

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

П. Рикёр

ВВЕДЕНИЕ: АНТИНОМИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ (перевод с франц. И.С. Вдовиной)

Аннотация. В центре статьи Поля Рикёра – проблемы философской антропологии, которые он изучает сквозь призму антиномичности человеческого существования. Наиболее специфичными и показательными для мыслителя являются внутренние антиномии человека: волевое и не-волевое, действие и испытание воздействия, автономия и уязвимость, способность и хрупкость. Рикёр стремится рассматривать их диалектически, сосредоточивая внимание на двусторонности человеческого желания – коренящегося в любви человека к себе и одновременно открытого бесконечному горизонту. В этом отношении философ обращается к понятиям характера и счастья, свидетельствующим о несоразмерности человека в плане практики: характер – это индивидуальный образ действия, который человек осуществляет благодаря своей свободе; счастье – это конечный пункт, к которому устремлена мотивация человека в целом. П. Рикёр – яркий представитель рефлексивной философии, опирающийся на идеи феноменологии и герменевтики, вместе с тем использующий в своих исследованиях ресурсы наук о человеке: этнологии, истории, экономики, социологии, лингвистики и др. В своём учении французский мыслитель остро ставит вопрос о человеке, его специфике и целостности. Он исследует человеческую реальность, идя по пути от мифа, философских разработок Платона, Паскаля, Кьеркегора к Канту и далее – к современности. Помещая в начало книги предлагаемую вниманию читателя работу, составители книги преследовали цель подтвердить антропологическое значение философии Рикёра, что порой подвергается сомнению незадачливыми исследователями по той простой причине, что сам мыслитель, признавая осуществление проекта философской антропологии «делом жизни», редко употреблял этот термин.

Ключевые слова: философская антропология, человек, чувственность, разум, жизненное, духовное, «я-сам», действие, история, культура.

Abstract. In the center of Paul Ricœur's article are problems of philosophical anthropology, studied through the prism of antinomycity of human existence. The inner antinomies of a human, in the thinker's opinion, are the most specific and demonstrative: voluntary and involuntary, action and trial of impact, autonomy and vulnerability, ability and fragility. Paul Ricœur attempt to examine them dialectically, focusing attention on the two-sidedness of human desire, which is rooted in human love for himself, and simultaneously, open to the limitless horizon. In this regard, the philosopher refers to the notions of character and happiness, which testify to the disproportionality of human in practice: character is the individual way of action that is realizes by a human because of his freedom; happiness is the final point, towards which human aims his motivation. Ricœur is a bright representative of the reflexive philosophy that is based on the ideas of phenomenology and hermeneutics, and at the same time, uses in its research the resources of the sciences about human: ethnology, history, economics, sociology, linguistics, etc. In his teaching, the French thinker raises a question about human, his specificity, and wholeness. He examines human reality taking the path from the myth, philosophical formulations of Plato, Pascal, Kierkegaard to Kant, and then modernity. Although Ricœu considered realization of the project of philosophical anthropology the "project of a lifetime", but rarely used this term.

Key words: Culture, History, Action, I-self, Spiritual, Vital, Reason, Sensibility, Human, Philosophical anthropology.

К выходу перевода на русский язык книги:
Paul Ricoeur. Anthropologie philosophique.
Paris, Seuil, 2013. 471 p.

В московском «Издательстве гуманитарной литературы» готовится к публикации перевод книги: Поль Рикёр «Философская антропология»

(доклад в Милане в 1960 г., опубликован в *Il Pensiero*. 5 (3). Septembre-décembre 1960; английский перевод см.: Reagan C., Stewart D. *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of his Work*. Boston (Mass.); Toronto: Beacon Press-Fitzhenry and Whiteside Limited, 1978 (сочм.))

(Paul Ricoeur. *Anthropologie philosophique*. Paris, Seuil, 2013. 471 p.). Это одно из трёх произведений мыслителя, подготовленных к изданию его коллегами и единомышленниками под эгидой «Фонда Рикёра» – общественной организации, созданной в 2005 г. (год ухода П. Рикёра из жизни), куда вошли тексты рукописей, выступлений, архивных материалов, впервые публикуемых на французском языке; многие из них уже были изданы на английском, итальянском, японском и др. языках. Ранее в этой же серии, носящей общее название: «Поль Рикёр. Рукописи и выступления», в издательстве «Seuil» были изданы работы: «Вокруг психоанализа» («*Autour de la psychanalyse*», 2008) и «Герменевтика» («*Herméneutique*», 2010).

Составители третьей книги серии Ж. Мишель и Ж. Поре справедливо считают: несмотря на то, что слово «антропология» не является центральным в лексике Рикёра и не входит ни в одно из названий его основных работ, она «составляет всю его философию – от начала до конца» (Ricoeur P. *Anthropologie philosophique*. P. 11). Сам Рикёр в 1955 г. в своей «Интеллектуальной биографии» характеризовал собственную деятельность в философии как осуществление «проекта философской антропологии» (Ricoeur P. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. P., 1955. P. 24), а в 2004 г. в тексте, написанном по случаю вручения ему премии Джона Ключе (Библиотека Конгресса США) обозначил свой творческий путь словом «гуманизм» (Ricoeur P. *Anthropologie philosophique*. P. 445).

В книге «Философская антропология» выделены три основные темы учения Рикёра о человеке: феноменология воли, семантика действия, герменевтика «я». В качестве Введения к книге её составители выбрали выступление Поля Рикёра на коллоквиуме в Милане в 1960 г., организованном итальянским философом Энрико Каstellи, перевод которого предлагается вниманию нашего читателя.

Если философская антропология стала неотложной задачей современного мышления, то это потому, что в ней сходятся все его главные проблемы и её отсутствие остро ощущается. Науки о человеке рассредоточиваются по разным дисциплинам и буквально одни дисциплины не знают, о чём говорят другие. Обновление онтологии, со своей стороны, ведёт к такому вопросу: что это за сущее, для которого бытие является проблемой? Наконец, «современность» человека говорит о его месте на перекрещивании таких размышлений: если человек может либо утратить себя, либо обрести в труде, досуге, политике, культуре, то кто он такой – человек?

I. От патетики к логике

Проблему философской антропологии невозможно ни разрешить на нескольких страницах, ни даже поставить во всём её объёме; вероятно, следовало бы выбрать какой-то один вопрос, который был бы одновременно и достаточно специфическим, и характерным для философской антропологии в целом.

