

Федеральное государственное бюджетное  
образовательное учреждение высшего образования  
«Саратовский национальный исследовательский государственный университет  
имени Н.Г. Чернышевского»

*На правах рукописи*

**Сомова Оксана Андреевна**

**Ситуация социального сознания: опыт социально-феноменологического  
описания**

5.7.7. – Социальная и политическая философия

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель  
доктор философских наук,  
доцент Тихонова С.В.

Саратов – 2022

## Оглавление

Введение.....	3
Глава 1. Методологические предпосылки формирования категории «социальное сознание» .....	17
§ 1.1. Проблема определения содержания феномена интерсубъективности в традиции социальной феноменологии.....	17
§ 1.2. Данность Другого в структурах интерсубъективности.....	40
Глава 2. «Я» и «Мы» как два полюса конституирования социального сознания.....	61
§ 2.1. Феноменологическое обособление категории социального в контексте интерсубъективности сознания .....	61
§ 2.2. Трансформация феноменологического субъекта в социальную личность .....	81
Глава 3. Социальное сознание: феноменология герменевтики себя самого.....	104
§3.1. Коммуникативные основания становления личности. Суждение как способ размыкания традиции .....	104
§3.2. Проблема собственного в феноменологии личности .....	123
Заключение .....	144
Список литературы.....	147

## Введение

**Актуальность темы исследования.** Повседневное поведение в качестве центральной проблемы оказалось востребованным в науке XX века и воспринято сегодняшней социальной философией, о чем говорит масса публикаций, посвященных конструированию социальной реальности. Установился способ рассуждений, в котором социальная реальность задается не как совокупность социальных вещей, существующих «в себе» (эссенциализм), а как дискурсивное пространство. Однако посредством обращения к смысловому пониманию реальности зачастую осуществляется попытка гипостазировать коммуникативные системы, где за амбициозностью целей проектов социальной онтологии кроется прагматическая рациональность. Объяснение места индивида в социальной структуре говорит, скорее, о сущностных чертах этой структуры, чем о социальности как таковой.

В целом социальная теория сегодня подвержена вызовам тенденций, суть которых заключена в экстерналистском описании социальной реальности: успехи нейронаук предъявляют претензии на описание социального взаимодействия с той же силой, с которой коммуникативистские теории уповают на информационные технологии и на их эвристический потенциал раскрыть механизмы коммуникации. Расширение методологического поля исследований хотя и приносит определённые плоды, однако создает иллюзию, что прежние способы изучения понятны, изучены и более не релевантны. Подобные подходы представляют собой определённый род редукции к чему-то третьему, оставляя вне поля зрения собственную активность человека <sup>1</sup>. По этой причине феноменологическая оптика в социально-научном познании представляется перспективным направлением для исследования.

Исследователи XX века, составляющие социально конструкционистское направление в социальной теории, хотя и выступали как продолжатели идеи феноменологического пересмотра конструирования совместного бытия, но далеко

---

<sup>1</sup> Зиммель Г. Как возможно общество? / Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. Т. 2. С. 511.

не всегда уделяли внимание уточнению используемых феноменологических понятий. Во временной перспективе подвижность интерпретаций привела к складыванию фрагментарного категориального аппарата, необходимость прояснения которого обуславливает актуальность исследования.

Более того, можно констатировать существующее предпочтение в феноменологически ориентированных социальных исследованиях в сторону разъяснения механизмов конструирования повседневности, имманентно приравниваемой к самой сути социального. Вместе с тем сфера социального опыта не исчерпывается повседневными действиями и, напротив, может выступать основанием разотождествления субъекта и общества. Актуальность данного исследования обоснована, во-первых, необходимостью осмысления результатов полувекового развития феноменологического описания общественных процессов и явлений в западной философии, во-вторых, попыткой категориального обогащения уже имеющихся в феноменологии и социальной философии концепций, пригодных для описания социальной реальности.

Углубление в тематику социального опыта требует кристаллизации специфической совокупности условий, определяющей тот или иной способ восприятия социальной реальности, и, следовательно, составляющих своеобразие исследовательского проекта. Подобная совокупность условий, дифференцирующих один модус сознания от другого, именуется ситуацией, а установление её существенных черт в рамках конкретного исследования представляет особый интерес как методологического, так и эвристического характера в силу того, что в социальной феноменологической теории это различие артикулировано в недостаточной степени.

Следует упомянуть также и тот факт, что для социальной философии в нашей стране не характерны феноменологические исследования социальных процессов. Сильная феноменологическая традиция в России, представленная именами Г. Шпета, Н. Мотрошиловой, С. Чернякова, И. Михайлова, Е. Борисова и др. в сегменте социальных исследований реализуется лишь фрагментарно. Представляется, что это связано с традицией марксистского объяснения общества,

характерного для отечественной философии прошлого столетия, которая через систему культурной надстройки и экономическую взаимосвязь ролей, функций и институтов элиминирует феноменологию как подход, стоящий на более низком онтологическом уровне иерархии, и снимает на уровне массового сознания. Вплоть до конца XX-ого века рецепция наследия школ феноменологически ориентированной социальной теории в нашей стране была изучена лакунарно в работах отдельных исследователей, чем и объясняется обращение к избранной теме.

**Степень разработанности проблемы.** Содержание исследования образовано синтезом двух больших тем: темой интерсубъективности и темой личностной герменевтики, в связи с чем привлекаемые для работы источники можно соответственно разделить на два больших тематических блока.

Фундаментальные положения проблематики интерсубъективности формулируются, прежде всего, в текстах основоположника феноменологической философии Э. Гуссерля<sup>2</sup>. Феноменолог не раз переосмыслил собственные тезисы, в результате чего в его текстах сложилось разветвлённое понимание феномена интерсубъективности. Возможные векторы дальнейших исследований феномена, намеченные Гуссерлем, были развиты в работах его учеников и последователей, таких как О. Финк, Э. Штайн, М. Хайдеггер, М. Шелер, А. Гурвич, Л. Ландгребе, Ф.-В. фон Херманн, А. Шюц, Л. Эмбри, М. Мерло-Понти, Э. Левинас, Ж.Ф. Лиотар, М. Тейниссен, К.-О. Апель, Г. Ромпш, Д. Харт, С. Луфт, Д. Захави<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2019. 229 с.; Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический Проект, 2019. 489 с.; Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, vol. I, II, III. 1905–1920, Husserliana 13. The Hague: Martinus Nijhoff. 1973. 463 s.

<sup>3</sup> Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. М.: Канон. 2017. 429 с.; Лиотар Ж.Ф. Феноменология. СПб.: Алетейя, Лаборатория Метафизических Исследований при филос. фак СПбГУ, 2001. 160 с.; Stein E. On the Problem of Empathy / The Collected Works of Edith Stein Sister Teresa Benedicta of the Cross Discalced Carmelite Volume Three. Washington: ICS Publications. 1989. 137 p.; Хайдеггер М. Бытие и время. СПб: Наука. Слово о сущем. 2002. 452 с.; Шелер М. Формы знания и общество. Сущность и понятие социологии культуры // Социологический журнал. 1996. № 1-2. С. 122-160.; Ландгребе Л. Размышления по поводу слов Гуссерля «Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins». // Метафизические исследования. 1997. № 3. С. 180-198.; Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Минск: Прописи, 2000. 192 с.; Эмбри Л. Рефлексивный анализ. Первоначальное введение в феноменологию. М.: Три квадрата, 2005.; Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. 224 с.; Левинас Э. Время и Другое // Патрология. Философия. Герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы. СПб., 1992. 264 с.; Theunissen M. The Other Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber (Studies in Contemporary German Social Thought. The MIT Press. 1986. 451 p.; Rompp G. Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität Und die Ihre Bedeutung für eine Theone intersubjektiver

Русскоязычное феноменологическое сообщество внесло свой вклад в разработку проблематики intersубъективности работами Г. Шпета, в которых интеракция раскрывается через призму опосредованного историчностью сознания диалога; М. Бахтина<sup>4</sup>, в которых уделяется внимание изучению позиции автора в диалоге; В.В. Библихина<sup>5</sup>, описывающих онтологические основания событийности; Е.В. Борисова<sup>6</sup>, содержащие обстоятельный анализ позднего периода творчества Гуссерля; Я.А. Слина<sup>7</sup>, раскрывающие феноменальность intersубъективности через описание экзистенциалов жизни и свободы. В историко-философских трудах Г. Шпигельберга, П. Прехтля<sup>8</sup>, в России – К.А. Свасьяна, Н.В. Мотрошиловой, В.К. Куренного, А.Ф. Зотова<sup>9</sup> intersубъективность упоминается в качестве одной из важнейших тем всей философии Гуссерля. Intersубъективность как концепт науки осмыслялась Д.И. Дубровским, И.А. Михайловым, Е.Н. Князевой, Е.О. Труфановой, А.П. Огурцовым<sup>10</sup>.

---

Objektivitat Konzeption einer phanomenologischen Philosophie.1992.242 p.; Hart. J. G. The person and the common life. Studies in a Husserlian social ethics. Dordrecht: Springer-science+business media, B.V. 1936.502 p.; Luft S. Subjectivity and lifeworld in transcendental phenomenology. Evanston, Illinois: Northwestern University Press,2011.450 p.; Zahavi D. Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz // Inquiry. 2010. Vol. 53. № 3. Pp.285-306.; Zahavi D. Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame. Oxford: Oxford University Press, 2014.Pp.75-82; Zahavi, D. Phenomenology of self // The Self in Neuroscience and Psychiatry. Cambridge University Press,2003. Pp. 56-75.

4 Бахтин М.М. Автор и герой: к философским основам гуманитарных наук. СПб.: Азбука, 2000.336 с.

5 Библихин В.В. Мир. Язык философии. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус,2016. 448 с

6 Борисов, Е. В. Исторический аспект познания в поздних работах Э. Гуссерля // Методология науки: сборник трудов участников Всероссийского семинара (Томск, 01–31 мая 1997 года). Томск: Национальный исследовательский Томский государственный университет, 1997. С. 14-19.

7 Слина Я.А. Феноменология intersубъективности. СПб: Наука,2004. 351 с.

8Шпигельберг, Герберт Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: «Логос», 2002. 680 с.; Прехтль П Введение в феноменологию Гуссерля Томск: Изд-во "Водолей", 1999. 99 с.

<sup>9</sup> Свасьян К.А. Феноменологическое познание: пропедевтика и критика. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1987.198 с.; Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М.: Высшая школа. 1968.127 с.; Куренной В. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос, 1999, № 11/12. С.156-182.; Зотов О. А. Философские трансформации субъекта в европейской философии Нового времени // Intersубъективность в науке и философии. М: Канон+, 2014.С.84-88.; Зотов О. А. Мосты через века и культуры: intersубъективность кросс-культурных коммуникаций // Intersубъективность в науке и философии. М: Канон+. 2014.С.364-387.

<sup>10</sup> Михайлов И.А. Intersубъективность как проблема науки и феноменологии. Тезисы к обсуждению на конференции «Intersубъективность -Коммуникация - Наука», СПб., май, 2008. Дубровский Д.И. Intersубъективность в научном и массовом сознании // Intersубъективность в науке и философии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С.203-225.; Князева Е. Н. Когнитивные сети: интерактивность, intersубъективность, синергия // Філософія освіти. Philosophy of Education. 2017. Т. 20. № 1. С. 52-78. Труфанова, Е. О. Intersубъективность в науке и философии // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 182-185. Огурцов А.П. Intersубъективность как поле философских исследований // Личность. Культура. Общество. 2007. Вып. 1.С.58-70.; Огурцов А.П. Intersубъективность как проблема философии науки // Философия науки и техники. 2009. Т. 14.С.235-246.

Развитие проблематики межузбъектного взаимодействия происходило параллельно с уточнением понимания сущности сознания и интенциональных актов. Помимо имманентного присутствия различных трактовок сознания в работах уже упомянутых, классических для феноменологии авторов, отметим работы В.В. Васильева<sup>11</sup>, раскрывающих онтологический аспект сознания, посредством анализа базовых установок, и выстраивающих плавную линию изменений теории сознания от феноменологии к современным философским концепциям. А также упомянем труды И.Ф. Михайлова, помещающего понятие сознания в междисциплинарные дискурсы и, в частности исследующего связь и взаимную обусловленность когнитивной и социальной онтологий<sup>12</sup>.

В первую очередь проблема интерсубъективности подвергалась осмыслению в проектах ближайших последователей (первая половина XX в.), сосредоточенных на изучении феноменальности Другого как базовой фигуры, от которой выстраивается весь мир социального взаимодействия. Различные способы описания первичного социального опыта сформулировали М. Шелер, О. Финк, Ж.П. Сартр, М. Мерло-Понти, Э. Левинас, М.Бубер<sup>13</sup>. Расширение базовых положений происходило в работах исследователей А.В. Ямпольской, Е.И. Звягинцевой<sup>14</sup>.

Выход в поле социальных исследований, посредством применения феноменологического инструментария и категориального аппарата к анализу реальности общества, был сформулирован одним из наиболее известных последователей Гуссерля А. Шюцем<sup>15</sup>. Его взгляды могут быть охарактеризованы как оригинальный синтез конститутивной феноменологии Гуссерля, теории социального действия М. Вебера и своеобразного преломления

11 Васильев В.В. Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ». 2014 240 с.

12 Михайлов, И. Ф. Человек, сознание, сети .М : ИФРАН, 2015. С. 196.; Михайлов, И. Ф. К общей онтологии когнитивных и социальных наук // Философия науки и техники. 2017. № 2. С. 103—119.

13 Финк О. Элементы критики Гуссерля // Логос. 2016.т. 26. №. 1. С. 47-62.; Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.-639 с.; Мерло-Понти М. Феноменология. М: «Ювента», «Наука», 1999. 608 с.; Бубер, М.Я и Ты М.: Высш. шк., 1993. 173 с.

14 Ямпольская, А.В. Искусство феноменологии. М.: Рипол-Классик, КАИROS, 2019. 342 с Звягинцева Е. И. Тематизация Другого в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля и феноменологической социологии А. Шюца // Вестник КазГУКИ. 2014. №1. С.109-113.

<sup>15</sup> Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования 1988. №2. С. 129-137.

