

Н.И. Ищенко
кандидат философских наук,
доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук
НИУ «Высшая школа экономики»
natalie.ishchenko@gmail.com

АНАЛИТИКА DASEIN МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА И ПРОБЛЕМА ВРЕМЕННОСТИ

В экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера временность становится фундаментальной онтологической характеристикой человеческого существования: экзистенция обнаруживает себя как экстатическая временность, представляющая собой горизонт для понимания бытия, сущностно принадлежащий Dasein. Так понимаемая временность рассматривается Хайдеггером как источник онтологической разницы между бытием сущего и бытием как таковым. Исследование переживания временности позволяет уточнить переживание временности искусства.

Ключевые слова: временность, Dasein, экзистенция, экстаз, горизонт, феноменология, онтология, Хайдеггер

In the existential analytics of Martin Heidegger temporality is seen as a fundamental ontological attribute of human existence: existence is ecstatic temporality which provides a horizon for understanding the notion of being, attributed by its nature to Dasein. Heidegger calls temporality interpreted this way a source of ontological difference between being as entity and being itself. The study of temporality redefines the sense of art temporality.

Keywords: temporality, Dasein, existence, ecstasy, horizon, phenomenology, ontology, Heidegger

Смысл бытия, которое есть Dasein («вот-бытие», «присутствие»), М. Хайдеггер определяет как *временность* (Zeitlichkeit) [Heidegger, 2006, p. 326]. Хайдеггер пишет: «Лишь поскольку присутствие определено как временность, оно делает для себя самого возможной... способность быть собственно целым в предваряющей решимости. *Временность обнажается как смысл собственной заботы*» [Хайдеггер, 1997, с. 326]. То есть в экзистенциальной аналитике Хайдеггера содержание понятия «временность» раскрывается в контексте таких понятий, как «забота» и «решимость»¹. *Забота* (Sorge), согласно Хайдеггеру, есть бытие Dasein [Heidegger, 2006, p. 182f., 192-193; Heidegger, 1979, p. 404-420; Heidegger, 1976, p. 220-234]. Понятие заботы у Хайдеггера характеризует Dasein как трансцендирующую онтологическую структуру и означает экстатическую самореализацию конечно экзистирующего сущего [Heidegger, 2006, p. 192-193, 329ff.; Heidegger, 1991, p. 70-76 ff.]. В качестве таковой забота показывает себя как тот фундамент, на котором держится вся структурная целостность Dasein. Данная целостность, в свою очередь, выявляется в *решимости* (Entschlossenheit) – то есть в подлинном самопонимании Dasein из своих возможностей, впервые позволяющее Dasein истинно быть [Heidegger, 2006, p. 297]. С ней, по словам Хайдеггера, достигается «исходнейшая, ибо *собственная*, истина присутствия» [Хайдеггер, 1997, с. 297]. В ней Dasein обретает его «*собственное бытие-собой*» (Там же, 297-298). И поскольку именно в решимости Dasein обнаруживает свою способность быть целым, Хайдеггер говорит о предваряющей, или «забегающей вперёд» (vorlaufende), решимости [Heidegger, 2006, p. 306-309, 316]. Таким образом, с помощью понятия «решимость» Хайдеггер описывает возможность достижения собственного (eigentliches) бытия Dasein в его подлинности и целостности. Подобное бытие характеризуют экзистенциалы, или онтологические определения Dasein, среди которых Хайдеггер выделяет прежде всего следующие:

© Ищенко Н.И., 2016

¹ Важнейшей характеристикой временности, по Хайдеггеру, является ее «*конечность*». Однако к рассмотрению данной характеристики целесообразнее обратиться при более подробном анализе понятия «*забота*».

1. «Экзистенциальность» (Existenzialität). С помощью данного понятия Хайдеггер определяет Dasein как такое бытие, для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии и от которого зависит, принимать данное бытие или нет. В этом своем выборе в пользу соответствующей способности быть Dasein *уже* обнаруживает самого себя. Поэтому в данном случае Хайдеггер говорит о «*вперёд-себя-бытии Dasein*» (Sich-vorweg-sein des Daseins) [Ibid., p. 192].

