

Тетяна Суходуб

НА ЗАХИСТ ФІЛОСОФІЇ УНІВЕРСАЛІЗМУ

В статті розкривається місце та значення принципу універсалізму в сучасній філософії.

Ключові слова: універсалізм, філософська раціональність, «класична» та «посткласична» філософія.

В статье раскрывается место и значение принципа универсализма в современной философии.

Ключевые слова: универсализм, философская рациональность, «классическая» и «постклассическая» философия.

The article is dedicated to the problem of place and meaning of universalism's principle in modern philosophy.

Keywords: universalism, philosophy rationality, «classic» and «post-classic» philosophy.

Універсалізм¹ як поняття, принцип, методологічний підхід, хоча і був введений у філософський ужиток Ім. Кантом та закріплений у класичній німецькій філософії, проте як філософське проблемне питання, яке відтворювало специфіку власне метафізичного дискурсу, існував з самого початку філософського сходження до розуміння світу як цілого, відображаючи певні нюанси в становленні філософського способу міркування про світ, взятий в його повноті та сукупності усього існуючого. Історія філософії, таким чином, та процес набуття людиною досвіду мислення, усвідомлення граничних підстав свого відношення до світу, як це відбувалося на рівні конкретних культурних епох, збігалися. В цьому сенсі цілком поділяю думку М. К. Мамардашвілі, який, означаючи співвідношення історичних періодів у розвитку філософського знання, стояв на позиції сприйняття минулої філософії через ствердження принципової тотожності, або краще – збіг різнопредметного досвіду свідомості, що набувався у конкретних філософських вченнях, з тим основним світоглядним питанням щодо себе і світу, з якого взагалі виростає філософське світовідчуття. Так, він зауважував: «... то отношение к философам прошлого, о котором я говорю, совпадает в данном случае с тем отношением человека к миру, к предметам, из чего вообще философия рождается. Как ни странно. Философия ведь рождается, как утверждали и знали ещё древние, из удивления» [7, с. 97]. Філософ впевнений, що при умові глибокого занурення, перебування в досвіді «минулої» свідомості, випробування його на собі створюється ситуація, коли ми «обязательно помыслим то, что мыслилось другими,

до нас, или мыслится кем-то рядом, или будет помыслено после нас, совершенно независимо от заимствований, от каких-либо влияний, плагиата и т. п.» [7, с. 92].

Зрозуміло, що подібне «єднання» думок зумовлює (незалежно від історичних епох, бо в цьому вони як раз збігаються) саме перебування людини «на межі» – кордоні категоріального членування нею ж всесвіту на вже неподільні далі (і в цьому сенсі – граничні) підстави людського буття, які визначаються системою категорій, що відтворює певний світогляд та позначається в культурних традиціях. Межові підстави перебування людини в світі й закладають принцип універсалізму, налаштований на розуміння «повноти», «цілісності», «всезагальності» людського буття, визначення світоглядних основ відношення людини до світу, який постає засадничим у становленні і розвитку філософської свідомості. Таким чином, Ім. Кант лише робить прозорим наявність цього принципу у філософії, вибудовуючи своє власне вчення з опорою на конкретну концептуалізацію розуму, який представляється законодавцем власної волі і через це джерелом моральнісних вчинків. Правилком же раціональної *універсалізації* мотивів індивідуальної діяльності, поведінки особи, яке перетворює її вчинки, їх невидимі зовні духовно-світоглядні підстави на загальний закон людського буття, й виступає знаменитий кантівський «категоричний імператив», зорієнтований в своїй «нормативності» насамперед на людськість як первинну якість, що об'єднує усіх.

Отже, чи потрібно захищати те, що відтворює власне специфіку філософії як певної форми знання? Незважаючи на ту обставину, що за принципом універсалізму стоїть потужна традиція філософського розуміння світу, подібну постановку питання зумовлюють ті конкретні перипетії, що супроводжують розвиток філософії в новітній період і пов'язані перед усім з критичним переглядом філософії «класичного раціоналізму».

