

Этические измерения феноменологии Э. Гуссерля в контексте проблемы конституирования субъекта исторической памяти

Д.В. МАЛАХОВ

Статья посвящена этическим составляющим феноменологической философии и экспликации потенциала целостного личностного измерения субъекта знания. Работа носит обзорный характер и призвана конкретизировать основные этические диспозиции ценностно-мировоззренческого конституирования субъекта исторической памяти на основе идей Эдмунда Гуссерля позднего периода его философского творчества. В качестве основных черт субъекта исторической памяти выделяются личная заинтересованность, ответственность суждений и ориентация на императивные формы смыслополагания исторических событий.

Ключевые слова: Гуссерль, феноменология, этика, историческая память, личность, экзистенция, мировоззрение, сознание.

The article is devoted to the ethical components of phenomenological philosophy and the explication of the potential of the holistic personal dimension of the subject of knowledge. The paper is of a review context and is intended to concretize the main ethics dispositions of the value-worldview constitution of the subject of historical memory based on the ideas of Edmund Husserl of the late period of his philosophical creativity. The main features of the subject of historical memory include personal interest, responsibility of judgment and orientation towards imperative forms of making sense of the historical events.

Keywords: Husserl, phenomenology, ethics, historical memory, person, existence, worldview, consciousness.

Помещая проблему методологических и теоретических оснований актуализации исторической памяти в контекст феноменологической философии, мы стремимся дистанцироваться от исследований, которые основываются на более или менее адекватном историографическом представлении перечня уже существующих этических положений и формируемых на их основе методов и методологических подходов в сфере, которая может быть названа феноменологией исторической памяти. Подобная установка зачастую рассматривается как каноническая форма проведения исследований в условиях «нормально» функционирующей науки, несмотря на то, что по своей сути она соответствует, скорее, тому типу рассмотрения существующих концепций и тенденций их развития, который эксплицирует феноменологическую методологию не в горизонтах ее конкретного применения, но исключительно в историко-философском аспекте. В рамках данной установки формирование подлинной этической и теоретико-методологической эвристики видится нам весьма трудной, если вообще выполнимой задачей. В чем именно может и должна состоять этическая составляющая феноменологии в отношении исторической памяти и ее носителя, или субъекта? По всей видимости, это проблема корреляции нормативного (внешнего) и императивного (внутреннего) знания.

С нашей точки зрения, даже полностью обоснованная в социокультурном пространстве и выполняемая в *одушевляющем* режиме духовно-нравственной близости с историческим событием его нормативная, символическая актуализация не всегда достигает личностного, императивного уровня его актуализации. Результатом опоры исключительно на нормативные и символические формы актуализации исторической памяти крайне редко становится факт действительно осуществляемого субъектом памяти обобщения *этической* составляющей исторических событий, к примеру, до пределов его гештальтных форм понимания *человека и человечности как таковых*, находящихся в живой и непосредственной связи с современной историей. А ведь именно это и образует жизненность исторической памяти, позволяет рассматривать ее актуализацию в ранге конститутивного акта собственного сознания и собственной жизни. С целью конкретизации данной интенции мы обратимся к феноменологической философии и рассмотрим ее этические основания в том виде, в котором они представлены создателем трансцендентальной феноменологии Эдмундом Гуссерлем.

Согласно принципам классической феноменологии, сосредотачивая смысл исторического события в мышлении и экзистенции, человек обретает этическую по своей сути возможность его темпорального доисполнения как своеобразной синергии собственного ритма понимания события и ритма его исторического восприятия. По мысли В.В. Библихина, именно «через человека и посредством человека событие показывает себя, становится явленно-явным» [1, с. 137]. Примечательно, что в схожем ключе высказывается известный американский специалист в области философии истории П. Хаттон, согласно которому «историческое познание является преобразованием своего “Я”», поскольку «Благодаря своим путешествиям в прошлое, историку приходится признать, что само время является предпосылкой понимания, а не расстоянием, которое следует преодолеть. Именно временность условий нашего человеческого существования, а не наши критические способности, делает понимание прошлого возможным. Темпоральность расположена не в наших мыслях, а в экзистенциальных условиях нашего существования» [2, с. 377].

