

**Е.В. Фалёв\***

## **БЫЛ ЛИ МАРТИН ХАЙДЕГГЕР «РЕАЛИСТОМ»?**

**(О недавней полемике между К. Лафонт и Х. Дрейфусом)**

В статье рассматриваются упреки Кристины Лафонт в адрес М. Хайдеггера, который, по ее мнению, не смог сохранить предпосылку единого для всех мира, независимого от того, что мы о нем знаем или не знаем, а также ответы на эти упреки со стороны Хуберта Дрейфуса и других защитников Хайдеггера, а также полемика, развернувшаяся по этому поводу в зарубежных философских журналах. В этой связи формулируются некоторые принципы метода М. Хайдеггера, непонимание или непринятие которых как критиками, так и большинством защитников Хайдеггера и стало поводом для данной полемики. Прежде всего, это метод «формального указания», согласно которому философские понятия должны использоваться не для тематического схватывания предмета познания, а для «понимающего приближения», избегающего опредмечивания исходного дорефлексивного опыта, а также метод «перспективизма», который стал развитием метода «формального указания» в более поздних работах Хайдеггера.

*Ключевые слова:* Хайдеггер, Лафонт, Дрейфус, реализм, формальное указание, перспективизм, объективность, несокрытость.

**E.V. F a l e v. Was Martin Heidegger a “realist”? (On the controversy between C. Lafont and H. Dreyfus)**

The article considers C. Lafont's criticism in respect of M. Heidegger, who, in her opinion, failed to maintain the premise of the world common for all, independent on what we might know or not know about it, and also responses to this criticism from H. Dreyfus and other Heidegger's defenders, as well as the controversy on the topic taken place in philosophical journals. In this connection the author gives some methodological principles of Heidegger's philosophy, which are scarcely understood or accepted both by critics and defenders of Heidegger, that became the reason for this polemic. This is first of all Heidegger's method of “formal indication”, supposing philosophical concepts to be used not for the thematic conceiving of the object of cognition, but for “understanding approaching” without any objectification of the initial pre-reflexive experience. In Heidegger's later works this method was developed in the method of “perspectivism”.

*Key words:* Heidegger, Lafont, Dreyfus, realism, formal indication, perspectivism, objective reality, unconcealment.

---

\* Фалёв Егор Валерьевич — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (495) 939-23-15; e-mail: fdlhtrh@mail.ru

Первое впечатление, которое возникает при обобщающем взгляде на огромную западную литературу о Хайдеггере, — это упорная борьба за понимание мысли Хайдеггера, которое постоянно ускользает. Те, кто овладел хайдеггеровским языком и проблематикой, предлагают начинающим читателям уже довольно значительное число «введений», «помощников», «словарей» и т.п., без помощи которых самостоятельно проникнуть в глубины хайдеггеровского мышления западному читателю, по-видимому, невозможно.

Но сложности с пониманием хайдеггеровского наследия сопровождают и серьезных исследователей, посвятивших много лет его изучению. Так, Хуберт Дрейфус (*Hubert Dreyfus*), ведущий американский исследователь философии Хайдеггера, глава целой школы хайдеггероведения в Калифорнийском университете Беркли, признается, что долгое время принимал истолкование *Dasein* в первой части «Бытия и времени» за действительную позицию Хайдеггера и лишь не так давно осознал, что это лишь первый этап пути истолкования, который во второй части объявляется «поверхностным» и сменяется более глубоким. Так, он считал, что *Dasein* всегда обречено получать себя «из вторых рук», как в модусе *das Man*, но позже осознал, что во второй части, на стадии более глубокого самоистолкования, *Dasein* освобождается от подобной зависимости от Другого. Это упущение Дрейфуса успело стать поводом для небольшой полемики, в которой его критики, в свою очередь, сами исходили из ложного понимания *Dasein* как аналога «чистого субъекта» Гуссерля.