Одну з перших спроб перетлумачення традиційних філософських засад зроблено було Ф. Ніцше. Його нігілізм, виголошуючи «смерть Бога», автоматично спричинив й відмову від світоглядної універсальності, що закріплена була в європейському культурному поступі християнської ідеєю Абсолюту. Щоправда, М. Гайдегер, відгукуючись на знаменитий ніцшеанський афоризм, вже зауважував, що шлях людей до цього Абсолюту лише утруднився через те, що Бог сховався від людей і в силу цієї його «прихованості», «утаємниченості» люди блукають, образно кажучи, іншими дорогами. Але, з другого боку, той же Гайдегер підмічає, що ніцшеанська позиція щодо минулої культури, в тому числі і

філософської, фактично продемонструвала кінець європейської метафізики. З цього приводу він писав: «Философия Ницше – это *конец западной метафизики*, поскольку она возвращается к самому началу последней и этим возвращением как бы замыкает всю историю философии в круг» [10, с. 149]. Філософ стверджував, що Ніцше дає власне дві відповіді щодо сущого в цілому: по-перше, воно є «волею до влади», а, по-друге, є «вічним поверненням рівного». В першому випадку суще тлумачиться в аспекті його облаштування, в другому – в аспекті його способу існувати. Ніби повертаючись до думки Парменіда – «суще є», зауважував Гайдегер, Ніцше стверджує щодо сущого, що воно є одночасно твердим та незмінним і разом з цим перебуває у постійному творенні та руйнуванні (див.: [10, с. 150]). Отже, сутність сущого є становлення. Саме тому тільки цей стан породжує суще – через продуктивне перетворення, постійне подолання усталеного. Таке процесуальне існування сущого, відзиваючись на онтологічні розмисли М. Гайдегера та його тлумачення поетичної творчості Ф. Гельдерліна, цікаво обмірковує О. Кирилюк, коли, беручи до уваги гайдегерівське визначення поезії як становлення буття в слові та через слово, опікується проблемою: «Що ж саме тут постає? Те, що триває, і це триваюче поет має затримати, піднести міру над немірним, щоб його не відніс рвучкий потік часу. Внаслідок цього на волю з'являється те, що рухає сущим та нероздільно в ньому панує. Це – буття, яке повинно відкритися, щоб появилось суще. Складність завдання, турботи та служби поетів полягає у тому, що ця поява та відкриття буття триває недовго. Завдяки істотному слову поета суще іменується тим, що воно є, хоча буття ніколи не буває сущим, а ми ніколи не знайдемо опори в безодні. Лише коли сутність Богів переходить у слово, тоді людське існування отримує основу. Отже, сутність поезії полягає в тому, що вона дає сильну *основу* людському існуванню. В поезії людина зосереджується на самих основах свого існування. За своєю сутністю вона є становленням – закоріненням у Землю» [1, с. 6].

Таким чином, поставання буття через становлення, а відповідно й ніцшеанське перетлумачення розуміння буття та пов'язаної з ним попередньої філософської традиції, закладає перспективу перегляду універсального виміру філософського знання, пов'язаного насамперед з загальним як законом зв'язку одиничного, особливого та загального в межах існуючого сущого як певної цілісності. Необхідність перегляду філософської «класики», зазначена Ф. Ніцше, відбивається, як ми вже зауважували, на вибудовуванні «нової онтології» Гайдегера, а доцільно було б тут згадати і онтологічні варіації в межах феноменології, де речі тлумачаться як частина змісту самої свідомості людини, або

екзистенціальну позицію в онтології, в якій поставало перед усім питання про буття людини як вільне буття, що усвідомлює та проектує себе в можливості певних буттєвих вимірів тощо.

Ще до цих постановок питання цікаво розгорталася проблема розуміння буття як життя у філософії В. С. Соловйова. Особливість його онтологічної концепції полягала в тому, щоб, переглянувши «класичний раціоналізм», не загубити при цьому принцип універсалізму, поза якого, на думку філософа, руйнується власне філософський спосіб мислення, опанування людиною світу в усій його природній, сакральній та культурній цілісності. Звідсіля, філософський універсалізм, згідно з вченням Соловйова, має розкриватися не через традиційну для класичної школи логіку, а на підставі герменевтичного (сміслового) прояснення синтезу різнорідних «начал» культури. Поза цього «поєднання» раціональних та ірраціональних, релігійних, містичних та світських, метафізичних та поетичних, теоретичних та практичних, естетичних та етичних та ін. елементів, що складають культурну діяльність людини, вже неможливо мислення щодо людства на даному цивілізаційному етапі його існування, щодо світу як цілого. А адже це, власне, і складає завдання філософії – пізнання універсуму в його межових підставах. Саме тому, що В. С. Соловйов прагне прокласти шлях «новому» універсалізмові, що виходить не із абстрактних, загальних, логічних категорій, а пропонує віднаходження людиною себе *в культурі* (що несе різноманіття смислів, мов, форм, але при цьому спирається на абсолютний, релігійний вимір буття), культурний синтез стає головною настановою його філософування.