2. «Фактичность» (Faktizität). Под этим понятием Хайдеггер подразумевает тот исходный факт, что Dasein обнаруживает себя всегда уже в каком-то мире, и что оно как «уже *какое-то* бытие» получает свои бытийные возможности соответственно уже в этом мире. По сути Dasein есть бытие-в-мире (In-der-Welt-sein) [Ibid., p. 53-62; Heidegger, 1979, p. 203-345; Heidegger, 1978, p. 203-252]; и как таковое оно есть «уже-бытие-в-некоем-мире» (schon-sein-in-einer-Welt) [Heidegger, 2006, p. 192].

3. «Падение» (Verfallen) [Ibid., p. 175]. Здесь речь идет о бытии Dasein в модусе неподлинности. Бытие-падение означает, что Dasein всегда уже *погружено* в какой-то мир, и что оно внимательно и озабоченно придерживается этого мира, не воспринимая при этом свое бытие как подлинное, или как собственное. Хайдеггер описывает этот экзистенциал как «*бытие при озаботившем внутримировом сущем*» [Ibid., p. 192].

Общим же понятием, объединяющим эти три структуры, выступает именно «забота». Хайдеггер определяет ее через суперпонятие «вперёд-себя-уже-бытие-в-(мире-) как бытие-при (внутримирово встречающемся сущем)»: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich beegendem Seienden) [Ibid., p. 192]. Как видим, приведенные выше определения, описывающие бытие Dasein, свидетельствуют о том, что значение понятия «забота» не имеет ничего общего с тем значением, которое мы обычно придаем этому слову. В качестве подтверждения данного утверждения процитируем еще раз хайдеггеровское высказывание на сей счет: «Целость этого структурного единства обнажилась как забота. В ней заключено бытие присутствия... Разработка феномена заботы подготовила вникание в конкретное устройство экзистенции, то есть в ее равноисходную взаимосвязь с фактичностью и падением присутствия» [Хайдеггер, 1997, с. 231].

Данное высказывание означает, как пишет Х. Шмидингер, что Dasein как целостная структура возможно только благодаря совокупности трех условий [Schmidinger, 1985, p. 201, 202-206]. Во-первых, только потому, что оно в соответствии со своим способом бытия всегда *уже* обладает выбором возможностей и, исходя из них, подбавляет самому себе. Это значит, что Dasein существует как бы в собственном *будущем* (zukünftig) и как бы опережает самое себя. Во-вторых, только потому, что Dasein всегда уже может *вернуться* к своей брошенности в публичность. Это в свою очередь означает, что Dasein определено и прошлым – или, как говорит Хайдеггер, *былым* (Gewesenheit). И, в-третьих, только потому, что оно всегда уже в состоянии встретиться с внутримирово- и ситуативноданным, то есть является *настоящим* (в смысле современным, теперешним – gegenwärtigend ist), происходит и осуществляется непосредственно в настоящем времени. Таким образом, исходным общим условием (для прошлого, настоящего и будущего), которое обеспечивает принципиальную возможность того, что Dasein вообще существует, выступает, по Хайдеггеру, временность².

² О значении понятия «*временность*» у Хайдеггера В. И. Молчанов пишет: «Реальная задача, которую ставит перед собой Хайдеггер, заключается в том, чтобы средства описания или истолкования основных структур бытия-в-мире, или бытия экзистирующего сущего, обнаружить в самих структурах этого бытия. Такой структурой и одновременно средством описания этой структуры является время, временность или темпоральность. Гуссерлевский круг «сознание времени – временность сознания» принимает у Хайдеггера вид: «темпоральность бытия Dasein – раскрытие бытия в горизонте времени»... Для Гуссерля временность – это прежде всего фундамент актов сознания... Поворот от объективного времени к временности сознания дает возможность... перехода от психологической рефлексии... к феноменологической рефлексии, в которой исключается психологический характер Я и раскрываются общие смыслообразующие структуры сознания... У Хайдеггера поворот от объективного времени к временности – это не поиск всеобщих структур сознания, а поворот к трансцендирующему бытию Dasein, к экзистенциальной временности. Временность, по Хайдеггеру, всегда «наша»; «мы сами» раскрываемся во временности и «в нас» благодаря временности раскрывается бытие. Временность – это не лишённая начала и конца линия имманентного времени, пронизывающая и нанизывающая неограниченный поток феноменов, как у Гуссерля, временность выражает направленность и конечность фундаментального феномена – Dasein» [Молчанов, 1998, с. 99-101].

