

И. Дворкин, Еврейский университет в Иерусалиме

СУЩИЙ И СУЩЕСТВУЮЩИЙ. ПРЕОДОЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ У КОГЕНА, ХАЙДЕГГЕРА И ЛЕВИНАСА¹

Бывают ситуации, когда, казалось бы, совершенно абстрактная философская проблематика остро затрагивает реальные историко-культурные или даже цивилизационные коллизии. В этом случае чисто философские вопросы оказываются в центре общественных баталий, столкновения культур, борьбы общественных групп и т. д. Примером философской проблематики, связанной с исторической коллизией XX в. является спор Хайдеггера и неокантианцев, состоявшийся на философской школе в Давосе в марте 1929 г.

Этот спор имеет далеко идущие последствия для истории европейской мысли, в т. ч. и потому, что фоном победившей тогда философии Хайдеггера явилась победа нацизма в Германии и упадок европейской культуры. Давосский диспут не может не рассматриваться в контексте острополитических тем, таких как Хайдеггер и евреи, экзистенциализм и позитивизм, кризис европейской культуры и пр.

Однако я в данной статье оставляю все эти темы именно как фон и сосредоточусь на историко-философском анализе проблемы. Ведь между философией Хайдеггера и неокантианством имеется значительно больше общего, чем принято считать. Именно эта родовая общность и одновременно зона полемики и будет являться главным предметом настоящей статьи.

¹Статья написана по материалам доклада на «Днях Петербургской философии». 2009 г. Запись в Интернете: <http://tutube.ru/tracks/2670988.html>. Теперь, когда вышла фундаментальная работа Сокулер З. И. Герман Коген и философия диалога. М., 2008, а также на русский переведены две важные книги по неокантианству (см.: Коген Г. Теория опыта Канта / пер. с нем. В. Н. Белова. М., 2012; Пома А. Критическая философия Германа Когена. М., 2012), содержание данной статьи может быть еще более востребовано отечественным читателем. Некоторые идеи данной статьи также обсуждались на иерусалимском семинаре по современной философии.

Чтобы понять проблематику хайдеггеровской философии, нужно рассмотреть контекст, в котором она возникала. На какие вопросы Хайдеггер отвечает, с чем он спорит. Все это отнюдь не всегда видно в самих текстах философа. Однако если мы заглянем в работы его ближайших сподвижников и оппонентов, то перед нами приоткрываются некоторые завесы. Хотя по своему методу и по школе, к которой он первоначально принадлежал, Хайдеггер относится к феноменологическому направлению, но одним из секретов его философии являются ее отношения с неокантианством.

Тема «Хайдеггер и неокантианство» обсуждается историками философии давно, и особенно популярной она стала в последние годы². Одним из возможных источников для прояснения этой темы являются высказывания Г. Г. Гадамера. Он был связан в своем творчестве и с Хайдеггером и с неокантианством и приближен по времени к столкновению этих философских позиций. Во «Введении к работе Хайдеггера „Исток художественного творения“» Гадамер отмечает необходимость помнить о противостоянии автора с неокантианством³. Об этом же он говорит и в других своих статьях⁴.

Правда, Гадамер не пытается проанализировать реальное соотношение философии Хайдеггера с конкретной философией неокантианства, т. е. с системой Когена, Наторпа, Кассирера и других. Он говорит об общем контексте, ограничиваясь упоминанием некоторых предрассудков в эстетике неокантианства⁵. Кроме того, Гадамер повторяет распространенное обвинение неокантианства в гносеологизме. По сути, это обвинение является парафразом высказываний самого Хайдеггера по данному поводу⁶.

Удивительно, что такой тонкий мыслитель, как Гадамер, не пытается раскрыть суть противостояния между хайдеггеровской онтологией и неокантианством. Говоря о привнесении Хайдеггером в рассмотрение произведения искусства фундаментальной онтологии, Гадамер, кажется, оставляет без внимания, что за отрицанием онтологии у неокантианства имеется своя собственная фундаментальная философская позиция.

Будучи непосредственным учеником одного из классиков Марбургской школы, П. Наторпа, Гадамер не мог не понимать, что отталкивание от неокан-

² См.: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy* / R. A. Makkreel and S. Luft (eds.). Indiana University Press, 2009; *Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism* / Tom Rockmore (ed.). Humanity Books, 2000; K. Ch. Köhnke, *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy Between Idealism and Positivism*. Cambridge University Press, 1991.

³ См.: Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 9–15; 99–115. Также см.: Хайдеггер М. Статьи и работы разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 117–132.

⁴ См.: Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск, 2007. С. 38–54.

⁵ См.: Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 107.

⁶ См.: Материалы Давосского диспута. См. ниже прим. 11.

тианства носит у Хайдеггера родовой характер. Он противостоит философии, которая не является для него чем-то посторонним, а напротив, затрагивает самые основания его собственного мышления. Гадамер как бы намекает на это, но не говорит прямо. Весьма вероятно, что герменевтическая проблематика Гадамера тоже имеет существенное неокантианское влияние, но, став под знамена новой философии Хайдеггера, Гадамер уходит от прямого сопоставления своих разных оснований. В своем анализе он следует по уже пройденному самим Хайдеггером пути и, таким образом, повторяет его молчание о собственных истоках. Как бы то ни было, обращая наше внимание на соотношение философии Хайдеггера и неокантианства, Гадамер оказывает нам огромную услугу.

Еще более откровенно данная тема раскрывается в рассуждениях Гадамера о трансформации духа, которая произошла в европейском сознании после Первой мировой войны. По мнению Гадамера, отказ от претензий разума и переход к разным формам иррационализма являлся выражением кризиса европейской культуры, охватившего мир после «катастрофы войны»⁷. Одним из последствий войны является забвение неокантианства. Как пишет Гадамер, «в материальных битвах позиционной войны погибло и неокантианство»⁸.

Крах старой философии сопровождался также развалом европейской системы ценностей, крушением государственных образований и установлением на большей части Европы тоталитарных антигуманистических режимов. Нам представляется, что переход от философии Канта к философии жизни, марксизму, позитивизму и экзистенциализму выражает те же самые разрушительные процессы в истории духа, что и победа большевизма и нацизма в Европе⁹.

