

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ ПОНЯТИЯ «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ»

Статья посвящена исследованию экзистенции как до конца необъективируемой первоосновы разума. Осмысление экзистенциальных глубин «трансцендентального субъекта» неизбежно наталкивается на проблему преодоления пропасти между трансцендентальной философией и конкретным опытом, между системой и проблемой. Анализ трудов экзистенциалистов XX века показывает, что экзистенциализм оказался бы более методологически плодотворным, будь он соединенным с идеей трансцендентального субъекта, который у Канта выполняет роль чисто регулятивного принципа, который упорядочивает формы рассудочной деятельности. Понятие экзистенции лишь в том случае становится содержательным, если оно приобретает значение ориентира.

Фихте полагал, что природа в смысле ценности скрывается «глубоко под моей духовной природой»¹. Личность, с одной стороны, есть природное целое, а с другой – начало появления разумности, начало действия, выходящего за пределы природы и вместе с тем производящего обратное воздействие на природу. Разум осуществляется в природе и посредством природы².

Все это необходимо учитывать, когда идет речь о классической философии как философии самосознания или разума. Вероятнее всего, эта философия укоренена в глубинах личностной экзистенции. Разум, безусловно, связан с единичной экзистенцией; в противном случае он лишается уникальности и превращается в голую рассудительность.

Вместе с тем разум уникален и неповторим, но в то же время и множественен, поскольку каждая экзистенция располагается рядом с другими, и эти другие имеют свою собственную разумную истину. Итак, экзистенция как «возможность быть» (в отличие от растений и животных человек есть то, кем он решил стать) обнаруживает себя через другую экзистенцию и вместе с ней. Философский разум проясняет экзистенцию, помогая достичь сознанию стадии самосознания и приводя его к коммуникации с другими экзистенциями.

Экзистенция, как глубина разума, до конца необъективируема. Человек только тогда осуществляет свою человеческую сущность, когда существует в реализации своих возможностей. При этом необходимо учесть, что всякое существование начинается с неосознанного, с того состояния, когда нечто различное еще неразделимо и едино. Вместе с тем объединение и единство предполагают различие. Таким образом, развитие разума – это двоякий процесс. С одной стороны, это стремление быть, а с другой – то, что свободно витает между бытием и небытием, ибо реализация возможности, активный переход ее в бытие одновременно предполагает ее подпадение под власть бытия и, следовательно, утрату свободы.

Следовательно, опора только на один-единственный принцип деятельности не дает ничего, кроме экспериментирования над нашим существованием. Бытие и существование в философии Канта различаются. Гуманизм его парадигмы кроется в том, что Кант не наделяет статусом бытия ни сверхчувственное или духовное, ни материальное начало. Теоретическая идея последнего основания, выраженная в понятии «чистой апперцепции», не заключает в себе тех опасных для общего прогресса духа гуманный тенденций, которые присутствуют уже в системах Рейнгольда и Фихте.

К. Маркс, так же как и Кант, не злоупотреблял словом «дух», осознавая всю противоречивость духовной деятельности. Он выражался глубоко и точно: «Всякий прогресс духа был до сих пор прогрессом в ущерб массе человечества»³.

Ведь центр «духа» – воля (политическая, религиозная, «нравственная», как у Фихте, или, наоборот, «злая», как у Шопенгауэра). Классическая философия, с присущими ей развивающимися формами взаимодействия или взаимоотношения «системного» и «духовного», сходит с исторической сцены как раз в тот момент, когда проявляется воля к ее политизации, т. е. к ее превращению в служанку политики либо к ее сведению к различным идеологическим формам, в том числе религиозно-теократическим. В то же время философия, особенно рассматриваемого нами классического периода, как самосознание и совесть эпохи не может оторваться от самой эпохи, от ее волнующих проблем, следовательно, и от актуальных политических проблем⁴.

Мы полагаем, что понятие «существования» характеризует экзистенциальную глубину «трансцендентального субъекта» и связанного с ним классического философствования. При этом «трансцендентальный субъект» не тождественен «духу». Кант и Фихте остро ощущали те опасности, которые возникают в процессе обращения с этим последним понятием. Мы должны быть также настойчивы и выступать «против произвольных софиз-

мов, которым никакой исследователь не подвержен более, нежели исследователь человеческого духа»⁵. Наиболее отчетливо позиция Фихте по отношению к «духу» сформулирована в следующих словах: «Мы не законодатели человеческого духа, но его историографы – не газетные о нем писатели, а прагматические историки»⁶.