Более того, если Dasein – как такое сущее, для которого, по Хайдеггеру, в его бытии речь идет о самом этом бытии и которое поэтому обладает пониманием бытия, благодаря чему и может понимать само бытие, – существуя, предстает тем, что оно есть, только на основании временности [Heidegger, 1975, p. 22, 323, 388f., 397], то в этом же смысле – а именно в смысле трактовки временности как условия возможности *понимания* бытия – временность, согласно Хайдеггеру, характеризует (и даже «есть») также и то, что философ называет «открытостью»³ («просвеченностью») Dasein: «Сущее, носящее титул присутствия, «просвечено». Свет, создающий эту просвеченность присутствия, не какая-то онтически наличная сила и источник излучающей, иногда в этом сущем случающейся ясности. Что сущностно просвечивает это сущее, то есть делает его для него самого как «открытым», так равно и «ясным», было до всякой «временной» интерпретации определено как забота. В ней основана полная разомкнутость в о т. Эта просвеченность впервые только и делает возможным всякое высвечивание и выяснение, любое восприятие, «видение» и имение чего-либо. Свет этой просвеченности мы поймем, только если не будем выискивать какую-то внедренную, наличную силу, но допросим в целом бытийное устройство присутствия, заботу, о единой основе ее экзистенциальной возможности. Ее *в о т* *исходно просвечено экстатической временностью*» [Хайдеггер, 1997, с. 350-351]. По этой причине временность выступает у Хайдеггера и онтологическим условием возможности интенциональности вообще [Heidegger, 1975, p. 378f., 447, 452].

При таком понимании временности становится очевидным, что она – так же, как и открытость – не может быть истолкована по аналогии с тем сущим, которое посредством нее самой впервые и познается как сущее. То есть временность не может «существовать» так, как существует некая («наличная») вещь и как существует сам человек, бытие которого она впервые просвечивает, поэтому она обладает *собственным* способом бытия. Хайдеггер называет его «временением» (Zeitigung) [Heidegger, 2006, p. 235, 304, 328-340 и.а.]. Иначе говоря, временность не существует, а *временится* (zeitigt sich) [Ibid., p. 328, 331; Heidegger, 1979, p. 442; Heidegger, 1975, p. 376; Heidegger, 1978, p. 256, 264, 269; Heidegger, 1983, p. 191, 237]. Это указание, как справедливо замечает Шмидингер, должно подчеркнуть, что понятие временности, подобно понятию заботы, также не имеет ничего общего с вульгарным, по выражению Хайдеггера, то есть общеупотребительным, понятием времени или с теориями времени со времен Аристотеля, хотя это понятие и укоренено в них [Schmidinger, 1985, p. 202]. В отличие от трактовок времени, представленных в данных теориях, хайдеггеровское понятие временности должно интерпретироваться как «*трансцендентальная изначальная структура*» (transzendente Urstruktur) Dasein, в противном случае оно теряет всякое свое содержание [Heidegger, 1991, p. 191]. Таким образом, либо корни этого понятия следует искать в экзистенциальной аналитике, либо оно никак не связано со смыслом бытия Dasein [Heidegger, 1978, p. 256; Heidegger, 1975, p. 374ff.]. Но если мы захотим ответить и на вопрос, как можно мыслить открытость бытия Dasein, исходя из открытости, которая принадлежит самому бытию⁴, а также на вопрос о том, как мы должны представлять себе такое понимание, то нам следует уточнить способ бытия временности – *временение временности* – еще в двух существенных определениях [Schmidinger, 1985, p. 203-204].

Первое определение выражает *экстатический* характер временности. Этим определением описывается следующее: как бытие-будущее Dasein всегда уже имеет возможность походить «на

³ Понятие «открытость» – одно из центральных у Хайдеггера. Оно выражает, если говорить обобщенно, некую абстрактную структуру данности (бытия человеку и человека бытию). Но в данном случае, когда открытость рассматривается как характеристика Dasein, или человеческого существования (а не самого бытия), это понятие, согласно Хайдеггеру, может быть истолковано как *способность* или *предопределенность* человека к пониманию бытия, принимаемая «как факт» (что в фундаментальной онтологии Хайдеггера выражается посредством экзистенциала «понимание»). В целом же «открытость» как способ бытия человека раскрывается Хайдеггером в трех аспектах: как «расположенность», «понимание» и «речь».

