

Научная статья
УДК 101.9

КАНТИАНСКИЙ ОКЕАН И ЛАНДШАФТ В РУИНАХ: К ФИЛОСОФИИ ПРИКЛЮЧЕНИЯ ИЗ ФРАНЦУЗСКОГО УГЛА

Анастасия Сергеевна Калинина

Санкт-Петербургский государственный экономический университет, Санкт-Петербург, Россия
SPIN: 6698-2291, idanthysus@yandex.ru

Аннотация. В статье исследуется философское путешествие через три ключевых образа: кантианский океан как метафора трансцендентального горизонта, кихотические размышления как оптимистичную авантюру философского мышления, и ришировский ландшафт как совокупность исторической традиции и индивидуального пути. Философия предстает не статичной системой знания, а живым актом свободы, в котором индивид, призванный к мышлению, прокладывает собственный путь сквозь руины предшествующих учений. Автор раскрывает диалектику между историческим наследием и личной индивидуальностью, между детерминированностью традицией и радикальной неопределяемостью философского дела как такового.

Ключевые слова: философское путешествие, кантианский океан, кихотические размышления, Ортега-и-Гассет, М. Ришир.

Original article

KANTIAN OCEAN AND LANDSCAPE IN RUINS: TOWARD A PHILOSOPHY OF ADVENTURE FROM THE FRENCH PERSPECTIVE

Anastasiia S. Kalinina

St. Petersburg State University of Economics, St Petersburg, Russia
SPIN: 6698-2291, idanthysus@yandex.ru

Abstract. The article investigates philosophical journey through three key images: the Kantian ocean as a metaphor for transcendental horizon, Quixotic meditations as an optimistic adventure of philosophical thinking, and the Richir landscape as a combination of historical tradition and individual path. Philosophy appears not as a static system of knowledge, but as a living act of freedom, in which an individual called to thinking traces their own path through the ruins of preceding doctrines. The author reveals the dialectic between historical heritage and personal individuality, between determination by tradition and the radical indeterminacy of the philosophical enterprise as such.

Keywords: philosophical journey, Kantian Ocean, Quixotic meditations, Ortega y Gasset, M. Richir.

Введение. С самого зарождения философии, в особенности, с начала попыток осмыслить суть дела философии, ее преследовала метафора пути. В сохранившейся лишь фрагментами поэме Парменида этот метаобраз направляет внутренний ход мысли с первых строк проэмия: «Кони, которые меня несут, <...> привели меня и вступили на многовестный путь Божества, который ведет знающего мужа в стремительном полете по Вселенной» [Фрагменты, 1989: 286], и раскрывается в ставшем каноническим противопоставлении пути мнения и пути истины. Философия описывается и в виде верной спутницы на жизненном пути, например, у Бозэция – «разве могу я покинуть тебя и не разделить вместе с тобой бремя! Ведь не в обычае Философии оставлять в пути невинного без сопровождения» [Бозций, 1990: 193], – и часто сама предстает в качестве пути, иногда болезненного и долгого, несмотря на, казалось бы, короткое расстояние, отделяющее человека от того, что, пользуясь словами М. Хайдеггера относительно Dasein, одновременно онтологически далеко и предельно близко [Хайдеггер, 2015: 15]. Таков путь из платоновской пещеры, который может пониматься как «переход из одного пристанища в другое», то есть как путь, связанный с «опытом дома» [Харисова, 2007: 225]. Покинув тесное

жилище плоти, в котором разум был скован кандалами иллюзий и родовых ограничений, душа обретает свое место в свете Блага. Если философия – путь, то вопрос, по видимости, в том, как мы понимаем пространство философского движения; плутаем ли мы кругом в «запутывающем мерцании костра» [Хайдеггер, 1993], размечаем ли карту небольшого клочка суши или же пускаемся в рискованное путешествие, где путевые знаки могут обернуться миражами или островами затонувших кораблей.

Кантианский океан. И. Кант изначально отдает предпочтение такому стилю философствования, который позволяет уверенно продвигаться «по твердой земле» [Горин, 2005: 143], исследуя все области сферы чистого рассудка, описывая, словно профессиональный географ, архитектурную структуру трансцендентальной субъективности, но пока не осмеливаясь отправиться за пределы «острова», окруженного «обширным и бурным океаном» [Кант, 1999: 248]. Кант предупреждает, что, возможно, в своем познании нам придется «поневоле удовольствоваться [этой малой, ограниченной областью], если нигде кроме нее нет почвы, на которой мы могли бы обосноваться» [там же]. То, что лежит за пределами надежной и обозримой страны истин рассудка – это «темный океан метафизики», «без берегов и маяков», который, напротив, необозрим и лишен четких ориентиров островного рельефа [Горин, 2005: 143–144], и «авантюристические предприятия», которые предпринимают отдельные «мореплаватели», часто приводят этих скитальцев к гибели [Кант, 1999: 248]. В более поздних критиках И. Кант парадоксальным образом сам становится таким исследователем, когда обращается к сфере практического разума и перспективам, открываемым способностью суждения.