Долгое время обсуждалась критика Тугендхатом [*E. Tugendhat*, 1967] хайдеггеровской концепции истины как несокрытости, но сейчас она привлекает меньше внимания, хотя остаются исследователи, которые до сих пор считают ее обоснованной. Здесь я могу в целом согласиться с аргументацией *Rufus Duits* [*R. Duits*, 2007, vol. 15(2), p. 207–223], отвечающего на критику Тугендхата с использованием тщательного текстологического анализа.

Гораздо более масштабная полемика возникла в конце прошлого столетия, когда Кристина Лафонт<sup>1</sup> выдвинула против Хайдеггера «серьезное обвинение» в том, что тот фактически отвергает гипотезу «единственного и уникального объективного мира», независимого от того, что мы все о нем знаем или можем знать, поскольку истина как «несокрытость» неотделима от того субъекта, которому она «открыта»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cristina Lafont — немецкая исследовательница, ныне работающая в Северо-западном университете в Эванстоне, штат Иллинойс, США.

<sup>2</sup> Вот лишь неполный перечень статей, в которых развертывалась данная полемика:

*Lafont C.* The linguistic turn in hermeneutic philosophy / Trans. J. Medina. Cambridge (MA), 1999; *Eadem.* Heidegger, language, and world-disclosure / Trans. G. Har-

Точнее говоря, можно сформулировать три взаимосвязанных упрека Кристины Лафонт в адрес Хайдеггера: а) исходное «нетематическое» постижение бытия является для Хайдеггера непрерываемым абсолютом, тогда как на самом деле оно случайно и всегда может быть модифицировано при дальнейшем опыте; Хайдеггер также не смог доказать, что такое нетематическое постижение может быть свободно от «внутримирского» опыта; б) понятие *обще-значимой* истины, по Хайдеггеру, не может иметь смысла, так как для различных пониманий возможна различная «несокрытость», различные наборы сущностей и т.д.; в) становится неразрешимой тайной тот процесс, в ходе которого одно «понимание бытия» сменяет другое.

Вывод о том, что, следуя логике Хайдеггера, мы не можем раз и навсегда принять «единственного мира», в определенном смысле справедлив, однако здесь глубокое непонимание проявляется в том, что такой вывод становится предметом обвинения.

Критики Хайдеггера никак не могут понять и принять его доведенную до предела *критику объективирующего мышления*, которое прежде всего обездвигивает и субстанциализирует данные нашего опыта, конституируя представления о «вещах». Но эта критика была начата не Хайдеггером. Она восходит ближайшим образом к Канту, а, в конечном счете (конечном для Европы), — к Платону и его образу пещеры. Именно такая критика составляла суть знаменитого «коперниканского переворота в философии», которым так гордился Кант: понимание того, что мы познаем не «вещи сами по себе», а явления, *форма* которых полностью обусловлена познавательной активностью субъекта и ее априорными предпосылками.

После Канта неокантианцы, Ницше и Гуссерль довели критику объективирующего мышления до логического завершения, освободив ее от остатков метафизических и логических предрассудков,

---

man. Cambridge, 2000; *Eadem*. Replies // Inquiry. 2002. N 45. P. 229–248; *Eadem*. Was Heidegger an externalist? // Inquiry. 2005. N 48. P. 507–532; *Haugeland J.* Truth and finitude: Heidegger's transcendental existentialism // Ed. by M.A. Wrathall, J. Malpas. Heidegger, authenticity and modernity. Cambridge (MA). 2000; *Idem*. Authentic intentionality // Ed. by M. Scheutz. Computationalism: New directions. Cambridge (MA), 2002; *Idem*. Letting be // Ed. by S. Crowell, J. Malpas. Transcendental Heidegger. Stanford (CA), 2007; *McManus D.* Heidegger and the supposition of a single, objective world // European Journal of Philosophy. Early view. DOI: 10.1111/j.1468-0378.2012.00529.x; *Dreyfus H.L.* Responses // Ed. by M.A. Wrathall, J. Malpas. Heidegger, authenticity and modernity. Cambridge (MA). The MIT Press; *Idem*. Comments on Cristina Lafont's interpretation of Being and Time // Inquiry. 2002. N 45. P. 191–194; *Dreyfus H.L.* Foreword // White C.J. Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude. London: Ashgate. 2005; *Idem*. How Heidegger defends the possibility of a correspondence theory of truth with respect to the entities of natural science // Ed. by T.R. Schatzki, K. Knorr Cetina, E. von Savigny. The practice turn in contemporary theory. L., 2001.