структуралистского видения общества Т. Парсонса. Сформулированная Шюцем феноменология естественной установки получила продолжение в работах классиков феноменологически ориентированной социальной теории П. Бергера, Т. Лукмана, И. Гоффмана, Ч. Кули, Г. Гарфинкеля<sup>16</sup>. В отечественной мысли первопроходцем в осмыслении особенностей феноменологической оптики в изучении социальной реальности стала Н.М. Смирнова<sup>17</sup>, однако нельзя не отметить работы Б.Г. Юдина, А.Б. Демидова, Д.Э. Гаспарян, А.С. Ивановой, А.Н. Павленко, И.А. Шмерлиной<sup>18</sup>.

Изучение взаимной обусловленности субъективного мышления и социальной реальности в отечественной социальной философии на протяжении прошлого столетия происходило под знаменем марксистской парадигмы, и было выражено в понятии общественного сознания. В связи с чем корректным будет упоминание не только основоположников учения К. Маркса. Ф. Энгельса, но и крупнейших идеологов общественного сознания А. Грамши, в Советском Союзе – А.А. Богданова, М. К. Мамардашвили, Б.А. Чагина<sup>19</sup>, а также современного исследователя С. А. Храпова, изучающего общественное сознание в преломлении междисциплинарного дискурса в условиях технического прогресса<sup>20</sup>.

---

16 Гофман, И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта. Институт социологии РАН, 2004. 752 с.; Кули Ч. Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс: Дом интелект. кн. 2000. 309 с.

Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. СПб.: Питер, 2007. 335 с.

17 Смирнова Н. М. От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки». Феноменологические мотивы в современном социальном познании М.:1997.223 с.

18 Юдин Г.Б. Феноменологическая редукция в эпистемологии социальной науки: автореф дис. ... канд.фил.наук 09.00.01. М. 2012. 32 с.; Демидов А.Б. Феномены человеческого бытия. Минск: ЗАО Издательский центр Экономпресс. 1999. 180 с.; Иванова А.С. Феноменологическая социология в контексте современных методологических дискуссий // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Социология». 2010. №1. С. 64-70.; Иванова А.С. Методологическая программа обоснования социогуманитарного знания А. Шюца // Гуманитарные науки. 2013. № 4. С. 12-20.; Иванова А.С. Влияние феноменологического проекта Э. Гуссерля на социальную теорию. Часть 2 // Философия науки и техники. 2017. Т. 22. С. 136-147.; Павленко А.Н. Пределы intersubjectivity (критика коммуникативной способности обоснования знания). СПб.: Алетейя.2012.280 с.; Шмерлина И.А. "Intersubjectivity": становление социально-феноменологического понятия // Социологический журнал. 2021. №3. С. 35-59.

19 Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. - М.: Политиздат, 1988. 574 с.; Грамши А. Становление человека // Грамши А. Формирование человека (записки о педагогике). М.: Педагогика, 1983. 224 с.; Богданов А.А. Наука об общественном сознании : Краткий курс идеологич. науки в вопросах и ответах. Петроград ; Москва :Воен. тип. Штаба Р.-К.К.-А313 с.; Осипов Г.В. Новые направления в социологической теории. М.: Прогресс, 1978. 391 с.; Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса //Формы и содержание мышления. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус,2011. с. 221; Чагин Б.А. Структура и закономерности общественного сознания. Ленинград: Наука,1982. 314 с.

20 Храпов С. А. Общественное сознание постсоветской России: проблема интолерантной направленности // Социально-гуманитарные знания. 2009. № 9. С. 24–29; Храпов С. А. Индивидуальное и общественное сознание: гносеологические и онтологические аспекты взаимодействия // Научные ведомости Белгородского

Цели феноменологического направления социальной философии («само собой разумеющееся» ожидание), а также особенности методологического аппарата, содержащего в себе все более произвольное с течением времени обращение к феноменологии, обуславливают невнимание упомянутых исследователей к сложной архитектуре феноменального опыта субъекта, что обосновывает обращение к ряду источников, не являющихся чисто социальными исследованиями, и возвращающих мысль в русло прежней феноменологии. В отношении понятия «личность» стоит заметить, что оно в феноменологической философии существует, скорее, как комплекс взаимосвязанных концептов, описывающих социальный опыт. Представления о нетождественности различных видов интенциональности в области социального взаимодействия содержатся у Гуссерля и выражены посредством различных модификаций субъективного опыта. Значительный вклад в исследование проблемных вопросов по феноменологическому описанию личности и её нарративному пониманию, в частности, внесли Т. Липпс, Т. Прюфер<sup>21</sup>, Г. Вальтер, Д. фон Гильдебрант, М. Шелер, Д. Харт, Д. Захави, Т. Метцингер, Д. Деннет<sup>22</sup>, Г.В. Вдовина, И.А. Канаев, К.Н. Обухов<sup>23</sup>.

Первоначальный импульс к осмыслению коммуникации в ее сущностной связи с проблематикой самоопределения личности дали работы М. Хайдеггера, затем приложенные к проекту герменевтики Х.-Г. Гадамера. Одной из центральных

---

государственного университета. Серия «Философия. Социология. Право». 2009. № 8. С. 200–206; Храпов С. А. Взаимодействие социальной памяти и общественного сознания постсоветской России: социально-философский подход // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия «Философия. Социология и социальные технологии». 2010. № 2. С. 38–43

<sup>21</sup> Lipps T. Inhalt und Gegenstand, Sitzungsberichten der philos.- und der histor. Klasse der Kg. ayerischen Akademie der Wissenschaften. 1906.IV. S. 631-635.; Pruffer T., Welt, Ich, Zeit in der Sprache // Philosophische Rundschau, 1973. № 20.224 s.; фон Гильдебрант Д. Способы участия личности в ценностях // Антология реалистической философии. М.: Институт философии, теологии и истории св.Фомы.2006. С.708-740.:

<sup>22</sup> Metzinger, T. Being No One. Cambridge, MA: MIT Press, 2003. 721p.; Деннет Д. Условия присутствия личности // Логос. 2003. № 2. С.135-153.

<sup>23</sup> Обухов К. Н. Конструирование индивидуальной идентичности на пределе манифестации социальной реальности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. №. 1 С. 235–244.; Обухов К. Н. Границы определения понятия «идентичность» в пространстве социальных наук // Социальная онтология в структурах теоретического знания: материалы VIII Междунар. науч.-практ. конф. Ижевск: Удмуртский университет, 2016. С. 143–149.; Обухов К. Н. Идентификация субъектов в социальном пространстве «между» в философии Ж.-Л. Нанси // Социальная онтология в структурах теоретического знания : материалы VI Междунар. науч.-практ. конф., 30–31 мая 2014 г. Ижевск : Удмуртский университет, 2014 С. 57–65.; Обухов К. Н. Дискурсивный характер идентичности в контексте современной социальной коммуникации // Материалы международной научно-практической конференции «Социальная эволюция, идентичность и коммуникация в XXI веке». Ставрополь, 2009. С. 259–260.

фигур для настоящего исследования выступает П. Рикёр<sup>24</sup>, сформулировавший концепт нарративной самости (идентичности), обозначивший его основания, а также наметивший границы предлагаемого подхода. Углубление понимания предложенного Рикёром концепта происходило в работах Д. Захави, Ж.М. Тета, С. Ги<sup>25</sup>, И.С. Вдовиной, И.О. Щедриной, С.М. Левиным.

Отдельно заметим, что исследовательская традиция Саратовской школы философии внесла вклад в каждую из отмеченных тематик: вопросы онтологического и методологического порядка феноменологического движения подробно освящены Б.И. Мокиным, В.Г. Косыхиным<sup>26</sup>; институциональное измерение феноменологического понятия «жизненный мир» тщательно исследовано В.Б. Устьянцевым; социально-философский аспект общественного сознания, выраженного в социальной мифологии и современных медиа, описаны С.В. Тихоновой<sup>27</sup>; соотнесение социального, онтологического и феноменального горизонтов описано Ю.М. Дуплинской, О.Ф. Филимоновой, социальный аспект идентификации Я содержится в трудах М.А. Ромащенко<sup>28</sup>; в работах Е.В.

<sup>24</sup> Рикёр П. *Время и рассказ*: в 2 т. М., СПб.: Университетская книга. 1998. Т. 1. 313 с.; Рикёр П. *История и истина*. СПб.: Алетей, 2002. 399 с.; Рикёр П. *Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике*. М.: Академический проект, 2008. 695 с.; Рикёр П. *Путь признания: три очерка*. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). 2010. 268 с.; Рикёр П. *Я-сам как другой*. М.: Издательство гуманитарной литературы. 2008. 416 с.; Левин С. М. *Нарративный подход: фикция и реальность* // *Философский журнал*. Т. 11. № 3. С. 184-187.

<sup>25</sup> Ги С. *Поль Рикёр: опережающее себя предшествование; на пути от идентичности к обещанию* // *Историко-философский ежегодник*. 2011. С.223-237.

<sup>26</sup> Мокин Б.И. *Мартин Хайдеггер и онто-герменевтическая трансформация философии*. Саратов: Саратовский источник, 2016. 184 с.; Косыхин В.Г. *Постфеноменологическая онтология: истоки и перспективы*. / *Онтологическое и социальное: грани взаимодействия: колл. монография*. Саратов: Саратовский источник. 2021. 162 с.

<sup>27</sup> Устьянцев В.Б. *Жизненное пространство личности в обществе риска* // *Вестник российского философского общества*. 2002; №4. С.32-41.; Голуб О.Ю., Тихонова С.В. и др. *Социальные коммуникации в информационном мире: от этики к праву*. Саратов: Изд-во СГУ, 2016. 312 с.; Артамонов Д. С., Тихонова С. В. *Темпоральные структуры медиапамяти* // *Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. 665 с.; Тихонова С.В. 1.2. Сущность и структура современных масс – медиа: теоретико – методологический анализ; 3.1. Конкуренция науки и лженауки в пространстве социальных сетей; 3.2. Медиазация исторической лженауки; 4.4. Мифы о советском космосе в медиапространстве; 5.2. Цифровое утопическое мышление* // *Мифы о прошлом в современной медиа-среде: практики конструирования, механизмы воздействия, перспективы использования*. СПб.: Алетей, 2020. 352 с.

<sup>28</sup> Дуплинская Ю. М. *Многослойное строение субъекта*. // *Проблема идентичности человека и общества: сб. науч. трудов / СГУ*. 2014. С. 54-59.; Дуплинская Ю. М. *Размывание границ человеческой самоидентичности*. // *Антропологическое измерение современности: сб. научн. тр. Междунар. очно-заочной науч.-практ. конф. "Антропологическое измерение современности. Актуальные проблемы философской, религиозной и культурной антропологии"*, Саратов, 1-2 июня 2015 г. / СГУ. 2015. С. 16-22.; Филимонова О. Ф. *Пустое место: голос социальной реальности* / О.Ф. Филимонова // *Известия Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика*. 2018. Т. 18. №. 3. С. 292–297.; Ромащенко М.А. *Идентификация «Я» и мира как проблема европейской континентальной философии* // *Духовная сфера общества: сборник статей по итогам НИР кафедры философии и социологии на 2016 год. Йошкар Ола. 2017. Вып. 14. С. 115–120.*; Ромащенко М.А. *Феномен Я: на грани философского и обыденного* // *Мировоззренческая парадигма в философии: онтогносеология: сборник статей по материалам XIII международной*

Романовской, Д.А. Аникина<sup>29</sup> подробно освещена тема социальной памяти, выступающая одним из источников конституирования областей интерсубъективных значений.

Признавая высокую научную ценность исследований, осуществленных перечисленными авторами, в то же время нельзя сказать, что выбранный ракурс в достаточной степени изучен и ассимилирован в социальной теории. В диссертации предпринимается попытка ликвидировать возникшую теоретическую диспропорцию.

**Объект исследования** — социальное сознание.

**Предмет** — феноменологическая характеристика социального сознания.

**Цель** — выявление природы социального в модусе социального сознания личности.

Данная цель определяет решение следующих исследовательских **задач**:

1. Выявить специфику трактовки и решения проблемы интерсубъективности в социальной теории.

2. Обосновать применение метода социального исследования, руководствующегося генетической феноменологией Э. Гуссерля.

3. Осуществить анализ теории конструирования социальной реальности на предмет её онтологических предпосылок.

4. Выявить особый модус мышления, называемый социальным сознанием.

5. В рамках концепции нарративной идентичности П. Рикёра раскрыть условия мышления, в совокупности образующие ситуацию социального сознания в поле коммуникативной реальности.

6. Раскрыть феноменальный план социального сознания.

**Научная новизна исследования:**

---

научной конференции. Нижний Новгород. 2017. С. 70 – 73.; Ромашенко М. А. Онтологические основания социальной идентификации. // Социальная онтология в структурах теоретического знания: материалы IV Междунар. науч.-практ. конф., г. Ижевск, 30-31 мая 2014 г. 2014. С. 155-161.

<sup>29</sup> Романовская Е. В. Идентичность и традиция // Манускрипт. 2016. №12-3 (74). С.146-149; Аникин Д.А. Память как социальный феномен // Изв. Саратов. ун-та Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2007. №1. С. С.3 -9.

1. Установлено, что понимание интерсубъективности в рамках феноменологии естественной установки изменилось в определении своих ориентиров и методов, сосредоточившись на коммуникативной и праксиологической рациональности участников взаимодействия.

2. Доказана необходимость смены предпосылок социального исследования на основании выявления внутренней динамики интерпретации интерсубъективности в творчестве Э. Гуссерля, заключающейся в смене темы с трансцендентальной субъективности на трансцендентальную интерсубъективность и концепцию прото-Я, как условие субъективного мышления.

3. Доказано онтологическое сближение феноменологии естественной установки в версии А. Шюца, и деятельностного подхода марксистской социальной теории, обозначены эвристические границы данного направления.

4. Дано авторское определение социального сознания при помощи обращения к специфике структур *ego cogito* в их применении к области социального взаимодействия.

5. Установлены имплицитные условия осуществления герменевтического видения личностного становления концепции нарративной идентичности П. Рикёра, а также определен ряд требований для коммуникации, обладающей значением для модуса социального сознания.

6. Раскрыт опыт модуса социального сознания в свете данности диалектики иного и собственного в содержании актов интерпретации субъектом своего социального бытия.

**Теоретическая и практическая значимость исследования.** *Теоретическая значимость* связана с приобщением результатов развития феноменологической философии к проблематике объяснения оснований социального взаимодействия, а также с расширением поля исследований по теме взаимной обусловленности субъективного мышления социальной и культурной традицией. Настоящее исследование актуализирует классические понятия социальной философии в их феноменальном преломлении.

