

Нугаев Ринат Магдиевич

ФИЛОСОФИЯ ХАЙДЕГГЕРА И КУНОВСКАЯ МОДЕЛЬ НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ

Утверждается, что одним из источников куновской модели научных революций является философия Мартина Хайдеггера. Для обоснования этого тезиса рассмотрены соответствующие работы Т. Куна и М. Хайдеггера. Делается вывод, что имеются веские текстологические основания утверждать, что существуют корреляции между основными положениями куновской и хайдеггеровской моделей роста научного знания. Ответ на вопрос, какова здесь причинно-следственная связь, находится за пределами данной работы.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2015/12-3/30.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2015. № 12 (62): в 4-х ч. Ч. III. С. 111-115. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2015/12-3/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

	Всего
Государственных гарантий на основные права	22,6%
Политических свобод	3,8%
Обеспеченности жильем	25,6%
Затрудняюсь ответить	2,3%

По нашему глубокому убеждению, активизация политического поведения – это проблема сегодня не только и не столько власти, сколько самих молодых людей. Практическая вовлеченность в политическую деятельность в большой степени зависит от личностных характеристик молодых людей: особенностей воспитания, интеллектуальных способностей и информационных потребностей – словом, от сложной совокупности индивидуальных качеств.

Учитывая, что молодежь (в частности, студенческая молодежь) продолжает оставаться в основном аполитичной, необходимо предложить для нее такую систему мотивации в рамках современной молодежной политики, которая позволит более активно вовлекать ее в активную политическую жизнь.

Однако, несмотря на вышеизложенное, можно говорить, что аполитичность молодого поколения не носит столь всеобъемлющий характер. Молодежь, несомненно, желает заниматься политикой, и она постоянно ищет ответы на свои вопросы.

Список литературы

1. **Молодежь в политике** [Электронный ресурс]: опрос населения // База данных ФОМ. URL: <http://bd.fom.ru/report/map/d082024> (дата обращения: 01.10.2015).
2. **Морозова Г. В.** Политические ориентации и интересы студенческой молодежи Республики Татарстан (по результатам исследования) // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. 2013. № 1. С. 62-68.
3. **Морозова Г. В., Мюллер Д. Г., Лаптев В. В.** Социальное самочувствие студенческой молодежи г. Казани: по результатам социологического исследования. Казань: Казанский ун-т, 2012. 132 с.

POLITICAL ORIENTATIONS OF STUDENTS OF THE REPUBLIC OF TATARSTAN

Nikitina Tat'yana Igorevna, Ph. D. in Political Sciences
Nikitin Aleksei Aleksandrovich, Ph. D. in Political Sciences
Kazan (Volga Region) Federal University
Tatyana_shreya@mail.ru; Alexey011281@mail.ru

In the article the data of the sociological study conducted by the Department of Public Relations and Applied Political Science of Kazan (Volga Region) Federal University in the Republic of Tatarstan in 2014 and devoted to the social well-being of students are presented and interpreted. The conclusion about the political apathy of modern students is drawn, however, it is noted that this situation is not of the total character. The authors point out the interest of young people in political events, as well as ability to evaluate the existing political situation. At the same time it is stated that, despite the opportunity to actively participate in political process, the students clearly limit their political activity.

Key words and phrases: political orientations; youth; social well-being; students; political activity; political passivity; political behavior of youth.

УДК 1; 16:167.1

Философские науки

Утверждается, что одним из источников куновской модели научных революций является философия Мартина Хайдеггера. Для обоснования этого тезиса рассмотрены соответствующие работы Т. Куна и М. Хайдеггера. Делается вывод, что имеются веские текстологические основания утверждать, что существуют корреляции между основными положениями куновской и хайдеггеровской моделей роста научного знания. Ответ на вопрос, какова здесь причинно-следственная связь, находится за пределами данной работы.