довлевающих над Кантом, а также устранив прямую зависимость трансцендентализма от ньютоновской механики.

Ближайшим предшественником Хайдеггера в этой традиции был Генрих Риккерт, представитель Баденской школы неокантианства. В своих работах «Границы естественно-научного образования понятий» и «Науки о природе и науки о культуре» (гл. V «Понятие и действительность») [см.: *Г. Риккерт*, 1997; *Он же*, 1998]. Риккерт анализирует механизм научной объективации действительности. По Риккерту, научные понятия осуществляют «членение непрерывности» либо по признаку количественному, либо по качественному. В результате этого членения возникает та *у-словная* картина, которую мы принимаем на уровне науки и обыденного мышления как действительность «саму по себе». По Риккерту, наука не только не способна иметь дело ни с чем, кроме порожденных ею самой объективаций, но и принимает эти объективации за единственную возможную действительность, что крайне ограничивает возможности науки, особенно в познании человека и феноменов культуры.

Хайдеггер, начиная с самых ранних лекционных курсов 1919 г., развивает эту критику объективирующего мышления в своем методе «формального указания». Нужно отметить, что это не один из возможных методов, но особое понимание природы и назначения философии. Все базовые философские понятия в трактовке Хайдеггера являются «формальными указаниями», «формальными» — значит, «пустыми», но эта пустота не означает «бессодержательность», а лишь свободу от всяких некритически принимаемых на веру объективаций. «Указание» же означает, что философские понятия служат как указатели направления для осмысления и как стимул для философского мышления двигаться в этом направлении. *Dahlstrom* удачно сравнивает текст Хайдеггера с музыкальной партитурой, которую еще нужно «исполнить», чтобы она «зазвучала», т.е. обрела полное значение [*D.O. Dahlstrom*, 1994, N 47, p. 790]. Об этом же пишет *Ryan Streeter*: «Поскольку метод Хайдеггера есть “формальное указание”, а не метафизическое теоретизирование, понимаемое как попытка дать исчерпывающее описание основных “атрибутов” человеческого существования, это [“Бытие и время”] “пустая” книга. Звучит, конечно, странно, учитывая огромный объем и техническую сложность самой работы, но, принимая в расчет метод, используемый Хайдеггером, эту работу нельзя считать чем-то большим, чем, так сказать, пустой интенцией, “ожидающей” интуитивного исполнения» [*R. Streeter*, 1997, N 30, p. 426]. Может быть, определение «пустая интенция» (*empty intention*) и не очень удачно, однако оно верно указывает на особый способ использования философских терминов в работах Хайдеггера.

К сожалению, огромное большинство исследователей эту методологическую специфику в работах Хайдеггера не учитывают. Отчасти в этом виноват сам Хайдеггер, который в своей главной работе, «Бытие и время», о «формальном указании» лишь упоминает, не раскрывая сути и даже не говоря о том, что за этим стоит целый метод и особое понимание философии как «пути мышления» (*Blickbahn des Denkens*). Внешне «Бытие и время» построено как вполне традиционный метафизический трактат, в котором трактуется «бытие». Именно так этот труд и был воспринят всеми теми, кто не был хорошо знаком с ранними лекциями Хайдеггера, прежде всего *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919) и *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1921–1922).

