

Публікації

1. Антропологические интенции метафизики: «диалог» Хайдеггера с Декартом // Духовная жизнь общества и человека: история и современность: международный сб. науч. тр./ под общ. ред. И.В.Вострикова: Воронеж. гос. технолог. акад. Воронеж: ВГТА, 2011, Вып. 4. 140-154с.

ББК 87.21

Маливский А. Н.

Антропологическая интенция метафизики: «диалог» Хайдеггера с Декартом

Анотація

Критично осмислюючи поверхові стереотипи щодо протилежності та несумісності метафізики Декарта та Гайдеггера. Аргументується правомірність тези щодо антропологічної інтенції метафізики як спільного для позиції обох мислителів.

Аннотация

В ходе критического осмысления поверхностных стереотипов о противоположности и несовместимости истолкования метафизики Декарта и Хайдеггера. Аргументируется правомерность тезиса об антропологической интенции как общей для обеих мыслителей.

Существенные мыслители всегда говорят то же самое. Что, однако, не значит: говорят одинаково.

М. Хайдеггер

К числу базисных - насущных и неизбывных потребностей человека относится потребность в надвременных, вечных, абсолютных смыслах. Иначе говоря, предпосылкой и необходимым условием нормального существования человека является наличие в его сознании метаисторических измерений исторического процесса. Традиционно той сферой философского знания, в которой происходит их выражение и осмысление, является метафизика как онто-теология.

Анализируя сложившиеся сегодня в культуре подходы к оценке роли и значимости метафизики, следует обратить внимание на два противоположных, а именно - деструктивно – нигилистический (наиболее ярким проявлением которого выступает постмодернизм) и конструктивно-эвристический. К числу проявлений последнего в культуре целесообразно отнести понимание метафизики как краеугольного камня существования человека и культуры. Остановимся на последнем более подробно.

Идея признания фундаментальной роли метафизики в философии – с одной стороны, является инвариантной в истории европейской философии, с другой – ее значимость подвергается сомнению и отрицанию в эпохи кардинальных изменений

способа человеческого бытия. Более внимательное отношение к этим противоречивым тенденциям позволяет разглядеть за внешней изменчивостью процесс существенного обновления базисных положений метафизики. Современная эпоха – один из таких этапов. В центре ее находится проблема адекватного отношения к классической метафизике эпохи Модерна, точнее, судьба ее антропологической интенции. Особую остроту она приобретает на протяжении XIX-XX веков, внешним проявлением которой выступает нигилизм по отношению к классической философии.

В ходе исследования и экспликации проблемы содержательной преемственности эпохи Модерна и современной эпохи целесообразно ключевое внимание уделить способу рецепции фундатором экзистенциализма Мартином Хайдеггером антропологического измерения метафизического наследия Рене Декарта.

Задача данной статьи – обоснование тезиса о возможности потенциального общего знаменателя в антропологической метафизике Картезия и антропологии «позднего» Хайдеггера. Предпосылкой содержательного решения этой задачи является сосредоточение внимания на таких основных пунктах:

- обращение к текстам Картезия с целью обоснования тезиса о ключевой роли экзистенциально – антропологической интенции его метафизики;
- обоснование тезиса о поверхностном восприятии антропологического измерения картезианской метафизики в современной философии;
- попытка экспликации основных черт того образа метафизики, в рамках которого оценивает наследие Рене Декарта Мартин Хайдеггер;
- своеобразие прочтения проблемы рецепции антропологической интенции Картезианской метафизики Хайдеггером в современной литературе.

Предварительно акцентируем внимание на целесообразности в условиях кризиса духовных оснований европейской цивилизации обращения к метафизике и ее реабилитации как условие возрождения человека и культуры. Правомерность и необходимость обращения к антропологически ориентированной метафизике как краеугольному камню жизнеспособной культуры справедливо подчеркивает автор фундаментального изложения метафизики Эмерих Корет. Очерчивая замысел ее систематического изложения, он указывает в предисловии на персоналистическую интенцию метафизики как ключевое условие жизненности и плодотворности - “как условие личностного самоисполнения” [6, с.7].

Осознание метафизики как краеугольного камня культуры сегодня наблюдается и в творчестве выдающихся представителей современного искусства. Осмысленная

своеобразие тенденций развития современной культуры в ходе анализа творчества шести наиболее репрезентативных писателей XX ст., Иосиф Бродский в докладе на Нобелевском симпозиуме 1991г. упоминает как общую черту их творчества “неутолимую жажду метафизики” [2, с.248].