Для духа действительно наиболее опасны люди, настойчиво говорящие от его имени, но не имеющие к нему непосредственного отношения. «Духовные структуры строятся на искренности, – пишет В.У. Бабушкин, – открытости сознания, и любые формы лицемерия, двоемыслия и троюмыслия разрушают духовные структуры до самого основания. Остается лишь псевдодуховная форма, остается буква»⁷.

Искреннее отношение к «духу» заставляет нас подвергнуть сомнению положение К. Ясперса о том, что только личности с их духовным базисом способны установить подлинно духовные взаимоотношения, характеризующиеся безусловностью, надежностью и всеми теми свойствами, которые свойственны духу⁸.

Это далеко не так. Во-первых, существуют типы духовности, абсолютизирующие так или иначе эстетическое, этическое или теоретическое отношение к миру. Это так называемая духовность с отрицательным знаком⁹. Во-вторых, «дух» и «коммуникация» не так жестко связаны между собой, как это считает Ясперс и отчасти некоторые другие современные видные теоретики коммуникации (Ю. Хабермас, Леви-Стросс).

Ф.Б. Садыков в этом отношении приводит интереснейшую мысль А. Эйнштейна о том, что Кант и Гегель на протяжении целого столетия властвовали над умами миллионов, даже не читавших их. Идеи Канта и Гегеля, вдохновляя ученых, писателей и других деятелей культуры, воплощаясь в их творениях, воспринимались не только знатоками философской литературы¹⁰.

Два вывода неизбежно вытекают из этого факта: 1) проблема коммуникации между «духовной» и «бездуховной» личностью утрачивает свою остроту в том случае, если появляется особый трансцендентальный деятель, идеи и действия которого вызывают интерес у большинства людей; 2) трансцендентальное «Я» не идентично «духу»; миллионы людей не знакомы ни с «духом» Канта, ни с духовным содержанием гегелевской системы, и, тем не менее, есть нечто, что подвигает их к творческой деятельности, а именно заслуживающее всеобщего уважения имя. Мечты о подлинности коммуникаций так и останутся мечтами, если на-

всегда исчезнут из памяти людей именно такого рода трансцендентальные деятели. Можно много говорить о встрече различных типов установки осознания, о контактах духовного и бездуховного человека, но это не даст никакого значительного теоретического результата, если теория коммуникативного действия не будет увязываться с понятием трансцендентального субъекта и его экзистенциальным «ядром», глубоко скрытым от самих сторонников трансцендентального метода.

Трансцендентальный субъект – это, по мнению Фихте, есть некое «всеобщее сознание», «духовность вообще». Однако данное определение, как нам думается, является верным лишь в гносеологическом плане.

Конечно, категорию «индивидуальности» создает не понятие «множества», а понятие «всеобщего» или «всеобщности». Но вывод о том, что тот или иной человек есть для меня «один из всех», предполагает на самом деле «остановку» (в кавычки мы это слово заключаем потому, что оно означает для нас прежде всего понятие). Истина состоит в том, что я не могу, да и не должен стремиться «схватить» своей мыслью всех, чтобы остановиться на каком-то одном. Этот человек является для меня «одним из всех», поскольку он очаровывает меня своей индивидуальностью настолько, что я не желаю продолжать поиск, не желаю больше никакого долженствования. «Один из всех» – это, следовательно, вызов диктату «всеобщего» или «духа», который в онтологическом плане есть «бытие-долженствование» (определение, часто применяемое Шеллингом).

Итак, экзистенциальный уровень «трансцендентального субъекта» указывает на его конечность. Кант и Гегель влиять на всех не могут, но они как бы создают условия для того, чтобы эпоха окончательно не распалась. Трансцендентальное «Я» не есть, стало быть, нечто предопределенное и неизменное. Оно настраивает человека на то, чем он решил стать. Напротив, метафизический подход к «духу» может оказаться не только полезным, но и вредным. Утверждая приоритет знания над жизнью, отделяя мыслителя от других людей, он может заставить поверить в то, чего принципиально быть не может, превратить его в абстрактную принадлежность абстрактного мира. И, тем не менее, качество мыслителя как человека и философа определяет качество метафизики, а не наоборот. Конечно, мы имеем в виду здесь богатую человеческую потребность и произрастающую из данной потребности способность классически мыслить о духовных предметах.