*Практическая значимость* заключается в том, что полученные в ходе исследования результаты могут быть использованы в образовательной деятельности при разработке курсов по истории социальной философии XX и XXI веков, философии сознания, по истории феноменологического движения, а также по феноменологически ориентированной социальной философии.

**Методология и методы исследования.** Диссертационное исследование основывается на классических и современных работах по феноменологической философии, социальной философии и социологии, посвященных онтологии социального взаимодействия. Пограничное положение привлекаемых источников обосновывает обращение к социально-феноменологическому подходу, который трактует социальный мир как смысловую реальность, источником которой служит сознание индивидов, включенных в непрерывную социальную коммуникацию. Выбор подхода обоснован ещё и целью исследования, для достижения которой требуется обращение к феноменальному опыту социального взаимодействия. Кроме того, автор опирался на общенаучную группу формально-логических методов (анализ, синтез, индукция, дедукция, абстрагирование), системный подход и структурно-функциональный анализ.

Предлагаемый в диссертации коммуникационный подход к исследованию социального сознания базируется на парадигме постнеклассической рациональности. Выбор подхода в качестве методологического ориентира определил фундаментальные характеристики социальной коммуникации, такие как социальное конструирование, самоорганизация, нелинейность.

Теоретико-методологической основой диссертации послужил метод тематической редукции, суть которого заключается в применении *epoché*, ограниченной рамками жизненного мира. Структура исследования соответствует шагам тематической редукции: срез усреднённого понимания вопроса, постепенное сужение до области феномена, затем его феноменологическое описание. Особенностью применения метода является удержание в поле зрения социального и культурного контекста, обыкновенно требующего исключения при феноменологическом исследовании.

Также в диссертации применяется метод философской компаративистики, при помощи которой сопоставляются понятия не только в рамках одного философского направления, но и происходит поиск общих точек и различий между классической феноменологической философией и феноменологически ориентированной социальной теорией.

Для описания оснований социального взаимодействия использовался категориально-понятийный ряд, характерный для феноменологической философии. Обращение к сфере мышления индивида происходит при помощи оперирования категорией опыта, под которой понимается событие явления. В опыте свершается нерушимая связь сознания с действительностью (Э. Гуссерль). Существующая в литературе многозначность трактовок опыта, тем не менее, никогда не подразумевает наличие «объективного мира», и бывает раскрыта через нечто «стоящее за спиной сознания» (В.Ф.Г.Гегель).

#### **Положения, выносимые на защиту:**

1. В феноменологически-ориентированной социальной теории первоначальный вопрос о данности другого мыслящего субъекта изменился на проблематику организации повседневного взаимодействия, социальную природу субъективного знания, а также на прикладные коммуникативистские исследования. Усиление роли коммуникации в понимании социального конструирования реальности гипостазирует intersубъективно существующие смыслы в объективное знание, что фактически устраняет первичный импульс обращения к феноменологии социальных философов XX века.

2. Поздняя философия Гуссерля приходит к осознанию тождества трансцендентального субъекта и intersубъективности, смещающего исходные предпосылки социального анализа. Генетическая феноменология выдвигает intersубъективность в качестве точки отсчета формирования субъекта, механизмы которого в социально-феноменологической теории не проявлены. Первоначальная включенность в социальный контекст проблематизирует не возможность

взаимодействия, но напротив – выстраивание индивидуальных позиций субъектов внутри пред-данного социального контекста.

3. Разработанный в XX веке западными социальными теоретиками ракурс выстраивания социального мира из первичной общности лицом-к-лицу фактически описывает только механизм типизации мышления субъекта. Сопоставление социально-феноменологической и марксистской парадигм демонстрирует их онтологическую близость в определении системообразующего компонента. Им выступает система значений, выстроенная над природной действительностью. Также обнаруживается сходство целей обоих направлений видеть общество как объективированную субъективность.

4. Описание социального опыта его выстраивается вокруг способов утверждения Эго в смысловом поле социальной реальности, что позволяет зафиксировать понятие социального сознания как интернализирующего модуса мышления, при котором поле intersубъективных смыслов, из которых состоит социальная реальность, выступает горизонтом для интерпретации субъектом своего социального Я.

5. Личностное повествование в нарративной концепция личности П. Рикёра предполагает обращение к ценностно-окрашенному содержанию мышления. Операция различения является ключевой для выстраивания нарратива и регулируется целой системой отсылок, составляющих возможность обретения желаемого социального образа как объективного коррелята внутренней идентичности. Следствием различения также является формирование коммуникативного горизонта, т.е. признание коммуникативной состоятельности собеседника и социальной значимости коммуникации.

6. В модусе социального сознания происходит формирование содержания личностного нарратива посредством анализа ситуативно данного контекста коммуникации. Ситуация представлена возможностью раскрытия характеристик личности, обрамлённых в демонстративное высказывание, феноменально представленного опытом собственного или инородного суждения. Социальная

реальность в целом есть горизонт размежевания смыслов близких природе субъекта с чужеродными, где обе части изначально включены в содержание мышления как равно индифферентные. Существенным моментом раскрытия соотношения иного и собственного выступает двойкая природа указанных феноменов: с одной стороны, содержанием акта интерпретации являются значения, имеющие символическую природу, с другой – инаковость или собственность значения дана исключительно феноменально, и не может быть выражена в языке.

**Степень достоверности и апробация результатов.**

Основные положения и результаты исследования были заслушаны и обсуждены на 15 научных конференциях различного уровня, а также нашли отражение в 10 научных публикациях, из которых 3 в журналах из Перечня российских рецензируемых научных изданий ВАК.

**Структура диссертации.** Диссертация работа состоит из введения, трёх глав (по два параграфа в каждой), заключения и списка литературы.

## **Глава 1. Методологические предпосылки формирования категории «социальное сознание»**

### **§ 1.1. Проблема определения содержания феномена интерсубъективности в традиции социальной феноменологии**

Интерсубъективность – одно из ключевых понятий для социальной философии, поскольку связано с онтологией социального мира и способом существования социальной действительности. Классическое, феноменологическое понимание интерсубъективности определяет её как возможность взаимодействия людей друг с другом на основании общих установок, общих интенциональных объектов и смыслов, им приписываемых<sup>30</sup>.

Возможность успешно взаимодействовать людей друг с другом в обществе не раз становилась предметом изучения социальных философов, в связи с чем можно утверждать, что проблематика феномена интерсубъективности имеет исторически подготовленный фундамент. Действительно, между всплеском интереса к феноменологической методологии, произошедшем в период кризиса социального познания в XX веке, и идеями таких классиков социальной мысли как М. Вебер, Э. Дюркгейм и Т. Парсонс существует прямая связь. И хотя некоторые исследователи начинают отсчет существования интереса к основаниям социального взаимодействия ещё с Аристотеля<sup>31</sup>, представляется, что именно с М. Вебера, чьи труды впоследствии стали одним из идейных столпов развития направления социальной феноменологии<sup>32</sup>, и его концепции социального действия

---

<sup>30</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический Проект. 2019, С.92.

<sup>31</sup> См: Зайцев, И. Д. Интерсубъективность как проблема социальной философии/ И. Д. Зайцев: ав-тореф. дис. ... канд. фил. наук. М., 2008. 41 с.; Бурова О. Е. Философские подходы к определению сущности интерсубъективной позиции // Ярославский педагогический вестник. 2016, №6. С.47-53.

<sup>32</sup> Канон употребления требует использования формулировки «феноменологически ориентированной социологии». Такая форма подчеркивает разницу между конституированием, темой феноменологии, и конструированием, где последнее входит в сферу интересов социологии, в частности социального конструкционизма. В отечественном научном дискурсе словосочетание «социальная феноменология» используется как синоним и внедряется в обиход параллельно. И хотя теперь имеются даже учебные дисциплины, называемые подобным образом, автор не отрицает существенности различий формулировок и стремится сократить использование неоднозначного выражения «социальная феноменология» к возможному минимуму, подчеркивая при этом именно философский базис упоминаемого направления.

(*soziales Handeln*) можно говорить об особом, проблематизирующем взаимопонимание индивидов научном подходе.

Главной заслугой Вебера в связи с этим является усмотрение «понимающей» функции социологии и предположение рациональной обусловленности действий индивида, рациональность которых выражена как в смысле действия, так и субъективном смысле вообще<sup>33</sup>. Социальное действие высвечивает коммуникативную составляющую поступка, в которой вкладываемый в действие смысл (что уже представляет собой достаточно проблематичный предмет изучения) агентом и его фактическое значение для остальных участников ситуации далеко не всегда тождественен. В дальнейшем осознание этого факта составит основной вопрос интерсубъективности. Другой классик социологической мысли, Э. Дюркгейм, предложил иной, функционалистский путь мыслить основания социального, стремясь освободить социальную науку от психологических вкраплений. Социальный факт, вводимый исследователем в научный понятийный обиход, как правило, приводится в качестве примера эссенциалистского видения оснований общественной жизни. При этом упускается из вида необходимость интериоризации социального факта в субъективный мир индивида, которая Дюркгеймом не была проигнорирована и разрабатывалась с позиций аксиологии. Позиция Дюркгейма также, как и позиция Вебера, затрагивала лишь процессуальную сторону социального взаимодействия, локализуя изучение последнего в совершаемых действиях. От внимания ускользал тот факт, что социолог содержательно отождествлял социальный опыт с социальной практикой, под которой понималась разветвленная система автореферентных ритуализированных взаимодействий.

Замкнутость системы общественных отношений, свойственная позитивистской социальной философии, не удовлетворяла Т. Парсонса отсутствием внимания к субъективной рациональности агентов. Более того, антипсихологизм, свойственный науке начала XX века сыграл роль научно-

---

<sup>33</sup> Молчанов В.И. Проблематичность смысла: от М.Вебера к А.Шюцу // Мировая философская мысль: прошлое и настоящее, 2020. Т. 25 № 2. С. 68.

методологического прецедента и послужил импульсом к поискам собственно социальной реальности<sup>34</sup>. Теория целерационального действия Вебера, по мнению Т. Парсонса, не была завершенной и не брала в расчет результат сочетания ситуативной рациональности и общей логики общественной системы<sup>35</sup>. Для Парсонса нет принципиальной разницы между изучением целой системы и изучением отдельного действия: его системно-функциональный подход рассматривает единичное действие как элемент определенного уровня всей системы общественных отношений. В структурный анализ социального действия включены социальная, культурная и личностная подсистемы, позволяющие выявить мотивационный аспект поступка<sup>36</sup>.

В общем виде теоретические построения Парсонса нацелены на интерпретацию действий индивида со стороны детерминации последних параметрами социальной системы. Агент социального действия преследует определённый интерес и руководствуется при выборе стратегии поведения принятыми в обществе нормативными установками и собственными ценностными ориентациями, что в целом позволяет провести аналогию с целерациональным действием Вебера<sup>37</sup>. Реализация намерения агента осуществляется посредством символически выраженной системы обще разделяемых знаков<sup>38</sup>, что позволило социологу выйти на уровень анализа коммуникации.

Парсонсу удалось создать стройную социологическую концепцию, вобравшую наиболее перспективные теоретические решения исследователей предыдущих поколений и иллюстрирующую наиболее существенные взаимосвязи между социальными агентами. Однако известное стремление Парсонса разграничить сферы применения философии и социологии сказались на

---

<sup>34</sup> Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод и предназначение. М.: Канон, 1995. С.324

<sup>35</sup> Парсонс Т.О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. С.77

<sup>36</sup> См.: Парсонс Т. Система координат действия и общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем // Американская социология / Под ред. В. И. Добренькова. М., 1994. С. 448-468.

<sup>37</sup> Вербилович О. Теория коммуникативного действия: ключевые категории и познавательный потенциал // Вербилович О., Малинова О.Ю., Семенов А.В., Трубина Е. и др. Публичная сфера: теория, методология, кейс-стади. М.: 2013.С.39

<sup>38</sup> Кармадонов О.А. Роль и место символа в социологии Толкотта Парсонса // Журнал социологии и социальной антропологии. 2004. т. 7. №. 3. С. 73-88.

«социологичности» системного функционализма<sup>39</sup>. Полемика А. Шюца с Т. Парсонсом в целом складывалась на взаимных претензиях в излишней философской (субъективистской) и социологической (научно-отстранённой, чересчур сциентистской) методологиях, которые необходимо уравновесить<sup>40</sup>. Критические замечания А. Шюца, прежде всего, направлены на отсутствие у Парсонса ясного указания на онтологический статус социального факта<sup>41</sup>. Между научным конструированием социального факта и непосредственной его интерпретацией социальным агентом лежит существенная разница, на которую и обращает внимание австрийский исследователь.

Методологический подход структурного функционализма действительно состоит в оперировании идеальными типами, свойственными социологической науке. При помощи него можно дать схематичное описание действия на микроуровне, проводя аналогию с макроуровнем на основании их структурного подобия. Социальная система Парсонса представляет общество, состоящим из рационально взаимодействующих между собой индивидов, преследующих общие цели, что, по мнению Шюца, является «философски наивным» допущением<sup>42</sup>. Действительно, усмотрение телеологического начала в повседневном поведении людей, волюнтаризм их поступков привносит в когнитивный образ агентов социального взаимодействия элемент крайней сознательности и постоянное преследование собственных интересов. Парсонс описывает поступок, подспудно отождествляя его с поведением на основании наличия в обоих случаях мотивационного компонента. Но мотив для действия, влагаемый в планируемое действие, едва ли содержательно аналогичен эксплицируемому в процессе рефлексии над собственным поведением мотивам<sup>43</sup>. Со стороны субъекта действия существует четкое различие между усредненным пониманием ситуации и собственным её пониманием, чем Парсонс пренебрегает, распространяя систему

---

<sup>39</sup> Rehorick D.A. Schutz and Parsons: Debate or dialogue? // Human Studies. 1980. № 3. P.349

<sup>40</sup> The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons / Grathoff R. (Ed.), Bloomington: Indiana University Press. 1978. pp. 117-118.

<sup>41</sup> Подобных заявлений в отношении феноменологии и отсутствия онтологических оснований феноменологической философии Гуссерля Шюц не проводит.

<sup>42</sup> Ibid. pp.28.

<sup>43</sup> Ibid. pp.23.

