

## **КОНЦЕПЦИЯ ФИЛОСОФСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ ЭДМУНДА ГУССЕРЛЯ И В АНТИЧНОЙ КЛАССИКЕ**

Феноменологический замысел Э. Гуссерля оформлялся, движимый стремлением автора обрести возможность построения философии как строгой науки, способной во всеобщей и необходимой форме аподиктически достоверного знания выразить истину. Реализовать подобный проект для Гуссерля представлялось выполнимым прежде всего в результате создания особого философского метода, позволяющего обезопасить применяющего его от некритически усвоенных предпосылок суждения путем прояснения последних. Продумывание Гуссерлем в течение всей своей творческой жизни особенностей процедур феноменологического метода, его целей, задач, возможностей и проблем всякий раз приводило его к необходимости выяснения специфики философской рациональности и к поиску в истории философской мысли учений, способных продемонстрировать искомый Гуссерлем образец истинного знания или хотя бы приближающихся к нему в главных своих интенциях. Основоположник феноменологии усмотрел такой образец прежде всего в сократовско-платоновском перевороте, характеризуемом хорошо сознанной волей к строгой науке [10, с. 258]. Таким образом, самому Гуссерлю была очевидна известная близость создаваемой им феноменологии и философии античной классики, по крайней мере, в их основополагающих устремлениях.

Этим предопределяется появление **замысла данной статьи**, проблема которой в самом общем виде может быть сформулирована как поиск сходных тенденций и положений в философии Платона и Аристотеля, как выразителей основных черт и идеалов античной классики, и в феноменологии Э. Гуссерля, проявляющих понимание данными философами специфики философской рациональности. Это исследование, как представляется, будет иметь не только узкоисторическое значение, связанное с фиксированием указанных соответствий. Оно, в случае успешности его намерений, может, опираясь на проведенное сопоставление, прояснить в общетеоретическом отношении своеобразие философской рациональности как таковой, специфику целей и методов философии.

Феноменология Э. Гуссерля **активно исследуется современными философами**, указывающими на важнейшую ее роль в становлении новой философской ситуации в начале XX века, отмеченной включением в поле традиционной для философии того времени теоретико-познавательной проблематики вопросов смыслообразования, что способствовало превращению философии в преимущественно *философию смысла* [12, с. 101]. Невозможно перечислить все, с моей точки зрения, значимые исследования феноменологии Гуссерля. Но указать некоторые, проясняющие специфику рациональности, учреждаемой феноменологией, все же необходимо. Целый ряд работ оказался продуктивным исследовательским контекстом для формирования моей позиции в рассмотрении указанной проблемы<sup>2</sup>. В них указывается, что философская ра-

---

<sup>2</sup> См.: *Бабушкин В. У.* Феноменологическая философия науки. – М., 1985; *Вальденфельс Б.* Вступ до феноменології. – К., 2002; *Вухтерль К.* Феноменологический метод // Феноменологія і філософський метод. Щорічник Українського феноменологічного товариства. 1999. – К., 2000; *Делез Ж.* Логика смысла. – М., 1995; *Деррида Ж.* Голос и феномен. – СПб., 1999; *Его же:* «Генезис и структура» и феноменология // Деррида Ж. Письмо и различие, М., 2000; *Его же:* Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса // Там же; *Левинас Э.* Философская интуиция // Интенциональность и текстуальность. – Томск, 1998; *Лембек К.-Х.* «Естественные» мотивы трансцендентальной установки? К проблеме метода в феноменологии // Феноменологія і філософський метод. Щорічник Українського феноменологічного товариства. 1999. – К., 2000; *Молчанов В. И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. – М., 1998; *Хайдеггер М.* Основные понятия феноменологии. – СПб., 2001; *Херманн Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Минск, 2000; *Черняков А. Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб., 2001; *Stein E.* Was ist Philosophie? – Edith Stein

циональность, с точки зрения Гуссерля, должна превосходить по своим познавательным возможностям, по степени беспредпосылочности рациональность современной науки, имеющей возрожденческие истоки. Это может быть обеспечено применением феноменологического метода, тщательной разработке которого Гуссерль посвятил все свои усилия. Тем не менее, специальных работ, посвященных сопоставительному анализу трактовок философской рациональности, реализованных в феноменологии и в учениях Платона и Аристотеля, мне не встретилось. Таким образом, мне показалось важным провести такой анализ, который позволил бы установить особенности философской рациональности в том ее варианте, который устанавливал Э. Гуссерль, принимая во внимание философию античной классики. Сопоставление понимания специфики философии в феноменологии и в учениях Платона и Аристотеля стало **целью данной моей статьи**.