Анализ экзистенциальных глубин «трансцендентального субъекта» приводит к рассмотрению экзистенциалистских трансформаций самого трансцендентального метода. Это рассмотрение показывает, что трансцендентализм продолжает оставаться проблемой и для современной философской мысли.

Однако под вопросом здесь продолжает оставаться обнаружение действительного смысла самого понятия трансцендентализма, границ и возможностей его применения, осмысление его исторических судеб в современную нам эпоху. В связи с этим необходимо задать следующий вопрос: может ли трансцендентализм бытийствовать в тех формах, которые придали ему Гуссерль, Марсель или Сартр? Оказался ли принцип трансцендентализма непродуктивным в этих видах, лишившись тех классических корней, которые представлены именем Фихте?

Наша рабочая гипотеза заключается в том, что трансцендентализм развивается именно в силу нежесткой примыкаемости к Фихте. Достоинство Гуссерля, Сартра и других выдающихся разработчиков трансцендентального метода состоит, может быть, в том, что они мало исследовали философскую основу Фихте, как тот, в свою очередь, философскую основу Канта (в определенной мере эта последняя мысль проводится К. Марксом)¹¹.

И Ж.-П. Сартра, и Г. Марселя, несмотря на существенную несхожесть их философских позиций, объединяет критика гносеологизма классического трансцендентализма, установка на исследование экзистенциального опыта философствования в его уникальности и, в конечном счете, отказ от самого понятия трансцендентального субъекта.

Если вести речь о философской системе Сартра, то ее объединяет с трансцендентализмом идея суверенной объективности как источника всех смыслов и значений экзистенциального опыта и соответственно ее полагание в виде исходного пункта подлинного философствования¹². Сартра интересует прежде всего способ вычленения трансцендентальной субъективности (в скобках сразу же отметим, что философы XX века сделали акцент на абсолютно полном «распредмечивании» всего содержания опыта и свели его тем самым к свободной самосознательной деятельности субъекта. Однако, как мы заметили выше, у Фихте «трансцендентальный субъект» не является полностью распредмеченным, а сохраняет характер живой человеческой души).

Итак, Сартр сохраняет верность основному пафосу картезианского *cogito* – постоянно избегать

предзаданности, т. е. ориентироваться на содержательные акты деятельности сознания, очевидность которых для субъекта задается его собственным движением. Данный субъект должен принимать лишь то, что может быть «со-рождено» его собственным сознанием, он должен, таким образом, постоянно «подставлять себя» под все моменты своих действий. Г. Марсель так говорит о Сартре: для него акт деятельности «является свободным именно в той степени, в какой я обнаруживаю себя в нем»¹³.

Но Сартр все же не примыкает к Декарту. Он делает исходным пунктом философского анализа не рефлексивное, а дорефлексивное *cogito*. Главная проблема, которой занимается Сартр, заключается не в том, чтобы знать, «децентрирован» субъект или не децентрирован. Необходимо узнать не то, что сотворили обстоятельства из субъекта, а то, что субъект делает из того, что они (т. е. обстоятельства) сделали из него. Другими словами, Сартр выходит на проблему экзистенциальной потенции трансцендентального субъекта (если следовать основной нашей мысли). Сартровский субъект, как и субъекты позднего Шеллинга (см. «Мировые эпохи»), можно было бы назвать истоком бытия, который больше, нежели само бытие. Ведь субъективность, согласно Сартру, и существует с того момента, когда имеется усилие превзойти сложившуюся ситуацию, в то же время сохраняя ее. Эта способность субъекта трансцендировать наличное и составляет сартровскую идею специфичности человеческого бытия в мировом целом.

Пересматривая понятие субъекта классического трансцендентализма, Сартр следует за феноменологией, хотя он отказывается от основной идеи Гуссерля, суть которой состоит в том, что трансцендентальная субъективность имеет эгологическую структуру. То, что делает Сартр, состоит в следующем: как обнаружить «трансцендентальное поле» без субъекта, причем данное обнаружение касалось бы сферы сознания?¹⁴

Основную идею Сартра можно передать так: если субъект как нечто вроде субстанциального «Я» или такая категория, от которой разворачивается процесс рефлексии, то это – мертвый субъект. Согласно же Шеллингу, который, на наш взгляд, не покидает классических традиций, хотя и сильно отдалается от Фихте, то, что есть, в своей чистой субстанциальности есть не более, чем «голый субъект бытия». Таким образом, разрабатывая тезис о том, что «существование предшествует сущности» (см. известную статью Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм»), мыслитель прак-

тически оголяет существование. Классический же трансцендентализм идет от идеи субъекта как существования, превосходящего бытие.