Сам Хайдеггер не пытается соотносить свои размышления с современными ему интеллектуальными движениями, а скорее видит себя где-то в классической античности. О своей связи с философией неокантианства он практически умалчивает¹⁰. Но при рассмотрении его учения мы должны восполнить недостающий контекст. В данной связи замечания Гадамера позволяют нам увидеть нечто вроде «ахиллесовой пяты» хайдеггеровской философии, некое

⁷ См. *Гадамер Г.-Г.* Введение к работе М. Хайдеггера «Исток художественного творения» // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 100–115.

⁸ См. *Гадамер Г.-Г.* Философия и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 9–15.

⁹ В данном контексте вопрос о соотношении противостояния Хайдеггера с неокантианством с конфликтом между иудеохристианским гуманизмом Когена и неоязыческим мирозерцанием Хайдеггера представляется актуальным.

¹⁰ Примером исключения, подтверждающего правило, является ссылка Хайдеггера на Кассирера в «Бытии и времени» (Бытие и время, §11, примечание). Говоря о неадекватных подходах к первобытному мышлению, он упоминает 2-ю часть «Философии символических форм» (Философия символических форм, Введение, прим.7), где сам Кассирер говорит о пока не реализованных возможностях феноменологии в исследовании первобытного сознания. Переворачивая это замечание, Хайдеггер намекает, что Кассирер как бы признает недостаточность неокантианских методов исследования первобытного сознания.

указание, что у нее есть проблема, о которой она не хочет говорить. Однако, возможно, состоящая в неокантианстве проблема Хайдеггера является не столько слабостью его философии, сколько ее внутренним мотором.

2

Так уж было суждено, что отношения Хайдеггера и неокантианства оказались проявленными в знаменитом диспуте, который состоялся в Давосе весной 1929 г. между ним и Кассирером¹¹. Предметом этого диспута стала интерпретация философии Канта. На философской школе в Давосе собрались многие крупные философы того времени. Например, Рудольф Карнап. Был там и Эммануэль Левинас.

На этом диспуте Хайдеггер ведет себя активно, в его экспрессии чувствуется уверенность в завтрашнем дне. Его нападки на неокантианство явно Кассиреру не по душе. Собственно, сам Кассирер увлечен своей философией символических форм, которую он рассматривает в качестве новой философской системы. Из сохранившихся протоколов диспута чувствуется, что Кассирер не заинтересован в прямом столкновении с Хайдеггером, а предпочел бы обсудить с ним философскую проблематику в формате содержательной дискуссии. Тем не менее, оказавшись в ситуации диспута, он вынужден отстаивать честь своей школы и своего учителя Когена.

В отличие от Кассирера Хайдеггер настаивает. Он настаивает на принципиальной ограниченности неокантианства. По его мнению, представители этой школы не воспринимают философию Канта в ее полноте, игнорируют ее онтологическое содержание, сводя все к эпистемологии. Кассирер отвергает данное обвинение.

Кассирер спрашивает Хайдеггера: Что вы понимаете под неокантианством? Хайдеггер на этот вопрос по существу не отвечает. Он рассматривает неокантианство как эпистемологическую интерпретацию кантовского учения, говорит о его связи с точными науками. Действительно, Герман Коген, как, собственно, и Кант, считает философию методологическим осно-

¹¹ Школа проходила с 17 марта по 6 апреля 1929. Курс Хайдеггера был посвящен интерпретации философии Канта. Его материал изложен в книге «Кант и проблема метафизики». Начиная с 1991 г. в приложении к этой книге публикуется и протокол дискуссии с Кассирером. См. *M. Heidegger, Kant und das problem der metaphysik*. Klostermann, 1991. Русский перевод см. Мартин Хайдеггер — Эрнст Кассирер. Семинар. — Фауст и Заратустра. СПб., 2001. С. 320. Ответ Кассирера с таким же названием (Кант и проблема метафизики) был издан в Берлине в 1931 г. и в русском переводе имеется в приложении к изданию его книги «Жизнь и учение Канта». СПб., 1997. С. 377–402. Описание диспута и библиография см. *Irit Katsur, The Davos Dispute: New Aspects. The Philosophy of Cassirer in Light of His Dispute with Heidegger* / Center for German Studies, the Hebrew University of Jerusalem // Working Paper. 2009. Vol. 73; *P. E. Gordon, Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

ванием культуры в целом, не только научного естествознания, но и этики, эстетики, политики. Однако очевидно, что философия Когена не сводится к методологии точных наук.

Попытка Хайдеггера свести марбургскую философию к чистой эпистемологии выглядит весьма проблематичной. Действительно, ни создателя теории этического социализма Наторпа, ни автора философии символических форм Кассирера никак нельзя рассматривать как чистых эпистемологов. Что до Когена, то там все еще сложнее. Важнейшим моментом его философии является этика, и он видит в этике существенное основание философии Канта. В соответствии с позицией Когена, Кант переводит наше внимание от бытия сущих предметов к актам познания и воли. Тем самым, традиционное место онтологии в философии занимает эпистемология, этика и эстетика. Важнейшим делом Когена являлось создание философской системы, в которой эти три кантовские дисциплины будут восприниматься как единое целое. Воссоздавая это целое, Коген вступает в определенное противоречие с философией самого Канта. В результате рождается новая система, в которой кроме эпистемологии, этики и эстетики центральную роль занимает прошедшая через критическое осмысление философия религии.

Обвиняя Когена в эпистемологизме, Хайдеггер неявно осуществляет размежевание между внутренним человеческим измерением бытия и внешним по отношению к человеку миром — миром другого человека, природы и техники. Это разделение очень трудно сочетается с кантовским учением, но оно сопровождается еще одним катастрофическим явлением — расколом философии на континентальную и аналитическую. Весьма символично, что один из классиков логического позитивизма Рудольф Карнап присутствует тут же в Давосе и очень остро реагирует на полемику о новой метафизике Хайдеггера с неокантианством¹².

Рассматривая замечания Хайдеггера в Давосе, мы никак не можем считать его изложение философии Когена искренним. То, что Хайдеггер знает, что такое неокантианство, убедиться нетрудно. Достаточно рассмотреть основные моменты его собственной философии, по крайней мере, до «поворота».