Отже, творення нової філософської раціональності мислитель пов'язує з ідеєю цілісності культури, всеєдності культурних «одиниць», коли кожна складова культури виконує свої функції поза домінування якої-небудь однієї, але, *співіснуючи*; поза уніфікації, але в *зв'язку* з усіма іншими «началами», що складають духовне буття людини. Філософ переконаний, що інший варіант «єдності», пануючий до сих пір та зорієнтований на однаковість, посередність, всезагальність логічного порядку, буде хибним, історично приреченим, що, власне, й показав західний шлях розвитку, критично поцінуючи який, В. С. Соловйов писав: «В области знания Западный мир постигла та же судьба, как и в области жизни общественной: абсолютизм теологии сменился абсолютизмом философии, которая в свою очередь должна уступить место абсолютизму эмпирической положительной науки, т. е. такой, которая имеет своим предметом не начала и причины, а только явления и их общие законы. Но общие законы суть только общие факты...» [8, с. 26].

На відміну від цих настанов, філософ шукає іншого порядку «всезагальне», котре розуміється не як загальний факт, термін або уніфіковане правило, невідворотній закон тощо, а нестиме в собі багатоманітний зв'язок кожного з усім, де усе, що складає деяку цілісність, саме по собі, в окремішності, теж є значущим. Соловйов остерігає: сучасна цивілізація атомізує буття, історична сила, що діє в ній, приводить «к потере всякого универсального содержания, всех безусловных начал бытия. <...> Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность – атомизм в жизни, атомизм в науке – вот последнее слово Западной цивилизации. Она выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству...» [8, с. 27–28]. Звідсіль і народжується у В. С. Соловйова ідеал «позитивної всеєдності» – синтезу культур, релігій, традицій, але не на основі принципу уніфікації, руйнування всього багатства особливого, унікального, а через збереження різного, культивування сприйнятливості до інакшого. В цьому філософ бачить основи нового цивілізаційного шляху людства, підставою якого буде й новий філософський універсалізм, який має розгорнутись в таку філософію, в межах якої було б можливим поставити питання та віднайти підстави єднання субстанційно різного буття, що характеризує світ, в ціле, в цілісність життя, досвіду і культури. Зв'язок частини і цілого вибудовується філософом однозначно: частина може бути тільки началом, ціннісно рівним цілому, бо й те та інше є значущим своєю націленістю на абсолютний вимір буття. Але цей досвід свідомості, філософського мислення не був поширеним в культурі, сприйнятим у філософських колах, що спричинило принаймні два наслідки: по-перше, зробило Соловйова фігурою філософського майбуття, а не минулого, а, по-друге, заставило пройти філософію ХХ ст. майже тим же колом критики філософської «класики» (тільки, можливо, більш радикальної).

Справа у тому, що подальша раціоналізація життя за «проектом модерну», що впливав з класичної філософії та закріплювався в новітній історії на рівні державних ідеологій, не дозволила обійти, уникнути відчуття абсурдності, духовного хаосу, атомарності та відчуженості людей один від одного. Ніцшеанський нігілізм закономірно отримав «подовження» у нігілізмі «постмодерністському», який вже не просто виголошує усамітненість, поодинокість особи, розрив з культурною загальністю, а й взагалі обгрунтовує ненужденість людини в Інших, доцільність відсутності потреби людей один в одному та в «спасінні» «загальнозначущими» для усіх цінностями. Таким чином проголошений відхід від онтології загального та орієнтація на онтологію одиничного (з

Ї увагою до індивідуального стилю життя, коли набуваються певні атрибути в залежності від функцій, що виконуються; коли декларується цілком вільний вибір власного образу, зважаючи на таку головну рису новітньої практики, як звільнення від диктатури загального над індивідуальним; коли панує не цілісний, а плюралістичний світогляд з його гетерогенністю, тобто неорганізованістю універсальним законом, маргі, тобто існуванням за межами усіляких норм і правил, ризомністю, тобто неупорядкованим розвитком, поза будь-яких регулярностей тощо) завершується по суті неправомірним ототожненням принципу універсалізму з культивуванням *понадіндивідуальних*, абстрактних законів, що можуть виконувати роль репресивних ідей.