Эстетика для Канта не просто элемент в тщательно составленном каталоге философского знания, а скорее «способ разрешения проблем, возникших в «Критике чистого разума»», и своего рода «метанойя» к состоянию «самостояния человека», реализация решительных шагов к свободе [Кормин, 2024: 4–6]. Другими словами, это способ разорвать те границы, которые были наложены на философствование в рамках исследования познавательной способности. Эту интуицию, в частности, озвучивает Э. Кассирер во время Давосской дискуссии 1929 г.: трансцендентальное воображение играет ключевую роль в жизни разумного «символического животного», поскольку позволяет конечному существу вырваться на свободу из области конечного в область общезначимых истин [Фридман, 2021: 14–15], прорваться в пространство той живой стихии мысли, которая дает материал для символической работы выстраивания смысловых структур, пусть пребывание в ней и чревато подверженностью иллюзиям. Если в «Критике способности суждения» Кант описывает эстетическое суждение как гармонию воображения и рассудка, где форма возникает не из эмпирической необходимости, а из автономной деятельности разумного субъекта, то Кассирер уже подчеркивает, что эстетика впервые обосновывает индивида как свободного творца формы, преодолевающего конечность опыта и открывающего путь к символическому бесконечному, где дух самопорождается без опоры на феномены. По Кассиреру, Кант отвергает психологический редукционизм, показывая, что красота – это не субъективное чувство, а объективная форма свободы, ведущая к метафизическому измерению. Символическая форма эстетики интегрирует бесконечность как принцип непрерывного самопреодоления духа. Это позволяет духу выйти за пределы конечного опыта к тотальности культуры. При этом необходимо пояснить, что мысль Кассирера здесь лишена поэтики и наивного метафизического пафоса: по его мнению, «высший принцип единства должен искать не в трансцендентно сверхлогическом «наднебесном месте», но в понятии функционального отношения» [Свасьян, 2010: 57].

Таким образом, эстетическая идея и способность воображения выступают тем, что позволяет философу отправиться в ту авантюру, которая и составляет драматический смысл философской деятельности. Философ, даже носящий личину педантичного немецкого профессора, чувствует некий трудно различимый зов, который трансформируется в философское призвание в тот момент, когда нога его ступает за пределы очевидного и четко размеченного пространства объективирующей мысли.

Кихотические размышления. Такой выход за пределы достоверного во имя утверждения авантюрной природы философского дела можно было бы по праву назвать де-картезианским. Как показывает В.П. Визгин в статье, посвященной малоизвестной работе Х. Ортеги-и-Гассета, «картезианские размышления» – это не отдельные феноменологические произведения, но довольно устойчивая парадигма философствования, навязчивый «системно-трансцендентальный стиль» мышления, временами будто бы вводящий соприкоснувшихся с ним в состояние гипноза [Визгин, 2019: 63]. Тут же приходит в голову ассоциация с тем, что М. Мамардашвили в одном из интервью назвал «состоянием

возвышенного умонастроения», когда читатель, столкнувшийся со сложным философским текстом, будто бы впадает в транс от возвышенно звучащих строк, но не оказывается способен сам помыслить прочитанное «в качестве возможности собственного мышления», «исполнить мысль» словно музыку, считываемую с нотного листа философского трактата [Мамардашвили, 1992: 21–22], пусть сам Мамардашвили, вероятно, и не связал бы это напрямую с «картезианскими размышлениями» как со стилем, учитывая наличие в его библиографии одноименной книги.