**Для достижения указанной цели необходимо решить следующие исследовательские задачи:**

- определить сходные философские установки феноменологии и учений Платона и Аристотеля;
- проанализировать ход познания, а также методические процедуры, осуществляемые феноменологом, в их сопоставлении с таковыми у названных греческих философов;
- проследить роль чувственности, интеллектуальной интуиции, рассуждения в осуществлении философского познания у Гуссерля, Платона и Аристотеля;
- указать общие черты феноменологии и философии античной классики в понимании философского знания.

Гуссерль обратился к вопросу о природе философского знания, его задачах и возможностях, пытаясь преодолеть очевидные для него недостатки тех положений и выводов, которые предлагались современными ему вариантами позитивизма и неокантианства. Позитивизм закреплял статус истинного знания только за той теорией, которая была *выводимой* из ряда фактов, что, по мнению Гуссерля, лишало теоретическое знание собственного предмета и вообще делало невозможным его получение, поскольку общее не может быть выведено из единичного в силу различного их онтологического статуса [9, с. 127–128]. Неокантианство, устанавливая между познающим разумом и объектом познания систему понятий, *формирующих предмет познания*, также приводило к невозможности получения знания о «самих вещах». Философия должна стать учением об истине, формулировать подлинные первопринципы познания, обращаться к предельным основаниям всего сущего, и здесь понимание Гуссерлем исходных установок философствования восходит к сформулированному Аристотелем пониманию предмета философии как *первой философии*, исследующей сущее как сущее путем обнаружения вечных начал и причин существующего [2, 1026a 15]<sup>3</sup>, а также исследующей начала умозаключения [2, 1005b 5].

В античности сложилось понимание философии как умозрительной науки об истинных началах мира, недоступных чувственному познанию. Платон, трактуя философское познание как высший вид неистовства, как любовь к истине, отмечает его умозрительную природу, поскольку мир истинного бытия, бестелесных сущностей доступен только созерцанию разума [14, 247c]. Аристотель называет философию высшей из умозрительных наук, имеющей своим предметом божественное, достойнейший род сущего – вечные первопричины всего сущего [2, 1026a20].

Указывая основные цели и задачи философского поиска, Гуссерль также отмечал умозрительную природу философии, помещая ее в круг так называемых «эйдетических» дисциплин, в

---

Werke. – В. 15. – S. 19-48.

<sup>3</sup> Правда, в контексте традиции новоевропейской философии Гуссерль, подобно Декарту, задачу первой философии как обнаружение *абсолютно сущего* поймет как поиск *абсолютно данного*, но античный пафос устремленности к *абсолютному первоначалу* в феноменологии безусловно сохранен, причем даже в терминах антично-схоластического первоисточника: картезианское *cogito* получает определения абсолютного бытия [6, с. 101; 8, с. 78].

пределах которых разум достигает истины в процессе усмотрения сущности, выступающего здесь в качестве акта последнего обоснования. Поскольку наука о сущностях «поступает *исключительно эйдетически*», «с самого начала и во всем дальнейшем не познает никакого положения дел помимо эйдетически значимого, т. е., следовательно, никакого, какое нельзя было бы либо непосредственно привести к данности из первоисточника (как непосредственно основывающееся в сущностях, высмотренных из первоисточника), либо «раскрыть» путем чистого выведения из подобного «аксиоматического» положения дел» [6, с. 35], ее заключения могут достигать аподиктической достоверности. Но для этого необходима система методических процедур, позволяющих реализовать такие философские установки.