На наш погляд, постмодерністський умонастрій зробив багато позитивного для сучасного культурного поступу, хоча й не подолав проблеми універсалізму, прагнучи просто на неї не зважати. Але повернімось до позитивних його наслідків. Слід зазначити, що такі теми, що й увійшли в коло філософських розмислів з іменами Ж.-Ф. Ліотара, Ж. Деріда, М. Фуко, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, як проблема прихованості від раціонально орієнтованої свідомості «простору» периферії, безумств, тюрем, сексу тощо як традиційних в минулі епохи світів репресій, завоювали місце пріоритетних проблем дискурсу в європейському не тільки інтелектуальному, але й суспільному житті. Тому необхідність деконструкції тексту, особливо налаштованого на приховані репресії, як головна ідея Ж. Деріда постає ознакою всього наряду: задля звільнення індивідуального від загального деконструюються й основні поняття метафізики – буття, присутність, логос, субстанція, всякого роду центровані структури свідомості, суспільства, культури. Обставини, що спричинили постановку питання щодо доцільності «деконструкції», добре пояснив М. Фуко в своїх міркуваннях про сучасні суспільні умови людського буття: «Я полагаю, – пише він, – что в любом обществе производство дискурса одновременно контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур, функция которых – нейтрализовать его властные полномочия и связанные с ним опасности, обуздывать непредсказуемость его события, избежать его такой полновесной, такой угрожающей материальности. В обществе, подобном нашему, конечно же, известны процедуры *исключения*. Самая очевидная и самая привычная из них – это *запрет*» [9, с. 51]. Це, безумовно, приводить до постановки питання про руйнування, зняття засадничих для західноєвропейської філософії підстав – «всезагальності» та «центру» – і утвердження мислення поза будь-яких опозицій: центру та периферії, індивідуального та загального, суб'єкта та

об'єкта, цілого та частини, реального та уявного, поза оперування сталими цілісностями – схід/захід, чоловіче/жіноче, духовне/тілесне, письмо/мовлення тощо. Наслідком популярності «культури постмодерну» є більш вільні суспільство та людина.

Але чи знімається при орієнтації на даний досвід мислення тема універсальних вимірів культури, зокрема, й філософії? За доцільність «повернення» до філософського принципу універсалізму починає все голосніше виступати філософська громада. Доречно насамперед буде згадати в цьому відношенні потужну школу «трансцендентальної прагматики», представлену такими авторитетними постатями як К.-О. Апель, Ю. Габермас, які в своїй дискурсивній етиці апелюють до такого «загального» як необмежене комунікативне товариство, що слугує підставою рішень моральнісного порядку питань. Універсалізація набуває тут рис суспільного ідеалу, що несе в собі функцію загальнообов'язковості. Але це не є примусова обов'язковість для усіх: йдеться навпаки про те, що ні в кого немає права зобов'язувати інших поділяти його власні переконання, з одного боку, а з іншого – йдеться про визнання принципу універсалізації як форми виразу моральних суджень, що мають претензію в певному контексті на обов'язковість. Остання при цьому не вимагає відмови від власних інтересів, а передбачає лише готовність йти на поступки, беручи участь у загальному (суспільному) діалозі та виробляючи консенсусні рішення, значущі для усіх.