Именно эту проблему я поставил в центр моего очерка о «Человеке погрешимом» [14] – проблеме внутреннего несоответствия человека самому себе, или антиномичной структуры человека, пролегающей между полюсами бесконечности и конечности. Это – современная форма платоновской проблемы *metaxu*, «срединности», развиваемой в Книге IV «Государства» в связи с *thumos* (общий принцип «мужества» и «гнева», которые Платон располагает между разумной и неразумной частями души). Это как раз та проблема, которая у Канта в его трансцендентальном воображении встаёт как вопрос о «третьем термине».

Почему я коснулся вопроса о человеке как срединном сущем? По причине его значения в подходе к одной известной трудности в философии – философии зла. На деле, существует нечто таинственное и, может быть, даже непостижимое (*unerforschbar*), говорит Кант в «Очерке о радикальном зле» [6], когда речь заходит об истоке зла; может быть, следует даже сказать, что постижение зла есть и его подавление; однако, если зло непроницаемо как событие, может быть, существует некий пороговый интеллект, который сделает возможным его познание; иными словами, вероятно, можно познать, в каком смысле человек способен грешить. Греховность входит в несоразмерность, делающую человека уязвимым существом. Несоразмерность, срединность, уязвимость и греховность образуют преисполненную смысла последовательность. Так, Декарт в начале «Четвёртого размышления» утверждает, что человек является чем-то средним между бытием и небытием (*прим. 1*) и делает вывод: «...поскольку я некоторым образом причастен также небытию, не-сущему, или, иначе говоря, поскольку сам я – не высшее бытие, мне весьма многого недостаёт, и потому неудивительно, что я заблуждаюсь» [3, с. 45].

Какой интерес к данной проблеме проявляет разум? Двойкий – одновременно и к теории, и к методу.

Интерес к теории: благодаря подходу к проблеме несоразмерности и срединности становится возможным существенный пересмотр понятия конечного. Если говорить вполне определённо, я сомневаюсь в том, что проблема конечного явля-

ется центральной в философской антропологии – таковой, скорее, является триада: конечное – бесконечное – срединное. Однако стоит исходить не из простого, например, из восприятия, а из пары: восприятие – слово; не из ограниченного, а из антиномии: граница – безграничное.

Здесь в пору удивиться некоторым вещам, относящимся к изначально диалектической структуре человеческой реальности (*прим. 2*). Так что проблема соразмерности и посредничества (*прим. 3*) становится значительной философской ставкой.

Однако интерес есть также и к методу, поскольку философскую антропологию предваряет *до-философское* – патетическое и мифическое – понимание темы несоразмерности человека, мыслимого как срединное сущее, уязвимое и погрешимое; до философии *mixte* существовало то, что я назвал бы *pathos*, т. е. страстью нужды; эта проблема побуждает удивляться зарождению философии в недрах не-философии, до-философии; *страсть* нужды является не-философским истоком, поэтической матрицей философской антропологии. Таким образом, выбор данной перспективы позволяет понять, каким образом философия всегда имеет нечто *предпосланное ей*, хотя и сама она ищет *исходную точку*; на деле задача заключается в том, чтобы справиться с этой проблемой, но справиться таким образом, чтобы она сохранилась и её можно было понять; именно в этом состоит поиск отправной точки, хотя сама философия абсолютно ничего не начинает; до неё уже существовал целостный язык – язык мифа, язык символа, который в *загадочной форме* уже высказал всё, что философ когда-либо сможет разумно, «ясно» проговорить, внести в мир *lumen naturale*.

Приведу несколько примеров такого *до-философского богатства*: платоновский миф о душе как о смеси; прекрасные слова Паскаля о конечном и бесконечном; размышления Кьеркегора в «Болезни к смерти». У этих мыслителей мы наблюдаем определённый прогресс в рефлексии, о чём я сразу же и скажу. В самом деле, у Платона размышление о душе как о посреднике всё ещё погружено в символы; так, строение души сравнивается со строением государства; данное представление явно «мифичное», поскольку не существует языка прямого, строгого, диалектического, чтобы говорить о движении души, колеблющейся между вещами, подверженными порче, и идеями, не подверженными порче; она «недоумевает» и она «ищет» (*прим. 4* [9, 523а-525а]) она упряма и ошибается; она не наблюдение, а наблюдаемое; она не соединение, а тенденция. Эта странная реальность – уже не реальность вещей, но ещё и не реальность идей;

она – достояние мифа. Более того, этот миф – одновременно и миф о конечном, и миф о виновности; миф – это туманность, где рефлексия должна разделить то, что является изначальным ограничением, и то, что – неожиданной катастрофой. Так, миф о «смешении» в «Пире» повествует о рождении Эрота от богатства (Порос) и бедности (Пения). Является ли эта изначальная бедность порочным принципом? Так считают, если сблизают миф из «Пира» с мифом из «Федра», который предстаёт мифом о «падении»; падение душ в земное тело, по всей видимости, кладёт в исток человека несчастье существования, неотличимое от воплощения, от существования чувственного и исторического. Тем не менее ещё до «Федра» можно отличить миф о падении как таковом (падение в земное тело) от предваряющего мифа о смешении: все души небесного кортежа сопровождают крылатую колесницу; это смешение до всякого падения уже несёт в себе изначальную напасть (*прим. 5*), присутствие строптивой лошади; уязвимость, как кажется, появляется задолго до ниспадения. Таким образом, тема срединной души остаётся связанной, с одной стороны, с символическим и мифическим выражением «смешения», с другой стороны – зависящей от смешанности, от изначальной нераздельности изначального ограничения и морального зла.