Таким образом, экзистенциальная специфика этического рассмотрения субъекта памяти базируется на манифестации необходимости «умной» экзистенции, способной дать себе отчет в своих собственных ценностных основаниях, вынести кризисы и сомнения самого разного рода. Это, не побоимся подобного слова, *живое* мировоззрение, существо которого блестяще описал современник Э. Гуссерля А. Швейцер: «Каким требованием должно отвечать мировоззрение, чтобы быть культуротворческим мировоззрением? Первое и наиболее общее требование сводится к тому, что мировоззрение должно быть мыслящим. Только то, что рождено мышлением и обращено к мышлению, может стать духовной силой для всего человечества. Только то, что преломляется в мышлении множества людей и при этом воспринимается как истина, обладает естественно передаваемой и неиссякаемой силой убеждения. Только при условии постоянного апеллирования к мыслящему мировоззрению могут пробудиться все духовные способности человека» [3, с. 73]. Цитированный фрагмент работы «Упадок и возрождение культуры», опубликованной в 1923 г., хронологически полностью совпадает с написанием Э. Гуссерлем цикла статей, известных как «Статьи об обновлении» [4], написанного для японского литературно-философского журнала «Кайдзо» в 1923 г.

Основным лейтмотивом данных статей выступает задача обоснования «абсолютного этического требования», выдвигаемого Э. Гуссерлем в отношении философского разума в конкретных исторических условиях – времени «полном невзгод, среди общего краха европейской культуры», когда Первая мировая война «разоблачила внутреннюю неистинность, бессмысленность этой культуры», когда именно «разоблачение препятствует ее собственной энергии подъема» [4, с. 111]. Из этой ситуации потерянности былых смыслов и смыслопорождающих интенций жизни культуры Э. Гуссерль делает далеко идущий обобщающий вывод о *единстве* разума и экзистенции, способном буквально воскресить веру в благие идеалы культуры и социума: «Та или иная нация, то или иное человеческое сообщество живут и творят в полноте силы тогда, когда их ведет вера в себя, удерживающая их на этом подъеме, – вера в прекрасный и благой смысл их культурной жизни; когда они, таким образом, живут не просто так, но перед лицом того, что представляется им великим, и находят удовлетворение, постоянно продвигаясь вперед в осуществлении подлинных и возвышенных ценностей» [4, с. 111]. Указанное единство имеет фундаментальную интенцию, или настроенность, на обретение нового, подлинно гуманистического состояния человечества, борьба за которое «когда она является неуклонной и постоянной, имеет ценность при любых обстоятельствах», поскольку «она сама по себе возвышает борющуюся личность на ступень истинной человечности; именно единство разума и экзистенции, существом которого выступает борьба, направленная «на достижение лучшего состояния человечества и подлинно гуманной культуры, должны мы будем признать за абсолютное этическое требование» [4, с. 112]. Вера в осуществимость этих замыслов никоим образом не постулируется Э. Гуссерлем как вера суетная, повседневная, основанная исключительно на фантазиях. Можно сказать, что его вера в будущее европейского человечества столь же разумна, сколь и страстна. Она в состоянии «сдвинуть гору» катастрофической расслабленности разума и воли не в испепеляющем желании избежать роковой для западной культуры и цивилизации судьбы, которая

в полной мере проявится спустя десятилетие после написания Э. Гуссерлем «Статей об обновлении», но только в том случае, если «превратится в трезвую, рационально проясненную мысль, если она придет к полной определенности и ясности в своей сущности и по отношению к возможности ее целей и метода реализации» [4, с. 112].