Настаивая на автономности и онтологическом приоритете иррефлексивного сознания над рефлексивным, Сартр обосновывает ту мысль, что в сознании имеется «имманентное единство»¹⁵. Это – иррефлексивный слой. Вокруг данного предположения им выстраивается своеобразный экзистенциальный психоанализ, представляющий собой один из моментов трансценденталистского исследования мира и субъективности.

Но что же такое «трансцендентальное поле без субъекта»? Объявляя трансцендентальное «Я» «смертью сознания», Сартр решительно избавляется от этого «Я» как необходимого элемента структуры сознания. Если сказать кратко, то Сартр под сознанием понимает осознание сознанием самого себя. Именно это осознание есть «абсолютный источник экзистенции». В принципе, Сартр продолжает здесь мысль Декарта. Однако, противопоставляя декартовскому варианту самосознательности свою трактовку сознания, в которой сделан акцент на дорефлексивном уровне, Сартр разграничивает осознанность и познанность. «Заметим, – пишет Т.М. Тузова, – что при этом перенесении трансцендентальных функций классически толкуемого самосознания в план дорефлексивного сознания Сартр допускает смешение уровней трансцендентального и эмпирического, трансцендентально-логического и психологического, что незамедлительно сказывается на возможностях его методологии, его способе постановки проблем и... обуславливает уязвимость его трансцендентализма по сравнению с классическим»¹⁶. Ведь так называемое дорефлексивное сознание – это «рассеянный свет сознания» на себя самого, составляющий «одно целое с сознанием, сознанием которого оно является»¹⁷.

Сартр, по всей видимости, считает, что в сознании субъекта мир, сознание и деятельность представлены целиком. Как видим, он отказывается от объективного анализа сознания как внутреннего элемента предметной деятельности человека. Отталкиваясь от идеи Гуссерля и Хайдеггера, что «первоначальный» мир человека есть мир «экзистенциального опыта», Сартр по сути дела возвращается к старой задаче Шеллинга – объяснить диалектику «предвечного» и случайного бытия. Если «предвечное» бытие есть бытие, предшествующее всякому мышлению, то необходимо прояснить сам акт «встречи» человека с миром до всякого научного мышления.

Но как решать эту задачу, отбрасывая полностью идею трансцендентального субъекта? Ведь если «предвечное» попытаться представить себе в виде первоначала, то оно не может быть и потенцией или чистой возможностью мысли, а без потенции нет и продвижения вперед. Поэтому подлинно классическое философствование не должно отказываться от идеи субъекта, но в то же время не следует развивать идею субъекта так, чтобы при этом «заключать мир в скобки», как это в свое время сделал Гуссерль.

Сартр, критикуя Гуссерля, обращает внимание на тот момент, что существует, по всей видимости, такая деятельность живого сознания, которая, не воплощаясь непосредственно в объективированных результатах творческих актов, тем не менее является необходимым условием их реального, эмпирически-конкретного осуществления. Именно в этом утверждении Сартр является достойным продолжателем идей позднего Шеллинга, попытавшегося в своей «Философии откровения» (1841-1846 гг.) объединить рационализм и иррационализм.

Однако если классический трансцендентализм рассматривал человека как часть упорядоченного универсума и исследовал его опыт (в том числе и моральный) с позиции долженствования, обеспеченного телеологической структурой «трансцендентального субъекта», то Сартр исследует экзистенциальный опыт исключительно с позиций *de facto* и разрабатывает свой оригинальный вариант «абсолютистской» концепции сознания. Рассуждая в этом плане, можно высказать следующую мысль: Сартр пытается нанести удар по субъекту классического трансцендентализма, которого можно охарактеризовать как «неслучайного». Ведь когда Фихте помещает его в своей ранней системе («наукоучение» 1794 года) в «пространство» телеологически выстроенных синтезов «Я» и «Не-Я», то это внутренне порождает требование саморазвития человека как субъекта ответственности. Напротив, сартровская методология не позволяет соотносить индивидуальное с той сферой необходимого и универсального, которая в рационалистической философии традиционно подразумевалась под понятием трансцендентальной сферы и «попадание» в которую для субъекта, перестающего быть «случайным», обозначалось картезианским «я мыслью»¹⁸.