⁴ В данной работе мы исходим из интерпретативного тезиса о том, что своеобразие Dasein как онтологической конституции сущего «человек» только тогда усматривается сразу, когда в «*вот*», в открытости, видят не только характер бытия человека, но и сущностную связь между характером бытия человека, бытием сущего в целом как таковым и самим бытием, поскольку «бытие-вообще... постоянно, со-тематически, присутствует уже в двух предыдущих разделах экзистенциального анализа» [Херрманн, 1997, с. 41, 82].

себя» (auf sich zu), как бытие-былое – возвращаться «к себе обратно» (auf sich zurück) и как бытие-настоящее – *быть при чем-то* (bei etwas zu sein) и *встречаться* с ним. «Феномены этих на [что]..., к [чему]..., с [чем]... раскрывают временность как прямое *ἐκστατικόν*. *Временность есть исходное «вне-себя» по себе и для себя самого»* [Heidegger, 2006, p. 329]. Данное определение не следует, конечно, понимать так, как если бы сначала временность «вращалась» в себе, а затем вырывалась за свои «пределы». Нет, временность временится по сути только как прорыв к..., как *ἐκστασις* [Ibid., S. 365]. Будущее, бывшее и настоящее есть ее «экстазы» [Ibid., p. 329; Heidegger, 1978, p. 265f.]⁵. Здесь сразу же необходимо застраховать себя и от нового недоразумения: если мы говорим о трех экстазах, то это не значит, что мы наносим удар по единству временности. Это, напротив, означает, что «временность сама в экстатическом временении есть объединяющее себя экстатическое единство» [Ibid., S. 266]. «Единство экстазов само экстатично» [Ibid., p. 268; Heidegger, 2006, p. 329, 350]. Только когда учитываются оба эти пункта (равно как и бытие единым всех способов бытия-вне-себя) можно считать экстатический способ бытия временности понятным.

Второе определение тесно взаимосвязано с первым. Оно порождается вопросом: на что ориентируются экстазы, будучи бытием «вне себя». Это «на что» есть некий «горизонт» (Horizont) [Ibid., p. 365; Heidegger, 1975, p. 378f.]. Каждый экстаз имеет свою горизонтную «схему» (Schema) [Ibid., p. 418ff., 435ff; Heidegger, 2006, p. 365] или «экстему» (Ekstema) [Heidegger, 1978, p. 269f.], что означает то же самое. В обоих случаях под этим понимается «куда» прорыва» [Heidegger, 2006, p. 365], причем ни одно из этих двух понятий не подразумевает какое-либо конкретное сущее, занимающее определенную временную позицию, но оба превосходят все конкретное будущее, настоящее и бывшее, впервые предоставляя этим измерениям времени возможность быть [Heidegger, 1978, p. 264-270]. Тем не менее каждая схема или экстема должна распознаваться из того горизонта временности, на который она *уже* ориентируется (или к которому она прорывается). Ее равноисходность с ним характеризует единство этого горизонта.

Итак, если временность оказывается смыслом бытия Dasein, то горизонт временности должен образовывать абсолютный ориентир («куда») любого понимания бытия. На этом основании вновь становится очевидной (но уже исходя из иных причин) невозможность описания данного горизонта как продукта человеческой конституирующей активности. Подобный горизонт оказывается условием возможности любого понимания бытия, а значит, и *того* бытия, в качестве которого человек понимает самого себя [Ibid., p. 269]. Следовательно, будучи последним направлением проекта, он уже не может более быть спроецирован на некий следующий горизонт. Здесь нет «regressus ad infinitum». Поэтому Хайдеггер называет его «*прямым самопроектом*» [Heidegger, 1975, p. 436f.], где вместо «исходного проекта» речь идет о свободе. Таким образом получается, что любое понимание имеет свой предел «в горизонте экстатического единства временности» [Ibid., p. 437].