Первое, что обращает на себя внимание, это значительная близость Хайдеггера и марбургского неокантианства в трактовке целого ряда важных философских вопросов. Об этом ему, в частности, говорит и Кассирер. По

¹² О полемике Карнапа с Хайдеггером см. *Michael Friedman, Carnap, Cassirer, and Heidegger: The Davos Disputation and Twentieth Century Philosophy // European Journal of Philosophy*. Vol. 10. Issue 3. (Article first published online: 16 Dec. 2002). URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ejop.2002.10.issue-3/issuetoc>. Среди прочего, М. Фридман говорит, что Давосский диспут обозначил размежевание между аналитической и континентальной философией. Обе нарождающиеся системы выступили против неокантианства, из которого они произошли, но также разделились друг по отношению к другу. Утрата общего языка усугубилась победой нацизма в Германии и Второй мировой войной. Мне представляется, что утрата диалога произошла уже в Давосе.

сути, он указывает Хайдеггеру на сходство его новых идей с неокантианством¹³.

В качестве одного из примеров такой близости Кассирер рассматривает трактовку продуктивного воображения у Канта. Эта тема оказывается одинаково важной для Когена, Кассирера и Хайдеггера. Для всех трех философов бытие представляет собой напряженный творческий процесс. Это превращает кантовское «продуктивное воображение» в важный предмет философского исследования.

Близость Хайдеггера неокантианству очевидна не только для Кассирера, но и для других философов того времени. В данной связи стоит отметить, что один из ближайших учеников Германа Когена Франц Розенцвейг, который в это время был прикован к постели и не мог участвовать в Давосской школе, следил за спором Кассирера и Хайдеггера.

Уже Карл Лёвит в 1942 г. обратил внимание на оригинальность позиции Розенцвейга в данном споре¹⁴. Розенцвейгу представляется, что Хайдеггер подходит к аутентичному неокантианству ближе, чем Кассирер¹⁵. Видимо, это совсем не случайно. Сам Розенцвейг был уже философом нового поколения. Как и у Хайдеггера, его мышление сформировалось во время Первой мировой войны. В постановке вопросов о проблеме бытия у них было немало общего. И все-таки, основной вектор философии Розенцвейга противоположен хайдеггеровской. Однако, как и Кассирер, Розенцвейг не занимается углубленным рассмотрением философии Хайдеггера¹⁶.

В Давосе Кассирер был заинтересован обсудить с Хайдеггером общую для них проблематику кантовской философии. Однако, судя по всему, Хайдеггер к такому сближению не был готов. Реальный разговор переносится в появившиеся после диспута печатные работы. В своем ответе на книгу Хайдеггера «Кант и проблема метафизики» Кассирер объясняет, что Хайдеггера трактовка Канта ограничена, в первую очередь, трансцендентальной эстетикой и интерпретацией схематизма чистых рассудочных понятий. Основное учение Канта, в том числе его этика, по мнению Кассирера, остается вне хайдеггеровской интерпретации.

Необходимо признать, что появившиеся в десятилетие после окончания Первой мировой войны философские системы имели общее основание, но плохо соприкасались друг с другом.

¹³ См.: *Irit Katsur*, прим. 11.

¹⁴ См.: *K. M. Löwith*, Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity *Philosophy and Phenomenological Research*. 1942. Vol. 3. No. 1. P. 53–77.

¹⁵ Данный вопрос был подробно исследован Эли Питером Гордоном. См.: *P. E. Gordon*, Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy. Berkeley; Los-Angeles; London: University of California Press, 2003.

¹⁶ Нужно иметь в виду, что выход главной философской работы *Ф. Розенцвейга* («Звезда Избавления», 1921) предшествовал выходу «Бытия и времени» и тем более диспуту в Давосе.

3

Выступление Хайдеггера против неокантианства в сочетании с замалчиванием и искажением этого философского направления, очевидно, не сводилось к проявлению личной антипатии или к противостоянию школ. Оно имело значительно более глубокие причины, которые, впрочем, вполне просвечивают в главных текстах, написанных Хайдеггером в конце 1920-х гг.

Уже в «Бытии и времени» Хайдеггер представляет создаваемую им фундаментальную онтологию в качестве естественного продолжения классической немецкой философии. Хайдеггер вполне осознанно создает новую метафизику. Но здесь для него возникает очень существенное препятствие в виде критической философии Канта. Казалось бы, кантианство должно блокировать построение новых метафизических систем!

Хайдеггер предпринимает не только смелую, но по-своему дерзкую попытку. Он объявляет саму кантовскую философию новой метафизикой. Более того, оказывается, что кантовская метафизика является предвосхищением фундаментальной онтологии самого Хайдеггера. Этой теме Хайдеггер посвящает уже упомянутую нами книгу «Кант и проблема метафизики», а также целый ряд последующих работ.

Нужно отметить, что и Кассирер, занимаясь созданием собственной философии, тоже обращался к кантовскому наследию. Но, работая в соответствии с принципами неокантианской школы, он пытался подходить к философии Канта исторически¹⁷.

Связь философии Хайдеггера с Кантом не вызывает сомнения, но его попытка размежеваться с неокантианством свидетельствует о его желании отказаться от лежащего в основании кантианской философии критического метода, и дать ей метафизическую интерпретацию.

Главным вопросом, как пишет и сам Хайдеггер, является вопрос о бытии. Этот вопрос остается центральным в философии на протяжении 150 лет, но рассматривать его необходимо исторически: Канта и Гегеля в соответствии с их воззрениями, Когена в соответствии с его философией и Хайдеггера в контексте его мышления. Что понимают под бытием каждый из названных философов — вопрос, который требует более подробного разговора.

4

Понятие бытия/существования (*Dasein*), несомненно, является одним из важнейших в философии Нового времени. Различение *Dasein* и *Sein* оказывается существенным уже в философии Канта. В своем разделении на феноменальный мир и вещь в себе Кант опирается на понятие *Dasein*.

¹⁷ Книга Кассирера «Жизнь и учение Канта» вышла в 1921 г. В 1931-м выходит его реакция на книгу Хайдеггера и их спор об интерпретации философии Канта. См. прим. 11.