Ключевые слова и фразы: М. Хайдеггер; онтология; Э. Гуссерль; феноменология; эпистемология; Т. Кун; научные революции; несоизмеримость.

Нугаев Ринат Магдиевич, д. филос. н., профессор

Поволжская государственная академия физической культуры, спорта и туризма
nugayevrinat@gmail.com

ФИЛОСОФИЯ ХАЙДЕГГЕРА И КУНОВСКАЯ МОДЕЛЬ НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ®

Введение

Как известно, американский философ и историк науки Томас Кун вместе с другими постпозитивистами стоял у истоков т.н. «исторического поворота» в области философии науки. Обязанный этому событию энтузиазм

создал впечатление, что работы этой эпохи и прежде всего «Структура научных революций» [5] были непосредственным обобщением историко-научных данных [Там же, с. 23].

Тем не менее действительность оказалась гораздо сложнее: об этом, в частности, свидетельствует уже изданный после смерти Томаса Куна сборник его последних статей «После “Структуры научных революций”».

«Теперь я думаю, что мы переоценивали в то время эмпирическую сторону наших исследований (эволюционная эпистемология не должна быть натуралистической)» [4, с. 133].

В сборнике [4] одна из целей Куна состояла не только в описании изменений его эпистемологической позиции, имевших место после 1961 г., но и в выявлении их *философских предпосылок*. Теперь в работе содержатся прямые ссылки не только на Чарлза Дарвина и Иммануила Канта, но и на Людвига Витгенштейна, Хилари Патнema и даже на Мартина Хайдеггера.

В качестве основы своей концепции Кун усматривает аналогию между развитием науки и биологической эволюцией. Развивая эту аналогию, Кун несколько отходит от своего тезиса о чередовании периодов авторитарной «нормальной науки» с периодами революционного развития. Теперь у него периоды спокойного развития в рамках единой парадигмы могут сменяться периодами революционного «расщепления» единой традиции на две конкурирующие между собой традиции (например, теория относительности и квантовая теория). Именно последовательное проведение этой аналогии позволило Куну охарактеризовать свою философскую позицию как «некую разновидность постдарвиновского кантианства» [Там же, с. 146].

Тем не менее таким же важным для оценки истоков куновской концепции является, по мнению автора статьи, обращение к философии Мартина Хайдеггера. Начнем с того, что в одной из своих работ Кун явно использует такое ключевое понятие хайдеггеровской философии, как «бытие-в-мире». «Один способ разграничения лучше подходит для одних целей, другой – для других. Однако ни тот ни другой нельзя признавать истинным или отвергать как ложный, ни один из них не обладает привилегированным доступом к реальному миру. Эти способы *бытия-в-мире*, задаваемые лексиконом, нельзя оценивать в терминах истины и лжи» [Там же, с. 147].

Но этим активное использование хайдеггеровского словаря не ограничивается.

1. Во-первых, рассматривая содержание новой парадигмы, созданное в результате научной революции, Кун описывает его как такое, когда «отдельные части вдруг объединяются по-новому»; при этом основные изменения воспринимаются не постепенно, шаг за шагом. Они представляют собой не только неожиданную, но и *цельную трансформацию*, в которой некоторая часть приобретенного опыта организуется иначе и обнаруживает *факты, которых не замечали раньше*» [Там же, с. 24]. Как мы покажем далее, холистский характер парадигмы прекрасно коррелирует с холизмом всякого «стиля мышления» (Хайдеггер) или «режима истины» (Фуко) в хайдеггеровской эпистемологии.

2. Как известно, т.н. «тезис Куна-Фейерабенда» гласит о том, что новая и старая парадигмы (Птолемей и Коперник, Аристотель и Галилей, Ньютон и Эйнштейн) *несоизмеримы*, поскольку отсутствует нейтральный язык для их сравнения [Там же, с. 128]. Получается, что сторонники новой и старой парадигм живут в разных мирах, смотря на одни и те же вещи по-разному. Далее мы покажем, что и это положение находит свое прямое соответствие в хайдеггеровской гносеологии.