Прежде чем приступить к раскрытию обозначенной в названии статьи проблемы, целесообразно сделать одно методологическое замечание. Декарт и Хайдеггер здесь принимаются во внимание как репрезентанты типичных для каждой их эпох европейской культуры подходов и способов мышления. (Как известно, Хайдеггер в «Европейском нигилизме» характеризует позиции Локка и Юма как пример непонимания и искажения начал, которые заложены Декартом [3, 158]). При поверхностном знакомстве с наследием Декарта и Хайдеггера создается впечатление, что отсутствуют те темы, которые могли бы претендовать на роль предмета содержательного диалога. Распространенные стереотипы относительно характерных черт метафизики Декарта – рационалист, естествоиспытатель и методолог науки. Хайдеггер же соответственно – иррационалист и экзистенциалист, безразличный к уровню развития современного естествознанию.

Как же воспринимается классическая метафизика (и прежде всего метафизика Рене Декарта) в контексте антропологических изысканий XX столетия?

Традиционно метафизика Картезия воспринимается в усеченном, редуцированном виде, а основное внимание акцентируется на ее методологической направленности. Казалось бы, к такому однозначному варианту понимания его наследия нас побуждает и сам французский мыслитель. Здесь достаточно вспомнить названия его работ - «Правила для руководства ума» и «Рассуждения о методе».

Остановимся кратко на обосновании тезиса об ключевой роли антропологической интенции для картезианской метафизики. Решение этой задачи предполагает обращение к текстам самого мыслителя. Момент возникновения интереса к экзистенциально – антропологической метафизике – это момент рождения Декарта как философа во сне, который он обозначает словами «чудесное открытие». Отныне в центре его внимания находится поиск путей решения проблемы предельных оснований человеческого бытия: «По какому жизненному пути я последую?...» [4, с. 574].

Для обоснования тезиса о неизменности антропологической интенции как краеугольной в наследии французского мыслителя обратимся к его философским текстам. В ходе написания первой работы философа - «Правил для руководства ума», ее ключевой проблемой (и главным предметом своих дальнейших размышлений) он в одном из частных

писем называет проблему оснований должного способа человеческого бытия, а именно: «Чем мне необходимо руководствоваться в жизни?» [5, с.584].

Представляется целесообразным обратить внимание на еще один существенный момент – именно в этот период возникает новое видение проблемы человека - «новый проект», который квалифицируется французским мыслителем как наиболее важный и значимый результат работы по написанию «Правил...».[5, с.584]. (Внимание к этому обстоятельству позволяет, в частности объяснить причину их незавершенности).

Насколько сохранилась ключевая роль антропологической интенции более зрелых работах Декарта? Впечатление отхода от нее возникает в ходе обращения к его широко известным «Рассуждениям о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках», поскольку и в ее названии, и в названиях его отдельных частей трудно обнаружить признаки антропологической интенции. Если же непредубежденно отнестись к текстам Картезия и выйти за пределы устоявшихся стереотипов относительно интенции на преобразование мира как определяющей его метафизические размышления, то легко убедиться в неизменности приоритетов Картезия и преданности вышеупомянутому «новому проекту». Об этом убедительно и достаточно красноречиво говорит первоначальное название «Рассуждений» –

«Проект всеобщей науки, которая способна поднять нашу природу на более высокую ступень совершенства». К числу глубоких и эвристичных моментов наследия Декарта, который позволяют углубить и содержательно раскрыть идею об определяющей роли антропологической интенции принадлежат также его родственные сократовским призывы к самопознанию в тексте «Рассуждений». Невозможно обойти вниманием также его глубокий анализ проблемы свободы как овладение человеком своими телесными страстями. Внимательное отношение к текстам Декарта позволяет легко убедиться в том, что он гораздо больше был склонен видеть решение проблемы призвания человека именно на путях обуздания страстей, а не овладение внешней природой. (Хотя искушение последнего варианта является настолько сильным и непреодолимым, что даже Хайдеггер не мог ему противостоять).

Прим. Аргументы для обоснования тезиса о содержательной значимости первоначального названия этой работы Декарта для раскрытия глубинных интенций его творчества последнее время легко обнаружить на страницах серьезных исследований интеллектуальной биографии Декарта, принадлежащей перу австралийского ученого Ст. Гаукрогера. Автор характеризует картезианский проект философии как антропологический, более того - «существенно персоналистический» [6, с.306].