В трансцендентальной эстетике он рассуждает о пространстве именно в связи с вопросом о существовании предметов как реальных: «...пространство не относится к бытию вещи в себе (Dinge an sich), а к существованию вещи (Dasein der Dinge)»¹⁸. Аналогичным образом рассматривается и вопрос о природе времени¹⁹. Различение бытия (Sein) и существования (Dasein) проводится Кантом в связи с опровержением им онтологического доказательства существования Бога. Бытие (Sein) не есть реальный предикат и, тем самым, ничего не добавляет к представлению о предмете. Чтобы познать какой-либо предмет, как указывает Кант, «мы должны выйти за его пределы»²⁰.

Однако понятие актуального бытия или существования Dasein/Existenz оказывается у Канта парадоксальным. Будучи постоянно в состоянии бытия, мы до самого этого бытия дотянуться не можем....

Подробно онтолого-эпистемологическая теория Канта разворачивается в «Критике чистого разума», но в предварительном виде она рассматривается уже в ранних работах, в т. ч. в статье «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога»²¹. Связь проблемы бытия и теологии у Канта, разумеется, не случайна. Собственно, метафизика и теология воспринимались как тождественные дисциплины на протяжении всего средневековья. К дезавуированию онтологического доказательства Кантом можно относиться по-разному. Некоторые видят в этом чуть ли не предвозвестие атеизма²². Однако можно посмотреть иначе, вместо веры в абстрактного сущего бога Кант открывает место для конкретного религиозного чувства и этического религиозного поступка.

Бытие Бога именно потому и является столь парадоксальным у Канта, что, не сделав Бога предметом эмпирического созерцания, а это, по Канту, очевидно невозможно, мы не можем говорить и о его существовании. В то же время бытие Бога является необходимой идеей.

Кант отвергает метафизику не из нелюбви к ней, а по причине того, что она берется за задачу, которая ей принципиально не под силу.

Таким образом, кантовская критика не предполагает полного отказа от онтологии. Кант пытается преодолеть классическую аристотелевскую

¹⁸ См.: КЧР, 42.

¹⁹ См.: КЧР, 58.

²⁰ См.: КЧР, 629.

²¹ См.: *Кант И.* Сочинения 1747–1777 гг. / Пер. Б. А. Фохта. М., 1940. Т. 2. С. 35. Сам Кант осознавал, что проблематика онтологического доказательства выводит за пределы теологии и требует фундаментального эпистемологического исследования. Вновь к теме онтологического доказательства Кант возвращается в первой критике, но тут уже оно рассматривается в специфически кантовском философском контексте. См. КЧР 620. Как нам представляется, кантовский критический метод очень в большой степени вытекает опровержением онтологического доказательства. Начав с него на заре своей философской деятельности, Кант впоследствии разворачивает его в полноценную систему критической философии.

²² Подобный взгляд распространен среди прочего в русской философии славянофильского толка. Неслучайно Воланд в «Мастере и Маргарите» прибывает в Москву прямо после встречи с Кантом в Кенигсберге.

и средневековую метафизику, которая рассматривает бытие как такое в качестве предмета познания. Бог как чистое бытие оказывается главным предметом метафизики. Сохраняя для чистого бытия статус «вещи в себе», Кант проводит резкое различие между реально существующими предметами и теми, которые обладают логическим бытием в понятии.

В эпиграфе ко 2-му изданию Критики Кант остроумно противопоставляет старой метафизике, которая занимается мнениями о предметах, свою критическую философию, которая понимает реальность актуально, с точки зрения «дела»²³.

Таким образом, переход от метафизики сущего к критической философии существования, от мнения о предметах к делу их познания, которое является, одновременно, делом этического поступка, — этот переход в своих главных чертах произошел у Канта и впоследствии получил фундаментальное развитие у неокантианцев.

Не в меньшей степени на различии Sein и Dasein основана философия Гегеля. Кантовское понимание бытия как акта, действия, события Гегель превращает в целую философскую систему, воспринимающую реальность как идеальный диалектический процесс. Актуальное деятельное бытие Dasein Гегель трактует как конкретное определенное бытие. В гегелевской «Науке логики» Dasein является одним из важнейших понятий, которое по традиции, установившейся в результате русского перевода Б. Столпнера, определяется как «наличное бытие»²⁴. Das Dasein ist bestimmtes Sein. — Наличное бытие — есть бытие в определенности²⁵.

Актуальное наличное бытие, как его понимает Гегель, носит тотальный характер. Его динамизм — это динамизм самой мысли и, соответственно, самого бытия. Оно как бы разворачивается внутри. Никакой внешней реальности в виде «вещи в себе» тут не предполагается. Бытию противостоит его логическое отрицание Ничто, а их единство в динамическом развороте порождает весь наличный, актуальный мир. Dasein ist das Einfache Einsseins

²³ «О самих себе мы молчим; но для предмета, о котором идет речь, мы хотим, чтобы люди считали его не мнением, а делом...» Приводя эти слова Ф. Бэкона из «Великого восстановления наук», Кант полностью меняет их смысл. Дело бытия в его критической философии противостоит мнению о сущих предметах прошлой метафизики.

²⁴ Например, в переводе Чижова «Малой логики» в 1861 г. Dasein переводится как «непосредственное бытие». Неудачность этого перевода очевидна, т. к. в гегелевской интерпретации в Dasein бытие уже прошло некоторую форму опосредования. См.: *Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук в кратком очерке / Перевод В. П. Чижова. М., 1861–1868. В переводе «Большой логики Н. Г. Дебольского» сохраняется исконное значение Dasein — «существование». См.: *Гегель Г. В. Ф. Наука логики. П., 1916.**

²⁵ См. *Die Wissenschaft der Logik Hegel wird zitiert auf Grundlage der Theorie-Werkausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979. Русский перевод см. *Гегель. Наука логики. Кн. 1, Раздел 1. Гл. 2.**

des Seins und Nichts. — Наличное бытие — есть простое единство бытия и ничто²⁶.

Перенеся кантовскую парадоксальность внутрь самой реальности в виде так называемых диалектических противоречий, Гегель полностью нивелировал кантовское различие между опытом и рассудком. По сути дела, весь мир имеет у Гегеля диалектический рациональный характер. То самое логическое метафизическое бытие, с которым боролся Кант, правда, трансформированное диалектикой, стало основой гегелевской системы. Критика ушла, и метафизика вернулась, хотя и в новом виде.