3. Статус новой и старой парадигм, равно как и статус значений слов, является конвенциональным. «Каждый лексикон делает возможной соответствующую *форму жизни*, в рамках которой можно и утверждать, и рационально оправдывать истинность или ложность высказываний, но оправдание самих лексиконов может быть только прагматическим» [Там же, с. 337].

Цель данной работы – показать, что рассмотренные свойства куновской модели (1)–(3) являются не столько непосредственными обобщениями историко-научных данных, относящихся к первой и второй научным революциям, сколько закономерными выводами из хайдеггеровской концепции истины и роста (научного) знания.

Раздел первый. Гуссерлевская феноменология и хайдеггеровская онтология

Известно, что хайдеггеровская онтология выросла из гуссерлевской феноменологии. Согласно Гуссерлю, феноменология может быть охарактеризована как непрерывное усилие по описанию нашего опыта (и соответственно *«вещей самих по себе»*) без метафизических и теоретических спекуляций. Вспомним призыв Гуссерля: «назад к вещам самим по себе!». Гуссерль полагал, что только «подвешивание» или заключение в скобки «естественной установки» может превратить философию в определенную и точную науку; соответственно, феноменология – это наука о сознании, но не об эмпирически данных вещах.

В первой главе «Идей» [1], впервые изданных в 1913, Гуссерль различает состояния дел (Sachverhältnis) и сущности (Wesen), располагая их в двух разных сферах: фактической (материальной) и формальной (эйдети-ческой). Сферы эти соединены лишь способностью сознания переходить от одной к другой, но не причинно-следственными отношениями.

В итоге Гуссерль провозглашает, что ментальные и духовные процессы обладают *собственной реальностью*, независимой ни от какого физического базиса. Познание этой реальности он и объявляет целью своей эпистемологии; для ее познания он, подобно Декарту, выбирает позицию систематического методологического сомнения.

Именно в этом пункте начинаются радикальные расхождения Гуссерля с Хайдеггером. Последний утверждает, что более фундаментальной является не эпистемология, а онтология, ключом к построению которой является человеческая экзистенция или *Dasein* [6, с. 13].

Если Декарт и Гуссерль искали неопровержимый фундамент для философствования, то Хайдеггер начинает с того, что ставит под сомнение саму постановку такого вопроса.

В отличие от Декарта и от Гуссерля, человек для Хайдеггера – не изолированный от мира индивид, не когнитивный Робинзон Крузо, *сознательно* устанавливающий с миром свои отношения. Человек не просто

«заброшен в мир». Он уже является неразрывной частью *этого* мира; он в принципе не способен от него отрешиться и противостоять ему в качестве объективного и бесстрастного *cogito*. Для Гуссерля феноменология – средство избавления от всех теоретических предрассудков для того, чтобы прорваться к «вещам самим по себе». А для Хайдеггера суть феноменологии – «дать увидеть то, что себя кажет, из него самого так, как оно себя от самого себя кажет» [Там же, с. 34].

Именно понимаемая таким образом феноменология позволяет наметить пути ответа на главную проблему хайдеггеровской онтологии – *что есть бытие?* Ведь «бытие сущего всего менее способно когда-либо быть чем-то таким, “за чем” стоит еще что-то, “что не проявляется”» [Там же, с. 35]. Онтология возможна только через феноменологию: «все опять стоит на том, чтобы избавиться от сконструированного понятия истины в смысле “соответствия”» [Там же, с. 33].

Гуссерлевская феноменология фактически не дает ответа на вопрос: «что есть бытие?». Но именно последний является для философии Хайдеггера основным. Уже его магистерская диссертация «О множественности значений сущего по Аристотелю» заканчивалась постановкой фундаментального вопроса: «если бытие обскизывается как имеющее множество значений, то какое же из них следует считать ведущим и основным?».