Словно в унисон Э. Гуссерлю звучат слова А. Швейцера, который, в отличие от первого, смог найти для себя личностную, действенную, конкретную форму оправдания разума и культуры западного общества в долгих годах осуществления милосердия и самоотдачи в качестве врача в центральной Африке: «Волею обстоятельств мы оказались вынужденными обходиться без полноценного мировоззрения. Крах философии и зарождение естественнонаучной теории сделали недостижимым для нас идеалистическое мировоззрение, удовлетворяющее мышлению. Такое положение сохраняется по сей день. Кроме того, наше время было так бедно подлинно глубокими мыслителями, как, пожалуй, никакое другое. Некоторое число старательных умов, которые, обладая большими познаниями и руководствуясь самыми благими намерениями, пытались соединить в одно целое разрозненные обрывки, и несколько ослепительных комет – вот и все, чем одарила нас судьба. То, что эти умы привнесли мировоззренческого, могло заинтересовать какой-нибудь академический кружок и воодушевить нескольких последователей и учеников. Народ же не извлек из их теоретического вклада ничего. В итоге мы начали внушать себе, что можно обойтись и без мировоззрения. Потребность выдвигать вопросы о сущности мира и жизни и давать на них ответы заглохла в нас. Постигшее нас бездумье привело к тому, что мы приняли для своей собственной жизни и жизни общества случайные идеи, подсказанные нашим чувством реальности» [3, с. 73].

Таким образом, за десять лет до прихода к власти нацистов в Германии Э. Гуссерль и А. Швейцер предупреждают европейское человечество о катастрофическом положении дел в сфере разума и этики. Почему же в отечественной «историографии» философских идей подобное понимание существа мышления основателя феноменологии является столь редким, что требуются серьезные усилия, чтобы обнаружить научные комментарии по этому поводу? Быть может, принципиальное ориентирование Э. Гуссерля на сообщество интеллектуалов, мыслителей, которые, как известно, зачастую весьма индифферентны в отношении того, чтобы реализовать философские смыслы в собственной жизни, не говоря уже о жизни общественной? И почему эти усилия оказываются *почти* тщетными, поскольку мы можем назвать лишь несколько имен тех, кто по-настоящему понял замысел феноменологии Э. Гуссерля как попытки рационально перестроить, изменить человека, мир, человечество: Константин Михайлович Долгов, Эрих Юрьевич Соловьев, Владимир Вениаминович Бибихин? Понимание универсальной природы этического измерения гуссерлевской феноменологии именно этими мыслителями мы полагаем в качестве базовых интенций в перспективе выполнения задач настоящей статьи. Именно эти интенции, сущностным образом вмещающие в себя основные черты мышления Э. Гуссерля, и выступят этическим и ценностно-мировоззренческим сопровождением раскрытия потенциала феноменологической философии в отношении актуализации исторической памяти и конституирования ее субъекта.

Согласно К.М. Долгову, «феноменология – это постоянное имманентное осмысление человеческого существования в свете “телоса” – бесконечной идеи, раскрывающей смысл существования человека и человечества. И в ее, пользуясь словами Гуссерля, “сущностной и закономерной типике” сквозит стойкое телеологическое представление, пронизывающее весь проблемный массив феноменологии» [5, с. 53]. Э.Ю. Соловьев также настаивает на этическом контексте замысла гуссерлевской феноменологии, в которой духовно-нравственный телос человеческого бытия определяется абсолютно необходимым для него историческим жизненным миром, выступающим «как проект, задание, предполагающее не просто далеко-видное-благоразумное, но беззаветное отношение к себе со стороны реализующего их индивида» [6, с. 392]. По мнению В.В. Бибихина, трансцендентальное измерение субъективности у Э. Гуссерля выступает отнюдь не методологической *моделью* абстрактного познания, но смыслообразующим обоснованием сущего мира и этики межчеловеческих отношений; в этом и только в этом смысле «чистый разум у Гуссерля *внутренне присущ миру*», вследствие чего оказывается возможным, «чтобы философами были *все*, чтобы *все* строили себя в свободном, благом разуме» [7, с. 323]. Согласно же А.В. Ахутину, феноменология «есть аналитика пер-