Паскалевская тема «ничтожества» находится выше строгости мышления: она уже не является мифической, она красноречива, и её красноречивость всё ещё в большей мере отправляется от риторики убеждения, чем от его логики. Известен знаменитый фрагмент о двух бесконечностях: «Что такое человек в бесконечном?» [8, с. 64]. В отличие от Платона, использующего символику «смешения», Паскаль обращается к схеме, почерпнутой им из космологической чувственности, намереваясь раскрыть обширность Вселенной. Таким изначальным символом является символ пространственной диспропорции. Человек, в буквальном смысле слова, есть середина между слишком большим и слишком малым. Однако на пути к собственно экзистенциальной схеме пространственный символ преодолевается: «Всесторонне ограниченное, это состояние, занимающее середину между двумя крайностями, отражается во всех наших способностях» [8, с. 64]. Постепенно поглощающее меня бесконечно большое обозначает ускользающий от меня «конец», а бесконечно малое, которое я заключаю в себе, означает «начало» и даже ничто, из которого я был извлечён. Именно здесь рождается наше «ничтожество»: «...признаём же нашу предельность. Мы нечто, но не все. Уделённая нам частица бытия не даёт возможности познать первые

начала, родящиеся из ничтожества, а малое, которым мы являемся, скрывает от нас видение бесконечного» [8, с. 64]]. Такое утаивание собственного срединного положения человека довершает его странствование: «Мы как бы носимся по обширной поверхности вод, не зная пути и постоянно бросающиеся из одного конца в конец [...] ничто не может утвердить конечного между двумя бесконечностями, которые заключают его и от него убегают» [8, с. 64]. Так, вопреки кардинальному отличию символов – пифагорейского символа безграничного, платоновского символа ограниченного и паскалевского символа бесконечно большого и бесконечного малого – миф о «смешении» и риторика «ничтожества» ориентирует рефлексию в направлении одной и той же темы: темы непрочности положения между крайностями, которые одновременно расширяют и сужают человека.

Может быть, именно Кьеркегор ближе всех подошёл к изначальной интуиции нашего исследования: в «Болезни к смерти» (само)сознание определяется несколько поверхностно как «отношение, которое соотносится с самим собой (свобода), непрестанно соотносясь с другим (Богом)» [7, с. 256]; однако нестабильным это отношение с абсолютным другим делает то, что отношение к себе самому, говорит Кьеркегор, является «осознанным синтезом бесконечного и конечного» (прим. 6). Для Кьеркегора бесконечность есть воображаемое, открывающее безграничные возможности; конечность – это окончательная реализация жизни в семье, в профессии, в Государстве. Отчаяние, из которого рождается грех и которое само есть грех, – это либо искажение конечного в фантастическом существовании без долга и привязанностей, либо искажение бесконечного в существовании податливом, тривиальном, обывательском.

Таким образом, с Кьеркегором пламенем вспыхивает интуиция о неустойчивом смешении, породившем двойственность человека, о которой мы говорили в самом начале. Однако дискурс Кьеркегора всё ещё оставался риторическим, вероисповедальным, призывом человека к человеку.

II. Трансцендентальный синтез

Каким же образом перейти от мифа, риторики и косвенного призыва к философскому дискурсу; почему существует сопротивление мифа логосу?

Первым философским этапом будет тот, который мы назовём «трансцендентальным»: мы охотно воспользуемся здесь кантовским анализом «посреднической» функции – трансцендентальным воображением и постараемся показать, почему такой анализ необходим и вместе с тем недостаточен.

Этот анализ необходим потому, что, несмотря на упрек в субъективизме, адресованный Канту, «трансцендентальное воображение» обнаруживает сущностное единство разума и чувственности только в проекции на «вещь», на «объект». В этом сила кантовского анализа: единство человека всего лишь интенционально, т.е. оно проецируется вовне, в структуру объективности, которую и делает возможной. Но каким образом человек сам для себя становится этим «посредничеством»? Рефлексия о трансцендентальном стиле идёт здесь коротким путём: она остаётся сугубо объективной в том смысле, что единство «я» с самим собой является всего лишь нацеленным, т.е. образованным в отношении того, на кого направлено. Вот почему необходимо пройти через этот план, не застряв в нём.

Исходной точкой трансцендентального рассмотрения человека в качестве посредника и «посредничающей» функции воображения является разрыв между чувственностью и рассудком, осуществляемый *рефлексией*. Рефлексия, как только она рождается, сразу же раскалывает человека: одно дело *воспринимать* присутствие вещей, другое – *определять смысл* вещей; воспринимать – значит интуитивно верить существованию вещей; мыслить – значит связывать, упорядочивать. Прогресс в рефлексии – это прогресс в раскалывании. С одной стороны, чувственность, о которой говорят, что она становится зависимой от того, что даёт ей проявиться, страдает от неизбежного последовательного ограничения: вещь подаёт себя односторонне, своими свойствами; воспринимать значит воспринимать с определённой точки зрения, исходя из нулевого истока: моё тело является изначальным *здесь*, исходя из которого в мире существуют места. С другой стороны, интеллектуальное определение вещей, о котором говорят, что оно работает в качестве связи, пересекается интенцией означивания, которая изменяет любую точку зрения, обнаруживая её как таковую. Язык обладает исключительным правом быть местом такого изменения, подобно тому, как взгляд обладает правом быть местом любой перспективы. В языке глагол превосходит простое означение наименования, прибавляя экзистенциальное значение, позицию существования, а вместе с ней и нацеленность на истину, что можно назвать порывом к утверждению. Для рефлексии несоразмерность между глаголом, говорящим о бытии и истине, и взглядом, прикованным к явленности и перспективе, есть крайнее проявление раскола между разумом и чувственностью. Это – новая форма картезианской диалектики бесконечного и конечного. Она не является более диалектическим отноше-

нием между двумя способностями – воли, с одной стороны, разума, с другой; она пронизывает каждую способность, которая является одновременно и конечным, и трансцендентным, точкой зрения и устремлённостью к бытию, истине и благу.

Отсюда вытекает проблема третьего термина посредничества. Этот третий термин дан не *сам по себе*, а в вещи, относительно вещи; это означает, что, с точки зрения просто трансцендентальной рефлексии, человек обходится с собственным синтезом интенционально. Вещь – это единство, уже реализованное словом с определённой точки зрения; она – осуществленный синтез. Такой синтез есть её объективность. В самом деле, объективность есть не что иное, как неделимое единство явленного и проговорённого; вещь являет *себя*, и о ней можно что-то сказать; каждый из двух этих аспектов отсылает к другому: сказать что-либо о вещи – значит определить её явленность, а явленность может быть выговорена, т.е. обобщена в передаваемом и убедительном дискурсе. Это до такой степени верно, что только исходя из синтеза *вещи* и того, что говорится *о* вещи, рефлексия смогла шаг за шагом различить неадекватность восприятия – то, что можно было бы назвать «разрозненностью силуэтов» (*прим. 7*) – и трансцендентность смысла по отношению к этим силуэтам; вещь рефлексивно отсылает к человеку как к точке зрения и как к слову. Эта объективность объекта вовсе не находится в сознании: она, скорее, – перед сознанием в качестве того, с чем оно соотносится. Именно в этом качестве объективность может служить руководящей нитью для исследования того, к какому синтезу в человеке она отсылает. Так что она вовсе не судит заранее *о реальном* единстве человека для него самого, поскольку от начала и до конца – интенциональна. Только проецируя себя на способ бытия вещи, человек становится средним; он становится «серединой» между бесконечным и конечным, очерчивая онтологическое измерение вещей, т.е. то, что они суть синтез присутствия и смысла. В этом плане можно сказать, что вещь является вещью, только если она может являть себя и быть выговоренной, если может затрагивать меня в моей конечности и быть готовой к разумному дискурсу.