Феноменология поэтому и замышлялась прежде всего как метод, который позволил бы философу оградить себя от непроясненных предпосылок наивного взгляда на мир и достичь «самих вещей», опираясь на уже указанную эйдетическую дескрипцию и феноменологическую редукцию. Совершая в акте радикальной рефлексии феноменологическую редукцию, приостанавливая таким образом все полагания, некритически совершенные в естественной установке, философ достигает в конце концов трансцендентальной сферы опыта, получая возможность обнаружить априорные условия возможности познания, что позволяет ему в дальнейшем анализе избежать неминуемых в противном случае заблуждений и ошибок. Редукция предстает в качестве предпосылки достижения самоданности предмета, т. е. очевидности как всеобщего прафеномена интенциональной жизни [8, с. 132], служащей условием возможности истинного познания. Феноменологическая редукция, если отвлечься от ее существенных специальных моментов, означает у Гуссерля прежде всего кардинальное изменение взгляда на предмет, отказ от направленности внимания разума на трансцендентную действительность, чье бытие не абсолютно, и обращение к действительности как корреляту смыслоконституирующих актов сознания, бытие которого определяется по-декартовски как абсолютное.

В учениях Платона и Аристотеля философское познание тоже требует некоторого приуготовления разума, своеобразной «редукции», изменения взгляда, без которого человек обречен пребывать лишь в мире несовершенного мнения. Платон выразил такую необходимость трансформации восприятия сущего радикально: следует отвлечься от воспринятого чувствами, изменчивого и относительного, и воспарить разумом в занебесное царство абсолютной истины, созерцаемое умом-кормчим души в ее былой модификации. Позднее Мишель Фуко, размышляя о метаморфозах субъекта познания в европейской философии, сформулирует это платоновское требование весьма остро: «Начиная с Платона («Алкивиад») ставится следующий вопрос: «Какой ценой постигается истина?» Эта цена заключена в самом субъекте в форме вопроса: «Какую работу я должен проделать над собой? Как должен я преобразовать самого себя? *Какие изменения своего бытия я должен осуществить, чтобы постичь истину?*» [15, с. 300] (курсив мой – Н. И.-Г.). Таким образом, у Платона вопрос о возможности истинного познания сопряжен не просто с изменением установки сознания, а с трансформацией бытия познающего человека. В этом предполагаемая им «редукция», способная открыть путь к истинному познанию, отличается, видимо, еще большей радикальностью, чем Гуссерлевское эпохе и «заклучение в скобки», хотя общность их намерений и методических шагов налицо. Ведь и по Платону выходит, что обыденный познавательный опыт, получаемый в «естественной установке», также должен быть «приостановлен» как не имеющий статуса подлинного знания, ибо продолжать на него опираться философу, открывшему его текучесть и случайность, было бы крайне неосмотрительно и безответственно. Установка Платона на достижение истинного знания о подлинно сущем предопределила ту безудержную критику сенсуализма, блестящий образец которой предстает в его диалоге «Теэтет» [13]. В методическом отношении эту критику можно представить как формулирование определенных шагов разума по отношению к чувственному опыту в его продвижении к истине, в основных целях соответствующих подобным методическим манипуляциям феноменолога.

При этом важно отметить, что при абсолютно антисенсуалистском настроении диалектика Платона все же требует наличия чувственного восприятия вещи-копии для разворачивания познавательного движения души. «Истинный род знания» душа обретает в занебесной области, где «подлинно существующая сущность» оказывается зримой только уму [14, 247c]. В своем

земном существовании душа постигает истину в соответствии с единой «идеей, исходящей от многих чувственных восприятий, но сводимой рассудком воедино», что в собственном смысле есть припоминание душою идеи, созерцаемой в занебесье [14, 249с]. Для начала познавательного процесса как припоминания необходим определенный толчок: столкновение души со множеством чувственных восприятий вещей, показавших свою изменчивость и дающих повод для противоречивых суждений. В стремлении преодолеть такую противоречивость душа стремится к высшему обоснованию: к припоминанию той истины, которая открылась ей в ее бытии на небе. Фактически Платон, не употребляя более поздних понятий и терминов, засвидетельствовал *противоречивость логоса*. Это отметил внимательный Гадамер, утверждающий, что Платон «признает присущую логосу запутывающую силу» и что логос «никогда не сможет сам себя защитить от падения в ничто, не соответствующее сути». А чтобы предотвратить такое падение, философ и обязан искать обоснования за пределами самого логоса: Платон, разрешая диалектическую запутанность логоса, предполагает в основании «сущностное управление видением» [7, с. 31]. Умственное созерцание эйдоса становится единственным основанием для истинных заключений разума, для развертывания логоса: «Ведь распределяющее отношение (Hinsicht der Einteilung) следует не из самих понятий, но из предварительного взгляда на предполагаемую вещь (Sache), просвечивающую сквозь многообразие ее определений. Логос вещи именно потому представляет множество, что в нем одновременно «прочитывается» ряд категорий, в конце которого появляется одно как неделимый единый эйдос» [7, с. 31]. Надо сказать, что Гуссерль столкнется с абсолютно аналогичной ситуацией, когда будет вынужден утверждать в качестве самого надежного обоснования познания интеллектуальную интуицию сущностей, формулируя «принцип всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [6, с. 60]. Думается, в решении гносеологической проблемы основоположник феноменологии здесь намного ближе к Платону, чем ему самому хотелось бы. Многократно отказываясь от следования платонизму, Гуссерль прежде всего хотел объяснить, что интенциональное бытие, или *идеальное бытие* сущности радикально отличается от платоновского *метафизического гипостазирования* идеи, при этом обходя вниманием тот непреложный факт, что его собственное решение проблемы обоснования истинного знания актом интеллектуальной интуиции носит вполне платоновский характер.