Обращение к гуссерлевской философии ответить на этот вопрос не позволяет. Бытие у Гуссерля определяется как *случайный* коррелят целого ряда значений, каждое из которых изолированно от других определяет соответствующим актом интуитивного постижения сущности в феноменологическом анализе. В итоге всякий философ всегда под бытием понимает какую-то одну сторону бытия, а все остальные вытесняет, «подавляет». Как этого избежать, спрашивает Хайдеггер, как обеспечить *целостность* рассмотрения бытия?

В «Бытии и Времени» он начинает с констатации того обстоятельства, что «бытие сущего не есть сущее». С какого же сущего надо считывать смысл бытия, от какого сущего должно брать свое начало «размыкание» бытия? Хайдеггер отвечает: «разработка бытийного вопроса значит поэтому высвечивание некоего сущего – *спрашивающего* – в его бытии... Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как *Dasein*» [Там же, с. 7].

Именно человек – *Dasein* – и есть тот, кто способен воспринять бытийствующее в его нескрываемости. Хайдеггер указывает на то, что значение слова «бытие» конституируется нашим пониманием, фундированном в *темпоральной* структуре нашего понимания. Именно эта темпоральность обеспечивает основание дальнейшего хайдеггеровского анализа «трансцендентального горизонта» бытия как такового.

Поэтому хайдеггеровская онтология принципиально не намерена вырабатывать глобальное, всеобъемлющее и единое для всех времен и народов понимание бытия. Она лишь намерена дать анализ бытийных способов (*экзистенциалов*) – основополагающих структур вопрошающего.

Иными словами, надо пытаться не давать глобальные определения самого бытия, а рассматривать само *Dasein* там и тогда, где и когда оно является ближайшим и наиболее массовым – в его *повседневности*. Суть феноменологического подхода в том и состоит, что мы не должны исходить из некоего идеального проекта-наброска, но должны «схватить» человека в *привычных* ему способах бытия. Это и позволит понять то, что лежит в основе массового поведения, т.е. «экзистенциалы».

Согласно Хайдеггеру, определяя бытие, мы должны полностью отдавать себе отчет, какими понятиями и *из какого времени* мы обходимся, вместо того чтобы действовать так, как будто речь идет о некоем вечном наборе из неизменных истин.

Хайдеггер признает вместе с Гуссерлем, что «бытие» всех вещей состоит в смыслах, которые мы получаем в процессе их понимания. Но в качестве главных недостатков гуссерлевской феноменологии Хайдеггер указывает на следующие две взаимосвязанные особенности [8].

1) Хайдеггер категорически не согласен с рассмотрением субъекта познания в качестве надличностного и непрозрачного *ego*.

2) Хайдеггер недоуменно вопрошает, как же это можно «заклечь в скобки» внешний мир.

В итоге главная «ошибка» Гуссерля в том, что он преувеличивает значение *теоретического подхода* как такового. Человеческая активность в целом сознанием не определяется – вспомним пример человека с молотком. Человек забивает гвозди в доску бессознательно, и все у него получается. Он начинает раздумывать о том, в чем состоит истинный смысл молотка и надо ли ему забивать гвозди только тогда, когда он попадает им по пальцам.

Соответственно, фундаментальная черта нашего отношения к миру не когнитивная, а *практическая*. Именно расширение практики лежит в основе роста нашего знания о мире. «То, что более ценно для жизни, поскольку оно позволяет жизни более полно реализовать свою суть, – это то, что способствует увеличению, усилению жизни [life enhancement], когда это увеличение означает способность раскрывать новые, доселе недоступные возможности... Истина того, чем вещи являются, тогда явится функцией пути, посредством которого они вносят вклад в нашу способность расширения жизни понимаемой как само-преодоление... истина фиксируется или определяется практикой [praxis] в широком смысле – *практикой проживания жизни*» [Цит. по: Ibidem, p. 50].