ценностей на все общество в качестве заданной матрицы. Осознаваемый мотив, такой, каким его описывает Парсонс, принадлежит, скорее, не к ситуативному образу мышления — он интегрирован в субъективные системы планирования<sup>44</sup>, жизненный план. Рефлексивно выявляемые в поведении мотивы сгруппированы в системы, которые в исследовательской, в частности американской, литературе рассматриваются под названием «социальная личность»<sup>45</sup>, под которым понимается интерпретация действий других людей, своих собственных и, в конечном счете, фактическое их понимание окружающими. Ко всему прочему, тот выбор альтернатив, вложенный Парсонсом в мотивационный аспект действия, представляет собой весьма узкий горизонт действительно сознаваемых индивидом исходов, что в свою очередь ставит под вопрос динамичность социальной системы (исходя из базисных категорий описания действия, ценностная и культурная система должны быть гомогенны).

Ретроспективный обзор истоков проблемы интерсубъективности показывает, что классические социально-философские подходы позволяли описывать общество на уровне рационально организованной системы, в связи с чем от их внимания ускользала сфера интерпретации социального мира индивидом, которая во многом и детерминирует стабильность существования определённых образцов поведения. Рассмотрение оснований социального взаимодействия предполагает изучение двух взаимосвязанных аспектов: становление Я перед лицом общества и субстрат, обеспечивающий интерпретативный потенциал и взаимодействие внутри общества. Тема интерсубъективности была сформулирована в рамках феноменологического движения, и для самой феноменологии тема социально ориентированного прочтения сознания не являлась первостепенной, а разрабатывалась в качестве следствия постулирования факта смыслонадеждающей деятельности сознания и методологического сомнения в достоверности внешнего мира Э. Гуссерля. Динамика понимания Гуссерлем сути и оснований интерсубъективности, продолжавшаяся почти двадцать лет (если учитывать

---

<sup>44</sup> Schutz A. Choosing among Projects of Action // Collected Papers I. Hague: Martinus Nijhoff Publishers. 1962. Pp. 67-96.

<sup>45</sup> Парсонс Т. О структуре социального действия. ... С.34.

хронологию с публикации «Идей I по «Кризис европейских наук»), не давала исчерпывающего ответа на вопрос о своеобразии социальных интеракций, и все отчетливее обозначала проблематичность и теоретическую невозможность удовлетворительного и беспроblemного объяснения интерсубъектного контакта. Вместе с тем интерес к проблеме социального взаимодействия подогревался со стороны философов неокантианского лагеря, наиболее значимым из которых выступает Э. Кассирер. Общая тенденция в социально-ориентированной мысли начала двадцатого столетия была такова, что исследователи стремились избавиться от метафизических вкраплений в описании действительности и иметь дело с миром «в целом». Кассирер, в противовес Гуссерлю, отрицает доступность «чистого» мира, полагая, что мир всегда уже дан семантически нагруженным языком, наукой, культурой. Символические формы, имманентные конструирующему мышлению, детерминируют восприятие и выступают в качестве посредника во взаимодействии. Иными словами, Кассирер также подходит к значению вещей и явлений, но постулирует отчасти автономный характер существования законов символических форм<sup>46</sup>. К основополагающим заслугам гуссерлевской феноменологии Кассирер относит то, что она заново обострила взгляд на различие духовных «структурных форм» и указала для их рассмотрения новый, отклоняющийся от психологической постановки вопросов и методики путь<sup>47</sup>.

Иные способы изучения оснований социального взаимодействия раскрыты в работах М. Шелера, Э. Штайн, Э. Левинаса, Ж.П. Сартра, посвященных проблематике Другого. Другой понимается в качестве того, в ком Я находит свою противоположность; того, кто беспокоит Я и в этом беспокойстве обращает Я к рефлексии о самом себе. С явления Другого, как принято считать, начинается общество. Тогда объяснить общество через данность другого означает объяснить природу и механизм эмпатии (*Einfühlung*) – имманентной со-настроенности людей друг другу. Вместе с тем, экзистенциальное прочтение отношений Другого и Я не

---

<sup>46</sup> Шиян А.А. Феноменология или неокантианство: философия сознания Э. Кассирера // Журнал Топос. 2006. № 1. С.46-52.

<sup>47</sup> Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера. Ереван: Издательство АН АрмССР. 1989. С.12.

способно осветить всю широту взаимодействия в случаях, когда предполагается массовый субъект, т.к. такой подход объясняет интимность переживания обеих сторон. Встреча с Другим, с Ты, предполагает осязаемое отделение-от<sup>48</sup>, чувство *разделённости мира между многими людьми*, очевидно, не то же самое. Число философов, обращавшихся к теме именно социальности сознания, крайне ограничено, и их деятельность приходится, в основном, на пост-гуссерлевский период развития феноменологии, известного как «феноменологии социального мира».

Феноменологический подход к анализу социальной реальности к середине XX века позволил преодолеть классический социологический эссенциализм и поспособствовал формированию качественно новых принципов изучения общества. Применяемый к социальной жизни, он проблематизирует сосуществование общностей людей, выявляя «само собой разумеющиеся» структуры в их восприятии и поведении и экстраполируя полученные выводы на макроуровни социальных взаимодействий. Поэтому социальное, понимаемое феноменологически, раскрывается в качестве универсума общих для людей значений. Феноменологически ориентированная социальная мысль, представленная работами А. Шюца, М. Натансона, П. Бергера, Т. Лукмана, Г. Гарфинкеля, Э. Голднера, А. Сикурела и проч., реактуализировала для собственных целей метод и понятийный аппарат феноменологии, в связи с чем в своих изысканиях социальные исследователи исходили из представлений о конститутивном характере социальных значений, но полагали истоком творческого смыслонаделения пространство повседневных взаимодействий и мир естественной установки сознания. Неудивительно, что центральным понятием направления феноменологически-ориентированных социальных исследований становится коммуникация. В коммуникации, понимаемой максимально широко (вплоть до её автономизации у Н. Лумана) смыслы конструируются, взаимодействуют, модифицируются и существуют. Но, как было отмечено, социология по своим

---

<sup>48</sup> Захави Д. Я и другой: от чистого Я к совместно выстраиваемому мы// Мысль. Т. 18.2015. С 37.

целям оставалась социологией, т.е. наукой, стремящейся к прояснению оснований объективного мира. Феноменологическая прививка А. Шюца, основателя феноменологически-ориентированного движения, позволила социологии преодолеть разрыв между теорией и повседневной жизнью, но отсюда не последовало дальнейшего сближения философии и социологии. Как отмечает Лукман, являвшийся ярким противником употребления словосочетания «феноменологическая социология», задачей исследований его и его коллег является конструирование социального мира, а не его конституирование<sup>49</sup>. На основании чего можно констатировать наличие эвристической лакуны в сфере социально прочитанной деятельности сознания, в сфере социальной феноменологии.

В современной социальной теории два аспекта – что есть Я и что есть общество–в-себе – как правило, сращиваются в едином понимании коммуникативной реальности, состоящей из совокупности смыслов, разделяемых каждым. Фактически, между intersубъективностью и общественной коммуникацией ставится знак тождества, т.к. оба понятия ставят под вопрос возможность взаимопонимания людей<sup>50</sup>. Такое понимание intersубъективности сложилось во многом благодаря творчеству А. Шюца. Шюц раскрывает и развивает понимание intersубъективности, сформулированной Гуссерлем. Вслед за ним, философ признает за другими людьми активно-конституирующую интенциональность. Со-творчество смыслов определяет воспринимаемый мир, действующих в нём субъектов действия. В результате мир всегда выступает как мир Других Я, мир культурных образцов и структур взаимодействий<sup>51</sup>.

Шюц артикулирует и основную проблему intersубъективности – конституирование другого эго как сущего. Если intersубъективный мир – это мир Других Я, то, следовательно, что каждое из этих Я в рамках своего жизненного

---

<sup>49</sup> Luckmann T. Wirklichkeiten: individuelle Konstitution, gesellschaftliche Konstruktion // *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens und Protozoologie*. Jochen Dreher (eds.). Konstanz: UVK Verl. -Ges. 2007. Vol. 13.S. 127–137.

<sup>50</sup> Бурова О. Е. Философские подходы к определению сущности intersубъективной позиции // *Ярославский педагогический вестник*. 2016. №6. С.52.

<sup>51</sup> Шюц А. *Смысловая структура повседневности*. М.: Институт Фонда «Общественное мнение». 2003. С.72

мира имеет *свой* мир, который был конституирован только для конкретного Я, а не для всех остальных трансцендентальных субъектов<sup>52</sup> Сообщество же возможно в модусе Мы, которое не является простой суммой Я. Не найдя решение в трансцендентальной установке Гуссерля, Шюц полагает интерсубъективность как данность жизненного мира, на которой должна останавливаться редукция.

В рамках своей конститутивной феноменологии естественной установки Шюц осуществляет анализ понятия интерсубъективности в терминах повседневного социального поведения/мышления индивидов и стремится установить типичное во всём многообразии общественных интеракций. Предметной областью феноменологически ориентированной социальной мысли и сущностью социальной жизни становится смысловая структура интеракций. После творческой деятельности А. Шюца расхождение целей социологии и феноменологии ещё больше углубилось, и некогда признаваемая польза феноменологической установки, релевантность её результатов эмпирически-ориентированным целям социологии ставится под вопрос<sup>53</sup>. По мнению О.Е. Буровой, проблемное поле феномена интерсубъективности меняет свой вектор развития: интерес исследователей смещается из сферы идеальной (духовное единство) в сферу практико-семантическую (мир тел, вещей и слов)<sup>54</sup>. В самом деле, как показывает общая обстановка социальных наук второй половины XX века, социальное экстерииоризируется в повседневные взаимодействия: этнометодология Э.Гарфикеля, генетический структурализм П. Бурдьё, акционализм А. Турена и т.д. Разработка оснований интерсубъективных отношений изолируется в отдельных исследованиях феноменологов (М. Мерло-Понти, М. Ришир, М. Анри), гуманитарные науки действуют в естественной установке нередуцированной данности и изучают отношения внутри уже существующего сообщества. Н.М. Смирнова, центральная фигура в изучении

---

<sup>52</sup>Там же. С. 75.

<sup>53</sup> О растущей парадигмальной неприязни социологии и феноменальной философии см.: Шульга А. Почему «феноменологическая социология» невозможна // Социология: теория, методы, маркетинг, 2013, № 1. С. 46-57

<sup>54</sup> Бурова О. Е. Философские подходы к определению сущности интерсубъективной позиции // Ярославский педагогический вестник. 2016. №6. С.52

феноменологически ориентированной социальной философии в российской науке, очерчивает внушительный спектр проблем, связанных с возможными путями изучения intersубъективности сегодня. Так, социально-философская рецепция тематики intersубъективности связана, прежде всего, с новыми, виртуальными формами коммуникации человека и касается общих аспектов социального бытия человека. Intersубъективность в гносеологическом ракурсе высвечивает системные противоречия, связанные со спецификой «наук о духе», с их зыбкой границей между субъектом и объектом<sup>55</sup>. А с развитием аналитического базиса когнитивных наук открывается перспектива построений совершенно иных, междисциплинарных моделей intersубъективного взаимодействия.

Актуальная повестка функционирует экстенсивно, охватывает всё более широкий контекст социальных явлений, подобно математической науке, не озабоченных единой формулировкой понятия числа, так и внутри лагеря социальных исследователей не существует единогласного мнения о природе социума. Наряду с «мирными» направлениями социальных исследований, инспирированных феноменологией, существуют так называемые «радикальные» ответвления (Э. фон Глазерсфельд, П. Ватцлавик, У. Матурана), отрицающие доступ к какой-либо другой реальности, кроме сконструированной. Разница между ними обоснована тотальностью конструирования реальности, хотя и здесь однозначные оценки затруднительны. Так, социальный конструктивизм П. Бергера и Т. Лукмана подчеркнуто антиэссенциалистичен: сущностно общественного не существует, оно конструируется совместной деятельностью<sup>56</sup>. Но если радикальный конструктивизм фактически ставит знак тождества между реальностью, действительностью и обществом, то социальный конструктивизм ассоциирует общество, имеющее конвенциональную природу, и реальность, хотя и не отрицает возможность «других реальностей». Творческая повседневность на проверку оказалась не столь гладко сопоставима с детерминированностью жизни

---

<sup>55</sup> Intersубъективность в науке и философии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2014. С.5-10.

<sup>56</sup>Иванова А.С. Феноменология и социальный конструктивизм // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки» 2014, № 3. С.36.

индивида обществом или социальной ситуацией. Постулируя примат интерпретационного видения действительности, исследователи конструируемой реальности находятся в шаге от субстанциализирования общества в виде сложных констелляций институтов, ролевого поведения, норм и проч. Интерсубъективное взаимодействие тогда либо сращивается с общими значениями и схемами их референций<sup>57</sup>, либо вовсе теряет всякий эвристический и категориальный смысл.

Одним из путей онтологизации понимания социального конструкта, очевидно, выступает язык, что выражается в коммуникативном видении социальных процессов. Ярким примером коммуникативного прочтения интерсубъективности, вобравшего феноменологические ориентации, выступает концепция коммуникативного действия Ю. Хабермаса. Здесь интерсубъективность находит свое выражение в процедурной рациональности, присущей субъектам действия и обеспечивающей возможность коммуникации. Субъекты способны к коммуникации и достижению консенсуса при условии, что каждый из них способен правильно интерпретировать ситуацию своего положения и положения своего собеседника. Коммуникативная ситуация создаёт поле общих значений, обозначает социальные роли (точки зрения) и горизонты взаимных перспектив собеседников, что и называется Хабермасом интерсубъективностью<sup>58</sup>. Из этого следует, что в понимании интерсубъективности произошли существенные изменения. Возможность взаимопонимания людей из сферы сознания, которым она изначально обосновывалась, сместилась в адекватно понимаемую коммуникативную ситуацию.

Следовательно, последующие разработки возможности существования социальной общности индивидов сильно отклонились от первоначального феноменологического понимания. Так, понятая как культурно обусловленные типизации интерсубъективность подчеркивает принципиальную недоступность опыта Другого. В языке и социально значимых жестах образуется общее место,

---

<sup>57</sup> Смирнова Н.М. Социальная феноменология в изучении современного общества. М.:Канон+ РООИ Реабилитация.2009. С.147.