Как следствие, приходится констатировать, что использование Хайдеггером терминов «бытие» и «онтология» стало ловушкой, которая уловила многих исследователей и увела их по ложному пути поиска у Хайдеггера «учения о бытии» в классическом смысле и проведения параллелей с другими учениями о бытии, имеющимися в традиции. Чтобы проиллюстрировать обманный характер такого наименования, можно привести пример индийского ведантиста начала XX в. Шри Рамана Махариши, все учение которого сводилось к задаванию одного-единственного вопроса: «кто я?», а также к осознанию того, что ни один ответ на этот вопрос не может быть ни окончательным, ни удовлетворительным. У Раманы Махариши нет никакого «учения о Я», да, пожалуй, вообще никакого учения, кроме практического обучения движению мысли, потому было бы большой ошибкой искать у него, скажем, некую «этологию». Аналогичным образом, хотя вопрошание о «бытии» является центральной темой для Хайдеггера, тщетны попытки исследователей искать у него некую «онтологию», а если она не выражена явно, то искать ее между строк и реконструировать. Вопрошание о бытии у Хайдеггера не может приводить ни к каким удовлетворительным ответам, напротив, его роль состоит в том, чтобы пробудить мышление от удовлетворенности всеми имеющимися ответами. Одного лишь «онтологического различия», на котором строится вся хайдеггеровская онтология, недостаточно, чтобы говорить об «учении о бытии» или теории бытия<sup>3</sup>.

Следовательно, искать у Хайдеггера учение о бытии, несовместимое с принятием гипотезы единственного для всех мира, не-

---

<sup>3</sup> Аналогичной точки зрения придерживается индийский исследователь J.L. Mehta: «Хотя Хайдеггер и отталкивается от вопроса о бытии как от исходной точки, он определенно не является онтологом ни в традиционном, ни в каком-либо новом значении этого термина. Этот тезис вряд ли нуждается в дальнейших доказательствах, поскольку сам Хайдеггер ясно выразился по этому поводу в своих более поздних работах» [J.L. Mehta, 1990. P. 31].

зависимого от того, что мы о нем знаем, не совсем корректно. Реальность «объектов» науки и обыденного опыта Хайдеггер не отрицает, просто эта реальность оказывается вторичной или даже третичной производной от *события* встречи *Dasein* с «окрестным миром». Если сами пространство и время, исходные и всеобщие формы нашего опыта, конституируются на основе этого *события*, то тем более это относится к пространственным и временным «объектам» [см.: *Е.В. Фалёв*, 2013, № 5; *Он же*, 2013, № 6].

При этом Хайдеггера нельзя назвать «субъективным идеалистом» или скептиком, просто понятие «реальность» переносится с «объектов» на «события», в полном соответствии с тенденцией развития физики в XX в. И у Хайдеггера, и в наиболее прогрессивных физических концепциях *событие* онтологически первично, будь то событие наблюдения, осмысления или действия, а «субъекты» и «объекты» «осаждаются» из событий, когда интенсивность последних ослабляется.

Некоторые защитники Хайдеггера отвечали на обвинения Лафонт, находя в его работах места, которые можно понимать в духе реализма. Так, *Haugeland* пытался возражать Лафонт в том смысле, что хайдеггеровская «несокрытость бытия» может рушиться под воздействием неудовлетворительности опыта, развертываемого на основе этой несокрытости. Таким образом, исходный опыт несокрытости оказывался бы «фальсифицируемым» и таким образом обретал легитимную (в том числе и для науки) обязательность. Однако критерии такой «неудовлетворительности», с позиции «прямого реализма» Лафонт, сами оказываются субъективными, поэтому такой ответ недостаточен, чтобы защитить Хайдеггера от ее упрека.