Як бачимо, в цьому напрямку універсалізм використовується перед усім для позначення методологічного підходу, адже теоретики «комунікативного раціоналізму» обґрунтовують загальні принципи моралі та взагалі засад суспільного гуртожитку на підставі врахування в моральному виборі особистостей інтересів інших людей. Як зазначає Ю. Габермас, трансформація філософської рефлексії має йти саме у напрямку універсально-прагматичному: «Универсальная прагматика – это исследовательская программа, которая имеет своей задачей реконструировать универсальные условия возможности взаимопонимания» [4, с. 104]. Тому на противагу висновкам філософів-постмодерністів, Габермас наполягає на необхідності збереження за філософією її орієнтації на розум. Він висуває тезу про те, що трансцендентальні та діалектичні способи, спрямовані на виявлення раціональних основ пізнання, діяльності і мови, ще цілком можуть грати свою роль при виробленні суспільних стратегій, якщо не мають фундаменталістських та всеохоплюючих претензій. Таким чином, у варіанті такої філософської раціональності як «комунікативна прагматика» ми бачимо повернення до універсалістської філософії.

В цьому відношенні доречно навести й слова сучасного американського філософа С. К. Лангер, яка влучно підмітила, що «конец философской эпохи наступает с исчерпанием её движущих понятий» [5, с. 14]. Поняття універсалізму ще не вичерпало свого значення для сучасного філософування та й не вичерпає ніколи, яким би критичним хвилям не піддавався цей принцип, йтиметься лише про трансформацію його змісту, адже «... не должен исчезать изначальный жизненный смысл философии как таковой, с её отвлечённым языком, создающим пространство, в котором воссоздаётся *мыслящий*. Воссоздаётся личность, способная самостоятельно думать, принимать решения и т. д. то есть, другими словами, воссоздаётся классическая мужественная душа, способная держать невозможную, над необратимой реальностью невластную, но тем не менее мыслимую мысль. Держать, не впадая ни в революционерство, ни в теургию» [7, с. 99].

На цю ж універсалістську парадигму філософського мислення в принципі націлені й сучасні філософи, деякі з концептуальних підходів яких хотілось би тут розглянути. Так, на думку В. А. Малахова, постмодерністські тексти культивують в людині «відчужене споглядання», яке не бере відповідальності на себе за всю трагедійність людського буття (див.: [6, с. 379]). Позиція відчуження народжує, як вважає філософ, незатребуваність культури: розриви в етапах розвитку людства, зміщення критеріїв високого та низького, святого та гріховного, особливо в епоху наростання фундаменталістських тенденцій, перестають задовольняти. Таким чином, цивілізація демонструє гостру потребу в раціональності, яка вміє домовлятися.

Іншими шляхами йде концептуалізація цивілізаційно-культурного поступу людства О. С. Кирилюком, який, в цілому сприймаючи настанови «комунікативної філософії», виходить з ідеї, що «... під культурним дискурсом <...> розуміється не тільки сам текст, але й особлива система реконструйованих комунікацій актантів фольклорних, обрядових, міфологічних або художньо-літературних текстів. Неявний універсально-культурний зміст цих комунікацій визначає прийняття і такого смислу терміну «дискурс», який полягає в невисловленому контексті обміну повідомленнями між цими актантами, які, зрештою, утворюють глибинний інваріант тексту культури» [3, с. 3]. Філософ як раз і прагне якомога повно представити та піддати універсально-культурному розборі текст міфології і поезії, текст казки та обряду, текст художній та науковий, текст первісної та сучасної свідомості, аналізуючи граничні підстави людського буття та світоглядні коди, що є присутніми в різного роду культурних доробках як універсально-культурне, інваріантне в культурних дискурсах

стосовно різних традицій та їх концептуалізацій в межах «класичного» та «посткласичного» філософського мислення. При цьому універсалії культури розглядаються науковцем як певний інваріант культурних практик та дискурсів, що «задає будову похідних від нього форм структурної організації текстів культури» [2, с. 112]. Також універсалії представляються і як «неявні категоріальні структури мислення» [3, с. 3].

Як бачимо, на підставі аналізу с текстів культури О. С. Кирилюк прагне насамперед показати можливості філософії щодо розвитку культури. Йдеться зокрема про можливість «асимілювання філософією тих великих культурних шарів, котрі доволі значною мірою можуть змінити деякі фундаментальні особливості традиційного типу філософування. Йдеться про конкретне сприйняття та репродукування базисних філософських проблем в уявах, поняттях та образах мистецтва, літератури, фольклору, масової свідомості тощо» [2, с. 34]. В цьому відношенні дослідник переконаний, що «філософія як квінтесенція епохи зовсім не завжди усамітнюється в своїй “філософській келії”. Вона може здійснювати вагомий вплив на умонастрої людей тією мірою, якою вона є співзвучною цим умонастроям» [4, с. 34].