Теперь, совершив рефлексивный поворот к нам-самим, вернёмся к функции (предварительно проецируя её), делающей возможным указанный выше синтез вещи, т.е. объективность объекта. Если я *делаю себя* синтезом перспективы и слова, открывая пространство явленности и дискурса до явленности и той, и другого, до любого дискурса о них, то, что это за способность открывания, су-

ществующая во мне и для меня? Проблема данности, которую мы здесь воспроизводим, поставлена Кантом под названием трансцендентального воображения; её значение для философской антропологии, движимой полярностью бесконечное–конечное, я и намереваюсь показать.

На языке Канта, единство смысла и присутствия звучит так: категории разума, применяясь к явлениям и интуиции, подпадают под действие правил. Отсюда вытекает знаменитая формулировка проблемы: «...должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой – с явлениями и делающее возможным применение категории к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и, тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой – *чувственным*. Именно такова *трансцендентальная схема*» [5, с. 123].

В учении о трансцендентальном воображении нас особенно интересует то, что третий термин не является «*для себя*»: он полностью исчерпывается тем, что создаёт объективность. Воображаемый синтез сам по себе *не ясен*: схема – это «искусство, сокрытое в глубинах человеческой души». В то время как объективность объекта более всего ясна, более всего выражена – она, собственно, есть *lumen naturale*, – трансцендентальное воображение, по отношению к ней остаётся загадкой. В человеке прежде всего просматриваются два полюса: мышление и чувствование, а то, что являет себя в вещи, – это их синтез. Я понимаю, что значит испытывать, быть затронутым; я также понимаю, что значит интеллектуально определять; однако, как говорит Кант, «эти две способности не могут обмениваться своими функциями: разумение не может ничего постигать интуитивно, чувства не могут осмыслять». Однако «общий корень» этих двух способностей, которым может быть человечность человека, «нам неизвестен». Таким образом, движение объекта к трансцендентальному воображению всегда затруднено. А ещё Кант говорит, что в центре отчётливого видения существует как бы некая слепая, но необходимая точка, «функция слепой души» [5, с. 71]. Но неясно не только всё, что говорят о трансцендентальном воображении, – называть его трансценденцией конечного, открытием человеческого существа (*прим. 8*) означает всего лишь размывать трудности, – но и сумеречный проблеск рефлексии полностью заимствован из синтеза объекта. У данного термина-посредника нет *собственной* интеллигибельности.

Именно это можно показать на примере времени, которое, по существу, есть *medium, metaxu*. На

первый взгляд, обращаясь ко времени, мы касаемся инструмента субъективного синтеза чувственности и активности. На деле же, время есть преодоленный парадокс; с одной стороны, по своей *протяжённости* оно – форма любого различения, знак разрозненности (на языке Канта, время есть чистая последовательность); с другой стороны, время интеллектуально определимо, поскольку все категории укоренены в нём в форме схемы. Не идёт ли здесь речь о внутренней и унифицированной человеческой реальности?

[Однако] это трансцендентальное чудо времени – одновременно расплывчатого и упорядоченного – в итоге ещё более загадочно, чем трансцендентальное воображение, сокрытой душой которого оно является. Всё, что можно сказать о функции времени как «посредника», это то, что его отличает двуединое свойство: обеспечивать явленность всех различий и оставаться детерминированным категориальной интеллектуальностью. Мысль о радикальном выведении правил интеллекта и интуиции из «общего корня» времени и воображения остаётся благим пожеланием. Скажем то же самыми иными словами: если «сознанием» называют синтез рассудка и чувственности в трансцендентальном воображении, то такое сознание ещё не есть *самосознание*; единство сознания, о котором Кант говорит, когда утверждает: «...очевидно, что единство, которое с необходимостью образует объект, не может быть ничем иным, как формальным единством сознания в синтезе различных представлений» [5, с. 100 и след.], – это единство множественного всецело интенционально; оно до конца исчерпывает себя «в» объекте; оно утрачивает себя, порождая единство смысла и присутствия «в» объекте.

Отныне трансцендентальное единство сознания пребывает совсем уж по эту сторону единства, которое личность могла бы создать в себе и для себя; следует даже утверждать, что единство «я мыслю» не является кем-либо; «я» в «я мыслю» не является личностью – оно всего лишь форма мира, т.е. проекция объективности как синтеза восприимчивости и способности говорения; если сказать короче, «я» в «я мыслю» есть лишь проект объекта.

Было бы преждевременным, опираясь на эту рефлексию о трансцендентальном синтезе, заключать, что философия «формального» стиля напрасна. Её следовало бы считать первым этапом антропологии – необходимым, но недостаточным. Рефлексия о роли воображения как «посредника» в созидании человека в его внутреннем единстве обрисовывает пустые рамки, в которых теперь следует наметить образ конкретного человека. Одна-

ко если захотят устранить этот этап размышления, то погрязнут в «фантастической» онтологии «смешения» бытия и ничто. Если человек есть «смесь бытия и ничто», то это означает, что он изначально «посредничает» в вещах; его «срединное» положение между бытием и ничто проистекает из его функции «посредника» между бесконечным и конечным в вещах. Так в философский дискурс переносится миф о «смешении».

Однако, сохраняя в философском плане миф о «смешении» в теории синтеза, рефлексия трансцендентального стиля тем самым спасёт риторику «ничтожества», которая, словно тень, следует за мифом о «смешении». В самом деле, синтез, о котором говорит трансцендентальная философия, всего лишь формален и интенционален: всего лишь формален, поскольку предшествует любому содержанию; всего лишь интенционален, поскольку исчерпывается в единстве объекта. Как раз в этом смысле трансцендентальная философия даёт начало философской антропологии, достойной этого имени, хотя и не обеспечивает её продолжения. Кроме того, в мифе о «смешении» и в риторике «ничтожества» трансцендентальная философия кантовского типа не даёт возможности дойти до уровня разума.