вичного опыта (восприятия, созерцания, переживания), она имеет в виду не опыт, который приобретается в переживаниях (экспериментах), который организуют (технически) и “извлекают”, умножают, а опыт мира, в котором всегда уже пребывают. Углубляясь в этот анализ, феноменология выходит далеко за пределы исходной *гносеологической* задачи по обоснованию научного знания в узком смысле слова. Речь идет об аналитике первичности первичного опыта, о том, что значит быть первым в опыте, начальным. Такая постановка вопроса и придает феноменологии размах первой философии» [9, с. 156].

Данные интерпретации феноменологического субъекта познания и самой феноменологии, естественно, не могут быть имплементированы в эпистемологию в прямом смысле этого слова. Вместе с тем, возможность интеграции существует, когда речь заходит о формах присутствия философского знания и их этической составляющей в структурах мировоззрения. Факт принадлежности личности ученого и философа к той или иной форме мировоззрения, конечно, не в состоянии оказывать непосредственное влияние на характер устанавливаемого им научного факта или научной истины в виде теории. Однако в отношении социально-гуманитарных наук мировоззренческие убеждения субъекта познания, как, естественно, и субъекта памяти, оказываются способны генерировать определенные ценностные опции. К таким опциям мы относим личную *расположенность* и повышенную *чувствительность* к сложным экзистенциальным проблемам личности, социума и истории. Они обнаруживают себя в стремлении к исчерпывающей полноте научного анализа, выборе приоритетного предмета исследования и системы абстракций, а также стремления к достоверному, обоснованному суждению о внутренней логике исторических событий и смысловых композиций их присутствия в мире современном. В этом отношении примечательно замечание В.А. Лекторского о том, что «именно “Я” есть инстанция принятия свободных решений. Лишь при наличии единства сознания возможна ответственность за поступки, которые немислимы в том случае, если сознание распадается на фрагменты, если прошлое не связывается с настоящим и будущим» [8, с. 14]. Действительно, как показывает история феноменологического движения, факт беспрецедентного углубления субъективной и, шире, личностной составляющей процесса познания в феноменологически ориентированной философии несомненен.

Вернемся к историческому измерению этики. На наш взгляд, *близость* времени, катастрофическое существо которого мыслилось Э. Гуссерлем и А. Швейцером, и нашего времени заключается не только в том, что это *условная* близость события и рефлексии о нем, то есть близость непосредственного начала фактической катастрофичности европейской истории и его теперешнего детального научного и ценностно-мировоззренческого осмысления. Близость воплощается также в глубокой схожести кризиса *рациональности* – рассудка, разума и их этических измерений. Ведь сейчас речь идет о той же «научной рациональности», которая, согласно Э. Гуссерлю, оказывается не в состоянии не только разрешить, но даже корректно поставить проблему человека, действующего в мире, и в своих действиях мотивированного априорными духовно-нравственными содержаниями и интенциями разума. В рамках современной «рациональности» с успехом формируются и выдвигаются на доминирующие этические позиции фантомные и откровенно античеловеческие проекты конституирования образа человека и человеческого будущего («постчеловечество», «постапокалиптическое человечество», «цифровое человечество» и т. п.), а также немислимые прежде попытки оправдания нацизма в отношении теории и практики актуализации исторической памяти. Какова же в таком случае задача формирования, или конституирования, субъекта исторической памяти, значение которого сегодня действительно трудно переоценить? Она видится нам довольно прозрачной: субъектом ценностно-мировоззренческих императивных форм памяти может быть свободная, этически вменяемая, интеллектуально зрелая и сознающая свою непосредственную ответственность за истинность памяти личность. Однако в какой мере данная диспозиция находит основания в специфике самой феноменологии и ее базовых процедур – *редукций*, целью которых является изъятие сознания феноменологического субъекта познания из поглощенности обыденностью и тривиальностью расхожих взглядов и убеждений, неизменно господствующих в мире? Способствуют ли подобные процедуры переводу мышления, экзистенции и личностных этических требований в пространство императивно приобретаемого знания, в том числе о событиях прошлого?