Объединяющим все аспекты бытия понятием, которое связывает эти аспекты в единое целое, является «*забота*» [Ibidem, p. 42-48]. Именно анализ структуры заботы позволяет Хайдеггеру провозгласить, что наше бытие является одновременно «бытием в мире» как органическим целым. Холистское понятие заботы позволяет нам рассматривать все происходящее в мире как часть нашего проекта. Отсюда – темпоральная интерпретация нашего бытия-в-мире.

Раздел второй. Хайдеггер об истине

Итак, согласно Хайдеггеру, познание представляет собой «фундаментально заложенный в бытии-в-мире модус *Dasein*». Но тогда «что есть истина?». Статья с говорящим за себя заголовком – «*О сущности истины*» [9] – начинается с характерного для Хайдеггера анализа выражений обыденного языка. В каких контекстах

в нашей *повседневной* практике, в обычной жизни мы чаще всего используем прилагательное «истинный»? Скажем, с одной стороны, мы говорим об «истинном золоте», понимая под последним такое золото, которое соответствует тому, что мы обычно понимаем под «золотом».

Но, с другой стороны, мы называем истинными не только золото и прочие вещи, но и наши высказывания о вещах. Высказывание истинно, если то, что оно означает, соответствует тому, что происходит на самом деле.

Снова перед нами встает «проблема Декарта»: если материальное и идеальное принадлежат разным мирам, как возможно знание о реальности? В чем состоит соответствие между высказыванием о вещи («эта монета круглая») и самой вещью? Монета сделана из металла. Предложение вовсе не материально. Что здесь чему соответствует?

Очевидно, что соответствие в данном примере не может носить вещный характер. То, что утверждается в высказывании, которое представляет, – это лишь то, что вещь существует. То, что раскрывается в данном случае, было раньше в западном мышлении пережито как «то, что представлено» и было названо «бытием». Поэтому традиционное, «навязшее в зубах» приписывание истинности только утверждениям должно быть оставлено. Возможность «стояния в просвете бытия» как внутреннее условие возможности правильности коренится в свободе. «Сущность истины есть свобода». Свобода – это вовлечение в раскрытие бытия как такового.

Не человек обладает свободой как собственностью; наоборот – в лучшем случае свобода, экзистенция, раскрытое *Dasein* обладают человеком. Только экзистирующий человек историчен. Природа истории не имеет. «Каждая разновидность стояния исторического человека в просвете бытия ... подстроена и этой *подстройкой* введена в бытие как целостность» [Ibidem, p. 307].

Эта целостность является некалькулируемой и непонятной с точки зрения повседневных расчетов и забот. Поглощенный повседневными делами и заботами, человек подвергает свое бытие забвению, «забывает свое бытие как целостность». Поэтому «он тем более ошибается, чем более избирательно он избирает себя в качестве субъекта, в качестве стандарта для всего бытия» [Ibidem, p. 309]. И, конечно, тем обстоятельством, которое помогает человеку осознать свое бытие как целое, и является философия.

Данный аспект хайдеггеровской гносеологии может быть лучше понят, если еще раз обратиться к ее действительному истоку – философии Эдмунда Гуссерля. Рассмотрение этого истока лучше начать с классического примера, часто приводимого самим Хайдеггером [7, с. 15] – с цветущим на лугу деревом, на которое смотрит человек. При этом естественные науки объясняют нам, что мы не видим никакого дерева, а в действительности воспринимаем пустоту, в которой рассеяны волновые функции микрочастиц, мчащихся в разных направлениях с огромными скоростями.

Где же находится дерево? Стоит ли дерево в «сознании» или же оно находится на лугу? Лежит ли луг как переживание в душе или расстилается по земле? Находится ли земля в нашей голове? Или мы стоим на земле?

Мы должны вернуться обратно на землю, утверждает Мартин Хайдеггер, и видеть именно дерево на лугу, но не атомы, зная, что мы имеем дело с *самими вещами*, а не с их представлениями в сознании. Кто дал науке право называть такое мышление примитивным и донаучным, выставляя себя в качестве единственной меры мышления? Естественные науки сами находятся в кризисе, корни которого – в онтологизации своих методических требований, в утверждении о том, что реально и объективно существует только то, что допускает возможность своего исследования научными методами [2, с. 78].