В ходе схематичного изложения аргументов в пользу тезиса о существенности антропологической интенции для метафизики Декарта следует обратить особое внимание на наличие в его наследии онтологического подхода к решению проблемы оснований человеческого существования. Содержательное осмысление путей и способов совершенствования человеческой природы Декарт склонен искать исходя из факта онтологической бездомности человека, то – есть «подвешенности» между двумя полюсами реальности – Бытием и Небытием, Высшим Бытием и его антиподом (который в XX в. именуется Ничто). Будучи распятым между бытием и ничто, человек как воплощение свободы не может не выбрать свой жизненный путь, поскольку он «обречен на свободу» (Сартр). Принимая во внимание религиозное воспитание Декарта, его жизненное кредо а также страстное стремление построить философию по аналогии с наукой, легко понять, почему результаты дальнейших размышлений Декарта над драматической проблемой предельных оснований отношения человека к миру зафиксированы им в определении предмета метафизики как доказательстве существования Бога и бессмертия души.

Для того, чтобы сделать более очевидным факт наличия экзистенциального выбора в философии Декарта и его фундаментальной роли в учении, а также акцентировать производный характер предложенного им понимания предмета метафизики, целесообразно остановиться на том варианте выбора, который был им отброшен. О его эвристичности убедительно свидетельствует дальнейшее развитие европейской философии после Декарта, а внимание к альтернативному варианту является своего рода ключом к пониманию истоков современной философии.

Несамостоятельность человека Нового времени проявляется уже в его первичном ощущении себя. Во времена Декарта Бог был тем началом, зависимость от которого постоянно ощущал человек. Но уже современник его Паскаль восставал против истолкования Бога только как «Бога ученых и философов». Паскаль был мыслитель, который особенно остро ощущал всю шаткость человеческого бытия и постоянную угрозу ему со стороны небытия. В современной философии для обозначения небытия часто употребляется один из его синонимов – Ничто. Оценивая развитие философии после Декарта, современные философы склонны определять глубинные основания современной культуры как союз человека и Ничто. Таковы, в частности, позиции Хайдеггера и Сартра.

Прим. Здесь также целесообразно привлечь внимание к глубокому наблюдению испанского философа Ортега – и – Гассета, который констатировал недооценку значимости и забвение в современной антропоцентрической культуре мире аналога Ничто

- картезианского образа «злого демона». «... Размышления о тайной силе, занятой нашим обманом – «злой дух» у Декарта, глубочайшая и почти не понятая идея...» [7, с. 316.]

Анализируя проблему рецепции наследия Картезия в современной литературе, следует подчеркнуть, что хрестоматийно собственно антропологическое измерение метафизика Декарта остается вне поля зрения как историков философии, так и современных мыслителей. В подтверждение истинности таких оценок целесообразно привести несколько авторитетных высказываний европейских философов начала и середины XX века. По мнению создателя философской антропологии Макс Шелер, сегодня имеет место изжитость собственно антропологических представлений французского мыслителя: «В Новое время классическая теория человека нашла наиболее действенную форму в учении Декарта, учении, от которого мы, собственно, смогли освободиться полностью лишь в самое последнее время. Разделив все субстанции на «мыслящие» и «протяженные», Декарт ввел в европейское сознание целое полчище тяжелейших заблуждений относительно человеческой природы... » [8, с. 77].

Близкое по духу обвинительное заключение по адресу антропологического учения Картезия принадлежит перу другого представителя философской антропологии - Хельмута Плеснера. Главным препятствием на пути адекватного постижения Декартом природы человека он склонен считать универсализацию методологии естественных наук. Основным же препятствием на пути критического переосмысления устоявшего с тех пор в схематичного учения о человеке (которое восходит к Декарту) является, по его мнению, непререкаемый авторитет французского мыслителя. «До сих пор, - пишет он, - философия находила ответы на неразрешимые, согласно картезианской альтернативе, вопросы лишь там, где ей доставало мужества оспорить исключительную пригодность точных методов для познания природы... однако лозунг «Прочь от Декарта» собрал бы сегодня уже много сторонников..., если бы философия решилась наконец, по примеру нескольких мужественных мыслителей снова взяться за весь огромный комплекс проблем» [9, с. 106].