<sup>58</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Спб.: Наука.2001. С. 201.

горизонт сходно воспринимаемых значений, обеспечивающих возможность контакта, но не гарантирующих абсолютное осознание и принятие значений субъектами. В этом отношении особое значение приобретает замечание Гофмана, о том, что от каждого участника взаимодействия ждут подавления своих непосредственных «сердечных» чувств. Это необходимо для передачи такого взгляда на ситуацию, который будет в состоянии хотя бы временно принять другие<sup>59</sup>. Понимаемая Хабермасом интерсубъективность предстает в качестве универсального консенсуса, одинаково обделяющего искренностью чувств каждого субъекта. Согласованность поведения участников коммуникативной ситуации не означает, что субъект действительно понимает назначение действий, контекст происходящего, социальные роли коммуникантов. Доведенная до крайности, позиция коммуникативной рациональности обосновывает автономию коммуникации, содержательно отграничивая её от общности.

Хабермас совершает попытку разрешить чуждость языковой ситуации и вводит свою версию понятия жизненного мира, которое можно определить как заранее понимаемый контекст ситуации действия, или некритично воспринимаемая совокупность знаний и представлений, присущая агенту. Предельная локализация взгляда философа на отдельном субъекте, тем не менее, не разрешает проблему подлинности консенсуса и не устраняет критику Гофмана. Рационалистический подход Хабермаса не затрагивает ряд параметров, влияющих на взаимопонимание людей, начиная аффективностью беседующих, их иррациональными побуждениями и заканчивая разницей семантического понимания одних и тех же слов. Философ заимствует категориальный аппарат феноменологии, но действует в рамках принципиально иной парадигмы методом, согласованным с принципиально иными для феноменологии целями. А. Щюц, рассматривая применимость рациональности в условиях естественной установки мышления, пишет, что мир повседневного взаимодействия организован, скорее, наивно, и рациональность в нем присутствует в более искусственном

---

<sup>59</sup> Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле». 2000. С. 40.

(неестественным) модусе взгляда на мир<sup>60</sup>. Тем не менее в проекте коммуникативного действия важен следующий момент.

Хабермас полагается на рациональность двух людей постольку, поскольку коммуникация позволяет действовать им в *единой плоскости*. В предисловии к «Вовлечение другого» Б. В. Марков, следуя логике рассуждений Хабермаса, пишет, что коммуникация предполагает признание друг друга и поэтому не требует авторитетов<sup>61</sup>. Коммуникация предполагает создание такого пространства, где возможно говорить и договариваться ввиду горизонтального положения участников. Они *способны*, с той или иной долей успешности, реконструировать ситуацию, из которой говорит собеседник, и эта способность не продиктована одним лишь сходным жизненным опытом. Точнее, не за каждым собеседником угадывается возможность иметь опыт, подобный опыту другого.

Феноменально интерсубъективность раскрывается сразу в нескольких сферах: сфере конструирования Я, межличностных отношений с Другим и вписывания в общий культурный контекст, раскрываемый в конstellациях смысла. Решение проблем интерсубъективности возможно в сфере феноменологии коммуникации при условии, если будет разрешен вопрос о том, как возможно полагать смысл *alter ego*, каков механизм этого полагания и каким образом другое Эго удостоверяет себя как сущее<sup>62</sup>. В коммуникации сходится многообразие жизненных форм, за ней закрепляют субстрат социального исследователи феноменологически ориентированной социальной теории; она же остаётся непрояснённым элементом интерсубъективного взаимодействия, оставаясь приравненной в социальной теории к символическому обмену и не изученной с позиции конституирования субъективного мира.

Иначе говоря, необходимо исследовать и понять процесс установления феноменологического коммуникативного горизонта. Смещение исследования в феноменологическую оптику не может полагаться только на процессуальную

---

<sup>60</sup> Шюц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. Издательство: Институт Фонда «Общественное мнение». 2003. С. 169

<sup>61</sup> Хабермас Ю. Вовлечение Другого. Спб.: Наука. 2001. С. 13.

<sup>62</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект. 2019. С. 118.

рациональность так, как это происходит у Хабермаса. Активное созидательное сознание заменяется философом на рассудок, погруженный в контекст, что, на самом деле, делает субъект избыточным звеном. Следуя этой логике, система общественных отношений воспроизводит себя в ситуативной рациональности (аутопоэтичность социальной системы в понимании Н.Лумана), обретение индивидом же себя самого в обществе становится вовсе не обязательно. С целью выявления образования универсальных механизмов коммуникативных ситуаций необходимо восстановить первичные дологические интенции коммуникантов, выявляемые в феноменологической установке. К такому же выводу приходит и Д. Захави<sup>63</sup>, анализируя проблематику интерсубъективности. Обращение к доязыковым (там, где нет Я, оно ещё не существует как говорящий) формам взаимодействия людей должно показать, как происходит сопряжение становящейся самости, ощущающего Я с социальным, нормативно обогащённым уровнем существования.

В связи с этим, чтобы выявить природу интерсубъективного взаимодействия, необходимо определить существо сознания вообще и механизм восприятия *alter ego*, в частности; что происходит в сознании индивидуального актора, чьё действие породило рассматриваемое явление. Нечто в сознании работает именно таким образом, что позволяет человеческому виду жить сообща, т.е. конституирует сообщество как таковое. Поскольку для исследования выбрана феноменологическая методология как наиболее релевантная, обратимся к обширному архиву работ феноменологов, чтобы восстановить феноменальные основания интерсубъективности.

Целесообразным будет выстроить логику развития понимания сознания хронологически, начиная с работ основателя феноменологии, Э. Гуссерля, так как именно им была впервые озвучена идея интерсубъективности; идея, которую М. Мерло-Понти охарактеризует в качестве «далеко идущего вывода<sup>64</sup>» и выстроит на

---

<sup>63</sup> Захави Д. Указ.соч. С. 40.

<sup>64</sup> Вдовина И. С. М. Мерло-Понти: философия плоти и проблема социального // История философии. 2008. № 13. С. 49-68.

ней свое понимание смыслообразующей вмирности; идея, послужившая А. Шюцу основанием для создания целого течения феноменологически ориентированной социальной философии, изучающей механизмы осуществления социального поведения. С этой же идеей тесно связан вопрос перцептивности (М. Шелер) или апперцептивности сознания (Гуссерль), что также требует понимания развития философского диалога длиною в XX век. Для нас важно определить, что мы будем понимать в дальнейшем под сознанием, почему сознание в трактовке Гуссерля способно к интерсубъективности и по какой причине такое объяснение способности оказалось недостаточным.

Как известно, с конца XIX-го и в течение XX века феноменологическое движение было предметом активного интереса в интеллектуальной среде. Начавшись с работ Фридриха Кристофа Ётингера и Иоганна Генриха Ламберта ещё в конце XVIII-го века, феноменология как философская школа была актуализирована Э. Гуссерлем, воспринята и развита участниками Мюнхенского и Гёттингентского кружков и переосмыслена во второй половине двадцатого века французскими интеллектуалами, что сильно расширило предмет феноменологии (феномен в его полноте у Гуссерля, «путь к сущему» у Ойгена Финка, явление у Мишеля Анри, насыщенный феномен Ж.Л. Мариона и т.п.), её задачи, цели и язык. Почти каждый феноменолог приносил к идейному ядру нечто своё, обогащал оттенками, смещал акценты. Концепт сознания зачастую не проговаривался открыто, уступая место непосредственно феноменологическому описанию феноменального опыта или же отдельным штрихам к общему пейзажу понимания. Немецкий трансцендентализм боролся с французским субъективизмом, трансцендентальное сознание разрабатывалось параллельно телесно-фундированному пониманию феномена, метафизика феномена была столь же востребована, как и обоснование существования реального мира.

В настоящее время ситуация такова, что о сознании можно говорить только в узко заданном методологическом коридоре, который выбирает сам исследователь, т.к. многогранность изучаемого феномена обосновывает столь же многогранные и зачастую противоречивые результаты исследований. На этот факт

указывает А. В. Иванов, говоря о том, что параллельно существует многочисленное разнообразие дефиниций сознания, как физикалистского, так и культурологического толка, в связи с чем легче найти что-то, что вообще не сопряжено с сознанием, чем наоборот<sup>65</sup>.

Девиз феноменологического движения «назад к вещам» иллюстрирует тот факт, что сознание нам уже всегда дано и, ввиду модуса его данности, оно расположено к познанию в момент интенционального движения субъекта. Сознание не может быть ни определено, ни выведено из чего-либо, кроме самого себя<sup>66</sup>. Интенциональность, правда, позволяет говорить о сознании с точки зрения употребления языка и лингвистических конструкций, т.е. так, как это делают философы аналитического направления. Аналитическая философия языка действительно позволяет понять формальную структура языка, однако для намеченной цели данного исследования, для установления генезиса социального сознания, лингвистический анализ не является адекватным методом. Логика языка объясняет вариативный потенциал синтаксиса, грамматики в рамках различных языковых игр и не затрагивает фактическое взаимодействие человека и человека. Анализ языка может служить подспорьем в понимании выстраивания коммуникации, но он не способен выйти за сферу внеязыкового. Сознание не ограничивается языком, а иные состояния и вовсе проблематичны для выражения, что составляет одну из трудностей феноменологии<sup>67</sup>.

Этот факт не отвергает логическую структуру сознания, но смотрит на сознание с собственной нормативной установкой обоснования рационального рассуждения. О сознании, как доязыковом опыте пишет и Гуссерль. Хотя он и начинает «Логические исследования» с анализа языка и отмечает дескриптивный характер феноменологических исследований, что справедливо, т.к. мышление без языка трудно представимо, но, подчёркивает философ, в монологе душевной жизни наше мышление в минимальной степени действительно «говорит». Слово

---

<sup>65</sup> Иванов В.А. Мир сознания. Барнаул: Изд-во АГИИК, 2000. С. 16.

<sup>66</sup> Natorp P. Einleitung in die Psychologie, 1888. S. 14, 112

<sup>67</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Академический Проект. 2011. С. 21-22.

перестаёт быть словом тогда, когда мы направлены на чувственное<sup>68</sup>, а именно к нему и происходит апелляция. В коммуникации межличностной, где обойтись без языка также невозможно, Гуссерль указывает на тот факт, что высказывания живой речи служат, прежде всего, *признаками* для говорящих. Слушающий постигает в непосредственном созерцании личность говорящего и понимает его высказывание неотрывно от его личности<sup>69</sup>. Именно это восприятие и интересует нас в первую очередь, когда мы говорим о социальной феноменологии. Таким образом, мы вплотную подходим к феноменальному пониманию сознания.

Сущность сознания в феноменологии определяется как переживание сознания вообще<sup>70</sup>. Гуссерль рассматривает три определения сознания:

1. сознание как единство потока переживаний Я;
2. сознание как сознавание себя мыслящим;
3. сознание как обозначение совокупности психических актов<sup>71</sup>.

Опираясь на картезианское *cogito*, Гуссерль принимает в качестве предмета изучения любые переживания: я мыслю, я замечаю, вспоминаю etc. Философ настаивает на феноменологическом видении вещей. Поэтому не имеет значения, существует ли предмет в реальности или нет, «есть ли красный шар или он привиделся», важно лишь *сознавание* красного цвета. Объективный мир, мир вещей, выступает коррелятом содержания сознания. Мысль о предмете и предмет мысли между собой не тождественны. Явленность вещи, переживание, составляют содержание сознания. Сознание есть сознание чего-то, иными словами, природа сознания интенциональна.

Однако предмет, на который направлена интенция, не представляет собой «голую» вещь. Предмет всегда включён в горизонты: внешний и внутренний. Он всегда находится подле других вещей, всегда являет собой некий существенный слой мира<sup>72</sup>, а значит, содержательно потенциально всегда более богат. Восприятие

---

<sup>68</sup> Там же. С.45.

<sup>69</sup> Там же. С. 44.

<sup>70</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М.: Академический проект. 2019. С. 106.

<sup>71</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1. С. 322.

<sup>72</sup> Там же. С. 119.

объекта — это всегда восприятие объекта в окружении вещей и обстановки, и объект не может быть объектом без интенционального горизонта, который в конечном счёте, указывает на горизонт мира, и тем самым встраивает каждый объект в мир. С другой стороны, сознание представляет собой поток переживаний, который никогда не бывает «постоянно активным», что означает, что в процессе познания смешаны как прямая интенция, так и неактуальные модусы сознания: припоминание виденного ранее, воображение, оценивание. Феноменальность предмета представляет собой сложную взаимосвязь деятельности сознания и получаемого в ее результате содержания. То есть, феномен сознания обладает структурой, которая «есть постоянно расширяющаяся система индивидуально интенциональных и интенционально связанных компонентов»<sup>73</sup>. Структура восприятия распадается на единство структуры феномена и единство самого сознания, связность которых обеспечивается длительностью сознавания, понимаемая как единый поток взаимосвязанных самобытных переживаний и их содержаний<sup>74</sup>.

Интерполяция уровня феноменов сознания в познавательный процесс указывает на взаимную опосредованность субъекта и объекта познания. Доступ к миру для сознания происходит через феноменальный пласт, где в акте мышления, ноэзисе, происходит смыслонаделение объекта, что придаёт миру его смысловую структуру. Через ноэтическое переживание сознание проявляет свою сущностную функцию конституирования смысла<sup>75</sup>. Процесс конституирования не происходит в лабораторных условиях, человек всегда вписан в культурный контекст, в котором происходит осмысление им реальности. Обусловленность сознания окружением, деятельностью, культурным контекстом Гуссерлем преодолевается посредством осуществления феноменологической редукции — мыслительной операции, помещающей «за скобки» всё привнесённое знание о предмете. Гуссерль

---

<sup>73</sup> Гуссерль Э. Феноменология // Логос. 1991. №. 1. С. 12.

<sup>74</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. С. 116.

<sup>75</sup> Там же. С. 286.

совершает гегелевский жест и отличает тем самым абстрактное, чувственное, некритично воспринятое знание от созерцания конкретного содержания вещей.