Итак, концепция субъективности, изложенная Сартром, разрывает органическую связь трансцендентальной методологии с метафизическими постулатами классического философствования. В той мере, в какой он следует классике, достигается

лишь модификация представления о субъекте как полностью знающем самого себя. Как видим, в трансценденталистской перспективе сартровской феноменологической онтологии любая деятельность индивида, непосредственно воспринимаемая им как спонтанная, изначально объявляется беспредпосылочной, свободной, так что сама проблема «свободного духовного производства» (К. Маркс) остается для Сартра принципиальным образом недоступной. Напротив, и Фихте, и Шеллинг ставят и рассматривают проблему рождения свободы (см., например, учение о фихтевском «толчке», которое в России впервые попытался реконструировать А.В. Лукьянов)¹⁹.

Учитывая вышесказанное, можно было бы сформулировать ту мысль, что неклассическое истолкование идеи «трансцендентального субъекта» связано с утратой веры в творческие потенции рефлексивной философии, когда она пытается анализировать деятельность субъекта. Напротив, классичность концепции обнаруживается в той мере, в какой она пытается «покрыть» весь исследуемый материал операцией *cogito*. Однако мы знаем и то, как трудно бывает порой отыскать легкий и простой путь в бытие, оставаясь в пределах только одного познания. Поэтому в настоящем исследовании мы и поставили перед собой нелегкую задачу разыскать экзистенциальные глубины понятия «трансцендентального субъекта», дабы значительно расширить сферу самого диалектического разума, прибегая порой к ходам мысли, которые остаются чуждыми нашей эпохе.

Осмысление экзистенциальных глубин «трансцендентального субъекта» неизбежно наталкивается на проблему преодоления пропасти между трансцендентальной философией и конкретным опытом, между системой и проблемой. Г. Марсель, противопоставляя картезианству как метафизике «я мыслю» свою собственную метафизику «мы существуем», заявляет протест против *cogito* как *terminus a quo* возможной метафизики. Он пишет: «Философия, отталкивающаяся от *cogito*, рискует не достичь бытия»²⁰. Это, как мы знаем, – любимая идея позднего Шеллинга.

Прозрачность *cogito* объявляется Марселем иллюзией. Если *cogito* действительно остается прозрачным для самого себя, то невозможно извлечь из него экзистенциальное²¹. Другими словами, экзистенция должна составлять основу «трансцендентального субъекта». В противном случае ее не будет вообще. Именно экзистенции, роль которой трансцендентальный идеализм Фихте свел к минимуму, должен, согласно Марселю,

принадлежать приоритет. «В противоположность «логическому или рациональному» он, – справедливо замечает Т.М. Тузова, – объявляет отправной точкой своего исследования «не подлежащее сомнению экзистенциальное». Он критикует Канта за понимание субъекта «вне условий его включения в конкретный опыт», претензию Фихте вывести эмпирическое Я из трансцендентального»²². Такая идея глубоко абсурдна, поскольку она имплицитно редуцирует случайного к рациональному и останавливается перед эмпирической индивидуальностью со всей совокупностью ее специфических признаков.

Итак, анализ современных интерпретаций «трансцендентального субъекта» показывает, что необходимо остановиться на идее «живого конкретного субъекта», который отказывается приписать себе «трансцендентальную привилегию»²³. Однако система Марселя оказывается справедливой лишь с точки зрения своих результатов, но не с точки зрения оснований. Расценивая свою идею «не случайности эмпирически данного» в качестве протеста против «определенного трансцендентализма» (например, Декарта или Канта), Марсель погружается в чистый эмпиризм. «Чистому» субъекту классического трансцендентализма он противопоставляет субъект как «включение», как «ситуацию существа, которое является для себя как связанное с телом»²⁴. При этом «субъект» Марселя характеризуется случайностью его «здесь и теперь».