Одно из обвинений Лафонт, как мы видели, касается возможности дорефлексивного уровня постижения мира у Хайдеггера. *Theodor Kuziel* (*Theodor Kiesel*) [*T. Kiesel*, 1995] убедительно показывает, что Хайдеггер, опираясь на Эмиля Ласка и даже на Аристотеля, выявляет некий дорефлексивный (*prereflective*) уровень открытости мира человеку. Как писал Ласк, «я *живу* в Истине прежде, чем я познаю ее». *A. Giorgi* [*A. Giorgi*, 2007, vol. 1, p. 63, 78] и *D. Zahavi* [*D. Zahavi*, 2003, vol. 36, p. 155–176]. обсуждают, удалось ли Хайдеггеру, с его открытием «бытия-в-мире» как исходной данности *Dasein*, обнаружить такой дорефлексивный уровень нашего опыта. *Zahavi* резко возражает против такого вывода, принятого многими, в том числе Сартром, при этом он опирается на гуссерлевское понимание сознания как рефлексивного по природе. П. Наторп в «Общей психологии согласно критическому методу» (1912) критически высказывался о рефлексии как искажающей исходные данности нашего опыта. «Субъект», по Наторпу, есть по определению

лишь «познающий», а не познаваемый, и любая попытка сделать его объектом в рефлексии порождает все новые объективации, искажающие «субъективность» субъекта. Эта критика, вполне вероятно, могла оказать влияние на Хайдеггера в его критическом отношении к феноменологии Гуссерля. Хайдеггер в некоторых своих ранних лекциях опирался на эту книгу Наторпа. *Zahavi* возражает и Наторпу, и Хайдеггеру, что не всякая рефлексия является объективирующей и искажающей, что есть виды рефлексии, которые обогащают дорефлексивное сознание, а не искажают его. Но позиция *Zahavi* сама внутренне противоречива: ведь мы могли бы спросить: *что* обогащает рефлексия? «Дорефлексивное сознание» невозможно, если сознание по определению рефлексивно. Также нужно учитывать, что «рефлексия» — это не осознание бессознательного первичного опыта, так как по смыслу «рефлексия» — это сознание сознания, мышление мышления. И если мы не хотим уйти в дурную бесконечность, то должны признать, что не все уровни сознания рефлексивны (что и психологически очевидно). Скорее, можно согласиться с А.М. Пятигорским, который в одном из интервью утверждал, что рефлексия, хотя и возможна теоретически, практически очень трудно реализуема и редка.

И упреки Лафонт (как и более ранняя критика Тугендхата и других критиков Хайдеггера), и неудачные попытки защитить Хайдеггера, приписав ему не свойственные ему взгляды, являются следствием некоторой кардинальной ошибки, которая является следствием непонимания и неприятия базового методологического принципа хайдеггеровской философии, который является продолжением и развитием раннего метода «формального указания» и который можно определить как «перспективизм», опираясь на использование термина «перспектива» в работах Ф. Ницше. Если кратко сформулировать суть этого методологического принципа, он состоит в том, что философ всякий раз, вынося суждение, должен принимать во внимание ту «перспективу», в которой это суждение высказывается. Под «перспективой» при этом понимается не только познавательная «точка зрения», но и вся жизненная ситуация философа, поскольку философ никогда не выступает как только познающий «чистый субъект». Если это условие соблюдается, то становится очевидным, что нет «вечных истин», которые сохраняли бы свое значение во всех возможных перспективах, но истинность суждения всегда значима в пределах соответствующей перспективы. Философское мышление, движущееся согласно методу «формального указания», переходит от одной перспективы к другой, при этом суждения, имевшие значение и относительную истинность в одной перспективе, могут оказаться бессмысленными или ложными в другой. Неприятие в расчет этой особенности

философского мышления (не только Хайдеггера) приводит к типичной ошибке, которую можно условно обозначить как «смещение перспектив». Она состоит в том, что положения, истинные в одной перспективе или на одном уровне анализа, переносятся без должной модификации на другие уровни анализа, где они уже не являются истинными, а могут оказаться и просто бессмысленными.

