaequatio rei et intellectus. С одной стороны, эта фраза переводится следующим образом: истина есть соответствие [Angleichung] материи знанию. Но она может быть переведена и так: истина есть соответствие знания материи.

 Но это – не простая инверсия одного предложения в другое. В каждом случае intellectus и res понимаются по-разному. Для того чтобы понять – почему, мы должны обратиться к генезису приведенной выше латинской фразы – т.е. к средневековью.

 И тогда станет ясно, что первый смысл фразы Veritas est adaequatio rei et intellectus выражает христианское теологическое верование в то, что материальные вещи, «материя» создаются (ens creatum) только в соответствии с идеями, представленными заранее в Intellectus Divinus, т.е. в Божественном Разуме.

 Но и intellectus humanis также является ens creatum. В качестве способности, которой человека наделил Бог, он также должен соответствовать своей идее. И если все существа «создаются», возможность истинности человеческого знания коренится в том факте, что и материя, и высказывание о ней достигают уровня идеи одним и тем же способом. Поэтому они и подходят друг другу – на основе единого божественного плана творения!

 Но если мы не принимаем основных положений христианской теологии, то снова остаемся один на один с проблемой обоснования корреспондентской теории истины. Перед нами снова встает «проблема Декарта»: если материальное и идеальное принадлежат разным мирам, как возможно знание о реальности? В чем состоит соответствие между высказыванием о вещи («эта монета круглая») и самой вещью? Монета сделана из металла. Предложение вовсе не материально. Что здесь чему соответствует?

 - Очевидно, что соответствие в данном примере не может носить вещный характер. То, что утверждается в высказывании, которое представляет, это лишь то, что вещь существует. То, что раскрывается в данном случае, было раньше в западном мышлении пережито как «то, что представлено» и было названо «бытием». Поэтому традиционное, «навязшее в зубах» приписывание истинности только утверждениям должно быть оставлено. Возможность «стояния в просвете бытия» как внутреннее условие возможности правильности коренится в свободе. «Сущность истины есть свобода». Свобода – это вовлечение в раскрытие бытия как такового.

 Не человек обладает свободой как собственностью; наоборот – в лучшем случае свобода, экзистенция, раскрытое Dasein обладают человеком. Только экзистирующий человек историчен. Природа истории не имеет.

 «Каждая разновидность стояния исторического человека в просвете бытия …подстроена и этой *подстройкой введена в бытие как целостность*»[[32]](#footnote-32).

И само собой разумеется, что эта целостность является некалькулируемой и непонятной с точки зрения повседневных расчетов и забот. Поглощенный повседневными делами и заботами, человек подвергает свое бытие забвению, «забывает свое бытие как целостность». Поэтому «он тем более ошибается, чем более избирательно он избирает себя в качестве субъекта, в качестве стандарта для всего бытия»[[33]](#footnote-33). И, конечно, тем обстоятельством, которое помогает человеку осознать свое бытие как целое, и является философия.

 Хайдеггеровская гносеология может быть лучше понята, если обратиться к ее действительному истоку – философии Эдмунда Гуссерля. Рассмотрение этого истока лучше начать с классического примера, часто приводимого самим Хайдеггером[[34]](#footnote-34) - с цветущим на лугу деревом, на которое смотрит человек. При этом естественные науки объясняют нам, что мы, собственно, не видим никакого дерева, а в действительности воспринимаем пустоту, в которой рассеяны электрические заряды, мчащиеся в разных направлениях с огромными скоростями.

 Где же находится дерево? Стоит ли дерево в «сознании» или же оно находится на лугу? Лежит ли луг как переживание в душе или расстилается по земле? Находится ли земля в нашей голове? Или мы стоим на земле?

- Мы должны вернуться обратно на землю, утверждает Мартин Хайдеггер, и видеть дерево на лугу, но не атомы, знать, что мы имеем дело

*с самими вещами*, а не с их представлениями в сознании. Кто дал науке право называть такое мышление примитивным и донаучным, выставляя себя в качестве единственной меры мышления? Естественные науки сами находятся в кризисе, корни которого – в онтологизации своих методических требований, в утверждении о том, что реально и объективно существует только то, что допускает возможность своего исследования научными методами.

«[мы] примеряем к жизненному миру – миру, который постоянно дан нам как действительный в нашей конкретной мировой жизни (lebenswelt) – вполне подходящее ему одеяние идей… Именно благодаря одеянию идей мы принимаем за истинное бытие то, что является методом, предназначенным для того, чтобы в бесконечном прогрессе улучшать грубые предвидения»[[35]](#footnote-35).