Для Ортеги-и-Гассета же «картезианские размышления» характеризуются именно несвободой: придерживающихся такого стиля философов он называет «заложниками рационализма»; в качестве альтернативного стиля он предлагает жанр «кихотических размышлений», по имени героя романа Сервантеса, Дон Кихота. В отличие от другой попытки освобождения философствования из оков старой метафизики, предпринятой М. Хайдеггером в «Бытии и времени», испанский философ не делает смысловой акцент на трагически-макабрическом экзистенциале «брошенности» (который, кстати, был краеугольным камнем разногласий с Э. Кассирером во время Давосской дискуссии), но выдвигает философию оптимистичной бодрости и света [Визгин, 2019: 65]. Философ должен приниматься за осмысление конкретности человеческой жизни с тем же настроением и авантюрным духом, с которым идальго в романе Сервантеса садится на неуклюжего Росинанта и отправляется вершить рыцарские дела. Странник не берет с собой геометрически идеальные и начищенные до блеска капканы и сети различных «измов», чтобы выловить любой неясный феномен и рассеять его по категориям, не оставляя в мире ничего загадочного и неизмеренного. Методом Ортеги выступает не вивисекция на плоскости, но, напротив, «опыт мыслящего вчувствования в явление глубины» [там же: 66]. Схемы, вычерчиваемые взглядом по поверхности ландшафта, отсылают к пространственной глубине мира; каждая точка раскрывается как глубина линии, и даже смерть человека может быть понята как глубина его жизни – омут воспоминаний, накопленного опыта, чувств.

Выстраиваемая Ортегой связь между философией жизни и опытом глубины напоминает схожий ход в феноменологии М. Мерло-Понти. В «Видимом и невидимом» французский философ противопоставляет рефлексивный догматизм, который структурирует восприятие так, что оно, подобно фантазму, «скользит по поверхности мира», проникновению в глубину бытия-в-себе через «сообщничество между взглядом и вещами» и увязание видения в «толще плоти» [Мерло-Понти, 2006: 63; 114]. Глубина у Мерло-Понти не сводится к третьему геометрическому измерению или иллюзии перспективы, а является изначальной структурой восприятия, объединяющей видимое и невидимое в единую плоть мира. Она возникает из «хиазма» – пересечения тела и мира, где зрение и осязание сливаются, раскрывая бытие как неисчерпаемое и неизмеримое из-за постоянно множащихся выступов, впадин и складок. Несмотря на дофеноменальный статус этой структуры, познающий субъект в естественной и любой иной не-феноменологической установке в акте рефлексии устраняет глубину, проскальзывает взглядом и остается на уровне поверхности, которая непротиворечивым образом может быть встроена в картину мира. Глубина как измерение взгляда открывает толщину как измерение плоти, содержащей еще-не-феноменализированные вещи-в-себе. Толщина обозначает плотную, материальную изнанку видимого, которая не прозрачна, а имеет свою негативность и слепое пятно для любого смотрящего из точки внутри мира, подобно тому, как у ока духа есть невидимое. Эта толща создает глубину, подчеркивая, что мир не плоский фасад, а объемная плоть с невидимым каркасом, где каждое явление несет в себе отсутствие как форму присутствия и обладает неисчерпаемым горизонтом. В дальнейшем М. Ришир, один из самых внимательных преемников наследия Мерло-Понти, разовьет эту интуицию в концепт руин с полым ядром «невидимого».

Ришировский ландшафт. М. Ришир, анализируя «Критику способности суждения», пишет, что «когда воображение является творческим – а мы знаем, что для него [т.е. Канта] оно истинно творческое только в отдельной личности – оно порождает мысли, выходящие далеко за пределы того, что можно ясно постичь». Зарождение такой стремящейся вовне мысли для философствующего индивида по-своему неизбежно (и это объясняет, почему даже педантичный пруссак не остался в границах сферы достоверного познания). По словам Ришира, «философия <...> становится для любого человека, чувствующего к ней призвание (*qui se sent requis par elle*), приглашением к путешествию (*invitation au voyage*)» [Richir, 1982: 94]. Приглашение философии, когда она обращается к тем, кто для нее предна-