III. От трансцендентального к практическому

Приведу два примера того, что могло бы стать философской антропологией, сохранившей импульс до-философской патетики и трансцендентальной строгости: один – в практическом измерении, другой – в измерении аффективном.

Я предложил бы называть антиномией *характера и счастья* форму, которую принимает несоизмеримость человека в плане *практики*.

В самом деле, что такое *характер*? Если мы не хотим сделать из характера то, что сделала из него характерология – зафиксированный, застывший, замкнутый в характерологической формуле портрет, – нам следует утверждать, что характер есть обобщение понятия перспективы. Скажем яснее: понятие перспективы должно превалировать над понятием характера; на деле это было бы абстракцией; здесь предполагалось бы, что человек имеет перед собой одни лишь вещи. Перспектива – это точка зрения на вещь как на вещь; в этом плане она образует ограничения не во всех отношениях, а только в восприятии. Однако в восприятии и перспективе мы имеем модель, позволяющую приступить к ограничению, каковым является характер. Каким образом обобщить понятие перспективы?

Можно говорить, что существует перспектива *желания*; эта перспектива связана с собственной

интенцией: всякое желание есть нехватка чего-то, устремление к чему-то; в этом смысле имеется *ясность*, но если ясно, что имеется желание того-то и того-то, то оно смутно, когда речь идёт о способе самоощущения, о нахождении себя хорошим или плохим. Здесь моё тело не является открытым миру, пронизанным всеми интенциями, органом которых оно выступает: это – смутная рефлексия о самом себе, молчаливое присутствие перед самим собой, безмолвное и ни с чем несоизмеримое своеобразие точки зрения. Именно здесь эгоизм как порок получает основание, становясь чем-то вроде соблазна: из отличия он делает предпочтение. Однако это предпочтение укоренено в простом чувстве отличия – в том, что стоики называли «чувством своего “я” и его приятием». Эта привязанность к собственному «я» есть постоянная основа всех аффективных намерений, многочисленных и разнообразных по своим объектам.

Ещё один шаг по направлению к идее характера обеспечила бы рефлексия о «*я могу*», которая связана не со *смутным* аспектом, как это имеет место в желании, а с аспектом инерции всякой привычки. Гуссерль уже отмечал, что *ego* создается благодаря привычке (прим. 9). Равессон [12] рассмотрел её философское значение. Привычка представляет *конституированную* сторону *ego*. Любая привычка усвоена: однажды усвоенная, она сохраняет *достигнутую форму*, и эта аффективная форма «*я могу*» придаёт «я» *практическую перспективу*, нацеленную на мир, которая есть «*ego*» в качестве «привыкания» (прим. 10).

Можно продолжить определение идеи характера: форма, полученная из моих оценок, мир укоренённых безусловных ценностей, «личная идея о счастье и достоинстве» [1, с. 124]. Характер есть целостность этих различных аспектов конечного, которую Декарт свёл к мышлению и разные моменты которого мы приведём: перспектива, аффективная непосредственность живого по отношению к себе самому, или изначальная любовь к самому себе; устойчивость и инертность. Характер прибавляет к этому конечную целостность моего существования.

Что же в таком случае означает конечность характера? Это не выразимая одним словом открытость, ограниченная нашим мотивационным полем в его целостности. Открытость – коль скоро я имею доступ ко всем ценностям всех людей и всех культур: моё мотивационное поле открыто человеческому в его совокупности (ничто человеческое мне не чуждо); однако человечность человека доступна мне только благодаря экзистенциальному аспекту моего характера, так что существует каждый: каждый – это человек, и человек живёт

в каждом. Следовательно, характер это не судьба, которая управляет моей жизнью извне; он – неподражаемый образ действия, который я практикую благодаря моей свободе человека. Стало быть, сам по себе он всегда невидим (прим. 11). Он включён в человечность моего собственного существования в качестве истока моего мотивационного поля. Я догадываюсь о нём только благодаря намёку, заключённому в ощущении отличия, которое делает меня другим, нежели любой другой.

Однако едва я произнес эти слова – другой, чем любой другой – как раскрылась самая важная полярность, на которую нацелен весь настоящий анализ: если перспектива, желание, возможность укореняются в конечном и своеобразном бытии, в характере, который является как бы его онтологическим местом, они могут пониматься только диалектически, по отношению к серии противоположных терминов, которые, в свою очередь, достигают высшего значения в некоем бесконечном – в счастье.

Можно рассмотреть эту всеохватность счастья по ступеням. Рефлексия по поводу желательности обнаруживает двусторонность желания: с одной стороны, оно погружено в любовь к себе, с другой – открывается бесконечному горизонту, [что не без основания можно назвать] счастьем, [или] блаженством. Как прекрасно показал Стефан Штрассер [16], счастье означает наличие завершённости человеческой деятельности, взятой в её совокупности. Нет, речь не идёт о завершении какого-либо отдельно взятого акта; это не будет и ощущением «результата», осознанием триумфа; это – завершение, соответствующее тому, что мы ранее назвали нашим целостным мотивационным полем и что есть, если следовать Платону, «целостная душа» или «личная идея счастья и достоинства», если следовать Бергсону. Таким образом, я могу мыслить характер и счастье только вместе, как антиномии, определяющую человеческую реальность; характер – это перспективная ориентация целостного мотивационного поля; счастье – это конечный пункт, к которому устремлена моя мотивация в целом. Нулевая точка и горизонт: так подытоживается анализ восприятия с его «точкой зрения» на мир и «горизонтом» мира. Однако если полярность точки зрения и мира остаётся ограниченной рассмотрением «вещи», то полярность характера и счастья имеет отношение к «душе в целом». С одной стороны, характер достигается косвенным путём; с другой – счастье не включено ни в какой отдельный опыт, так что на него ссылаются в особых [случаях]. В эти ценные мгновения, когда мы думаем не о собственных пределах, не о нашем сво-

еобразном характере, а о выходе за горизонт, о надежде, едва мелькнувшей в ходе событий, чувство «необъятности» диалектически сопутствует чувству «ограниченности».