Именно против этого отказа от различия выступили неокантианцы Марбургской школы. Нужно отметить, что Герман Коген следует за Платоном и Гегелем во многих отношениях не менее, чем он следует за Кантом. Однако он отказывается от гегелевской концепции отрицательности и противоречивости бытия и восстанавливает кантовское понимание парадоксальности бытия.

Отношение между Sein и Dasein приобретает у Когена еще более фундаментальный характер. Не относясь непосредственно к сфере разума, Sein находится в коррелятивной связи с актуальным деятельным бытием Dasein. Как красиво объяснил тонкий исследователь философии Хайдеггера и неокантианства Эли Питер Гордон, вещь в себе у Когена необходима методологически и невозможна онтологически²⁷.

Таким образом, получается, что процесс актуального бытия Dasein как процесс логический необходимо находится в корреляции с идеей чистого бытия Sein, которая выступает для него как источник и антиципация. Тут Коген весьма близок к Гегелю и Платону

Следуя Канту и развивая его, Коген рассматривает бытие как субъективный акт и как процесс. Но это процесс не «в себе» и не «для себя», а «по отношению к». Осознание коррелятивности бытия явилось для Когена важным шагом к философии диалога. Отметим здесь несколько важных моментов.

Акт бытия всегда начинается сначала. Гегелевское соотношение бытия и ничто работает и у Когена. Однако когеновское ничто является ничто в рамках самого акта бытия, а коррелятивно оно есть все. Это ничто — есть начало, отправная точка, исток (Ursprung). Отношение бытия и ничто, по Когену, не абстрактно-логическое отношение, а актуальное деятельностное. Как отмечает неокантианец начала XX в. Якоб Гордон, гегелевской диалектике отрицания Коген противопоставляет диалектику истока. Исток для бытия является источником²⁸.

²⁶ Там же.

²⁷ См. RV, s. 158.

²⁸ Уже само название книги Когена говорит за себя. См. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Wiesbaden, 1995. В дальнейшем RV. Источник (Quelle), понимаемый как исток (Ursprung), противопоставит вульгарному восприятию источников как фрагментов, из которых механически собран библейский текст. Не будем забывать, что Коген жил в то же самое время и работал в том же Марбургском университете, в котором разработал свою

Рассматривая бытие как начинание сначала, Коген приходит к новому пониманию природы времени и историзма. По отношению к бытию время, согласно Когену, не является данностью, а напротив, выражает внутреннее осуществляющееся в акте бытия задание. Таким образом, время отражает отношение внутреннего актуального бытия с тем, по отношению к чему это бытие разворачивается.

Будучи всегда внутренним, бытие имеет по отношению к себе всегда внешнюю коррелятивную реальность. Однако эта реальность достигается в самом акте бытия. Отсюда у Когена обнаруживается имеющийся уже у Канта, но существенно развитый приоритет этики над чистым разумом. Для Когена акт бытия имеет этический характер. Человек существует по отношению к другим людям. Эта же коррелятивность определяет и отношение человека к Богу. Бог никогда не может быть опредмечен, но всякое человеческое бытие *Dasein* происходит именно по отношению к Божественному бытию (*Sein*).

Опираясь на свою трактовку кантовской философии, Коген формулирует новое понятие человека. С одной стороны, человек — это нечто большее, чем человеческий индивид, потому что человек всегда определяется по отношению к другому. Эта сочеловечность (*Mitmenschlichkeit*) превращает каждого человека в личность. С другой стороны, также и общество нечто большее, чем просто отдельный человек или упорядоченная группа людей, т. к. и «общество происходит из сочеловечности».

Таким образом, человеческое бытие обретается в межчеловеческом отношении, поступке, действии. Здесь Коген противостоит, с одной стороны, ницшеанскому сверхчеловеческому доминированию индивида, с другой, марксистскому снятию индивидуальности в доминировании общественного.

Понимание коррелятивности и динамичности бытия приводит Когена к новому пониманию историзма. Человеческое бытие понимается у Когена как историческое именно в силу необходимости его определения по отношению к Богу и человечеству. В силу своей коррелятивности, историзм у Когена фундаментально отличается от абстрактно-логического историзма Гегеля. История — это не разворот мирового духа, а открытый процесс борьбы идей.

5

Возвращаясь к рассмотрению философии Хайдеггера, мы должны вспомнить, что свою главную книгу «Бытие и время» он пишет в Марбурге, где он оказался через одиннадцать лет после отъезда оттуда Когена и через пять лет после его смерти в Берлине. Ряд когеновских трактовок получил распространение, но его философия в целом утратила свои позиции. Отчасти, как мы уже отметили, это связано с наступившим после Первой мировой войны

«критику источников» Ю. Вельхаузен.

разочарованием в спекулятивном мышлении. На место критики пришла идеология, на место спекулятивности прагматизм.

В этих новых условиях, пытаюсь защитить спекулятивную философию, Хайдеггер при этом выступает против неокантианства. Его важнейшей целью становится построение новой метафизики, основанной на фундаментальной онтологии. Однако, противостоя неокантианству, Хайдеггер отнюдь не отказывается от его завоеваний. Самым главным из них, на мой взгляд, является осознание функциональности и коррелятивности бытия.

Теперь мы можем немного подробнее рассмотреть концепцию Dasein у Хайдеггера. Понятно, что это необходимо сделать в контексте истории данного понятия и его разных трактовок в немецкой философии. Разумеется, если брать этот термин в русском переводе, то между кантовским, гегелевским, когеновским и хайдеггеровским Dasein нет особой связи. Получается, что Хайдеггер ввел новое понятие «здесь-бытие», «вот-бытие» или «присутствие». Гегель говорит о «наличном бытии», а Кант о «существовании».

Однако история идей часто состоит не в создании новых понятий, а в новом переосмыслении старых. Воспринимая кантовское понятие актуального бытия Dasein, более того, вкладывая в него неокантианскую коррелятивность, Хайдеггер пытается построить на основе этого понятия новую метафизику докантианского типа.