Аристотель также предполагал необходимость своеобразной перемены взгляда на вещи при осуществлении их познания, поскольку истинное познание есть постижение общего, познание умопостигаемых форм, недоступных непосредственно чувственному восприятию. Обычный опыт чувственного созерцания не может считаться истинным знанием. А если говорить о философском познании первопричин, первоначал сущего, то такое философское осмысление тем более требует особой нацеленности ума, совершения таких методических шагов и логических процедур, которые не свойственны чувственному познанию самому по себе [2, 1005a 30-35]. Познание начал доказательства превосходит не только возможности чувственности, но и полномочия логоса. Вся система рассуждения и обоснования, согласно Аристотелю, должна быть поставлена на безусловную почву надежного первоначала, которое не может быть введено обычным доказательством, ссылкой на другое основание. Ум постигает эти начала, становясь началом науки [1, 100a 16 – 100b 17]. Есть соблазн описать это постижение умом начал через термин интеллектуальной интуиции, что иногда встречается в исследованиях [4, с. 300], хотя позиция Аристотеля в этом вопросе недостаточно определена, ей недостает той четкости и строгости, которые свойственны учению Гуссерля о категориальном созерцании и идеирующей абстракции, поставляющих надежное обоснование рассуждению. Все же общность понимания самой структуры познания Аристотелем и Гуссерлем может быть уловлена. Разумеется, не в том, что Аристотель отходил от платоновского ума-нуса к уму-логосу, что, в конце концов, завершилось тем, что *умозрение* сменилось *логосом*. А прежде всего в том, как убедительно показал А. Черняков, что феноменологическое различие ноэтической и дианоэтической энергий ума вполне соответствует аристотелевскому логическому различению «замкнутого в

себе» тождества «S есть S» и открытого бытийным определением «S есть ...», понимаемому как логическая проекция имплицитного онтологического различие бытия и сущего [16, с. 104]. И, конечно, очевидна близость феноменологии аристотелизму в том, что проблема горизонтной методике как способа продвижения к адекватному и наиболее полному смыслоустановлению и различие пассивного и активного синтезов артикулируются Гуссерлем в терминах восходящего к Аристотелю перехода от возможности к действительности посредством *эйдоса, логоса и телоса*.

Аристотель, утверждая разум в качестве главной познающей силы, не требует устранения из познавательного акта чувственного восприятия, а утверждает, как потом повторит и Гуссерль, что только благодаря наличию чувственных данных осуществляется действительное постижение разумом сущности. Аристотель показывает, что для разумного познания общей формы необходимо чувственное созерцание [2, Г]. Эта позиция вполне обосновывается аристотелевской онтологией, его пониманием взаимодействия и единства материи и формы в единичном сущем. Форма, реализуясь в материи, переводит бытие-в-возможности в бытие-в-действительности. Сущность, понимаемая Аристотелем в данном случае в качестве сути бытия единичного сущего, существует в последнем неотрывно от материи, придавая возникшей вещи единство, предопределяя «конфигурацию» материи в данном сущем. Более того, форма вообще не обладает существованием, отдельным от вещи. Поэтому в воспринятом чувствами и содержится больше, чем просто те моменты, за которыми Гуссерль потом закрепит терминологическое значение гилетических данных. Поэтому и становится возможным умпостижаемое действие по познанию формы на основании чувственных созерцаний. Следует понимать аристотелевское изложение процедуры познания таким образом: в момент схватывания умом формы ум *становится умпостижаемой формой вещи без материи*, что обеспечивается тем, что в схватываемом чувством заключено умпостижаемое [3, 432a4f].