Первые тезисы о феноменологии интерсубъективности Гуссерль публикует после трансцендентального поворота 1907 г., в 1908-1911 гг. (период «Идеи к чистой феноменологии и феноменальной философии»), хотя рукописные заметки датируются 1905 годом. Если в «Феноменологии внутреннего сознания времени» Гуссерль имеет дело с областью феноменальной данности, то обращение к другому Я-субъекту рамках трансцендентальной феноменальной установки обнаруживает границы подхода Гуссерля и его феноменологии в целом. Следуя логике рассуждений философа, строгая наука должна быть основана лишь на очевидном, непосредственно данном содержании сознания и его логической структуре. Другой Я-субъект дан с очевидностью, но при этом он дан не тем же способом, каким явлены сознанию предметы окружающего мира. Душевная жизнь другого существа не дана и принципиально не может быть дана как переживание самоданности. Другой всегда принципиально непознаваем. Жизнь его сознания никогда не бывает явлена с той же непосредственностью, с какой собственное сознание явлено самому себе. Проблематичность интерсубъективности вырастает из проблематичности появления alter ego, который слабо согласовывается с трансцендентальным фактом.

Очерки Гуссерля, собранные под общей темой интерсубъективности, касаются прежде всего трансцендентальных аспектов конституции другого человека как другого-эго и «открытого множества субъективностей»<sup>76</sup>, возможность которого заключается в обеспечении объективности действительности мира в целом<sup>77</sup>. Как и всякая вещь (а другое сознание явлено прежде всего в своей телесности), alter ego трансцендентно для сознания. Гуссерль выделяет три класса интенциональных импликаций другого Я как наличной трансценденции:

<sup>76</sup> Husserl E., Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. vol. I, 1905–1920. Husserliana XIII. The Hague: Martinus Nijhoff. 1973. S. 463.

<sup>77</sup> Смирнова Н.М. Социальная феноменология в изучении современного общества. М.: Канон-Пресс, 2009. С.76.

1) данность другого Я (субъективности человека или животного) в живом присутствии: в общении, наблюдении и т. п.;

2) интенциональные отсылки к другому Я в предметах культуры: отсылки к субъективности автора или персонажей книги, к традиции; «следы» человеческой деятельности в предметах материальной культуры и пр.;

3) объективность вообще, которую Гуссерль определяет, как коррелят интерсубъективности: какой-либо предмет приобретает статус объекта постольку, поскольку он может быть предметом не только для меня, но и для другого Я.

Последний класс имеет особый статус, поскольку вещная объективность удостоверяет два других класса. Гуссерль не поглощен проблематикой эмпатии, в последствии объемлющей творчество учеников феноменолога; в 1908 году он формулирует базовые положения интерсубъективной реальности, для которых оказывается достаточным единообразие вещного пространства: «У нас есть эти своеобразные идентификации (положения относительно вещей и друг друга – прим. О.А.), в которой то, что вижу я, и то, что видит другой, являются коррелятивной видимостью, и, таким образом, вещи идентифицируются и становятся общими для многих "я". Многие Я – одно пространство, одно время, один вещный мир для всех<sup>78</sup>». В число основных положений возможности интерсубъективности входит предположение того, что другие эго-субъекты (Ich-Subjekte) воспринимают объективный мир так же, как и я, несмотря на различия углов зрения. Этим обосновывается возможность общаться друг с другом. Ввиду подобия внешнего облика возможна «взаимная смена перспектив», при которой каждый агент взаимодействия вменяет собеседнику схожее восприятие действительности, что в свою очередь, обеспечивает непрерывность процесса восприятия общего мира и экстенсивно расширяет опыт каждого из них. Мы можем представить историческое событие, не имея возможности быть его участниками.

Иными словами, под интерсубъективностью понимается *поле пересечения интенциональностей двух и более субъектов, которое закреплено в виде тех или*

---

<sup>78</sup> Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. vol.XIII, S.11.

*иных объективных смысловых реминисценций в культуре.* Я.А. Слинин, внесший существенный вклад в изучение феномена интерсубъективности для российской философии, дает следующее определение: интерсубъективный мир – это такой мир, где объекты интенциональности не существуют без субъектов, а интенциональность носит характер общей<sup>79</sup>. Существо общности заключено во всеобщем, т.е. имеющем место в интенциональном мире каждого субъекта, соответствии между событиями таким образом, что эти соответствия согласуются между нозмами определенного количества субъектов.

Такой мир-для-каждого, интерсубъективный мир, в своей знаменитой пятой «медитации» Гуссерль называет чужим. Так, интерсубъективность может быть прочитана как мир культуры, который предшествует любому единичному освоению окружающего мира. Целью постановки проблемы интерсубъективности и трансцендентального анализа другого было объяснение возможности существования объективного мира<sup>80</sup>. Объективность мира и знания является главным мотивирующим фактором в поисках Гуссерлем другого субъекта.

В связи с подобным горизонтом истолкования, объективный мир как мир интерсубъективный имеет дело с объективностью особого рода. Широко тема объективности раскрыта в связи с временными структурами сознания. Говоря кратко, объективность вещей тесно связана с объективностью времени, которое представляет собой результат конститутивной деятельности сознания<sup>81</sup>. Единство восприятия вещи образует образ, к которому сознание может всегда вернуться и который служит точкой опоры для выстраивания линий ожиданий. Три временных момента (прошлое, настоящее и будущее) в их взаимных отсылках составляют «конкретное живое настоящее» (*konkrete Lebensgegenwart*), утверждающееся в мире через соотнесение и со-констируирование интерсубъективного времени<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Слинин Я.А. Феноменология интерсубъективности. Спб: Наука, 2004. С.63.

<sup>80</sup> Hitta Y. Husserl's Manuscript 'A Nocturnal Conversation // The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning. Japanese Phenomenology. *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), 1979. vol 8., Dordrecht: Springer.

<sup>81</sup> Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск: Издательство «Водолей», 1999. С. 56.

<sup>82</sup> Литвин Т.В. Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2013.с. 74

Небезынтересными, но менее изученными представляются заметки Гуссерля, в которых пространственно-временная структура мира и его восприятия требует постоянного коммуникативного (что не предполагает только языковую основу<sup>83</sup>) взаимодействия. Вопрошая о том, почему Я способно доверять опыту других людей, при отсутствии подобного опыта у Я, феноменолог пишет, что явленность вещи богата и разнопланова, что должно было бы подрывать объективность знания как такового. Но именно в «облачности» представления вещи Гуссерль видит необходимость постоянной коммуникативной корреляции всего комплекса, видимого между субъектами<sup>84</sup>. Вещь складывается из множества своих явленностей, что в конечном счете обуславливает их объективность в качестве среднего арифметического.

Но не стоит считать, что объективность понимается только исходя из невозможности игнорировать присутствие других людей. Ни один из объектов трансцендентального мира не имеет аподиктического существования в действительности, таковым статусом обладают воспринимаемые в настоящем объекты примордиального мира. К таким объектам (название весьма условное) Я.А. Слинин относит свободу, поступки и отдельные проявления жизни. Свобода Я раскрывается в поступке и касается существования других людей<sup>85</sup>. Свобода – данность intersубъективного мира, которая возможна только буквально «между субъектами», обладающих свободной волей. Пример свободы демонстрирует как объективность и intersубъективность перетекают одна в другую: intersубъективность выступает основанием объективного, действительного существования.

Замечания о необходимости коммуникации, сделанные Гуссерлем, лишают проблему понимания друг друга собственно проблемного ядра, волнующую социальных философов феноменологического толка, поскольку понимание фундировано сущностью вещи. Иная трактовка intersубъективности, которая

---

<sup>83</sup> Bernet R., Kern I., Marbach E. An Introduction to Husserlian Phenomenology // Journal of the British Society for Phenomenology. 1997. no 28. Pp.154.

<sup>84</sup> Husserl E., Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, vol. XIII. S. 469.

<sup>85</sup> Слинин Я.А. Феноменология intersубъективности. Спб: Наука, 2004. С.75.

была сформулирована в социально-феноменологическом движении связывает интерсубъективность с символической структурой реальности, что, по существу, хотя и отсылает к гуссерлевскому определению, но методологически и тематически уводит феноменологически ориентированных социальных теоретиков к изучению корреляции субъективного опыта и интерпретации социального мира. С конструированием универсума смыслов интерсубъективность будет связана позднее, прежде всего этот феномен рассматривает синхронизацию ментальной жизни многих субъектов.

*Итогом параграфа 1.1.* служит вывод о сильном расхождении социальной теории, выстроенной на работах Гуссерля, и историческими изменениями понимания проблематики интерсубъективности. Существующие философские вопросы в сфере взаимопонимания и коммуникации берут начало из первых тезисов Э. Гуссерля, посвященных интерсубъективности, когда последняя понимается в рамках проблематики взаимодействия с alter ego и недоступности непосредственного восприятия его сознательной жизни. Но в действительности концепция интерсубъективности претерпевает существенные изменения на протяжении всего периода творчества Гуссерля, что является довольно важным замечанием, поскольку многие проблемы социальной теории в этом случае теряют свою остроту. Примечательным представляется разночтение интерпретаций интерсубъективного взаимодействия внутри философских наук. Первоначальный вопрос о том, как возможно взаимопонимание, изменился в социальной философии на тематику социальной ангажированности знания, неравенство его распределения, а также на прикладные коммуникативистские исследования. Социальная теория, испытавшая влияние феноменологической философии, взяла на вооружение тезис о смысловой структуре мира, что послужило плодотворной почвой для обширного исследования повседневности. Интерпретативный потенциал сознающего субъекта предполагал мощную оппозицию структурно-функционалистским социальным теориям, но в следствии развития конструктивистских направлений, постулирующих власть социального контекста, различия оказались незначительны. Эта линия развития социальной теории, а также тот факт, что в

рамках собственно феноменологической философии intersубъективность понимается как гарант объективности мира, обосновывают необходимость более подробного изучения исторического развития понятия intersубъективности, которое позволило бы наметить иную линию феноменологического изучения социального мира.

### **§1.2. Данность Другого в структурах intersубъективности**

Феномен intersубъективности имеет два взаимосвязанных различных толкования. Первое толкование концентрируется на общих воспринимаемых объектах, которые приобретают значение и статус объективных. Мир общих смыслов не означает единства многих, поскольку смысл может быть отчуждён. Второе связывает intersубъективность с онтологической общностью и проблематизирует солипсический характер трансцендентального субъекта. В рамках этого понимания фундаментальным вопросом является вопрос появления другого сознающего субъекта, мыслящего сущего, и императивность его присутствия (Левинас). Но именно он, вопрос о способе данности, и являлся камнем преткновения для самого Гуссерля и породил рассмотренное ниже обсуждение между его последователями, среди которых А. Шюц и О. Финк.

С момента обращения Гуссерля к проблеме присутствия «других я» внутри солипсистски взятого сознания в 1905 г., исследование intersубъективности прошло несколько этапов. Наброски рукописей позволяют оспаривать высказывания феноменологов о том, что теорией intersубъективности Гуссерль стремился избавиться от солипсизма своей феноменологии – философ работал параллельно и, более того, не опасался представлять новые концептуальные схемы, демонстрирующие постоянную работу в области взаимодействия людей.

Динамика понимания феноменологом данной темы приводит нас к необходимости определить, какой момент интерпретации был выбран в качестве основополагающего для социальной теории, какая формулировка будет выбрана для дальнейшего развития теперь и как они соотносятся между собой.

Весьма обстоятельный и глубокий обзор интересующих нас записей Гуссерля провел И.Керн<sup>86</sup> в предисловии к тринадцатому тому Гуссерлианы, на основании которого выделяют три этапа исторического развития проблематики intersубъективности в философии Гуссерля<sup>87</sup>:

1. период с 1905 по 1913 гг, в котором intersубъективность объясняется чувственным аспектом воплощенности сознания;
2. период с 1916 по 1926, когда intersубъективность связывается феноменологом с работой фантазии и возможностью самоудвоения (*die Möglichkeiten der „Ichverdoppelung“*<sup>88</sup>);
3. период с 1927 года, который связан с обращением Гуссерля к историческому горизонту и идеям о пассивном синтезе.

Существуют другие периодизации, схожие в отношении критерия деления, но различные по охватываемым периодам: с 1905 по 1920 год и связанная с этим периодом разработка проблем апперцепции и данности других людей; второй — с 1921 по 1928 год, где происходит обращение к сущности эмпатии и социальных актов; третий период с 1929 по 1935 год посвящен тематике жизненного мира<sup>89</sup>). В целом варианты демаркации мало влияют на общее представление о траектории развития понимания феномена intersубъективности.

Как утверждает Керн, постановка вопроса об intersубъективности и чужом опыте связана с пересмотром Гуссерлем редукции, понимаемой в качестве центрального пункта его методологии, и первые соображения феноменолога в избранной теме, безусловно, формируются под влиянием теории эмпатии Т. Липпса<sup>90</sup>. Сформулировать четкую позицию Гуссерля в отношении эмпатии достаточно тяжело, поскольку, как известно, для Гуссерля было в порядке вещей тщательно перерабатывать свои заметки и записи по несколько раз в более позднее

<sup>86</sup> Kern I. Einleitung der Herausgebers // Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 1: 1905-1920 / Hrsg. von Iso Kern, Husserliana XIII. den Haag, 1973. S. XVII -1.

<sup>87</sup> Гуцалов А. А. Эволюция проблемы intersубъективности в феноменологии Эдмунда Гуссерля: от воображения к пассивному синтезу // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2008. №7. С.37-50.

<sup>88</sup> Kern I. Einleitung der Herausgebers. S.44

<sup>89</sup> Luft S., Wehrle M. Husserl-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: J. B. Metzler Verlags.2017. Pp. 222.

<sup>90</sup> Kern I. Ibid.S.24.

время<sup>91</sup>. Однако в записи от 1913 года «Липпсова теория эмпатии» Гуссерль критически замечает, что в своих исследованиях эмпатии он не стал делать предметом интереса выражения мыслительных движений ( в отличие от Липпса, *Прим. О.А.*), но полагает за двигательной активностью функциональное обслуживание выразительности жизни Я<sup>92</sup>. Можно сказать, что уровень телесности воспринимается феноменологом лишь инструментально, в качестве первой эстетико-кинестетической ступени восприятия. Идея, которая лежит в основании подобных представлений, заключается в утверждении опосредованности данности других людей, которая сохранится у Гуссерля вплоть до 1917 года.