Известный российский философ С.А. Смирнов предлагает сделать акцент на ценностном измерении личностного бытия в корреляциях с актом мышления, специфику которого он оценивает в качестве универсально значимого философского акта, выводящего субъект познания в универсальное этическое измерение. Именно феноменологическую специфику отстранения сознания от непосредственного обыденного существования и от поглощенности им С.А. Смирнов усматривает в качестве того интеллектуального требования, согласно которому этическая оценка наличного состояния мира, сознания, социума становится в принципе осуществимой: «Я осуществляю сдвиг от своего эмпирического Я, существующего наряду с другими “вещами” в этом мире – в сторону Я экзистенциального, наличного в пространстве культуры. <...> Это осуществление философского акта как постоянно воспроизводящего кода культуры зависит от конкретного лица и его личностных механизмов. <...> Все это относится к моему эмпирическому Я. Но есть Я интенциональное («интенциональность» как направленность сознания на смысл феномена есть базовое понятие феноменологии Э. Гуссерля – Д.М.), в котором скрыто мое глубинное <...> я ”хочу”, некое интенциональное целое, которое в пространстве мышления сталкивается с другими интенциями других Я. И происходит Встреча. Она происходит не в бытовом эмпирическом мире, а в пространстве предельных бытийных миров, там, “где нога не ступала”, где всякий раз человек заново вынужден обустроиваться, где он никогда не привыкнет к самому себе» [10, с. 26–27].

Таким образом, первоначальный философский акт «сдвига» мышления в имманентную сферу самобытия, не может существовать как *неоправданный* в этическом измерении человеческого бытия. Конкретное бытие личности, выходящее в онтологический модус смыслополагающего субъекта познания, должно выступать в качестве как истока любых последующих актов смыслополагания, так и необходимого условия их осуществления. Поэтому принятый С.А. Смирновым термин «экзистенциальное Я» не должен вводить в соблазн своего противопоставления «трансцендентальному *Ego*» Э. Гуссерля, поскольку и в том и в другом случае речь идет о философском требовании выведения сознания человека за пределы всецелой эмпирической, обыденной обусловленности его актов познания: «Философ, осуществляя сдвиг, преодолевает ограниченность своего житейского, социального, национального, политического опыта (по Э. Гуссерлю, осуществляет редукцию) и опускается до предельных оснований, которые могут быть уловлены и поняты лишь метафизически, т. е. именно как пределы бытия. Человек в них нисходит до плана чистого мышления и полного бытия, нисходит до основы, в которой мышление и бытие как таковые теряют свои различия. Человек опускается к исходной чистоте первозданности, пытаясь уловить, узреть ее. Ухватывание этой предельности и переживание от этого полноты бытия, обретение себя как существенности, равной Миру и Богу, – таково всеобщее содержание философского акта, характерного для всех, кто посмел его осуществить, и в котором все философы равны, и где нет материалистов и идеалистов, рационалистов и иррационалистов» [10, с. 27].