Таким образом, можно утверждать со всей определенностью, что Платон и Аристотель, указывая на преимущественную роль разума в получении истинного знания, предполагали необходимость чувственных созерцаний если не как элементов познавательного акта (как у Аристотеля), то, по меньшей мере, в качестве предварительного действия познания, создающего предпосылки для разворачивания в душе припоминания (как у Платона). Гуссерль, утверждая главенствующую роль разума в познании, понимал категориальное созерцание не как самостоятельный, а как фундированный акт, укорененный в чувственном восприятии, в чем, безусловно, был приближен к трактовке познания древнегреческими классиками.

Постепенное развитие феноменологии в качестве «первой философии», формирующей основание для всей системы философских дисциплин, позволило Гуссерлю уточнить свое понимание специфики рациональности философии, понимаемой в качестве «строгой науки».

Рациональность современной ему науки, ренессансной по своему становлению и пафосу, получает у Гуссерля такое истолкование, которое, видимо, можно было бы объяснить определенным воздействием неокантианских идей о моделирующих свойствах научных понятий, задающих предмет познания. Гуссерль обвиняет современную науку в *объективизме*, основной грех которого, по его мнению, состоит в приписывании действительности тех значений, которые на самом деле содержатся в применяемых наукой для познания мира понятиях, являющихся результатом идеализирующей деятельности сознания, генезис которых наука совершенно позабыла. Вследствие этого она объявляет полученные ею результаты познания истиной, отрицая познавательную ценность чувственных восприятий в связи с их субъективностью. Но для Гуссерля такая рациональность, формирующая значения действительности, а не познающая вещи как они есть сами по себе, не может трактоваться как способная давать истинное знание. Он и предпринимает анализ генезиса научных понятий, обращаясь к греческому праистоку, ко времени формирования теоретической установки у европейского человечества, чтобы получить подлинное представление о пределах компетенции науки и открыть возможности утверждения принципиально иного типа рациональности, свойственного философии, который был бы способен преодолеть указанный объективизм науки.

При этом парадоксальным образом философия, облик которой тщательно выстраивается Гуссерлем на протяжении всего его творческого пути, определяется им как «строгая наука»,

что может, скорее всего, давать некоторый повод к недоразумениям. Они, конечно, рассеиваются, если принимать во внимание все замечания самого автора этого определения. Что означает эта «строгая наука», кроме того, что она должна быть лишена субъективизма в обычном его понимании, а также в виде так называемого объективизма, который для Гуссерля, как он сам заявляет, весьма далек от объективности?

Решая классическую для европейской традиции проблему обоснования познания вообще и философской рациональности в частности, Гуссерль в стремлении к истине старается очистить познание от всевозможных черт релятивизма, субъективизма, случайности и скептицизма. Критикуя с этой целью психологизм в логике, натурализм и историцизм в философии, пренебрегая мудростью мирозерцания, основоположник феноменологии в конце концов представляет определенный познавательный идеал – философию как строгую науку, ибо «только наука может решать, и ее решение несет на себе печать вечности» [10, с. 309]. Археология Гуссерля позволяет ему утверждать, что философия с самого начала, со своих греческих корней «выступила с притязанием быть строгой наукой и притом такой, которая удовлетворяла бы самым высоким теоретическим потребностям» [10, с. 255]. Правда, удовлетворить этому притязанию ей пока так и не удалось, по мнению Гуссерля. Вместо того чтобы, опираясь на ясные и отчетливые очевидности разума, превращать «чаяния глубокомыслия» в рациональные образования, она мирилась с претензиями науки на абсолютную истину, позволила ей забыть ее собственные истоки, коренящиеся в допредикативном опыте жизненного мира, что, в конечном счете, привело к кризису европейской культуры, философии, человечества. Это для Гуссерля означает, кроме прочего, что философия не прояснила для себя даже самый смысл философской проблемы. Сам же Гуссерль видит в ней, по ее исторической задаче, самую высшую и самую строгую из наук, представительницу «исконного притязания человечества на чистое и абсолютное познание (и, что стоит с этим в неразрывной связи, на чистую и абсолютную оценку и хотение)» [10, с. 256].