На первом этапе Гуссерль сохраняет за alter ego независимость и индивидуальную замкнутость, что объясняет необходимость существования конструируемого мира общих интенциональных объектов, за которыми он в некоторых местах своих трудов предполагал объективность. После феноменологической редукции, в которой помещаются за скобки следы данности другого Я и результаты его когнитивной деятельности, в сухом остатке интенционально от присутствия другого человека остаётся не-моё-тело, которое похоже на моё. Отмечая определённую корреляцию между собственными чувствами и реакцией тела, Я при помощи аналогизирующего переноса замечает нечто схожее в поведении другого тела, и таким образом приходит к выводу, что по ту сторону также существует, мыслит и действует другое Я. Следовательно, для того, чтобы появился Другой, необходимо, чтобы был осознан субъект первого порядка, дарующий существование всем остальным субъектам по аналогии «как если бы я был там». Аналогизирующий перенос базируется на осознании человеком своего живого тела (Leib). Гуссерль помещает телесность в Абсолют сознания, и поэтому другие люди присутствуют для субъекта в качестве представлений, явлений, которые субъект может воспринимать как другие тела<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> Об этом пишет здесь Керн, а также упоминает Н.В. Мотрошилова в книге Мотрошилова Н.В. Ранняя философия Эдмунда Гуссерля. М.: Прогресс-Традиция, 2018.

<sup>92</sup> Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 1: 1905-1920. Haag, 1973. S. 70.

<sup>93</sup> Ibid. S. 6.

Чистота мышления в интерсубъективной сфере потребовала от Гуссерля усиления редукции, определившей бы сферу собственного. Примордиальная редукция, особого рода тематическое *erosche*<sup>94</sup>, предложенная феноменологом для того, чтобы избавиться от признаков работы чужой духовности, содержащейся в предметах культуры, в том числе и в суждениях, определяющих человеческий статус собеседника. Эта следующая после феноменологической редукции ступень, поэтому редуцирующее Эго уже имеет дело только с феноменами. Этим приёмом Гуссерль стремится доподлинно установить сферу собственного, прийти к пониманию невозможности обладания миром объективностей и осознанию области тела-плоти (*Körper*), единственно подвластное поле распоряжения Эго<sup>95</sup>. Момент тотального абстрагирования несет в себе большую часть трудностей и неясностей, за которые теория *alter ego* Гуссерля была неоднократно критикуема, к чему мы ещё не раз обратимся дальше.

Стоит заметить о содержащемся затруднении в связи с операцией очищения феномена от предвзятости жизненного мира. Предполагая идею чистой науки, Гуссерль стремился полагаться только на очевидность содержания феноменов, что требовало от феноменолога предельной строгости аргументации. Однако, локализация богатства феномена до конкретного момента ноэзиса идёт вразрез с собственным богатством феномена. Нет оснований утверждать, что редуцированные пласты информации не раскрывают сущности созерцаемого. Это затруднение содержательного обогащения феномена при помощи *erosche* подробно представлено в заочной полемике Ж.Л. Мариона и М. Ришира. Центральный тезис их дискуссии «чем больше редукции, тем больше данности» истолковывается ими двояко. Марион обращается к принципам феноменологии, в частности к формуле «сколько кажимости, столько и бытия»<sup>96</sup> и поясняет: если созерцание загнано Гуссерлем в рамки восприятия, то данность, в свою очередь, их не знает. То, что даётся как данное средствами редуцированной данности по определению даётся

<sup>94</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект.2010. С. 121.

<sup>95</sup> Там же. С. 125.

<sup>96</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С.133.

абсолютным образом<sup>97</sup>. Феномен становится абсолютно данным только по мере того, как он редуцируется. Ришир, в свою очередь, обращает внимание на то, что данность – это смутное и хаотичное наличное (как у Гегеля), никогда нет чистой данности феноменологически трансцендентального, можно даже сказать: чем больше редукции, тем меньше данности. Переживание не дано, оно очищается в редукции и возгоняется (*raffine*) в феноменологическом смысле<sup>98</sup>.

Дискуссия отчасти была инициирована радикализацией онтологических установок Гуссерля. Понимание им границ познания существенно изменилось после внимательного изучения «Критики чистого разума» Канта в 1907 г. Тогда Гуссерль приходит к окончательному отрицанию возможности метафизики и сужает поле интеллигибельности мира исключительно до явлений сознания, не предполагающих сущностных оснований нигде, кроме самих себя. Наиболее очевидный недостаток поздней феноменологии Гуссерля связан именно с его субъективистским разворотом. Направление реалистической феноменологии, в частности, кардинально расходится с трансцендентальной феноменологией именно в точке, где истинность мира и его законов растворяется в субъекте. Гносеологический солипсизм крайне противоречив, вплоть до отречения от возможности познания вообще. Йозеф Зайферт, критикуя субъективизм позднего Гуссерля, апеллирует к средневековым мыслителям и отмечает, что подобная позиция не позволяет выносить суждения о ложности или истинности чего бы то ни было.

Встреча с Другим первоначально происходит на уровне вещи, как и всякий воспринимаемый объект, и в таком случае, без приписывания априорной связи сознаний не вполне понятен переход от статуса вещи к другому эго: «Когда я редуцирую других людей к моей собственной сфере, то я получаю в этой сфере тела (*Körper*); когда я себя редуцирую себя как человека, то я получаю свое тело (*Leib*) и душу»<sup>99</sup>. Воображение жизни в другом существе на основании сходства

<sup>97</sup> Marion, J.-L. *Being given: toward a phenomenology of givenness*. Stanford University press. 2002.

<sup>98</sup> Ришир М. Что такое феномен? [1998] / комментарий к *Husserliana* XV. No31. §8. Pp.549-551.

<sup>99</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С.438.

общих признаков должно было бы прерываться тогда, когда существо ведёт себя нетипично и вразрез ожиданиям агента. Требуется пояснение, почему мы распознаем в существе другой живой организм, способный к взаимодействию особого вида.

На втором этапе (1916-1926 гг.) феноменолог связывает интерсубъективность со способностью воображения. Согласно мысли Гуссерля, воображение себя порождает фантазийные модификации Я-субъекта и мира, которые связаны с порождающим их сознанием, но не являются ему тождественными. Воображаемый Я-субъект всё также является центром ориентации, но при этом характер присутствия субъекта иной. «<...> оно есть квази-Я, фантазийная модификация Я»<sup>100</sup>. Но при этом различии отмечается связь между обоими «Я». По мнению Гуссерля, за счёт удвоения Я возможно существование двух разных субъектов, обладающих разными пространственными телами, поскольку иной субъект уже присутствует в мысли Я как фантазия. В области фантазии конституируется возможность воспринимать данность другого человека, данность которого обеспечена упреждающей его данность аналогией. В целом подключение имагинативной сферы продолжает общую концептуальную схему Гуссерля, которая выстраивается на классическом соотношении бытия, предшествующего возможности<sup>101</sup>, что для идеалистически ориентированной феноменологии вполне логично. Как отмечает Керн, момент обращения Гуссерля к сфере воображения сопутствует более детальной разработке понятию самости (Selbsterfahrung), и открывает череду терминологических уточнений, описывающих сферу внутреннего субъективного опыта<sup>102</sup>.

В имагинативных построениях Гуссерля вызывает вопрос квази-статус каждого элемента содержания подобных нозм. Концептуально критику имагинативной конституции Другого высказал К. Хельд, указав на невозможность непосредственного восприятия воображаемого Другого. Будучи изначально

---

<sup>100</sup> Ibid. S. 263.

<sup>101</sup> Luft S. Wehrle M. Husserl-Handbuch. S.226.

<sup>102</sup> Kern I. Einleitung der Herausgebers. S. XLV

воображаемым, alter ego не имеет возможности быть пережитым как феномен в настоящем времени, он никогда не бывает актуальным<sup>103</sup>. Отечественный исследователь творчества Гуссерля, Е.В. Борисов, продолжает критику, высказанную Хельдом, и доказывает опытную природу Другого. Даже если чистая фантазия создаёт лишь возможность для взаимодействия субъектов, сама она является варьированием действительности<sup>104</sup>. То есть, аналогизирующий перенос может иметь следствием только «квази-дубликацию Я», но не «позициональное сознание другого субъекта», а все воображаемые субъекты, в то же время, могут быть только различными модификациями помысленного в разных ипостасях Я. Е.В. Борисов, ссылаясь на критику К. Хельда, убедительно демонстрирует противоречивость имажинативной природы Другого и постулирует необходимость признания инаковости иного Я-субъекта<sup>105</sup>.

Основатель феноменологического движения осознавал проблемные места своей концепции, постоянно обращался к теме Другого и интерсубъективности, в результате чего в его творчестве к 1927 году можно проследить смену общей траектории рассуждений: от трансцендентального субъекта к обусловленному традицией пассивному синтезу. Так, характеризуя философский путь Гуссерля, Н.М. Мотрошилова объясняет большое значение феноменологии для современной философии именно переходом Гуссерля от абстрактно-психологического описания структуры потока сознания к анализу его социально-исторической обусловленности<sup>106</sup>. В работе «Кризис европейских наук» философ приходит к открытому высказыванию априорности интерсубъективности. Об этом он упоминает и в своих рукописях (15 том Гуссерлианы), посвящённых проблемам трансцендентальной интерсубъективности. Гуссерль все больше признает трансцендентальную функцию мирских предпосылок и анализирует их как

<sup>103</sup> Held K. Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie - in Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludvig Landgrebe zum 70 Geburtstag Den Haag, 1972. S. 39-42.

<sup>104</sup> Борисов Е.В. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. 1999. № 1. С.67.

<sup>105</sup> Имажинативный элемент не исключен из взаимодействия, хотя и несколько в иной форме. Так, у Ч.Кули жизнь в обществе представляет собой взаимодействие со своими собственными представлениями о Других.

<sup>106</sup> Мотрошилова Н. М. Принципы и противоречия феноменологической философии. М.: Высшая школа. 1968. С. 117.

«проводников» генетической и генеративной феноменализации<sup>107</sup>. Конститутивность сознания приписывается не конкретному Я, но признается результатом общего процесса. «Воздействие», которое оказывает на меня другое Я, и посредством которого я включён в традицию, существует в форме “пассивного синтеза”, определяемого как данность предмета, конституирование которого осуществлено не Мной, т.е. данность предмета в качестве сконституированного другими — в традиции. В конститутивном смысле всей жизни, в котором лежит происхождение всего бытия, мы находим, что субъективности и объективности составляют друг друга параллельно и что субъективности являются конститутивными единицами, так же как и их объективности<sup>108</sup>. При помощи этого манёвра Гуссерлю, удаётся дополнить эгоистическую преформацию Я межсубъектным структурированием самого функционирующего эго<sup>109</sup>, которое уже проявляется на уровне восприятия в виде «открытого Я»<sup>110</sup> как «аподиктическая универсальная структура<sup>111</sup>» и находит свою конкретную форму в виде пересекающегося «мир-сознание-жизнь». Как и в случае с вещью и горизонтом её раскрытия, другой человек также помещён в некоторое непустое пространство, в осмысленную многими часть мира, которая служит полигоном для раскрытия другого сознающего существа.

Нельзя сказать, что подобное решение лишено противоречий. Среди исследователей поворот к генетической феноменологии вызвал как резкое неприятие, так и умеренные сомнения в отношении некоторых следствий<sup>112</sup>. Так, по мнению М. Тёниссена разного рода попытки Гуссерля представить удовлетворительную концепцию интерсубъективности вызваны

<sup>107</sup> Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Hamburg: Meiner, 2004. S.298

<sup>108</sup> Борисов, Е. В. Исторический аспект познания в поздних работах Э. Гуссерля // Методология науки: сборник трудов участников Всероссийского семинара (Томск, 01–31 мая 1997 года). Томск: Национальный исследовательский Томский государственный университет, 1997. С. 14-19.

<sup>109</sup> Im konstitutiven Sinn alles Lebens, in der der Ursprung alles Seins liegt, finden wir es, dass Subjektivitäten und Objektivitäten sich parallel konstituieren und dass die Subjektivitäten konstitutive Einheiten sind sogut \Wie ihre Objektivitäten (Hua, XIII. S.203).

<sup>110</sup> Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, vol. II, 1921–1928. Husserliana 14. Hague: Martinus Nijhoff. S.289. 1973b

<sup>111</sup> Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, vol. III, 1929–1935. Husserliana 15. Hague: Martinus Nijhoff. S. 192. 1973c

<sup>112</sup> Гуцалов А. А. Эволюция проблемы интерсубъективности в феноменологии Эдмунда Гуссерля: от воображения к пассивному синтезу // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2008. №7. С.47

трансцендентальным характером его философии<sup>113</sup>. В философии диалога, к которой Тёнисс относит М. Шелера, К. Ясперса, а также в работах М. Хайдеггера и Ж.П. Сартра не возникает проблем с описанием данности других людей, тогда как Гуссерль обязан выстраивать сферу социального взаимодействия, опираясь на его *cogito*. Признание исторической опосредованности его имеет своим следствием усиление роли сопутствующих процедур, таких как овладение языком или опыт социализации, что проблематизирует эйдетическую редукцию к чистому эго. В свою очередь нашлись среди исследователей и те, что с готовностью восприняли новый вектор феноменологической философии<sup>114</sup>. В частности, О. Финк, категорически не принимающий предубеждение Гуссерля о возможности до-предикативного опыта<sup>115</sup>, обращает внимание на то, что вопрос о происхождении мира в рамках трансцендентальной феноменологии указывает на его со-конституирование<sup>116</sup>.

В наиболее общем виде переосмысленная intersубъективность раскрывается в понятии о первоначальном течении потока, высказанном Гуссерлем в записях, озаглавленных как «Ночной разговор: Редукция к абсолютному Я первоначального течения потока, которое содержит в себе бытие собственного и другого Я. Бесконечность первоначальных эго. Монадология». Сфера абсолютного Я лежит в основании Я, конституируемого в качестве экивокации из intersубъективного горизонта множества Я. До-логический уровень первоначального течения потока содержит в себе Эго и alteri Эго, что означает принципиальную невозможность существования человека вне сообщения с другими людьми<sup>117</sup>. Множественность субъект и их сопряжённость между собой укоренена в самом существе Я, имеющим историческую опосредованность.

113 Theunissen M. *The Other*. Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber (Studies in Contemporary German Social Thought). The MIT Press, 1986. Pp.3

114 См.: Popa D., Reynolds I. *Critical Phenomenology and Phenomenological Critique*// Studia UBB. Philosophia. 2021. Vol. 66. no 1. Pp. 7-20.

115 Финк, О. Элементы критики Гуссерля // Логос. 2016. Т. 26. № 1. С.57.