Уже поверхностное знакомство с текстами Декарта свидетельствует о поверхностности распространенных сегодня подходов и их несоответствии глубинной интенции картезианской метафизики. Одной из предпосылок критического осмысления правомерности нигилистического истолкования антропологического измерения картезианской метафизики является обращение к тому варианту интерпретации наследия великого французского мыслителя, который предложил автор «фундаментальной онтологии».

Остановимся же более подробно на тех основаниях, которые дают возможность говорить о наличии содержательно родственных мотивов в творчестве Декарта и

Хайдеггера. Прежде всего, целесообразно обратить внимание на одну особенность позиции немецкого мыслителя, а именно - постоянное подчеркивание им необходимости понимания мышления как памяти (воспоминания). Это обстоятельство является, казалось бы, достаточным основанием для того, чтобы ожидать глубокой и детальной разработки в ходе анализа метафизики Декарта тех же экзистенциально – антропологических проблем, которые доминируют в творчестве немецкого мыслителя. В пользу обоснованности такого предположения свидетельствует и высказывание мыслителя, вынесенное в эпиграф. Иначе говоря, внимание Хайдеггера как экзистенциалиста к человеческому бытию, казалось бы, должно здесь проявиться в герменевтическом анализе наследия Декарта с целью обнаружения родственных антропологических мотивов. Поводом для оптимистической окраски наших ожиданий выступают те высказывания Хайдеггера, которые побуждают нас к пересмотру устоявшихся хрестоматийных истолкований картезианства. Это, в частности, тезисы о несоответствии формы изложения реальному содержанию метафизики, неоднозначности содержания понятий рационализма и математичности как чего-то самоочевидного, невозможности понять *cogito* как силлогизм и тезис о наличии у *cogito* собственных предпосылок.

Афористично диагноз немецкого мыслителя современной ситуации выглядит как «забвение бытия». Ключевая роль в философии Хайдеггера принадлежит различению и противопоставлению двух аспектов мира – сущего и бытия. По его глубокому убеждению, европейская метафизика от Платона и Аристотеля до наших дней имела дело исключительно с миром как сущим. Иначе говоря, именно мир как сущее является главным предметом метафизики. Существенными недостатками такого подхода являются: отсутствие внимания к реальному способу бытия мира (загадочного и непостижимого для человека), а также к факту сопряженности человека с бытием. Именно на этих двух моментах как наиболее значимых Хайдеггер и сосредотачивает внимание в ходе изложения собственной позиции в понимании предмета метафизики.

Главная роль в ходе процесса «забвения бытия» принадлежит технике как воплощению метафизики. Нынешнее состояние «забвения бытия» имеет генетическую связь с эпохой Нового времени. Метафизика этого периода понимается в этом случае как проект современности. Каковы же предпосылки генезиса метафизики Нового времени? Какое место в ней принадлежит идеям Декарта?

Излагая свою позицию по последнему вопросу, Хайдеггер акцентирует внимание на отсутствии существенных различий между метафизикой Нового времени и метафизикой Декарта. При этом философ исходит из признания содержательного единства Нового времени и современности, которое проявляется в доминировании

техноморфного восприятия мира. Отличие же между эпохами состоит в формах проявления общего мотива отношения к миру – воли к власти, воли к преобразованию мира. Если в настоящее время она выступает в виде техники как самодостаточной («постав»), то Новое время предстает перед нами в виде ранних и несовершенных форм «поставы».

В оценке Хайдеггером метафизики Декарта доминирует подчеркивание ее инструментальности как одной из предпосылок реализации воли к власти. Главным же среди тех мотивов, в соответствии с которыми должно происходить преобразование мира, является стремление человека к господству над миром. Частной формой проявления установки на преобразование мира мыслитель считает возникновение интереса к таким проблемам: Что есть сущее? Каков исходный пункт нового видения мира? Каково понимание мира и Бога возникает в эту эпоху?

Именно в ходе осмысления этих проблем на первый план выдвигается ключевая предпосылка реализации воли к власти как своеобразная архимедова точка опоры - новое понимание человека.