значен и готов услышать ее зов, следует понимать как требование. Она вытребывает себе из повседневного мира, растворяющего в себе человека, ту самую индивидуальную единичность (*la singularité individuelle*), выковыиваемую свободой уникальность, которая и есть философски мыслящая личность [Richir: 95]. Тот, кто чувствует себя востребованным философией, обретает существование лишь благодаря и через ее требование, приглашение к мышлению и собственно существованию в качестве мыслящего существа. Философия требует от нас, как личностей, открытости тому, что Кант называл эстетическими идеями, т.е. к тому всеобщему, которое вырывается за пределы узкого рассудочного определения, представления или даже понятия, тем самым оставляя нас без опоры языка и его устоявшихся структур. Подорвав статус языковой системы, отказавшись от универсального языка, который мог бы разбить сущее по сетке значений, философия сама обрекает себя на принципиальную неопределяемость. Невозможность точного определения философии объясняется именно спецификой дела философии как выхода за пределы, прорыва границ, в котором мысль утверждает свою свободу; в тот момент, когда определение зафиксировано окончательным образом, деятельность философского ума прекращается, или, точнее, выхолащивается до механистической обработки субъективным рассудком представленного ему объекта. Как напоминает М. Хайдеггер в работе «Что это такое – философия?», для ответа на вынесенный в название вопрос необходимо воздерживаться от позиции над философией, от положения вне ее, иначе окажется, что мы кружим вокруг дела, не принимаясь за него своими силами; напротив, задача философа – оказаться внутри философии, встать на путь, который прокладывается шаг за шагом через философское усилие [Хайдеггер, 2012: 15].

Этот путь внутри философии, несмотря на уникальность каждого философствующего индивида, нельзя назвать одиноким. М. Хайдеггер пишет о традиции (*Überlieferung*), понимая ее как «освобождение, а именно в свободу разговора с былым», как следование зову, выводящему к диалогу с мыслителями других эпох. Ответ на заданный немецким философом вопрос не может быть обнаружен иначе, чем в живом «разговоре с тем, что унаследовано <*überliefert*> нами как бытие сущего» [Хайдеггер, 2012: 17; 23], говорящее голосами давно мертвых людей. Трактат условного Спинозы или Лейбница понимается как то, что должно быть подвержено активной деструкции, под которой Хайдеггер имеет в виду не отказ от вклада этих философов в общее дело, не разрушение их позиций, но «освоение и преобразование наследия» через раскрытие слуха, освобождение его для того, что «обращено нам в традиции как бытие сущего», и, таким образом, приведение себя в сонатность, соответствие тому, что открывается в тексте помимо частных деталей, обязанных своим появлением лишь веянию эпохи [там же].

Х. Ортега-и-Гассет во многом разделяет позицию Хайдеггера в отношении философской традиции: он не отказывается от достижений прошедших эпох, напротив, подчеркивая необходимость понимания историчности разума и невозможность создания «новой философии», отвечающей требованиям жизни, в изоляции от традиции, но при этом стремится выявить ее заблуждения и критикует повсеместно «укоренившийся примитивизм» и «упрямый утопизм», тоже осуществляя нечто вроде деструкции философских высказываний [Титов, 2010: 250-251]. Однако в работе с традицией Ортега предостерегает ровно от той ошибки, которую, по мнению испанского философа, совершает Хайдеггер – «необоснованное раздувание темы бытия» [Визгин, 2019: 64].

Требование, исходящее от философии, зов, пробуждающий индивида к действительному мышлению, проходит через нас, звуча тональностями разных голосов. Философский текст, в этом смысле, скорее запись музыкального строя, который наша мысль воспроизводит на свой лад, чем объект исследования или же предмет герменевтической интерпретации.

Как пишет Ришир, философия, несмотря на свою неопределяемость (а может быть, и благодаря ей), одновременно всегда легко опознаваема (*reconnaissable*) в том, как она практикуется [Richir, 1982: 95]. Философия узнается благодаря и через тех, кто ей занимается, в ее осуществлении, на каком бы языке и в каких конкретно терминах это ни происходило. Философия, в понимании французского феноменолога, «одновременно является исторической традицией, внутри которой на протяжении веков разворачивается, посредством философов и вопреки им (*par et à travers les philosophes*), диахронический процесс; <...> и своего рода квази-синхронический мысленный ландшафт (*paysage mental*), образованный проблемами или блоками проблем» (образ, по замечанию самого Ришира, не чуждый кан-

товской аллегории океана). Философствование же в рамках такой метафоры понимается как предпринимаемое личностью путешествие по этому ландшафту, которое в тот же момент, диахронически, является и путешествием по традиции [там же].