Обоснование такого вида рациональности, если судить по тщательнейшей работе Гуссерля, – дело крайне непростое. Но, видимо, Гуссерль отдавал себе отчет во всей многосложности и ответственности предприятия и умел принимать с пониманием полученные результаты собственного поиска. Недаром в 1935 г. в письме к Л. Леви-Брюлю, цитируемом Вальденфельсом, он пишет, что, выступая против слабосильного мистицизма и иррационализма, он вводит в игру «сверхрационализм», превосходящий классический рационализм и вместе с тем оправдывающий все его глубинные интенции [5, с. 33]. Связав проблему познания с вопросами конституирования смысла, Гуссерль тематизировал в качестве основополагающей задачи обнаружение нозтико-ноэватической корреляции и возведение всех смыслов и смыслоустанавливающих актов к некоторому абсолютному полюсу. При этом основоположнику феноменологии, обозначившему в качестве центра всех смыслополаганий трансцендентального субъекта, пришлось обратиться к проблеме интересующего обоснования познания, что должно было, судя по всему, обеспечить философской рациональности тот искомый уровень аподиктической достоверности, который по определению присущ ей как строгой науке [8, с. 182–283].

**Проведенный в данной статье анализ** соответствий в трактовках философской рациональности феноменологией и античной классикой **позволяет сделать вывод**, что Платон и Аристотель, при всем различии их понимания философского познания, предложили такое видение его задач и возможностей, которое Гуссерль мог воспринять в качестве варианта формы философской рациональности, называемой им «строгой наукой». Об этом свидетельствует и антисенсуализм Платона, стремящегося поставить философское познание на надежную основу постижения устойчивого, и проработка логической проблематики Аристотелем, усматривающем в логических категориях и законах формы «выговаривания сущего», свидетельства самой истины. Сама феноменологическая программа в ее притязаниях реализовать идеал строгой науки может быть рассмотрена как осуществление греческого проекта, к которому было устремлено внимание Гуссерля, утверждающего, что Платон учредил разум и ту философскую задачу, «телос которой еще дремлет в тени». Но вера мыслителя в достижение его настолько сильна, что даже сознание кризиса в культуре и философии XX века для него означает, как подчеркивает Деррида, только «временное и почти необходимое отстранение того трансценден-

тального мотива, который у Декарта и Канта уже начинал сам по себе осуществлять греческий проект: проект философии как науки» [11, с. 127–128].

1. Аристотель. Аналитики первая и вторая. – М.: Гос. изд-во полит. литературы, 1952.
2. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 63-368.
3. Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: В 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1975. – С. 369-450.
4. Ахманов А. С. Логическое учение Аристотеля. – М.: Изд-во соц-экон. литературы, 1960. – 316 с.
5. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології. – К.: Альтерпрес, 2002. – 176 с.
6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
7. Гадамер Х.-Г. К предыстории метафизики // Топос. Философско-культурологический журнал. – Минск, 2000. – №2. – С. 20-37.
8. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, Ювента, 1998. – 316 с.
9. Гуссерль Э. Логические исследования: Прологомены к чистой логике. – К.: Вентури, 1995. – 256 с.
10. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. 1: Сб. науч. тр. /Одес. Гос. консерватория; общ-во «одесская гуманитарная традиция». – Одесса: Принт Мастер, 1999. – С. 255-316.
11. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический Проект, 2000. – С.124-248.
12. Иванова-Георгієвська Н. А. Філософські ідеї І. Канта у феноменології Е. Гуссерля // Феноменологія: рецепція у Східній Європі: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2000. – К.: Тан-дем, 2001. – С. 100-111.
13. Платон. Теэтет // Платон. Собр. соч.: В 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С.192-274.
14. Платон. Федр // Платон. Собр. соч.: В 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 135-191.
15. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-логос. Социология. Антропология. Метафизика. – Вып. 1. Общество и сферы смысла. – М.: Прогресс, 1991. – С. 284-311.
16. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.