Одним из главных требований к видению мира исключительно как средства самоутверждения человека в мире (т. е. как предпосылки его результативного преобразования) является отсутствие какой-нибудь неопределенности (таинственности и загадочности) как в понимании мира, так и в понимании человека. Условием возможности содержательной реализации этого требования является, по Хайдеггеру, убежденность человека Нового времени в однозначной зависимости способа существования мира от человека, точнее, его мышления. Иначе говоря, в контексте новоевропейской культуры *cogito* выступает в роли краеугольного камня, решающей инстанции при решении сквозной для европейской философии проблемы: «Что есть сущее?». Специфика Нового времени усматривается Хайдеггером в том, что в этот период европейской истории представления человека о бытии мира (о способе бытийствования мира) оттесняются на второй план, на первый же план выходят его представления о мире как сущем. Наиболее явной формой обнаружения этого способа видения мира является понимание его как предмета физики.

По мнению Хайдеггера, редуционистская установка в метафизике Нового времени была всеохватывающей. Одной из наиболее впечатляющих форм ее действенности была редукция Бога до роли одного из моментов научного видения мира (*causa efficiens*).

После схематичного изложения позиции немецкого мыслителя в отношении метафизики Декарта для нас становятся более явными мотивы отказа Хайдеггера

воспринимать французского философа как потенциального собеседника в ходе поиска путей конструктивного осмысления современной кризисной ситуации.

В ходе экспликации мотивов предвзятого и поверхностного восприятия Хайдеггером картезианской метафизики целесообразно обратить внимание на ключевую роль методологии. Именно она выступает в качестве главного препятствия, которое делает невозможным продуктивный диалог двух великих мыслителей по проблеме путей создания антропологически ориентированной метафизики. Анализируя предпосылки враждебности Хайдеггера по отношению к Модерну, содержательно связанные с завышенной самооценкой Хайдеггера и так называемым поворотом. Одним из его следствий является схематичное понимание философии Нового времени как проекта кардинального преобразования природы, что является результатом изгнания из нее собственно метафизики и амбивалентных форм ее проявления, укорененных в природе человека.

Хотя, как свидетельствуют тексты Хайдеггера, очерченное выше нигилистическое отношение к метафизике вообще и, прежде всего к антропологическому измерению картезианской метафизики, не является единственно возможным вариантом наследия автора «фундаментальной онтологии». Кредо основателя экзистенциализма - это постоянное вопрошание. Последовательное проведение установки на постоянное вопрошание предполагает отдельное и пристальное внимание к метафизике, что означает проблематизацию метафизики, то - есть способность человека поставить под вопрос свою собственную метафизическую сущность, по крайней мере известные на сегодня ее исторические формы в поисках ответа на вопрос о метафизике будущего // см. Заиченко Г.А. [10].

Как же изменилось восприятие картезианской метафизики за последнее время? Иначе говоря, насколько изменилась оценка места антропологической интенции картезианской метафизики?

Последнее время антропологическая составляющая картезианского наследия все чаще попадает в поле зрения исследователей. Не соглашаясь с авторитетным мнением Хайдеггера о том, что метафизика Нового времени является всего лишь формой обнаружения технического отношения к миру, Витторио Хесле склонен оценивать метафизику этого периода как высшее проявление духовности, представляющее собой такой синтез сущностных сил человеческой природы, значение которой выходит далеко за рамки своей эпохи. Показательно, что стержневую роль в культуре этого периода отводится религии, проявлением чего выступает как собственно метафизика, так и наука

Нового времени. Искажение и забвения роли религии как конститутивного момента метафизики и краеугольного камня духовного бытия – вот глубинная причина упадка духовности и источник опасности для человека как метафизического существа. «... метафизика Нового времени – это наиболее возвышенное проявление разума, тогда как техническая рациональность, напротив, представляет собой чудовищное ограничение сферы деятельности разума». Конкретизируя свое понимание предпосылок возникновения представления о самодостаточности технике – по-ставе, он снова акцентирует внимание на редукции метафизики как онто-теологии к проекту преобразования мира и, как следствие, разрушения представления о духовном призвании человека. «Высвобождение в XVII – XIX вв. естествознания и наук о духе из программы рациональной теологии впервые создает, на мой взгляд, достаточное условие для по – става, - но никак не картезианская или тем более платоновская философия» [11, с. 151 – 152]. К сожалению, в других своих публикациях Хесле так и не переходит к содержательному изложению своеобразия картезианской антропологии как проявлению духовности.

Антони Ф. Бивер в ходе критического осмысления хайдеггеровского прочтения Декарта обращает внимание на содержательной родственности позиций Картезия и Хайдеггера, акцентируя наличие потенциальной возможности экспликации аутентичной антропологии Декарта: “Тут много пространства для хайдеггеровской “деконструкции” картезианской философской антропологии” [12].