Так понимаемая традиция также выступает у Ришира «идеальным философским сообществом». Такое указание на совместность философского пути создает напряжение с образом руин предшествующих учений, которые рассеяны по мысленному ландшафту. «Когда мы говорим об исторической традиции, то имеем в виду не то, что этот ландшафт «населен» памятниками, бросающими вызов испытаниям времени, а то, что, наоборот, он предстает перед идущим по нему усеянным руинами, остатками, которые, в зависимости от выбранного пути, иногда могут помочь найти дорогу, побудить продолжить путь, свернуть с того или иного маршрута или даже выбрать совершенно другой путь,» – пишет феноменолог [Richir, 1982: 95]. Здесь мы снова вспоминаем Сервантеса и его сатирическое изображение рыцарской эпохи. Дон Кихот, призванный в путь отголосками прочитанных им рыцарских романов, странствует по миру, где от былого рыцарского идеала остались лишь руины – уздечки боевых коней на старых клячах, бесполезные копыя и извращенная куртуазность. Это поле битвы, которое давно поросло травой, но тот, кто призван к делу, будет узнавать под брошенными шлемами следы незнакомых соратников. Каждый, кто призван в это место, где живет и делается философия и где дует «великий ветер свободы», оказывается там «просто чтобы проложить свой собственный путь, зная, что этот путь, не имеющий конца, будет жестоко прерван смертью и оставит после себя лишь несколько мимолетных следов» [Richir: 97]. Это сад переплетенных тропок, многие из которых уже давно стерлись или появляются лишь при особых погодных условиях; а может быть, возвращаясь к кантовской метафоре океана, следы – не более чем пена.

Заключение. Философия живет как сообщество-призрак, чьи границы постоянно изменяются, смещаются и мерцают следами путников, осмелившихся ответить на требование свободы и предпринять авантюру философского акта. И пока в человеке жив дух приключения, дело философии будет исполняться вновь и вновь.

Список источников

- Бозций.* Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990. 413, с.
- Визгин, В. П.* На пути от пирамид к сельве: к феноменологии приключения / В. П. Визгин // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 3. С. 62–75.
- Горин, А.* Кант и море. Горизонты трансцендентальной философии / А. Горин // Форум молодых кантоведов (По материалам Международного конгресса, посвященного 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти Иммануила Канта). М.: ИФ РАН, 2005. С. 142–148.
- Кант, И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. / И. Кант. М.: Наука, 1999. 655 с.
- Кормин, Н. А. И.* Кант: метафизическое обоснование эстетики / Н. А. Кормин // Философия и культура. 2024. № 9. С. 1–65.
- Мамардашвили, М. К.* Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. М., 1992. 417 с.
- Мерло-Понти, М.* Видимое и невидимое / М. Мерло-Понти; пер. с фр. О.Н. Шпарага. Мн.: Логвинов, 2006. 400 с.
- Свасьян, К.* Философия символических форм Э. Кассирера / К. Свасьян. М.: Академический проект, 2010. 243 с.
- Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989. 575 с.
- Фридман, М.* Философия на перепутье: Карнап, Кассирер и Хайдеггер / пер. с англ. В.В. Целищева / М. Фридман. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2021. 352 с.
- Хайдеггер, М.* Бытие и время / пер. В.В. Бибихина / М. Хайдеггер. М.: Академический проект, 2015. 460 с.

- Хайдеггер, М.* Что это такое – философия? / М. Хайдеггер // Философия философии. Тексты философии: Учебное пособие для вузов. Сост. В. Кузнецов. М.: Академический проект, 2012. С. 15–27.
- Хайдеггер, М.* Учение Платона об истине / М. Хайдеггер // Время и бытие (статьи и выступления). М.: Республика, 1993.
- Харисова, А. В.* Дом как путь «к себе» в философии М. Хайдеггера и Э. Левинаса / А. В. Харисова // Вестник Санкт-Петербургского университета. Международные отношения. 2007. № 3. С. 224–231.
- Титов, В. Ф.* Хосе Ортега-и-Гассет о месте и роли философии в жизни общества / В. Ф. Титов // Вестник МГТУ. 2010. № 2. С. 249–255.
- Richir, M.* De l'individu et du voyage philosophique, Passé Présent n° 1 : L'individu. Ramsay. Paris, décembre 1982. С. 84–98.

References

- Boethius (1990) *Utesshenie filosofiei i drugie traktaty* [The Consolation of Philosophy and Other Treatises]. Moscow, Nauka: 413. (In Russ.)
- Fragments of Early Greek Philosophers* (1989) Part I. Moscow: 575. (In Russ.)
- Friedman, M. (2021) *Filosofiya na pereput'e: Karnap, Kassirer i Haydegger* [Philosophy at a Crossroads: Carnap, Cassirer, and Heidegger] / translated from English by V.V. Tselishcheva. Moscow, Canon+ ROOI "Reabilitatsiya": 352. (In Russ.)