Уже Ницше в своем учении о перспективизме показал, что любая истина имеет значение лишь с определенной точки зрения и при определенной «направленности взгляда», т.е. в той или иной «перспективе». Придавать какой-либо истине абсолютное значение безотносительно ко всякой перспективе — наивная некритическая ошибка.

Затем Гуссерль ввел в своем феноменологическом методе понятия «установки» и выстроил иерархию «перспектив» соответственно степени завершенности феноменологической редукции: 1) естественная установка; 2) установка феноменологической редукции; 3) установка эйдетической редукции; 4) установка трансцендентальной редукции. Положения, истинные и просто значимые в естественной установке, теряют значимость на более высоких ступенях феноменологического анализа опыта. Хотя сам Гуссерль не всегда мог в рефлексии четко различить, к какой из установок относится то или иное понятие или суждение, из-за чего в его трактовке феноменологии возникло немало двусмысленностей. *Н.-У. Хоше* [*Н.-У. Hoche, 1973*] и вслед за ним А.Г. Черняков называют это «смещением разных уровней тематизации» [*А.Г. Черняков, 2001, с. 267*].

Хайдеггер не принимает самого понятия «установка», так как оно подразумевает искусственную «остановку» мысли, но принцип перспективы сохраняет у него полную силу: на различных *этапах истолкования* значимыми являются совершенно разные положения, и грубейшей методологической ошибкой было бы брать любое его положение, не учитывая той фазы истолкования, в рамках которой оно появляется.

Примерами подобного смещения перспектив могут быть споры: подвижна или неподвижна земля? Для непосредственного чувственного и повседневного опыта земля, несомненно, неподвижна. Для астронома, изучающего Солнечную систему, Земля, несомненно, подвижна (мы отмечаем это различие в языке написанием слова «Земля» с заглавной буквы). На следующей ступени научного анализа, в релятивистской космологии, Земля вновь может рассматриваться как неподвижный центр горизонта событий для релятивистского наблюдателя. А теперь попробуем ответить на вопрос: Земля *сама по себе*, независимо от нашего существования и всего, что мы о ней знаем, подвижна или нет? Очевидно, это вопрос гносеологически некорректный. И человек, который отказался бы ве-



ритель астрономии из-за того, что она не признает очевидного факта неподвижности земли, уподобился бы тем алеутам, которые, выслушав христианского миссионера, первым делом спросили: а есть ли в раю тюлени? Они просто не могли себе представить райского блаженства без охоты на тюленей. Тщетны были бы попытки миссионера объяснить им, что в раю есть другие радости, вкушив которых, можно забыть об охоте на тюленей. Также не всегда успешны попытки астронома объяснить, что есть такие перспективы, в рамках которых неподвижность Земли не является ни очевидной, ни необходимой. И еще проблематичнее попытки философа объяснить то же самое, скажем, о существовании мира.

Теперь вернемся к критике Лафонт; она спрашивает: с точки зрения Хайдеггера, существует ли *единый для всех людей мир*, независимый от того, что мы о нем знаем или могли бы знать? И вслед за ней целый хор критиков присоединился к обвинениям Хайдеггера в «идеализме» (например, в «лингвистическом идеализме», как у самой Лафонт) и в скептицизме, а целый ряд защитников, во главе с Х. Дрейфусом, принялись отвечать на эти обвинения, доказывая, что Хайдеггер был реалистом и признавал реальность мира вещей «самих по себе». И те, и другие показывают не только полное непонимание философии Хайдеггера, но и незнание (или сознательный отказ от) всей гносеологической традиции XIX в. — от позитивизма Дж.-Ст. Милля до неокантианства и феноменологии.