Акцент, который делает С.А. Смирнов на онтологическом аспекте философского акта, соотносимого им с выполнением процедуры трансцендентальной, или феноменологической, редукции, весьма примечателен и подчеркивает специфику ее понимания у самого Э. Гуссерля, нередко обвиняемого в том, что его «трансцендентальное *Ego*» отменяет собой эмпирического человека, подчиняя личность внечеловеческим «чистым» формам мышления. При этом эмпирический человек, глубоко укорененный в мире культуры и социума, чуть ли не обнуляется и не отмечается в качестве субъекта «естественного» сознания, не соответствующего замыслу трансцендентального генезиса феноменологического субъекта познания. Это серьезное обвинение, которое требует комментария, поскольку, если оно оказывается справедливым, то о каких этических измерениях личностного бытия и императивно конституируемых форм существования субъекта исторической памяти можно вообще вести речь? Тогда человек предстает не субъектом памяти или познания, а недостижимым для «грешного мира» высшим существом, смыслотворчество которого *a priori* оказывается несоотносимым с любым *человеческим* измерением бытия, познания, этики.

Действительно, в современной философской мысли встречаются мнения о том, что в своей трансцендентальной феноменологии Гуссерль «мощно и последовательно выражает линию “ничто”, потенциализма и формализма, чистого и безмолвного математического зна-

ния» [11, с. 60], являясь при этом своего рода провозвестником кибернетической и постмодернистской бесчеловечности, интеллектуально освоившей идею о том, что эмпирическая, психологическая, живая реальность представлена в феноменологическом опыте мышления «*лишь* (выделено нами – Д.М.) интенционально, направленностью на нее, т. е. в виде *состояния сознания*» [11, с. 61]. Благодаря подобным интерпретациям классическая феноменология сводится к проекту обезличивания сознания, этических оценок абсолютного характера трансцендентальной субъективности. При этом совершенно теряется из виду этико-ориентированная телеология жизни феноменологического сознания: абсолютная ответственность философа за судьбу человечества и исполнение идеального замысла о нем – в первую очередь в себе самом. Поэтому представляется важным упомянуть об оценке З.М. Какабадзе, даваемой им «трансцендентальному *Ego*» Э. Гуссерля как началу, сосредотачивающему в себе смысловую определенность значений и отношений *самих* сущих вещей и событий, которые «относясь друг к другу, в конечном счете, относятся ко мне и находят во мне тот “центр” мировых отношений, в зависимости от которого получают свои определенные значения, определенный образ. Я как субъект с моими “интенциями” и “интенциональными актами” составляю некоторый центр системы мировых отношений, и вещи, определяя себя в отношениях между собой, в конечном итоге определяют себя в отношении ко мне. Я, образуя и понимая себя сам через самого себя, через мои “интенции”, образуя и понимаю окружающий мир через меня, т. е. образуя и понимаю его в зависимости от того, как отвечает он мне, моим “интенциям” и “интенциональным актам”» [12, с. 98].

Чтобы развеять миф об обезличенном характере феноменологического субъекта познания и практики, следует отметить, что значимость естественной установки сознания и связанных с нею переживаний не подвергается Э. Гуссерлем (в процедуре «трансцендентальной редукции») ни негации, ни обесмысливанию, но в полной мере сохраняет значение *необходимого* условия феноменологического смыслополагания. Согласно авторитетному российскому феноменологу, представителю «генетической» феноменологии, апеллирующей к идеям позднего периода творчества Э. Гуссерля, А.Э. Савину, «*феноменологическое учение о методе должно не только сопровождаться, но и определяться исторической рефлексией*, которая выявляет зависимость феноменологических операций от горизонтов, в которых они осуществляются. Решение вопроса о возможности и характере трансцендентального эпохе и редукции предполагает, следовательно, феноменологическое различение горизонтов, в которых феноменология возможна, и тех, в которых она невозможна, а также выявление горизонтных предначертаний (заранее существующих структур правил развертывания опыта), которым следует феноменология в своем историческом развитии. <...> В генетической феноменологии трансцендентальное эпохе и редукция осуществляются посредством выявления связи габитуализации и горизонта в главном аспекте – связи между естественной установкой как пра-привычкой (*Urgewohnheit*) с ее общим тезисом (верой в бытие мира) и горизонтом всех горизонтов, миром» [13, с. 28].