В конце данного анализа обнаруживается *полярность*, которая говорит о хрупкости человека и, мы можем уже сказать об этом, – о его погрешимости. В самом деле, не существует непосредственно данного «посредничества» между, если так можно сказать, счастьем и характером. В «теоретическом» плане, как мы уже видели, единственное посредничество, которое существует – внешнее (*прим. 12*). Однако соединение счастья и характера есть *задача*, и именно эту задачу мы называем идеей личности. Синтез разума и чувства не есть «для себя», поскольку он – проект объекта; синтез счастья и характера может быть достигнут на пути *становления «для себя»*, поскольку он есть проект личности.

Кант всё ещё остаётся здесь надёжным гидом: ведь очевидно, что личность – скорее потребность, чем реальность. И это – потребность в примирении счастья и характера. Но разве не ясно, что такое понимание личности не только не отменяет напряжённого отношения между счастьем и характером, бесконечным и конечным, но предполагает его? В самом деле, я не разглядываю личность, а должен *принимать* другого и себя самого как личностей. Я не являюсь личностью по определению: я должен в равной мере *уважать* личность «в другом» и «в себе».

В практическом и этическом плане уважение играет такую же роль, какую трансцендентальное воображение играет в плане теории, познания. Трансцендентальное воображение примиряет разум и чувство, только если полагает возможным синтез объекта. Точно так же уважение примиряет «во мне» и «в другом» конечность желаний и бесконечность разума и счастья, только когда оно делает возможной идею самого человека, являющегося как бы идеальным посредником между практическим разумом и чувственностью.

Следует ли в таком случае говорить об *уважении* – уважении морального закона и личности независимо от того, что Кант говорил о воображении: «...скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» [5, с. 125], ведь они могут быть подмечены в ситуации «лицом-к-лицу»: человечность людей в истории, отвечающая на объективность объектов в мире. Уважение – это то, что делает возможным практическое представление человека как личности, преисполненной ценностей и богатой смыслами. Однако «я» не совпадает с этим практическим представлением, «я» должно *воспринимать* себя и

другого *как* цель. В «я» уважение пребывает в качестве хрупкой структуры чувственности и моральности; о нём можно говорить лишь в терминах парадокса: именно разум становится психологически подвижным; именно чувственность позволяет себе поддаваться влиянию разума. Чтобы сказать такое, Кант должен был выпестовать удивительное выражение «подвижного *a priori*». Таким образом, только в чувстве осуществляется синтез разумного и чувственного – в чувстве, которое одновременно должно быть «заражено» долгом, требующим жертв от моей чувствительности, и «возведено» в ранг разумного. Но я не могу размышлять об этом чувстве, вновь и вновь не раскалывая его и не представляя собственную персональность под знаком двойкой принадлежности – порядку чувственному и порядку интеллигибельному. В эту двойственную принадлежность вписана возможность некой несогласованности и экзистенциальной нехватки, делающих человека уязвимым.

IV. Аффективная уязвимость

В заключение остаётся только указать, какое место *чувства* в антропологии конечного. Чувство – это наиболее интимный момент личности, где концентрируется её рассогласованность, точка кульминации, или интенсивности, человеческой погрешимости. Что даёт чувству такое философское выражение? И почему в чувстве следует искать высшее свидетельство хрупкости уязвимости человеческой реальности?

Потому что чувство играет наиглавнейшую роль в создании личности. Чувство, как заметил Уильям Штерн [15], противоположно функции «объективации», заключающейся в том, чтобы «вытащить» из «я» и поместить на расстоянии от «я» объекты, которые, как справедливо говорят, нас не затрагивают, оставляют нас равнодушными. Чувство обладает функцией «включения» в основание жизни, всего того, что «поднялось» из этих глубин; данная функция включения, растворения сообщает чувству то, что Штерн удачно называет «близостью к личности».

Если дело обстоит таким образом, то справедливо завершить рефлексии о человеческой хрупкости философией чувства. В самом деле, все синтезы и все опосредования, которые мы рассмотрели, касались объекта; даже синтез идеи личности был спроецирован на задачу, и в этом смысле оставался синтезом объектным. Если чувство есть именно то, что я только что обрисовал, т.е. движение *интериоризации*, то в нём и должен так или иначе осмысливаться синтез, который проецируется на объект и на идею человека; именно в чувстве должна проявить себя «несо-

размерность», которую мы поместили чрезвычайно важными терминами «характер» и «счастье».

Мы вовсе не рискуем скатиться на сторону эмоций и аффектов: я не отдаю приоритета аффективности над познанием и над функцией объективации; для философской антропологии знание и чувство (объективация и интериоризация) синхронны друг другу: они зарождаются вместе и сооща произрастают; человек достигает «глубин» чувства в противоположность «строгости» знания. Если мы принимаем такое соотношение между чувством и знанием, точнее, между «изъятием» объекта из мира и «включением» чувства в личность, то риск погрязнуть в «философии чувства» невелик; он тем более невелик, что мы, начав с синтеза в объекте и в идее о другом, затем с удивлением обнаруживаем чувство на пути возвращения к «я-сам».

Какую новую форму хрупкости выявляет чувство? В этом плане мы находим у Платона ценную мысль о *thumos*, по существу о посреднической функции: чувство – это привилегированный посреднический регион, зона перехода между элементарной жизненностью и чистой духовностью; «от *bios* к *logos* через *le pathos*», – пишет Стефан Штрассер в замечательной книге о душе (прим. 13); впрочем, здесь лучше сослаться на Платона: «от *bios* к *logos* через *le thumos*». Как прекрасно заметил Платон, *thumos* двойствен: он борется то с разумом, энергией и отвагой которого сам является, то с желанием, будучи его способностью к предприимчивости, раздражительности и гневу. Современная философия чувства должна вернуться к этой интуиции Платона, но каким образом?