- Gorin, A. (2005) Kant i more. Gorizonty transsendentalnoy filosofii [Kant and the Sea. Horizons of Transcendental Philosophy]. *Forum molodykh kantovedov* (Po materialam Mezhdunarodnogo kongressa, posvyashchennogo 280-letiyu so dnya rozhdeniya i 200-letiyu so dnya smerti Immanuila Kanta) [Forum of Young Kant Scholars (Based on Materials of the International Congress Dedicated to the 280th Anniversary of Immanuel Kant's Birth and 200th Anniversary of His Death)]. Moscow, IF RAN: 142–148. (In Russ.)
- Heidegger, M. (2015) *Bytie i vremya* [Being and Time] / translated by V. V. Bibikhina. Moscow, Akademicheskii proyekt: 460. (In Russ.)
- Heidegger, M. (2012) Chto eto takoe – filosofiya? [What Is Philosophy?]. *Filosofiya filosofii*. Teksty filosofii: Uchebnoe posobie dlya vuzov [Philosophy of Philosophy: Texts of Philosophy. University textbook]. Ed. by V. Kuznetsov. Moscow, Akademicheskii proyekt: 15–27. (In Russ.)
- Heidegger, M. (1993). Uchenie Platona ob istine [Plato's Teaching on Truth]. *Vremya i byt* (stat'i i vystupleniya) [Time and Being (Articles and Speeches)]. Moscow, Respublika. (In Russ.)
- Kant, I. (1999) *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] / Translated from German by N.O. Lossky with variants in Russian and European languages. Moscow, Nauka: 655. (In Russ.)
- Kharisova, A.V. (2007) Dom kak put' "k sebe" v filosofii M. Haydeggera i E. Levinasa [The Home as a Path "To Oneself" in the Philosophy of M. Heidegger and E. Levinas]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Mezhdunarodnye otnosheniya* [Herald of St. Petersburg University. International Relations], 3: 224–231. (In Russ.)
- Kormin, N.A. (2024) I. Kant: metafizicheskoe obosnovanie estetiki [I. Kant: Metaphysical Foundation of Aesthetics]. *Filosofiya i kultura* [Philosophy and Culture], 9: 1–65. (In Russ.)
- Mamardashvili, M. K. (1992) *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How I Understand Philosophy]. Moscow: 417. (In Russ.)
- Merleau-Ponty, M. (2006) *Vidimoe i nevidimoe* [The Visible and the Invisible] / Maurice Merleau-Ponty; translated from French by O. N. Shparaga. Minsk, Logvinov: 400. (In Russ.)
- Richir, M. (1982) De l'individu et du voyage philosophique [On the Individual and the Philosophical Journey], *Passé Présent*, no. 1: L'individu. Ramsay – Paris – December 1982: 84–98. (In Fr.)
- Svasian, K. (2010) *Filosofiya simvolicheskikh form E. Kasserera* [The Philosophy of Symbolic Forms by Ernst Cassirer]. Moscow, Akademicheskii proyekt: 243. (In Russ.)
- Titov, V.F. (2010) Hose Ortega-i-Gasset o meste i roli filosofii v zhizni obshchestva [José Ortega y Gasset on the Place and Role of Philosophy in Society]. *Vestnik MGTU* [MSTU Bulletin], 2: 249–255. (In Russ.)
- Vizgin, V.P. (2019). Na puti ot piramid k selve: k fenomenologii priklyucheniya [On the Way from Pyramids to Selva: Toward the Phenomenology of Adventure]. *Filosofskiy zhurnal* [Philosophical Journal], 12 (3): 62–75. (In Russ.)

© Калинина А.С., 2025

Информация об авторе:

Анастасия Сергеевна Калинина – ассистент кафедры общественных наук Санкт-Петербургского государственного экономического университета, наб. канала Грибоедова, д. 30-32, Санкт-Петербург, Россия, 191023. Сфера научных интересов: французская философия XX века.

Вклад автора: проведение исследования, подготовка и редактирование текста, утверждение окончательного варианта. О конфликте интересов, связанном с данной публикацией, не сообщалось. Поступила 15.09.2025; принята после рецензирования 03.11.2025; опубликована онлайн 25.12.2025.

Information about the author:

Anastasiia S. Kalinina – Assistant of the Department of Social Sciences, St. Petersburg State University of Economics, 30-32 Griboedova Canal Embankment, St. Petersburg, Russia, 191023. Research interests: French philosophy of the 20th century.

Author's contribution: research, drafting and editing of the text, approval of the final version. No conflicts of interest related to this publication were reported. Received 15.09.2025; adopted after review 03.11.2025; published online 25.12.2025.