Удивительный парадокс состоит в том, что открытая Когеном коррелятивность бытия является одновременно и главным союзником, и главным противником Хайдеггера. Разворачивая в «Бытии и времени» свою аналитику Dasein, Хайдеггер подчеркивает, что бытие является актуальным выражением отношения. Бытие всегда сочетает единство и сложность.

«Das Seiende, das je in der Weise des In-der-Welt-seins ist» (Сущее всегда существующее способом бытия в мире)²⁹. Для неокантианцев «в мире» (In-der-Welt) является выражением самой первой и непосредственной формы коррелятивности, но для Хайдеггера оно выражает непосредственную совместность самого акта существования (Dasein).

Разворачивая свое «бытие в мире» в «имение дела» (Bewandtnis)³⁰, Хайдеггер подчеркивает, что «„релятивности“ и „корреляты“ имения-дела с его для-того-чтобы, ради-чего, с-чем противятся по своему феноменальному содержанию всякой математической функционализации». (Diese „Relationen“ und „Relate“ des Um-zu, des Um-willen, des Womit einer Bewandtnis widerstreben ihrem phänomenalen Gehalt nach jeder mathematischen Funktionalisierung)³¹. Здесь, вероятно, содержится скрытая полемика

²⁹ См. SZ §12. (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 53).

³⁰ В английском переводе «участие» или «вовлеченность» (involvement). См. Being and Time / Translated by J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Basil Blackwell, 1962.

³¹ Там же. § 18. С. 88.

с неокантианством. Действительно, вопрос о функционализации самого по себе акта бытия требует отдельного рассмотрения. Однако важно, что «релятивность» остается для Хайдеггера главнейшей характеристикой актуального бытия *Dasein*.

Однако обращенность бытия, о которой говорит Хайдеггер, не предполагает выхода к чему-то абсолютно иному. «Характеристика встречи других ориентируется так, однако, все же опять на всегда собственное бытие (*Dasein*)»³².

Именно здесь, в § 26 «Бытия и времени» происходит настоящий, а не мнимый спор с неокантианством. «Совместность» у Хайдеггера это свойство самого бытия: «На основе этого совместного бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими»³³. И далее: «Мир актуального бытия есть совместный мир». «Бытие-в» есть со-бытие с другими. Внутри-мирное по-себе-бытие есть актуальное со-бытие.

Приведем данный текст в оригинале: *Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein.* Что собой представляет этот *Mitwelt*? Не является ли он коррелятом когеновского *Mitmensch*?

«Со-человек» Когена обозначает невозможность миру уместиться в одном человеке. Более того, сам по себе человек обретает свое актуальное бытие через обращенность к другому человеку, через коррелятивную связь с другим, который никак не сводится к моему «Я». Когена это приводит к идее «Ты» и впоследствии к концепции диалогизма. Хайдеггер настаивает на том, что совместность уже дана в моем собственном актуальном бытии. «*Mit*» ничего не добавляет. *Mitdasein* по сути это то же самое, что *Dasein*. Внутри собственного актуального бытия мы уже изначально мы. Люди, но не Я и не Ты.

Аналогично складываются отношения Хайдеггера с классическим когеновским понятием источника (*Ursprung*)³⁴. В немецком языке, как и по-русски, имеется смысловая игра слов между «источником» как началом и истоком и «источником» как основанием, на которое опирается какой-то текст или исследование. Хотя по-немецки имеются два специальных слова «*Ursprung*» и «*Quell*», их значение весьма близко и послужило основанием для Г. Когена к построению специальной теории источника (*Ursprung*).

Для самого актуального бытия источник представляет собой ничто, вещь в себе. Однако для самого себя этот источник может представлять собой

³² Там же. § 26. С. 118.

³³ Там же.

³⁴ Как отмечает *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel, 2001. В. 11. С. 417–424), слово «исток» (*Ursprung*), в религиозных текстах почти синонимичное слову «Начало» (*Anfang*), приобрело важное значение в немецкой мистической литературе, особенно у Экхарта и Бёме. Кант его использует в значении «начало», «принцип». Термин подвергся существенному переосмыслению у неокантианцев. В частности, у Г. Когена. Впоследствии обрел фундаментальное значение в разного рода философских построениях, в т. ч. у Ф. Розенцвейга (см. *F. Rosenzweig, Der Stern Der Erlösung. Freiburg im Breisgau, 2002. S. 22*), Хайдеггера и Ясперса.

целый мир. Таким образом, обращение к источнику превращает трансцендентную реальность в имманентную. Данная теория, опять-таки, имеет явно диалогический характер. Ведь я всегда осознаю, что собственное актуальное бытие другого мне не дано, будучи целым миром для него, мне оно является только самым фактом своего существования, вещь в себе. В этом разница для Когена между «Ты» и «Он».

Хайдеггер отвергает принципиальную разницу между «Ты» и «Он», что вполне понятно в рамках его феноменологического подхода. Но весьма характерно, что в качестве аргументации Хайдеггер, как и Коген, обращается к положению личных местоимений в языке³⁵. Для обоих авторов язык является скорее иллюстративным аргументом, чем сущностным. Но Коген прорабатывает различие «Он» и «Ты» так, что из него впоследствии рождается философия диалога. Хайдеггер оставляет это различие не проясненным, что тоже связано с его общей философской позицией.

Аналогично происходит и с разным пониманием истока/источника (Ursprung). Как и Коген, Хайдеггер выводит из этого понятия свою эстетическую позицию. Однако эта позиция лишена диалогизма, истоком художественного творения оказывается именно сама вещь³⁶.

6

В силу исторических причин, часто далеких от чистой философии, неокантианство в конце 20-х годов XX века сошло со сцены как философская школа. В данном контексте понятно, что унаследование Хайдеггером, а впоследствии экзистенциализмом, достижений неокантианства является вполне естественным процессом. Необходимо отметить, что Хайдеггерова фундаментальная онтология оказалась не единственной философией, которая сформировалась под существенным влиянием философии Когена. В похожем положении оказались «новое мышление» Розенцвейга, «философия поступка» Бахтина и ряд других философских доктрин. Видимо, по этой причине указанные системы имеют столь много общего с философией Хайдеггера³⁷.