 - Отсюда – знаменитый призыв Гуссерля «*вернуться к самим вещам*!», создав философию «непосредственного опыта». Если мы обойдем какой-либо материальный объект – например, стол, то мы увидим его с разных сторон[[36]](#footnote-36). Каждое восприятие представляет, репрезентирует тот же самый стол, но каждое восприятие при этом отличается от другого. Обычно мы принимаем «очевидное» допущение, согласно которому наши перцепции удерживаются вместе тем «фактом», что все они относятся к действительному столу, существующему во внешнем мире. Гуссерль, конечно, этого не отрицает. Но он утверждает, что данное допущение делает для нас невозможным «восприятие действительного процесса организации ракурсов и удержания их вместе в нашем сознании». Для того чтобы раскрыть действительный когнитивный процесс восприятия сознанием объекта через его ракурсы, мы должны «приостановить естественную установку», перенаправив внимание на «*имманентную структуру опыта*». Именно в этом и состоит «*интенциональная корреляция*», связь актов сознания и их объектов (стола).

 С точки зрения гуссерлевской феноменологии, «*акты сознания*» порождают «*смысл опыта*». Множественные ракурсы стола, соединяясь вместе, определяют то, что мы называем «столом». Обобщая приведенный выше пример, Гуссерль приходит к следующему парадоксальному выводу. Обычно сознание рассматривается как нечто существующее «*внутри*» психики. Последняя является объектом, который соединен с другим объектом – телом. Согласно этой, повседневной, модели, мы объясняем встречу со столом как взаимодействие между самим столом и световыми лучами, отражающимися от его поверхности и попадающими на сетчатку глаза. Но Гуссерль утверждал, что это примитивное каузальное объяснение «уводит нас от переживания как такового». Поэтому необходимо «*приостановить естественную установку*» по отношению к нашему сознанию и к нашему телу.

Поясним эту мысль на примере различия между роботом, который обнаруживает стол, и человеческим сознанием этого стола[[37]](#footnote-37). Робот действует в соответствии с объективистской моделью восприятия. Но в его действиях нет ничего похожего на «переживание». Да он в нем и не нуждается, как не нуждались бы и мы, если бы мы являлись похожими на роботов примитивными существами, которые были бы движимы рефлексами и лишены сознания мира. Поэтому Гуссерль приходит к выводу о том, что «опыт не является состоянием ума как некой вещи или мозга», но – независимой и нередуцируемой областью, которая представляет «*чистое сознание*». Последнее есть «*поле*», сосуществующее с объектами «реального мира»; именно в этом поле объекты и получают свой «смысл».

Поэтому и Гуссерль пришел к «внутреннему» реализму, утверждая, что Божий Глаз отсутствует. Даже сам Бог не может схватывать объекты непосредственно, но воспринимает их «ракурсно», подобно людям. «Видения ниоткуда» быть не может: все встречи с действительностью происходят «изнутри» ситуации наблюдения действительности.

«Мы следим, стало быть, за синтезом, в котором многообразные явления несут в себе “сущее” как свой “*предметный полюс*”: не реально, а интенционально, как то, явлениями чего они, каждая по-своему, выступают»[[38]](#footnote-38).

Ученик Гуссерля Мартин Хайдеггер использовал феноменологический метод Гуссерля для того, чтобы раскрыть смысл не только обычного восприятия, но и *человеческого существования вообще*.

«С ведущим вопросом о смысле бытия разыскание стоит при фундаментальном вопросе философии вообще. Способ проработки этого вопроса феноменологический»[[39]](#footnote-39).

Но если Гуссерль в своей феноменологии опирается на язык сознания, то у Хайдеггера субъектом опыта является не гуссерлевское «чистое сознание», а реально существующий индивид, «**целостное действующее “Я”»,** сущностно вовлеченное в мир объектов, с которыми оно взаимодействует. «Смыслы» именно в этом взаимодействии и возникают.

Теперь - у Хайдеггера - «интенциональная корреляция» соединяет человеческое бытие и мир в таком единстве, которое Хайдеггер назвал «бытие – в - мире». Мы уже отмечали, что «мир» у Хайдеггера подразумевает не Природу, но соотносится с выражениями «мир театра», «мир кино», «восточный мир» и т.д. Подобных миров может быть достаточно много. Ни один из них не является «субъективным», но равно ни один не может быть уникальным и абсолютным. В конечном счете, каждый из этих миров – это веберовский *смысловой контекст действий*, но ни в коем случае не сумма существующих вещей. «Мир» в указанном выше смысле нельзя понять вне соотнесения с действующим субъектом, в этот мир «погруженным».