Здесь мы, однако, отвлечемся от конечного пункта хайдеггеровских размышлений и еще раз обратимся к аналитике Dasein. Это объясняется тем, что открытость, которой Dasein является само по себе, ибо благодаря ей оно вообще может быть, конституирует смысл бытия Dasein. Поэтому логично было бы предположить, что со смысла *этого* бытия мы могли бы что-то «считывать» и о смысле *самого* бытия, а также о той открытости, которая характеризует само бытие, ведь в человеческом понимании, направленном по большей части всегда на бытие сущего (любого рода), само бытие, согласно Хайдеггеру, всегда *со-*понимается. И поскольку открытость бытия Dasein была понята нами как временность, о которой утверждалось, что она в ее временении существенно экстатична на горизонт, долженствующий означать изначальное время, то не становится ли

⁵ Акт *экстасиса* описывается Хайдеггером по аналогии с актом *трансцендирования*, так как, согласно хайдеггеровскому определению, «трансцендировать означает... переступать, перебираться, проходить сквозь, иногда также превосходить» [2, p. 423]. В экстазах же, по мысли Хайдеггера, Dasein как раз и совершает переступание границы онтического: экзистирова, то есть (озабоченно) относясь к самому себе – понимая и выбирая себя, свое бытие (а значит, и полагая его), – Dasein тем самым выходит за пределы собственного наличного существования. «Присутствие определяется в своем бытии как трансценденция, поскольку исполнение экзистенции (исполнение заботы) суть свершение исполнения трансцендирования, то есть переступания», – пишет в данной связи фон Херрманн [Херрманн, 1997, с. 55].

очевидным выводом, что именно *это* время и нужно рассматривать как само бытие, то есть как ту открытость, которая есть условие для *любого* бытия и *любого* понимания бытия?

Хайдеггер, во всяком случае, видит это именно так [Schmidinger, 1985, p. 204-205]. В *Бытии и Времени* он подчеркивает, что «с этим толкованием Dasein как временности вовсе не дан уже и ответ на ведущий вопрос, который поставлен о смысле бытия вообще» [Heidegger, 2006, p. 17]. По его мнению, смысл бытия вообще (или самого бытия) есть скорее время как «горизонт всякой понятности бытия и всякого толкования бытия» [Ibid.]. Хайдеггер пишет: «Чтобы дать это увидеть, необходима исходная экспликация времени как горизонта понятности бытия из временности – как бытия, понимающего бытие Dasein» [Ibid.]. Это означает, что должна соблюдаться разница между временностью как смыслом бытия заботы и тем временем, в котором временность в ее временении всегда уже совершает прорыв. Следовательно, разница господствует в самой временности. «Если бытие предстоит понимать из времени и различные модусы и дериваты бытия в их модификациях и ветвлениях действительно становятся понятны из рассмотрения времени, то с ним само бытие – не где-то лишь сущее как сущее «во времени» – делается видимым в своем «временном» характере» [Хайдеггер, 1997, с. 18]. Стало быть, временность может быть рассмотрена и как источник онтологической разницы между бытием как бытием сущего (качеством существования) и бытием как таковым (самим бытием) [Heidegger, 1975, p. 454, 465f.]. Для того чтобы эту разницу соблюсти, Хайдеггер называет «временной» характер» самого бытия «темпоральностью» (Temporalität) [Heidegger, 2006, p. 19; Heidegger, 1975, p. 429-452]. В данном случае это со всей ясностью означает, что «термин «темпоральность» не исчерпывается термином «временность», хотя он и является лишь его переводом. Он предполагает временность в той степени, насколько она сама рассматривается как условие возможности понятности бытия и онтологии как таковой. Термин «темпоральность» должен указывать на то, что в экзистенциальной аналитике временность представляет собой тот горизонт, из которого мы понимаем бытие. То, о чем мы спрашиваем в экзистенциальной аналитике, то есть экзистенция, выдает себя как временность, которая представляет собой горизонт для понимания бытия, сущностно принадлежащий Dasein» [Ibid., p. 324].