³⁵ Там же. § 26. С. 119. Хайдеггер ссылается на В. Гумбольта, который отмечает совпадение в некоторых языках личных и указательных местоимений. Поскольку в указательных местоимениях между «здесь», «вот» и «там» нет сущностных различий, то, мол, и в разных личных местоимениях нет сущностных различий. Неизвестно, читал ли Хайдеггер «Религию разума из источников иудаизма» Г. Когена, но там автор напрямую говорит о языковом различии «Ты» и «Он». См. RV, s. 17.

³⁶ См. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // *Хайдеггер М.* Статьи и работы разных лет. М.: Гнозис, 1993.

³⁷ О близости, а часто и словесном совпадении Хайдеггера и Бахтина говорят часто. Краткий обзор см. *Щитцова Т. В.* Понятие события и философское обоснование гуманитарных наук у Бахтина. Прага, 2000. С. 7. Прим. 8. Параллельность и одновременно контрастность философов поражает. Все, однако, становится значительно яснее, если включить в рассмо-

Коллизия отношений Хайдеггера и Когена оказалась темным местом в философии XX в. Как мы постарались показать, Хайдеггер не только не вступает в прямой спор с неокантианством, но сам факт спора до некоторой степени им скрывается.

По этой причине до сих пор никакого философского ответа со стороны неокантианской позиции на хайдеггеровскую фундаментальную онтологию не последовало. Дело тут не только в отсутствии неокантианской школы как таковой. Причина, скорее, в том, что проблематика спора до сих пор не до конца прояснена.

Однако ответ Хайдеггеру пришел из недр его собственной школы, точнее, из недр феноменологического направления, к которому он принадлежал. Этим ответом стала философия Э. Левинаса.

Приведенные выше замечания о споре Хайдеггера с неокантианцами бросают яркий свет на расхождения между Хайдеггером и Левинасом. Парадокс состоит в том, что Левинас в своем споре с Хайдеггером отнюдь не встает на неокантианскую позицию. Во время Давосского диспута он полностью поддерживает Хайдеггера. Впоследствии, когда он выступает против хайдеггеровской фундаментальной онтологии, он никогда прямо не опирается на Когена, Кассирера или других неокантианцев. Но его собственная философия становится значительно понятнее, если на нее посмотреть в контексте рассматриваемой нами полемики.

Одной из наиболее важных точек расхождения с Хайдеггером у Левинаса является интерпретация совместности. Во «Времени и Другом» (само название книги недвусмысленно говорит, с кем она спорит) Левинас неоднократно подчеркивает, что хайдеггеровское сведение «Другого» к совместному существованию в мире совершенно неприемлемо³⁸.

Выступление Левинаса против онтологии и даже против Платона и Парменида, по сути, является продолжением его спора с Хайдеггером. По мнению Левинаса, гипостазированное бытие является не пределом, а только началом процесса открытия Другого. Другой понимается Левинасом не отрицательно имманентно, а трансцендентно. Разумеется, это приводит к конфликту между онтологией и феноменологией. Левинас предпочитает отказаться от онтологического и ставит этику выше метафизики.

В этой точке Левинас практически совпадает с Когеном, но, в отличие от последнего, он удерживается на феноменологической позиции. Именно по этой причине он подчеркивает, что совместности как таковой мало, что

трение философский контекст неокантианства.

³⁸ «Мы с самого начала отвергаем Хайдеггерову концепцию, отыскивающую одиночество в самой сути отношений с другим, уже предположенных заранее...» «Связь с другими положена у Хайдеггера как онтологическая структура *Dasein*'а, ни в драме бытия, ни в экзистенциальной аналитике она на деле никакой роли не играет». См. *Время и другой. Гуманизм другого человека* / Пер. А. Парибка. СПб., 1998. С. 24.

частичка *Mit* не позволяет нам одним махом решить проблему замкнутости бытия в собственной субъективности³⁹.

Для обозначения настоящей встречи с другим Левинас использует выражение из Пятикнижия «лицом к лицу»⁴⁰ и вообще опирается на символизм лица. При всем различии в методах Левинас в своих формулировках очень близко походит к Когену, вплоть до параллелизма⁴¹. В таком случае возникает вопрос, почему в своем анализе Левинас опирается не на Когена, а на Гуссерля и Хайдеггера. По нашему мнению, отход от феноменологии для Левинаса обозначал бы утрату метода, позволяющего не голословно, а аналитически проникнуть в суть его философской проблематики.

7

Подводя итоги нашему анализу, мы должны подчеркнуть, что проблематика совместности, коррелятивности, соотнесенности бытия, которая была фундаментально разработана в неокантианстве начала XX в., осталась одной из важных тем философии до сих пор.

Некоторые из ее моментов были разработаны в философии Розенцвейга, Бубера, Левинаса. Одним из важнейших для них моментов является несводимость отношений с другим человеком к онтологии. Такая постановка вопроса приводит к идее приоритета этики над метафизикой — общая черта философии Когена и Левинаса.

Другая важная тема — противостояние «бытия к смерти» философии жизни с Другим. Тут тоже между Когеном, Розенцвейгом и Левинасом имеется очень много общего.

В целом коррелятивность бытия, не сводимая к совместности или интерсубъективности, реализуется только в философии диалога. К созданию такой философии приложили руку многие из упомянутых выше философов.

В философии диалога трансформация бытия и логоса в процессе взаимоотношений лиц становится важнейшим предметом исследования. Целый ряд тем, которые были затронуты у Когена, Кассирера, Розенцвейга, Бубера, Бахтина, Хайдеггера, Левинаса и других только в философии диалога могут

³⁹ «Изначальная связь с другим не описывается предлогом *mit*». См. там же, с. 25.

⁴⁰ «И говорил Господь с Моше лицом к лицу (פנים אל פנים), как говорит человек с ближним своим» (Исх. 33:11). Стоит отметить, что конструкция оказывается центральным элементом в антропологии Ицхака Лурии.