Отсюда – призыв Гуссерля «вернуться к самим вещам!», создав философию «непосредственного опыта». Ученик Гуссерля Мартин Хайдеггер использовал феноменологический метод Гуссерля для того, чтобы раскрыть смысл не только обычного восприятия, но и *человеческого существования вообще* [6, с. 27].

Но если Гуссерль в своей феноменологии опирается на язык сознания, то у Хайдеггера субъектом опыта является не гуссерлевское «чистое сознание», а реально существующий индивид, «целостное действующее «Я»», сущностно вовлеченное в мир объектов, с которыми оно взаимодействует. «Смыслы» только в этом взаимодействии и возникают.

Теперь – у Хайдеггера – «интенциональная корреляция» соединяет человеческое бытие и мир в таком единстве, которое Хайдеггер назвал «*бытие-в-мире*». При этом «мир» у Хайдеггера подразумевает не Природу, но соотносится с выражениями «мир театра», «мир кино», «восточный мир» и т.д. Подобных миров может быть достаточно много. Ни один из них не является «субъективным», но равно ни один не может быть уникальным и абсолютным. В конечном счете каждый из этих миров – это веберовский *смысловой контекст действий*, но ни в коем случае не сумма существующих вещей. «Мир» в указанном выше смысле нельзя понять вне соотнесения с действующим субъектом, в этот мир «погруженным».

Итак, ярлык «феноменология» выражает максимум «к *самим вещам!*», поэтому предпонятие феноменологии устанавливается через характеристику того, что подразумевается обеими составными частями термина, «феномен» и «логос». Первый термин, «феномен», исчерпывается указанием на то, что явление есть давание знать о себе через нечто, что само себя кажет. Действительно, «бытие сущего всего менее способно когда-либо быть чем-то таким, “за чем” стоит еще что-то, “что не проявляется”» [Там же, с. 35].

А вот второй термин, *λόγος*, «переводится», т.е. истолковывается не только как «разум, суждение, понятие, дефиниция», но и как «основание и отношение» [Там же, с. 34].

В итоге, согласно Хайдеггеру, человек есть тот, кто способен воспринять бытийствующее в его нескрываемости, а значит, одновременно сосредоточиться – *λεγέιν* – на его прочной *связности*. *Λεγέιν* означает «чтение в смысле сочтения – собирания». Логос и открывает, делая очевидной, эту прочную связность. В «Бытии и времени» Хайдеггер противопоставляет истину как «соответствие-согласование» истине как «не-сокрытости» («алетейе»). В этом смысле *отношение постоянной открытости, «распахнутости» может рассматриваться как существо истины*.

Истина, по Хайдеггеру, это «несокрытость» = *unconcealment* = *Unverborgenheit* = *aletheia* = *Wahrheit*. Соответственно, история человеческого познания – это чередование «эпох несокрытости». Сущность подобной истории – «отделение истины вещей от возможностей сущностей, которые хранятся в запасниках и дозволены к применению, но пока не задействованы» [Цит. по: 11, р. 42]. То, что отделяет одну историческую эпоху от другой, – это то, что каждая имеет свой собственный стиль «продуктивного видения», такого восприятия вещей, когда они предстают как существенно структурированные. В итоге несокрытость сущего состоит в таком «предварительном собирании», которое делает определенные свойства и отношения явными, очевидными. Поэтому всякие сущности «историчны».

Но признание существования различных стадий несокрытости или «режимов истины» неизбежно ставит вопрос: можно ли сравнивать эти стадии между собой и каковы те критерии, согласно которым мы отличаем более несокрытую эпоху от менее несокрытой?