У Хайдеггера нет и не может быть единственной, или высшей, или окончательной точки зрения, с которой можно было бы раз и навсегда решить вопрос о реальности объектов повседневного опыта. Эти объекты сохраняют полную и вполне вещественную реальность на первых ступенях истолкования *Dasein*, где они выступают как «наличное» и «подручное» сущее. Анализ, движимый вопрошанием о бытийном смысле сущего, затем переходит в иную фазу, где все сущее рассматривается как сеть указывающих «отсылок» (*Verweisungszusammenhang*). Сам вопрос о «вещах самих по себе» здесь теряет смысл, поскольку здесь и для вещей, и для человека «быть» равнозначно «относиться к кому-либо или чему-либо». В этой сети отсылки нет ни выделенного центра, ни перспективы, стоящей над всеми другими перспективами<sup>4</sup>.

Но и эта фаза анализа не последняя. В следующей фазе все сущее предстает как *набор смыслов*, конституируемых *Dasein* в своей историчности. Теперь «быть» означает скорее «иметь смысл» для *Dasein*, входить в событие его бытийной истории. И на этом уровне

---

<sup>4</sup> Эта децентрализация, релятивизация и лишение глубины существования как такового были гипертрофированно развиты в постмодернизме и постструктурализме.

анализа единый мир, несомненно, «есть», меняется лишь смысл самого «есть».

После Поворота 1930-х гг. появляются новые «перспективы». Теперь сущее в постоянстве своей сущности творчески учреждается словом звучащего «сказа», прежде всего поэтического. Здесь центр и иерархия снова появляются: выделенный центр — это сказывающий, прежде всего поэт-пророк, а иерархия перспектив строится по степени приближения к *Ereignis*, точке высшего онтологического напряжения, в которой «сбывается» все то, что становится для нас «сущим».

И в заключение еще раз оценим вопрос Лафонт: признает ли Хайдеггер предпосылку существования единого для всех мира вещей самих по себе? Наш ответ будет состоять в том, что, с точки зрения метода перспективизма, такой вопрос неправилен, так как не учитывает наличия у Хайдеггера нескольких «уровней анализа», на каждом из которых значения понятий «мир», «существовать» и «все (люди)» принципиально различаются. По-видимому, это не просто смешение перспектив, или планов тематизации. Это отрицание подвижной природы философского мышления и его способности переходить от одной перспективы к другой, да и вообще отрицание любой перспективы или точки зрения, отличающейся от общедоступной позиции здравого смысла и поверхностного рассудка. Принять подобное отрицание — значит, признать ничтожность всей гносеологической традиции континентальной европейской философии.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

*Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. М., 1997.

*Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.

*Фалёв Е.В.* Метод экзистенциальной дедукции в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Философские науки. 2013. № 5.

*Фалёв Е.В.* Экзистенциальная дедукция пространства в «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера // Философские науки. 2013. № 6.

*Черняков А.Г.* Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб., 2001.

*Duits R.* On Tugendhat's analysis of Heidegger's concept of truth // International Journal of Philosophical Studies. 2007. Vol. 15(2).

*Dahlstrom D.O.* Heidegger's method: philosophical concepts as formal indication // Review of metaphysics. June. 1994. N 47.

*Giorgi A.* Concerning the phenomenological methods of Husserl and Heidegger and their application in psychology // Collection du Cirp. 2007. Vol. 1.

*Hoche H.-U.*, Handlung, Bewußtsein und Leib. Vorstudien zu einer rein noematischen Phänomenologie. Freiburg, München, 1973.

*Kisiel T.* The Genesis of Heidegger's *Being and Time*. Berkeley, Los Angeles, L., 1995.

*Mehta J.L.* Heidegger and Vedānta: Reflections on a questionable theme // Heidegger and Asian thought / Ed. by G. Parker. Honolulu, 1990.

*Streeter R.* Heidegger's formal indication: A question of method in *Being and Time* // *Man and World*. 1997. N 30.

*Tugendhat E.* *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, 1967.

*Zahavi D.* How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection // *Continental Philosophy Review*. 2003. Vol. 36.