⁴¹ См. у Левинаса: «Другой, поскольку он другой, не просто *alter ego*, он есть то, что я не есмь» (там же — с. 90). У Когена: «Может быть, „Он“ является иным образцом „Я“, и при данности в мысли „Я“ в ней присутствует „Он“? Но уже язык удерживает от этого заблуждения. Ведь [местоимению] „Он“ предшествует [местоимение] „Ты“. Но, может быть, „Ты“ является иным образцом „Я“, и от нас не требуется особого раскрытия „Ты“, если я уже обнаружил свое „Я“? Но, возможно, что все ровно наоборот — раскрытие „Ты“ приводит меня к осознанию моего собственного „Я“» (RV — s. 17).

быть исследованы основательно. Что происходит с текстом и языком между людьми или человеческими сообществами, какова сущностная природа отношений людей противостоящих позиций — мужчины и женщины, родителей и детей, автора и читателя и т. д. могут быть поняты только в контексте философии, исследующей природу межличностных отношений.

Необходимо отметить, что спор Хайдеггера и неокантианцев не разрешен и в философии Левинаса. Ведь феноменологический метод, предоставляя аналитические возможности, накладывает и ограничения, которые не позволяют нам подняться над двумя находящимися в оппозиции лицами и посмотреть на их отношения извне. В конце «Времени и Другого» Левинас заявляет: «Этой коллективности бытия бок о бок я попытался противопоставить коллективность „Я и Ты“ взяв ее не в смысле Бубера, у которого взаимность по-прежнему остается связью между двумя отдельными свободами и недооценивается неизбывность отъединенной субъективности»⁴².

Левинас прав, что неокантианцы слишком легко способны подняться над диалогом, посмотреть на него извне, оставив внутреннее для иного феноменологического, психологического или даже эмпирического исследования. Именно по этой причине отделение аналитической философии от неокантианства не произошло столь болезненно, сколь отделение от феноменологии.

Однако еще Кант полагал, что для познания предмета нужно «выйти за его пределы»⁴³. Это возможно для критической философии, но невозможно для феноменологии.

Лично я вижу в будущей философии возвращение трансцендентного, но не в виде гипостазированного начала, не в виде полагания трансцендентного — Бога, человека или внешнего мира. Это было бы новым возвращением к метафизике. Для того чтобы, следуя заветам Канта, заниматься не мнением, а делом, нам нужно сочетать поиск метода «существования с» и аналитики «бытия в». И это, на мой взгляд, есть диалогическая философия.

Философия диалога совмещает в себе внутренний и внешний взгляд на реальность, аналитику и методологию. Это открывает перед философией новые возможности как на пути поисков путей познания мира, так и прояснения разных явлений культуры и жизни. В тех областях, где человек никогда не может быть сведен к индивиду, таких как история, психология, литературоведение, политика, философия диалога предоставляет новый метод исследования. Философия диалога преодолевает зависимость первой философии от метафизики и теологии (как в догматически-монотеистическом, так и в языческом варианте) и тем самым создает возможность для сочетания религиозной философии и свободы совести. Наконец, надо полагать, что диалогическая методология дает новые возможности в теоретических дисциплинах, в которых онтологический подход является застарелым тормозом.

⁴² См. там же, с.103.

⁴³ См. с. 160, прим. 3.

Ilya Dvorkin
Hebrew University of Jerusalem

**The Being and the Existing. Overcoming of Metaphysics
in Cohen, Heidegger and Levinas**

Abstract: The article deals with the dispute between M. Heidegger and E. Cassirer that took place at the Davos conference in 1929. This dispute is considered one of the key events in the intellectual life of the twentieth century. Even though the philosophical heritage of E. Kant and H. Cohen was discussed, the real subject of the discussion was the fate of religious philosophy, metaphysics, and ethics. The dispute in Davos is often considered in the historical-cultural context, in connection with Heidegger's attitude to Nazism, anti-Semitism, etc. This article interprets the problematics of the dispute from the point of the philosophy of dialogue. From this point of view the philosophies of Heidegger, Cohen, Cassirer and Levinas have much more in common than meets the eye. The dialogical approach not only allows to overcome the deadlock in the opposition of Heidegger and neo-Kantianism, but also to continue the philosophical research, that was buried a long time ago in the general crisis of European culture.

Keywords: Being, Cassirer Ernst, Cohen Hermann, Gadamer Hans-Georg, Hegel Georg Wilhelm Friedrich, Heidegger Martin, Kant Immanuel, Levinas Emmanuel, Neo-Kantianism, Ontology, Phenomenology, Sein and Dasein, The dispute in Davos, The philosophy of dialogue, Ursprung (Origin), World War I.

Bibliography

- Hermann Cohen*, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Wiesbaden, 1995.
- Hans-Georg Gadamer*, Heidegger's Ways. Trans. John W. Stanley. New York: SUNY Press, 1994.
- P. E. Gordon* Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy. University of California Press. Berkeley-Los-Angeles-London, 2003.
- P. E. Gordon* Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos. Cambridge: Harvard University Press. 2010;
- Martin Heidegger*, Der Ursprung des Kunstwerkes. (Paginierung identisch mit der Reclam- und Gesamtausgabe) Mit der «Einführung» von Hans-Georg Gadamer und der erneut an der Handschrift überprüften ersten Fassung des Textes von 1935 herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 2012.
- Martin Heidegger*, Sein und Zeit, in Heidegger's Gesamtausgabe, volume 2, ed. F.-W. von Herrmann, 1977, XIV, 586p. (Martin Heidegger, Being and Time, trans. by John Macquarrie & Edward Robinson (London: SCM Press, 1962)).
- Martin Heidegger*, Kant und das problem der metaphysik. Klostermann, 1991.
- Irit Katsur*, The Davos Dispute: New Aspects. The Philosophy of Cassirer in Light of His Dispute with Heidegger. – Center for German Studies, the Hebrew University of Jerusalem, Working Paper 73/2009.
- K. Ch. Köhnke* The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy Between Idealism and Positivism. Cambridge University Press, 1991.

Karl Löwith, M. Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity. - Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 3, No. 1 (Sep., 1942), pp. 53-77.

R. A. Makkreel and *S. Luft* (eds.), Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy. Indiana University Press, 2009;

Rockmore T. (ed.) Heidegger, German Idealism & Neo-Kantianism. Humanity Books, 2000;

Franz Rosenzweig, Der Stern Der Erlösung. Freiburg im Breisgau, 2002.