В итоге история бытия разделяется Хайдеггером на 4 эпохи:

- (1) Греческий период, в котором бытие понималось как *physis* или как самостановящаяся природа.
- (2) Средневековое, когда бытие понималось как божественное порождение.
- (3) Современность (модерн), когда сущее становится объектами, которые контролируются и подвергаются расчету.

(4) Технологическая эра, являющаяся усилением эры Современности (modernity), когда сущее рассматривается как имеющийся под рукой резерв, легко доступный для реконфигурации и максимальной эксплуатации.

Хайдеггеровское обсуждение истории истины рассматривает историю разных пониманий того, что вещи в действительности представляют, что равнозначно разным способам продумывания того, что является спокойным и стабильным в вещах, которые мы в своей жизни встречаем. Вещь «фаскрыта» тогда, когда она готова принять участие в нашей деятельности, когда она перемешивается, переплетается с нашими практиками. При этом «сущность истины» есть «истина сущности». Если метафизика – это «истина вещей как таковых и в целом», то история метафизики есть история различных «эпох» истины, т.е. различных объединенных пониманий того, чем вещи являются в действительности, и соответственно, в чем состоят привилегированные отношения для раскрытия и удержания истины.

Заключение

Итак, имеются веские текстологические основания утверждать, что существуют корреляции между основными положениями куновской и хайдеггеровской моделей роста научного знания. Какова здесь причинно-следственная связь, и является ли содержание куновской модели следствием прямого и сознательного принятия хайдеггеровской эпистемологии? Ответ находится за пределами данной работы. Наиболее вероятным представляется предположение, что речь может идти лишь о непрямом, опосредованном влиянии. Например, через работы Александра Койре, в одну из которых – «Этюды о Галилее» – Кун, по его собственному признанию, «просто влюбился» [4, с. 384]. Известно, Койре поддерживал тесные профессиональные отношения с Александром Кожевым, представившим в своих знаменитых парижских лекциях 1933-1939 гг. прочтение гегелевской «Феноменологии духа» через призму хайдеггеровской онтологии [3].

Список литературы

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии: в 11-ти кн. М.: Академический проект, 2009. Книга первая. 489 с.
2. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. 399 с.
3. Кожев А. Введение в чтение Гегеля: лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
4. Кун Т. После «Структуры научных революций». М.: АСТ, 2014. 443 с.
5. Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003. 605 с.
6. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. Бибихина. СПб.: Наука, 2002. 451 с.
7. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / пер. Э. Н. Сагетдинова. М.: Академический Проект, 2007. 351 с.
8. Frede D. Heidegger's Project: the Question of Being // The Cambridge Companion to Heidegger / ed. by Ch. B. Guignon. Cambridge University Press, 2006, P. 42-81.
9. Heidegger M. On the Essence of Truth // The Nature of Truth / ed. by M. Lynch. The MIT Press, 2001. P. 295-316.
10. Heidegger M. The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude. Bloomington: Indiana University Press, 1995. 376 p.
11. Wrathall M. A. Heidegger and Unconcealment. Cambridge University Press, 2011. 262 p.

HEIDEGGER'S PHILOSOPHY AND KUHN'S MODEL OF SCIENTIFIC REVOLUTIONS

Nugaev Rinat Magdievich, Doctor in Philosophy, Professor
Volga Region State Academy of Physical Culture, Sport and Tourism
nugayevrinat@gmail.com

It is stated that one of the sources of Kuhn's model of scientific revolutions is the philosophy by M. Heidegger. For the substantiation of this thesis the corresponding works by T. Kuhn and M. Heidegger are examined. It is concluded that there are solid textological arguments to confirm that there are correlations between the basic statements of Kuhn's and Heidegger's models of the growth of scientific knowledge. The answer to the question what the cause-effect relation is here is beyond the bounds of this work.

Key words and phrases: M. Heidegger; ontology; E. Husserl; phenomenology; epistemology; T. Kuhn; scientific revolutions; incommensurability.