В лекциях *Гегелевская феноменология духа* 1930/1931 гг. (зимний семестр, Фрайбург) Хайдеггер весьма конкретно еще раз высказывается на эту тему. Правда, он говорит в них уже не о «темпоральности», а просто о «времени», что также уже случалось и в *Бытии и Времени*. Но решающим для нас здесь выступает то обстоятельство, что Хайдеггер еще раз повторяет только что представленное нами определение самого бытия. В отношении гегелевской философии и содержащихся в ней определений бытия он настойчиво подчеркивает, что понимает «бытие как горизонт экстатического времени» [Heidegger, 1980, p. 145]. И именно об этом бытии, которое до сего момента называлось «самим бытием», Хайдеггер, имея в виду *Бытие и Время* [Ibid., p. 212], в конце лекции (в которой он еще раз окончательно отмежевывается от Гегеля) говорит: «Сущность бытия есть время» [Ibid., p. 208].

Выводы данной работы, однако, логически предполагают еще один вопрос: в чем точнее заключается понимание временения? Что касается мнения Хайдеггера, то, например, в лекциях *Метафизические начальные основы логики исходя из Лейбница* он говорит лишь о том, как понимание времени трактовать не следует: «...Ведь экстазы – это не простое знание о чем-то, не сознание чего-то, и в еще меньшей степени они есть усмотрение чего-либо» [Heidegger, 1978, p. 269]. Правда, в конце *Бытия и Времени* Хайдеггер высказывается несколько определеннее: «Экзистенциально-онтологическое устройство целостности присутствия основывается во временности. Поэтому исходный способ временения самой экстатичной временности должен делать возможным экстатичный набросок бытия вообще» [Хайдеггер, 1997, с. 437]. Но все же остается не совсем понятным, какой конкретный смысл вкладывает Хайдеггер в содержание данного термина. Многочисленные попытки Хайдеггера ответить на этот вопрос привели его в конечном итоге к тому, что он, существенно отделившись от трансцендентальных начал философствования, должен был отказаться от своей аналитики Dasein в той форме, в какой она нашла свое выражение в *Бытии и Времени*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Молчанов В.И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии / В.И. Молчанов.* – Москва: Высшая школа, 1998.
2. Хайдеггер М. *Бытие и Время / М. Хайдеггер.* – Москва: Ad Marginem, 1997.
3. Херрманн Ф.-В. фон. *Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Ф.-В. фон. Херрманн.* – Томск: Водолей, 1997.
4. Heidegger M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik.* GA, Bd.29/30. Fr.a.M., 1983.
5. Heidegger M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* GA, Bd.24. Fr.a.M., 1975.
6. Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes.* GA, Bd.32. Fr.a.M., 1980.
7. Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik.* GA, Bd.3. Fr. a.M, 1991.
8. Heidegger M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* GA, Bd.21. Fr.a.M., 1976.
9. Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* GA, Bd.26. Fr.a.M., 1978.
10. Heidegger M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.* GA, Bd.20. Fr.a.M., 1979.
11. Heidegger M. *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
12. Schmidinger H. *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken.* Freiburg-München: Karl Alber, 1985.

REFERENCES

1. Heidegger M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik.* GA, Bd.29/30. Fr.a.M., 1983.
2. Heidegger M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie.* GA, Bd.24. Fr.a.M., 1975.
3. Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes.* GA, Bd.32. Fr.a.M., 1980.
4. Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik.* GA, Bd.3. Fr. a.M, 1991.
5. Heidegger M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit.* GA, Bd.21. Fr.a.M., 1976.
6. Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* GA, Bd.26. Fr.a.M., 1978.
7. Heidegger M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs.* GA, Bd.20. Fr.a.M., 1979.
8. Heidegger M. *Sein und Zeit.* Tübingen, Max Niemeyer, 2006.
9. Heidegger M. *Bytie i Vremya* [Sein und Zeit]. Moscow: Ad Marginem, 1997.
10. Herrmann, F-W von. *Ponjatje fenomenologii u Hajdeggera i Gusserlja* [Der Begriff der Phänomenologie bei 10. Heidegger und Husserl]. Vodolej [Aquarius] Tomsk, 1997.
11. Molchanov V.I. *Vremja i soznanie. Kritika fenomenologičeskoj filosofii* [Time and Consciousness. Criticism of Phenomenological Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola [High School], 1988.
12. Schmidinger H. *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken.* Freiburg-München, Karl Alber, 1985.