Таким образом, центрированный на этической составляющей подход к конституированию субъекта исторической памяти может быть без осложнений скоррелирован с основными методологическими процедурами феноменологии Э. Гуссерля, которые, как было показано, никоим образом не подвергают сомнению онтологический статус целостной человеческой личности. В этом отношении, слова М. Хайдеггера о том, что вещи, выступающие для мышления и экзистенции в качестве сущностных феноменов, порождаются и воспроизводятся в мире исключительно благодаря личностному, одинокому усилию мышления [14, р. 45], представляются знаковыми и сохраняющим в себе *след* и *суть* гуссерлевского учения. Остается заключить, что интересующий нас субъект исторической памяти может быть определен как свободная человеческая личность, осуществляющая имманентные акты присвоения исторических событий в качестве их предельно значимого для себя и, следует особо подчеркнуть, *не* обыденного и *не* тривиального смысла, способного противостоять откровенно ложным формам конструирования дискурсов и нарративов памяти. Созидающим нервом и основанием данного подхода является этический постулат Э. Гуссерля о том, что способностью к созиданию мира на основе разума обладают свободные мыслящие личности, «вовлеченные в окружающий нас мир, постоянно его преобразующие» [4, с. 112]. Иными словами, личности, добровольно возлагающие на себя ответственность

за реализацию тех ценностных установок, которые приобрели для них характер внутренне обоснованного, императивного этического требования. Приведенные в статье высказывания К.М. Долгова, Э.Ю. Соловьева, А.В. Ахутина, С.А. Смирнова, В.В. Бибикина, З.М. Какабадзе и А.Э. Савина подтверждают ценностные полномочия гуссерлевского учения о личности как о разумном, этическом средоточии историчности человеческого мира.

Литература

1. Бибахин, В. В. Пора (Время-Бытие) / В. В. Бибахин. – СПб. : Владимир Даль, 2015. – 367 с. – (Серия «Слово о сущем»).
2. Хаттон, П. История как искусство памяти / П. Хаттон. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 423 с.
3. Швейцер, А. Культура и этика Философия культуры. Часть вторая / А. Швейцер // Благоговение перед жизнью : Избранные труды. – М. : Прогресс, 1992. – С. 83–240.
4. Гуссерль, Э. Статьи об обновлении / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1997. – № 4. – С. 111–135.
5. Долгов, К. М. От Киркегора до Камю : Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века / К. М. Долгов. – М. : Искусство, 1990. – 399 с.
6. Соловьев, Э. Ю. История и этика феноменологии позднего Гуссерля / Э. Ю. Соловьев // Прошлое толкует нас (Очерки по истории философии и культуры). – М. : Политиздат, 1991. – С. 389–402.
7. Бибахин, В. В. История современной философии (единство философской мысли) / В. В. Бибахин. – СПб. : Наука, 2014. – 398 с.
8. Лекторский, В. А. Умер ли человек? / В. А. Лекторский // Человек. – 2004. – № 4. – С. 10–16.
9. Ахутин, А. В. Античные начала философии / А. В. Ахутин. – СПб. : Наука, 2007. – 783 с.
10. Смирнов, С. А. Опыты по философской антропологии (Человек в пространстве культуры) / С. А. Смирнов. – Новосибирск : АО «Офсет», 1996. – 184 с.
11. Кутырев, В. А. Крик против небытия / В. А. Кутырев // Вопросы философии. – 2008. – № 8. – С. 60–72.
12. Какабадзе, З. М. Проблема человеческого бытия / З. М. Какабадзе. – Тбилиси, 1985. – 309 с.
13. Савин, А. Э. О сущности феноменологической философии / А. Э. Савин // HORIZON. – 2015. – № 4 (1). – С. 9–37.
14. Heidegger, M. Logic as the Question Concerning the Essence of Language / M. Heidegger ; Transl. into English by W.T. Gregory, Y. Unna. – Albany : State University of New York Press, 2009. – 177 p.