Чтобы ориентироваться в этой жизни *thumos'a*, я предлагаю воспользоваться руководящей нитью, предложенной Кантом в «Антропологии с прагматической точки зрения», где он различает три вида страстей: честолюбие (*Habsucht*), властолюбие (*Herrschaftsucht*), корыстолюбие (*Ehrensucht*) [4, с. 351]. Дело не в том, что мы могли бы исходить из этих случайно выбранных страстей как из факта – странного факта. Они, скорее, зовут нас к выявлению, распознаванию подлинных потребностей, которые касаются изначального конституирования человека. Исходя именно из этих потребностей и благодаря более изначальному поиску (*Suchen*), предваряющему стремление к честолюбию (*Sucht du Habsucht*), властолюбию (*du Herrschaftsucht*) и корыстолюбию (*du Ehrensucht*), конституируется хрупкий образ человеческого «я». Более того, эти потребности, в свою очередь, отсылают к трансцендентальной структуре, исходящей от определённых «объектов» (в том смысле, в каком Гегель говорит об «объективном» Духе), которые обозначают сло-

ва «обладать», «властвовать», «любить себя»; они управляют самой радикальной тематикой экономики, политики, культуры. Следовательно, если мы сумеем рефлексивно вывести потребности, согласно которым конституируется человеческое «быть я», из последовательных объективных сфер, являющихся его выражением в мире, то философская теория чувства не подчинится самоуправству «психологии страстей», а обретет *априорную* трансцендентальную структуру, вполне сравнимую с той, какую Кант придал уважению. По существу речь идёт об *априорных чувствах*, управляемых «интенциональными объектами», которые возводят теорию объективности на высший уровень и выступают для *самосознания* тем, чем вещь и природный мир вообще являются для *сознания*.

Эти три потребности – обладать, властвовать, любить себя, или, если хотите: обладание, господство, самомнение, – действительно составляют *thumos* человека, располагающийся между жизнью тела и жизнью духа. Итак, вот наш вопрос: если в этих трёх потребностях конституируется «я», отличное от вещей и людей, иными словами, «я» живущее и чувствующее, то в чём же состоит уязвимость этого *thumos'a*, хрупкость этого «я»?

Мне думается, такая хрупкость появляется тогда, когда мы рассматриваем, каким образом эти потребности могут быть удовлетворены, каковы средства их выполнения, свершения и завершения. Именно здесь яснее всего проявляется их нестабильная функция, действующая между жизненным и духовным. Жизненные потребности удовлетворяются в удовольствии, в пресечении страданий; духовные – в счастье. А в чём же удовлетворяются потребности обладания, господства, самолюбия?

Нас сразу же поражает тот факт, что «я» никогда не бывает удовлетворённым и что требования, с помощью которых оно ищет себя самого, в определённом смысле бесконечны. В то время как удовольствие есть вид временного отдохновения, как это прекрасно показал Аристотель, а счастье по существу есть отдохновение долговременное, или, по меньшей мере, пребывание в состоянии отдохновения, *thumos* – это само беспокойство. «Сердце», если воспользоваться словом столь же великолепным, как и греческое *thumos* или немецкое *Gemüt*, есть по существу то, что в «я» является беспокойством. *Thumos* пребывает в неопределённости между конечностью удовольствия, завершающего вполне ограниченный акт и подтверждающего отдохновение, и бесконечностью счастья, оттеняя угрозу, связанную с бесконечностью пути. Когда же я получу *удовлетворение*? Когда же мой авторитет

будет в *достаточной мере* подкреплён? Когда же я буду в *должной мере* оценён? Где пребывает это «в должной мере»?

Как мы видели, *thumos* вносит неустойчивость в структуру действий жизненного уровня, характеризующую циклами: нехватка, отправление в путь, движение, завершение в удовольствии или в страдании. Аффективная регуляция была бы полной, если бы завершение процесса стало окончательным, если бы все напряжённости были сняты. Человеческое действие, поскольку оно разворачивается под знаком трёх фундаментальных потребностей «быть я», более не представляет собой структуру циклическую, замкнутую, конечную; оно в принципе является вечным движением. Отсюда следует, что структура «цели – средства» подвержена своего рода растягиванию, растяжению: теперь уже ни одно действие не завершается, все действия оказываются срединными, и человеческой жизни грозит забвение или утрата своей цели из-за неопределённого характера тройственного требования, в котором «я» ищет самое себя. Случается и совсем странная вещь: чем больше наша деятельность становится ясно выраженной и менее техничной, тем больше её цели оказываются удалёнными и ускользающими от нас; технизация деятельности и отдаление целей «быть “я”» содействуют чувству неуверенности и пустоты, которое порой распространяется на человеческую деятельность. Вводя нескончаемую тяжбу между жизненным и духовным, *thumos* оказывается включённым в двойную систему обмена между тем и другим. Именно в обмене между жизненной напряжённостью и требованием «я», с одной стороны, требованием «я» и стремлением к счастью, с другой, «опосредуется» жизнь личности; и именно в этом «посредничестве» *thumos'a* рождается нестабильность жизни.

Для начала рассмотрим связи между жизненным и человеческим: несомненно, все наши инстинкты перестроены, как бы изменены тройственным требованием, которое делает нас людьми. В частности, это проявляется в случае сексуальности: сексуальность становится человеческой постольку, поскольку она пронизывается человеческими потребностями, захватывается ими и как бы доверяется им; вот почему в ней без труда можно обнаружить мотив владения, господства, но и поиски взаимного признания. Однако, с другой стороны, это стремление «быть я» вдохновляется призывом к *целостности*, где, как мы убедились, звучит желание счастья. Таким образом, именно в «страсть» человек вкладывает всю свою энергию, своё сердце, поскольку предмет желания стано-

вится для него *всем*: в этом «всё» запечатлевается желание и счастье; жизнь не означает «всё»; слово «всё» имеет смысл не для жизни, а для духа; именно дух значит «всё», мыслит «обо всём» и находит отдохновение лишь «во всём».

Следовательно, благодаря человеческому *thumos* осуществляется двойное напряжение удовольствия и счастья, свершение конечного и бесконечного, и именно в бесконечности потребности обладания, господства и оценки со стороны другого разыгрывается драма бесконечного и конечного.

Теперь мы можем дать имя специфической хрупкости человеческого чувства: имя это – *конфликт*. *Конфликт* вписан в несоответствие между счастьем и удовольствием, в уязвимость человеческого сердца. В этом плане Фрейд стал первым психологом, сумевшим понять центральное, существенное значение конфликта в человеческой антропологии, однако он потерпел неудачу в понимании его истока. Поместив исток репрессивных сил в сначала заимствованное, а потом усвоенное «сверх-я», он затем возложил причину конфликта с принципом удовольствия на общество. Весь наш анализ, напротив, отмечен стремлением найти первейший исток «конфликта» в интимности человеческого *thumos'a*, поделенного между жизненным и духовным и поляризованного принципом удовольствия и счастья.