Итак, титул «феноменология» выражает максиму «*к самим вещам !*», поэтому предпонятие феноменологии устанавливается через характеристику того, что подразумевается обеими составными частями термина, «феномен» и «логос». Первый термин, «феномен», исчерпывается указанием на то, что явление есть давание знать о себе через нечто, что само себя кажет. Действительно, «бытие сущего всего менее способно когда-либо быть чем-то таким, “за чем” стоит еще что-то, “что не проявляется”»[[40]](#footnote-40).

А вот второй термин, λόγός, «переводится», т.е. истолковывается не только как «разум, суждение, понятие, дефиниция», но и как «*основание* и *отношение*».

«И лишь поскольку функция “логоса” … лежит в выявляющем давании увидеть нечто, “логос” способен иметь структурную форму “синтезиса”. Синтез здесь означает не связь и сцепление представлений, манипуляцию с психическими процессами, относительно каковых связей потом должна возникнуть “проблема”, как они в качестве внутреннего согласуются с физическим вовне. «Син» имеет здесь чисто апофантическое значение и подразумевает: дать видеть нечто в его совместности с чем-то, нечто как нечто. И опять же, поскольку λόγός есть давание видеть, постольку он может быть **истинным** или **ложным**. Все опять стоит на том, чтобы избавиться от сконструированного понятия истины в смысле “соответствия”. Эта идея никоим образом не первична в понятии αλήθεια [“алетейя”]. “Истинность” логоса как истинствование, αλήθενειν, подразумевает: изъять сущее, о котором речь, в λεγειν как … из его потаенности и дать увидеть как непотаенное, раскрыть»[[41]](#footnote-41).

 В итоге, согласно Хайдеггеру, человек есть тот, кто способен воспринять бытийствующее в его несокрытости, а значит, одновременно сосредоточиться – λεγέιν – на его прочной **связности.** Λεγέιν означает «чтение в смысле сочтения - собирания». Логос открывает и делает очевидной эту прочную связность. В «Бытии и Времени» Хайдеггер противопоставляет истину как «соответствие-согласование» истине как «не-сокрытости» (“алетейе”). В **этом** смысле отношение постоянной открытости, «распахнутости» может рассматриваться как существо истины.