Мы отдаем себе отчет в том, что отношение Марселя к классическому трансцендентализму является непоследовательным и противоречивым. Например, трансцендентальную сферу Марсель характеризует как духовный мир (на самом же деле, как нами было показано выше, эти сферы разные), где личности идентифицируются друг с другом, не прекращая в то же время быть «для себя». Они выступают как пространство переживаний, как коммуникация и желание глубокой коммуникации. Именно «трансцендентальная сфера» позволяет, по его мнению, противопоставить «полноту истинного» «внутренней пустоте» социального мира как мира, где господствует отчуждение.

Краеугольным камнем своей онтологии Марсель считает «интерсубъективность, как встречу с Другим (=Ты), как открытость Другому». Свой метод он направляет, как видим, против имманентистского или трансцендентального идеализма. Он отстаивает идею органической слитности индивидуального и трансцендентного, причастность человека к «сфере духовного», которая противостоит про-

блемности, свойственной живой реальности. При этом парадоксально, но духовную сферу Марсель представляет в виде «непроблематизируемой» живой реальности. Соответственно и пробуждение любви в душе человека (соответственно его попадание в «сферу духа») Марсель объявляет «делом благодати».

Эта позиция при всей своей оригинальности не так глубока, поскольку ликвидирует напряжение между системой и проблемой, между душой и духом, составлявшее источник всех мыслительных противоречий. Но самое главное состоит в том, что функции «трансцендентального субъекта» Марсель передает сфере трансцендентного, что и составило истинную причину натуралистических искажений трансценденталистской проблематики.

Анализ трудов экзистенциалистов XX века показывает, что экзистенциализм оказался бы более методологически плодотворным, будь он соединенным с идеей трансцендентального субъекта, который у Канта выполняет роль чисто регулятивного принципа, который упорядочивает формы рассудочной деятельности. Понятие экзистенции лишь в том случае становится содержательным, если оно приобретает значение ориентира. Другими словами, мы должны уметь видеть трансцендентальное в эмпирическом пространстве жизненного опыта и наоборот – уметь разыскивать экзистенциальное в «работе» субъекта в трансцендентальном поле. Таков один из основных результатов, к которому мы неизбежно приходим.

Список использованной литературы:

1. Fichte J.G. Sämtliche Werke, hrsg. von I.H. Fichte. Berlin. - Bd. 5. – S. 236-237.
2. Ibid.: Bd. 5. – S. 525.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 2. – С. 92.
4. См.: Садыков Ф.Б. Сущность философии и философствования // Фихте и конец XX века: «Я» и «Не-Я». – Уфа, 1992. – С. 154.
5. Fichte J.G. Werke. Auswahl in sechs Banden, hrsg. von F. Medicus, Leipzig, 1908-1911. Bd. 1. – S. 206-207.
6. Ibid.: – S. 208.
7. Бабушкин В.У. Философия духа (опыт интенционального анализа). – М., 1995. – С. 34.
8. См.: 2-й том работы К. Ясперса «Философия» (Берлин, 1931). – «Прояснение экзистенции».
9. См.: Федотова В.Г. Практическое и духовное освоение действительности. – М.: Наука, 1992.
10. См.: Садыков Ф.Б. Указ. соч. – С. 156.
11. См.: Маркс К. Математические рукописи. – М.: Наука, 1968. – С. 209.
12. См.: Тузова Т.М. Особенности трансцендентального анализа сознания во французском экзистенциализме // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций /В.А. Подорога, А.Б. Зыкова, И.С. Вдовина и др. – М.: Наука, 1989. – С. 157.
13. См.: Marcel G. L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre. – Paris, 1981. – S. 23-25.
14. См.: Sartre J.-P. L'Être et le Néant. – P., 1943. – P. 26-29.
15. См.: Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. – P., 1966. – P. 43-45.
16. Тузова Т.М. Указ. соч. – С. 161.
17. См.: Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. – P. 19.
18. См.: Тузова Т.М. Указ. соч. – С. 167.
19. См.: Лукьянов А.В. Идея метакритики «чистой» любви (Философское введение в проблему соотношения диалектики и метафизики) /Изд-е Башкирск. ун-та. – Уфа, 2001. – С. 75-79.
20. См.: Marcel G. Essai de philosophie concrete. – P., 1940. – P. 103.
21. См.: Там же. – С. 28.
22. Тузова Т.М. Указ.соч. – С. 169.
23. См.: Marcel G. Essai de philosophie concrete. – P. 101-102.
24. См.: Там же. – С. 102.