Щодо останньої думки, то маємо зазначати таке. В одному із своїх текстів, відгукуючись на поетичні образи, створені М. О. Волошином: «... Где лился музыкой, непознанной для слуха, / Творящих числ и воль мерцающий поток, / Где в горьком сердце тьмы сгущался звёздный сок, / Что тёмным языком лепечет в венах глухо», Олександр Сергійович зазначив: «Зрозуміло – гостре почуття того, що в тебе в жилах тече зоряний сік, дано не кожному!» [1, с. 20] і тим самим, як на мене, підсумував все, що можна узагальнити щодо онтологічного «статусу» як поезії, так і філософії. Адже саме відчуття волошинського «зоряного соку» як раз і дозволяє зробити явленим безпосередньо той універсалізм, поза якого немає ані філософського, ані духовно-культурного, ані власне людського вимірів людського буття.

Отже, сучасні філософи, що посідають доволі суперечливу позицію щодо принципу універсалізму, традиційного для «класичної» філософії, певним чином відтворюють суперечки, що мали місце в минулій традиції. Йдеться насамперед про своєрідний діалог між прихильниками «філософії універсалізму» і тими, хто вважає за доцільне відмовитися від такої позиції: зважаючи на це, ми і торкалися в своєму дослідженні певним чином засад «класичної» і «некласичної» філософії в особах, зокрема, Канта і Ніцше, європейських позитивістів і Соловйова, представників сучасного «філософського постмодернізму» та «комунікативної раціональності». На підставі аналізу даного досвіду філософського мислення дійшли висновку,

що позиція, образно кажучи, мислителів-універсалістів має тенденцію до укріплення через трансформацію типів філософської раціональності, наближеної до культури діалогу та й взагалі до віднаходження людиною себе саме в культурі, в тому, як розгортався досвід культурного буття від первісних форм відношення до світу та аж до сьогодення. Таким чином, універсалізм як засадничий принцип філософування не є загубленим для сучасності.

Примітки

¹ Термін походить від лат. *ūniversālis* – загальний, всезагальний, той, що стосується цілого; *ūniversales* – загальні; *ūniversus* – увесь, цілий, взятий в сукупності; загальний, всезагальний; повний.

1. Кирилюк О.С. Маргін Гайдеггер та Максиміліан Волошин: Оргія та жертва. (Дві статті на задану тему).– Одеса: Автограф/ЦГО НАНУ, 2005.– 72 с.
2. Кирилюк О.С. Світоглядні категорії граничних підстав в універсальних вимірах культури.– Одеса: Автограф/ЦГО НАНУ, 2005.– 72 с.
3. Кирилюк О.С. Універсалії культури і семіотика дискурсу: казка та обряд.– Одеса: Автограф/ЦГО НАНУ, 2005.– 72 с.
4. Коммуникативно-теоретические модификации философской рациональности в концепции Юргена Хабермаса (сводный реферат Владимира Фурса) // *Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов.*– Мн.: Изд. ООО «Красико-принт», 1996.– С. 98–116.
5. Лангер С. *Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства: Пер. с англ. С. П. Евтушенко / Общ. ред. и послесл. В. П. Шестакова.*–М.: Республика, 2000.– 287 с.
6. Малахов В. Чому я не постмодерніст? // *Дух і літера.*– К., 1997.– № 1–2.– С. 378–382.
7. Мамардашвили М. *Идея преемственности и философская традиция // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию.../ Сост. и предисл. Ю. П. Сенокосова.*– М.: Прогресс, 1990.– С. 91–99.
7. Соловьёв В. С. *Три силы // Соловьёв В. С. Соч. в 2-х тт.*– Т. 1. *Философская публицистика.*– М.: Правда, 1989.– С. 19–31.
8. Фуко М. *Порядок дискурса. Инаугурационная лекция в Коллеж де Франс, прочитанная 2 декабря 1970 года // Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц.*– М.: Магистериум Касталь, 1996.– С.47–96.
9. Хайдеггер М. *Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина.*– М.: Языки славянских культур, 2010.– 160 с.