1. перевод этой фразы позаимствован нами из песни Владимира Высоцкого о джинне, выражающей дух эпохи «неорганической модернизации» – «кроме мордобития, никаких чудес». [↑](#footnote-ref-1)
2. N. Bohr. Zs. Physik, vol. 13, 1922, p.144. [↑](#footnote-ref-2)
3. Мало ли где что написано? – На сарае, например, может быть нацарапано слово из трех букв, но на самом деле там могут оказаться дрова. [↑](#footnote-ref-3)
4. М.К. Мамардашвили. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Азбука, 2010. – С.48. [↑](#footnote-ref-4)
5. Hilary Putnam. Two Philosophical Perspectives. – In: The Nature of Truth (ed. by M. Lynch). The MIT press, 2001. – pp. 251-258. [↑](#footnote-ref-5)
6. Op. cit., p. 251. [↑](#footnote-ref-6)
7. Hilary Putnam. Reason, Truth and History. Cambridge University Press, 1998, p. 60. [↑](#footnote-ref-7)
8. П. Фейерабенд. Наука в свободном обществе. – М.: АСТ, 2010. – С.41. [↑](#footnote-ref-8)
9. цит. по: The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives (ed. by Michael P.Lynch). The MIT Press, 2001. – p.99. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ralph C.S. Walker. The Coherence Theory. – In : The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives (ed. by Michael P. Lynch). The MIT Press, 2001. – pp. 123-158. [↑](#footnote-ref-10)
11. подробнее см.: Coherence theory. – In: The Cambridge Dictionary of Philosophy. Cambridge University Press, 1999. - pp. 153-154. [↑](#footnote-ref-11)
12. Charles Sanders Pierce. How to Make Our Ideas Clear. . – In : The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives (ed. by Michael P. Lynch). The MIT Press, 2001. – pp. 193-209. [↑](#footnote-ref-12)
13. Brand Blanshar. Coherence as the Nature of Truth. – In : The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives (ed. by Michael P. Lynch). The MIT Press, 2001. – p.104. [↑](#footnote-ref-13)
14. Linda M. Alcoff. The Case for Coherence. In : The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives (ed. by Michael P. Lynch). The MIT Press, 2001. – p.162. [↑](#footnote-ref-14)
15. М. Хайдеггер. Время картины мира. – В сб. : Мартин Хайдеггер. Время и бытие. (Пер. В.В. Бибихина). – Спб.: Наука, 2007. – С.74. [↑](#footnote-ref-15)
16. Michel Foucault. Truth and Power. In : The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives (ed. by Michael P. Lynch). The MIT Press, 2001. – p. 318. [↑](#footnote-ref-16)
17. H. Putnam. Reason, Truth and History. Cambridge University Press, 1998. – p. 157. [↑](#footnote-ref-17)
18. подробнее см.: Linda M.Alcoff. The Case for Coherence. In : The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives (ed. by Michael P.Lynch). The MIT Press, 2001. – p.175. [↑](#footnote-ref-18)
19. подробнее см.: М.К. Мамардашвили. Формы и содержание мышления. – М.: Азбука, 2011. – С. 73. [↑](#footnote-ref-19)
20. Г.В.Ф. Гегель. Феноменология духа. – Спб.: Наука, 2002. – С.9. [↑](#footnote-ref-20)
21. там же. - С.10. [↑](#footnote-ref-21)
22. подробнее см.: К.А. Сергеев, Я.А. Слинин. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания. – Г.В.Ф. Гегель. Феноменология духа. – Спб.: Наука, 2002. – С. V-XLVII. [↑](#footnote-ref-22)
23. А. Кожев. Введение в чтение Гегеля. – Спб. : Наука, 2003. – С.43. [↑](#footnote-ref-23)
24. А. Кожев, op. cit. - C. 556. [↑](#footnote-ref-24)
25. А.Кожев, op.cit. - С.565. [↑](#footnote-ref-25)
26. подробнее см.: Люсьен Гольдман. Лукач и Хайдеггер. – Спб.: Владимир Даль, 2009. [↑](#footnote-ref-26)
27. М. Хайдеггер. Бытие и время. (Пер. В.В. Бибихина). – Спб.: Наука, 2002. – С.15. [↑](#footnote-ref-27)
28. Там же. – С.17. [↑](#footnote-ref-28)
29. М. Хайдеггер. Основные понятия метафизики. – В кн.: Что такое метафизика? (Пер. В.В. Бибихина). – М.: Акад. Проект, 2007. – С.162. [↑](#footnote-ref-29)
30. Вальтер Бимель. Мартин Хайдеггер. – Урал LTD, 1998. – С.22. [↑](#footnote-ref-30)
31. Martin Heidegger. On the Essence of Truth. – In: The Nature of Truth (ed. by M. Lynch).The MIT Press, 2001. – pp. 295-316. [↑](#footnote-ref-31)
32. Martin Heidegger. On the Essence of Truth. – In: The Nature of Truth (ed. by M. Lynch). The MIT press, 2001. – p. 307. [↑](#footnote-ref-32)
33. Martin Heidegger. On the Essence of Truth. – In: The Nature of Truth (ed. by M. Lynch). The MIT press, 2001. – p. 309. [↑](#footnote-ref-33)
34. см., например: Хайдеггер М. Что зовется мышлением? (Перевод Э.Н. Сагетдинова). – М.: Акад. Проект, 2007. – С.15. [↑](#footnote-ref-34)
35. Эдмунд Гуссерль. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – Спб.: Владимир Даль, 2004. – С.78. [↑](#footnote-ref-35)
36. см., например, Э. Финберг и У. Лейсс. Критическая теория Герберта Маркузе. – В кн.: Маркузе Г. Критическая теория общества. – М.: АСТ, 2011. – С.7-58. [↑](#footnote-ref-36)
37. там же. – С. 15. [↑](#footnote-ref-37)
38. Эдмунд Гуссерль. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – Спб.: Владимир Даль, 2004. – С. 229. [↑](#footnote-ref-38)
39. М. Хайдеггер. Бытие и время. – Спб.: Наука, 2002. – С.27. [↑](#footnote-ref-39)
40. там же. – С.35. [↑](#footnote-ref-40)
41. там же. – С.34. [↑](#footnote-ref-41)