Таким образом, мы подошли к тому, чтобы поместить «конфликт» в центр философской антропологии. Мы пришли к этому в конце анализа, который разворачивался от более абстрактного к более конкретному, от трансцендентального воображения и его мастерства, скрытого в глубинах человеческой души, к *thumos'у* с его внутренним напряжением и уязвимостью. В целом, весь этот анализ свидетельствует о рождении идеи «посредничества», доставшейся от мифов о смешении и риторики, касающейся человеческой недостаточности (*misere*).

В завершение мы можем сказать следующее:

1. Положение человека между бытием и небытием, если говорить словами Декарта, – это положение сущего, который *сам является посредником* между бытием и небытием, между бесконечным и конечным.

2. Это *посредничество* проецируется на синтез объекта, который является одновременно дискурсом и существованием, смыслом и явленностью.

3. Это посредничество становится *действием* в практическом синтезе личности, являющейся одновременно существованием, ценностью и присутствием.

4. Это посредничество само отражается в чувстве несоответствия «я» самому себе, в несовпадении, или внутреннем «разногласии», определяющем изначальную уязвимость человеческой реальности.

Таким образом, проект теоретического синтеза, *практика* и чувство в плане философского рассуждения соответствуют темам страсти, с помощью которых мы вели обсуждение с самого начала: миф о «смешении», риторика «нехватки», экзистенциальная тревога по поводу возможности «я» не состояться. Тем самым изначальный *pathos*, умеренный трансцендентальной рефлексией, восстанавливает свои силы в теории *практики* и чувства. Однако отмеченное страстью предположение неисчерпаемо. Вот почему философская антропология так и не получила своего завершения. И, что главное, она никогда не прекращала стремления возместить иррациональность своего не-философского истока строгостью собственной рефлексии. Невозможность удержать одновременно глубину *pathos*'а и связность *logos*'а вызывает у неё отчаяние.

Примечания.

1. Точная цитата из начала «Четвёртого размышления» звучит так: «...я являюсь чем-то средним между Богом и небытием, то есть между высшим бытием и не-бытием (сост. [3, с. 45]).»

Список литературы:

1. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. М.: Московский клуб, 1992. 336 с.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М.: Академический проект, 2009. 489 с.
3. Декарт Р. Размышления о первой философии... // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. 635 с.
4. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука, 1999. 471 с.
5. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 592 с.
6. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Тракаты и письма. М.: Наука, 1980. 709 с.
7. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 383 с.
8. Паскаль Б. Мысли. М.: REFL-book, 1994. 523 с.
9. Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, 1994. 687 с.
10. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. 143 с. Приложение XIX с.
11. Buytendijk F. L'Homme et Animal. Paris: Gallimard, 1965. 190 p.
12. Ravaissan F. De l'habitude. Paris: PUF, 1999. 198 p.
13. Ricoeur P. Anthropologie philosophique. Paris: Seuil, 2013. 271 p.
14. Ricœur P. L'homme faillible // Ricœur P. Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. Т. 1: L'homme faillible. Paris: Aubier, 1960 (reed.: Seuil, 2009). 582 p.
15. Stern W. Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage. La Haye, Nihoff, 1950. 836 S.
16. Strasser S. Das Gemüt. Utrecht-Fribourg: Herder Verlag, 1956. 291 S.

References (transliterated):

1. Bergson A. Opyt o neposredstvennykh dannyykh soznaniya. M.: Moskovskii klub, 1992. 336 s.
2. Gusserl' E. Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kniga 1. M.: Akademicheskii proekt, 2009. 489 s.
3. Dekart R. Razmyshleniya o pervoi filosofii... // Dekart R. Soch.: v 2 t. Т. 2. М.: Mysl', 1994. 635 s.

2. Она есть позиция бесконечного, отрицание конечного, ограничения (мы находим здесь кое-что из диалектики «Филеба»: «предел», «беспредельное», «смешанное», «начало», а также из кантовского ряда категорий качества: «реальность», «отрицание», «ограничение»).

3. *Metaхи*, «третий термин».

4. *Απορεί και ζητήν* [9, 523a-525a].

5. Греческое слово *συγγυή*.

6. Мы не нашли точной цитаты – сост.

7. Намек на гуссерлевское описание восприятия как единства серии явленностей, называемых также «силуэтами», или «эскизами» (*Abschattungen*), объекта, воспринимаемого сознанием [См.: 2; франц. перевод П. Рикёра: Gallimard, 1950]. То же самое описание использовано автором в работе о внимании (см. [13, р. 51-93] – сост.).

8. Так поступает Хайдеггер в своём курсе зимнего семестра 1925-1926 гг. (см.: [10]).

9. Это весьма важный момент; начиная с Юма, существует мощная философия привычки.

10. Так же считает Ф. Бейтендейк (см., например, [11]).

11. Так же как исток восприятия не является объектом восприятия.

12. Таковой является *вещь*: единство разума и чувства, освящённое Кантом трансцендентальное воображение – вот единственное условие возможности синтеза объекта.

13. См. уже цитированное произведение.

4. Kant I. Antropologiya s pragmaticheskoi tochki zreniya. SPb.: Nauka, 1999. 471 s.
5. Kant I. Kritika chistogo razuma. M.: Mysl', 1994. 592 s.
6. Kant I. Religiya v predelakh tol'ko razuma // Kant I. Traktaty i pis'ma. M.: Nauka, 1980. 709 s.
7. K'erkegor S. Bolezn' k smerti // K'erkegor S. Strakh i trepet. M.: Respublika, 1993. 383 s.
8. Paskal' B. Mysli. M.: REFL-book, 1994. 523 s.
9. Platon. Gosudarstvo // Platon. Sobranie sochinenii v trekh tomakh. T. 3. Ch. 1. M.: Mysl', 1994. 687 s.
10. Khaidegger M. Kant i problema metafiziki. M.: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1997. 143 s. Prilozhenie XIX s.
11. Buytendijk F. L'Homme et Animal. Paris: Gallimard, 1965. 190 p.
12. Ravaisson F. De l'habitude. Paris: PUF, 1999. 198 p.
13. Ricoeur P. Anthropologie philosophique. Paris: Seuil, 2013. 271 p.
14. Ricœur P. L'homme faillible // Ricœur P. Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. T. 1: L'homme faillible. Paris: Aubier, 1960 (reed.: Seuil, 2009). 582 p.
15. Stern W. Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage. La Haye, Nihoff, 1950. 836 S.
16. Strasser S. Das Gemüt. Utrecht-Fribourg: Herder Verlag, 1956. 291 S.