Факт существования внутренней родственности философских позиций Декарта и Хайдеггера привлекает внимание немецкого мыслителя Абрахама Мансбаха. В ходе осмысления тех глубинных оснований, которые делают возможными как картезианское сомнение, так и конечность (смертность) человеческого бытия у Хайдеггера, он справедливо указывает на их изначальную родственность. «Роль смерти в хайдеггеровском мышлении аналогична той, которую выполняет сомнение у Декарта». «Основанием сомнения для Декарта является конечность человека». В выводах он акцентирует внимание на поисках Хайдеггером путей углубления нашего понимания человека и характеризует его позицию как дополнение картезианского видения человека. «... он стремится победить картезианство, дополняя картезианское видение человека... Быть, существовать, означает быть конечным, это возможность смерти (умереть), она в конце – концов реализуется, включая сюда акт мышления, включая *sum*, которое, по Хайдеггеру, есть конечность» [13].

В тех отдельных ситуациях, когда современные мыслители и исследователи следуют духу хайдеггеровской философии как вопрошания, то - есть выходят за пределы

устоявшихся стереотипов и открываются навстречу текстам и личности представителя классической философии, результаты прозрений порой оказываются удивительными для них самих. Примером такого неожиданного и продуктивного «прозрения в то, что есть» (выражение Хайдеггера) могут служить комментарии его младшего товарища Жана Бофре относительно импликаций картезианского наследия. «Я мыслю» характеризуется им как тезис, необходимо включающий в себя отдельное человеческое я как уникальную, отдельную и самобытную личность: ««Я» «внутреннего чувства,» то есть Я каждого человека с его настроениями, страстями, предубеждениями, радостями, намерениями, странностями, чертами характера» [14, с.395]. Но, как уже упоминалось ранее, такого рода прозрения и констатации имеют эпизодический характер и существенно не влияют на способ оценки содержательной глубины идей мыслителя и истолкования их направленности.

Как следует из проведенного исследования, потенциально возможный диалог Картезия и Хайдеггера не состоялся. К числу существенных препятствий на его пути относятся как живучесть не критически воспроизводимых в литературе поверхностных стереотипов относительно деантропологического характера картезианской метафизики, так и искусственно созданный Хайдеггером образ истории философии, в котором не нашлось места реальному Декарту. Выход за пределы схематизированного и деантропологизированного образа картезианской метафизики постепенно пробивает себе дорогу и делает возможным, по крайней мере, в отдаленной перспективе, содержательный диалог двух глубоких европейских мыслителей по проблеме предельных оснований человеческого бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Корет Э. Основы метафизики. Киев, Тандем, 248с.
2. Бродский И. По ком звонит осыпающаяся колокольня. Доклад на юбилейном Нобелевском симпозиуме в Шведской академии 5-8 декабря 1991 года.// Иностранная литература. 2000. № 5. с. 244-250.
3. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Ницше, т. II. Санкт-Петербург. «Владимир Даль». 2007., 27-224.
4. Декарт Р. Небольшие статьи 1619 – 1621 гг. //Декарт Р. Соч. в 2-х т., Т. 1, - М., 1989, - С. 574.
5. Декарт Р. Из переписки 1619 – 1643 гг.// Там же, - С. 584.
6. Stephen Gaukroger. Descartes: An Intellectual Biography. Clarendon press Oxford. 1995, p. 499.

7. Ортега – и – Гассет. Идея начала у Лейбница и начала дедуктивной теории // Ортега – и – Гассет. Что такое философия? Москва, Наука, 1991. с. 290 – 335.
8. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии, М., 1986. С. 31-95.
9. Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии, М., 1986. С. 96-151.
10. Заиченко Г.А ...
11. Хесле В. Философия техники М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. Москва. Наука. 1991, с. 138 – 154.
12. Antony F. Beaver. Descartes beyond Transcendental Phenomenology: Reconsidering Heidegger's Critique of the Cartesian Project // [http:// www. evansville. du/](http://www.evansville.edu/)
13. Abraham Mansbach. Heidegger's Critique of the Cartesianism // // [http:// www. ti. com/](http://www.ti.com/)
14. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером в 4-х книгах, кн.. 2. Новоевропейская философия. «Владимир Даль», Санкт-Петербург, 2007, с. 395.