116 Fink E. *The Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method with Textual Annotations* by Edmund Husserl. Bloomington: Indiana University Press, 1932. Pp.140-149.

117 Цит. по Е. Борисов Исторический аспект ...

Такое понимание intersубъективности стирает границы между перцептивным и апперцептивными механизмами полагания Другого. В феноменологии выразителем идеи перцептивного характера полагания другого является М. Шелер. Шелер отстаивает позицию перцептивности конституции Я и полагает, что прежде Я существует Другой, и на основании опыта восприятия Другого способно выстроиться Я. Философ демонстрирует это на примерах из детской психологии, которая по его мнению представляет собой чистый опыт выстраивания взаимоотношений. Для младенца, который ещё не обладает чувством ипсеитета, реальность матери как Другого воспринимается в первую очередь. Апелляция к младенчеству как стадии зарождения себя через восприятие другого человека нередко присутствует в работах психологически ориентированных исследователей (Найзера, Редди). Другой предшествует Я, а значит является не результатом его, а причиной, вопреки убеждениям Гуссерля. Таким образом, первичная intersубъективность по Шелеру представляет собой неразличимый психический поток ощущений, в котором доминирует фигура Другого. Возможностью intersубъективности является априорное чувство общности.

Обращение к детской психологии представляется, на наш взгляд, сомнительным по своей состоятельности доводом, ввиду нарушения им требования феноменологического принципа очевидности и отсутствия феноменальности подобных состояний у исследователя. Спорность некоторых аргументов отдельных исследователей не отменяет тот факт, что и перцептивный, и апперцептивный способы восприятия Другого основаны на предположении о наличии общих когнитивных структур. Разница состоит в том, что последователи гуссерлианского подхода вынуждены обращаться к априорным образованиям, тогда как перцептивный механизм и способность к эмпатии у Шелера можно обвинить в излишнем психологизме. Более того, довольно широкая трактовка intersубъективности у позднего Гуссерля позволяет «снять» (*aufheben*) перцептивный подход, если принимать в расчёт то, что «пассивное» представление об intersубъективности Гуссерля включает в себя влияние каждого сознающего Я на общие когнитивные структуры. М. Ришир интерпретирует эту точку зрения в

рамках концепта вот-бытия и понимает интерсубъективную фактичность исторически. По мнению Ришира, в области исторического сходится объём общего опыта и опыта индивидуального, что и обуславливает общность и седиментацию смысловых образований. Седиметированный общий смысл, *невидимый фундамент социального*<sup>118</sup>, сам по себе раскрывается в созвездие «осевших» значений, структурирующих наш опыт мира заранее; в этом смысле они являются трансцендентными структурами<sup>119</sup>.

Шюц, развивая мысль Гуссерля о совместных универсальных структурах и принимая во внимание замечание Финка о недостаточности телесного подобия, предполагает ограничение интерсубъективности, понимаемой как данное мы-отношение, от сферы трансцендентальной сферой жизненного мира. Ввиду наличия трудно разрешимых проблем аппрезентации, Шюц, вероятно, приходит к наиболее «мирному» и несколько интуитивному пониманию интерсубъективности, возможному внутри заданных Гуссерлем рамок. Альфред Шюц, полагает, что интерсубъективность разделена между субъектами в их действительных переживаниях. Это означает, что интерсубъективность фактически основана на действительности субъекта, который себя удостоверяет. Перефразируя знаменитый картезианский постулат, философ предполагает: я мыслю, следовательно, существуют другие мыслящие. При исследовании социального мира, как считает Шюц, должна быть совершена редукция особого рода, неполная редукция, которая не помещает за скобки изначально нам данный модус Мы<sup>120</sup>. Из чего можно сделать следующий вывод: попытки устранить неясности в сознании другого сущего как мыслящего сущего приводят Шюца, как и Гуссерля, к постулированию наличия общего конструктивного начала, которое бы обосновывало возможность бытия-вместе. При этом, открытость пассивного синтеза Гуссерля, который происходит в рамках естественной установки сознания,

---

<sup>118</sup> Richir M. Community, society and history in the later Merleau-Ponty / Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy: transforming the tradition. State University of New York Press, 2009. Pp.62.

<sup>119</sup> Ibid. Pp.64

<sup>120</sup> Возможен и другой ход мысли, сформулированный у М. Ришира: феноменологическая редукция является трансцендентальной, субъекты же вполне наличны.

означает «само собой разумеющийся» статус существования других людей. В определённой степени, трансцендентальный субъект синонимичен трансцендентальной intersубъективности.

Итак, феномен intersубъективности имеет как минимум три различных трактовки в работах самого Э. Гуссерля, и далеко не все из них послужили в качестве феноменологического категориального базиса социальных наук. А. Шюц, как становится очевидно, опирается на ранние представления Гуссерля об intersубъективности и привлекает апперцептивный механизм для обоснования выстраивания всей социальной реальности из первичных взаимодействий. Имеются основания полагать, что в качестве источников для исследователя выступили издания «Идей I», «Картезианские медитации», а также «Кризис европейских наук», поскольку именно на них Шюц и ссылается. Ему были недоступны рукописи Гуссерля, что позволяет осознать ограниченность историковедческой осведомленности Шюца, однако он достаточно активно разрабатывал идею трансцендентальной intersубъективности в условиях применения её в социальной теории.

Шюц описывает механизм социального поведения посредством замкнутого круга апперцепции: я полагаю в Другом другое-Я, а Другой воспринимается меня как другое-Я, и поэтому я отношусь к себе как к Другому. Оба трансцендентальных субъекта относятся друг к другу как своего рода зеркала, в каждом из которых присутствует отражение другого, отражающего первого. Теория повседневного взаимодействия, сформулированная им, исходит из предпосылки об изначальной временной и пространственной общности воплощений людей. Со-общность окружения и совместность переживания в мы-отношении придают доступному нашему переживанию миру его intersубъективный характер<sup>121</sup>. Для целей его проекта по выявлению механизмов типизации социального взаимодействия ситуации лицом-к-лицу с другим человеком действительно достаточно, поскольку ситуация определена естественной установкой сознания. Более серьёзная

---

<sup>121</sup> Шюц А. Социальные отношения ситуации лицом к лицу / Смысловая структура повседневного мира. С.118.

методологическая проработка интерсубъективных оснований выявляет условность подобных предпосылок о безусловной общности опыта существования друг друга.

В дискуссии с Шюцем о трансцендентальной интерсубъективности ученик и последователь из ближайшего окружения Гуссерля О. Финк делает критическое замечание (обоснованность которого была поддержана самим Шюцем), в котором он сомневается в достаточности подобного рекурсивного видения для понимания непосредственности соучастия (Mitdasein) в ситуации<sup>122</sup>. Возникает вопрос, говорит Финк, достаточно ли телесного подобия для прояснения непосредственности понимания, с помощью которой постигается существование Другого в совместных ситуациях (Unmittelbarkeit des Mitdaseins mit dem Anderer). Философ подразумевает необходимость чего-то ещё; нечто, что размыкает мир вещей и образует человеческую общность. В таком случае гуссерлианское (а затем и Шюцевское) полагание Другого, которое основано на простой аналогии тел оказывается недостаточным для понимания природы интерсубъективности.

Е.В. Борисов, известный внимательным изучением проблематики интерсубъективности, опираясь на поздние записи Гуссерля в 15-м томе Гуссерлианы, совершает попытку обосновать мотивацию перехода от вещи к alter ego при помощи концепции пре-Я, существующей в качестве канвы для формирования Я. Тогда мир других эго представляется миром возможностей многих Я, альтернативных раскрытию Я во взаимоотношениях. На уровне объединений пре-Я понимается в качестве продуктов синтеза многих других Я, которые были совершены ранее. Такое решение нельзя с уверенностью назвать удовлетворительным, так как любая редукция к какому-либо основанию позволяет задаться вопросом о редукции следующего порядка: если Я предшествует пре-Я, чем тогда обосновано пре-Я и сколько долгой может быть цепочка «пре»? Несмотря на эту очевидную незавершенность, Е.В. Борисов в своём предположении близок логике самого Гуссерля, к которой тот придет к 1927 году, и содержательно основывается на ней.

---

<sup>122</sup>Шюц А. Проблема трансцендентальной интерсубъективности у Гуссерля / Смысловая структура повседневного мира. С. 86.

Помимо Шюца существуют и другие исследования интерсубъективности, опирающиеся на ранние представления Гуссерля о конституировании социального горизонта. Г. Ромпп, представивший обширное исследование проблематики интерсубъективности, выделяет специальную теорию интерперсонального (межличностного) взаимодействия, чтобы указать на тот факт, что интерсубъективность существует как опыт интерпретации присутствия других людей. Позиция Ромппа не нова и в своих основных положениях следует логике феноменологов, видевших в опыте телесной фактичности экзистенциальные основания интерсубъективности. К их числу принадлежит почти все крыло французской феноменологии середины и второй половины XX века в лице Э. Левинаса, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, М. Анри. Проблема интерсубъективности решается в телесном измерении на основе анализа тактильного конституирования собственной телесности. Тело Другого может быть дано в актуальном тактильном переживании, при этом феноменальная ясность тактильного восприятия Другого субъективна. Таким образом, тактильная интенция, направленная на ответное внутреннее тактильное ощущение Другого, полагает в качестве собственного его имманентное потенциальное содержание ощущения, уподобляясь ему. Такое уподобление интенции ответной интенции Другого лежит в основе сочувствия, сопереживания и эмпатии.

Ромпп обращается к телесности, чтобы продемонстрировать, что так навязываемый Другой не может быть дан через аппрезентацию, что по мнению исследователя является удвоением субъектом его телесности<sup>123</sup>. Согласно его феноменологическому анализу, факт Другого основан на совершенно особом опыте, укорененном в допредикативной сфере. Следовательно, толкование телесности не следует понимать как результат индукции, скорее, вся человеческая телесность внешне постоянно функционирует как выражение. Работа Ромппа представляет собой синтетически сформулированный вывод, произведенный на основании близкого знакомства с теорией эмпатии, представляющую отдельную

---

<sup>123</sup> Rompp G Husserls Phanomenologie der Intersubjektivitat Und die Ihre Bedeutung fur eineTheone intersubjektiver Objektivitat Konzeption einer phanomenologischen Philosophie.1992. S. 88.

тему, едва ли разрешимую в рамках настоящей диссертации. Тем не менее, Ромпп, наследующий идеи М. Шелера, Э. Штайн и проч., апеллирует к слоям телесного опыта, не сводимых к логически последовательной операции апперцепции. Телесное подобие не играет роли основания установления аналогии<sup>124</sup> и, как следствие, установления интерсубъективного горизонта: Рёмпп предлагает обращение напрямую к интерперсональному взаимодействию, указывая тем самым, на определенный несводимый пласт опыта, благодаря которому человек всегда дан как человек, а вещь – как вещь.

Современный когнитивный философ и последователь Гуссерля Ден Захави подробно анализирует диалектическую связь субъективного и интерсубъективного у Гуссерля и констатирует наличие нескольких способов взаимодействия с другими людьми среди которых существует такой, который не связан с конкретным опытом (т.е. до того, как был накоплен какой-либо фактический опыт общения) и должен рассматриваться как возможность для непосредственного, телесного опыта<sup>125</sup>. Этот модус общности предполагается в высших актах эмпатии и разворачивается вместе с мировоззрением и воплощением как оригинальный, исторический (протяжённый во времени) процесс. Следовательно, пишет Захави, конститутивное исполнение трансцендентальной интерсубъективности ни в коей мере не исчерпывается конкретным переживанием других людей. Подтверждение мысли о доопытной ступени интерсубъективности имеется в экзистенциале совместного бытия М. Хайдеггера. Так, Другие присутствуют в действии и её результат сокрыт в вещах, приспособленных для своего мастера. Мы повсюду находим следы Других: Поле ухожено кем-то и принадлежит кому-то, книга кем-то написана<sup>126</sup>. Постигая смысл вещи сознание сталкивается с тем, чем эта вещь является в своей функции, осуществляемой другими людьми.

В современных междисциплинарных исследованиях (на стыке психоанализа и феноменологии) сформулированы концепции, в которых интерсубъективность

---

<sup>124</sup> Ibid. S.84

<sup>125</sup> Zahavi D. Husserl and transcendental intersubjectivity: a response to the linguistic-pragmatic critique. Ohio University Press ATHENS, 2001. Pp. 40

<sup>126</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С.118.

объясняется специфическим свойством воплощенности. Обширное исследование в данном ключе осуществляет А.А. Хахалова. Ряд её работ посвящен развитию понимания интерсубъективности как фундаментальной первичной связи между людьми, вытекающей из опыта первых телесных взаимодействия. По мнению исследовательницы, еще на до-рефлексивном и до-языковом уровне. Диадическое состояние сознания, при котором субъективный мир расширяется и пересекает субъективный мир другого в акте эмпатии, возможен ввиду общего опыта существования-с-другими<sup>127</sup>. Со-бытие пронизывает жизнь человека, начиная с базисного уровня установления идентичности ребенка в процессе тесного контакта с матерью. Опираясь на современные западные исследования, А.А. Хахалова замечает, что опыт первичной интерсубъективности есть опыт расположенности людей друг к другу, их со-настроенность, укорененная в чувстве собственного тела, в частности в его двойственности быть действующим и претерпевающим одновременно<sup>128</sup>. Можно сказать, что для современной феноменологии в целом характерен отход от проблематики трансцендентальной интерсубъективности и постулирование изначального опыта соучастия, о чем подробнее будет упомянуто в следующих параграфах.

Из выше сказанного следует, что интерсубъективность является многоаспектным феноменом и проявляется в двух разных модусах общности, неразрывно друг с другом связанных. С одной стороны, подразумевается взаимодействие сознающих субъектов в модусе жизненного мира, с другой – трансцендентальное, совместное конструирование значений<sup>129</sup>. Сокровенная сущность индивидуального анализа как значительный структурный элемент жизни человека по своей природе скреплена с открытостью коллективного бытия<sup>130</sup>. К таким же выводам приходит и исследователь политического измерения

---

<sup>127</sup> Хахалова А. А. Двойственная структура интерсубъективного опыта // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2015. Т. 2. № 2. С.60

<sup>128</sup> Хахалова А. А. Влияние интерсубъективного взаимодействия на становление самости // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2012. Т. 2. № 11. С. 69.

<sup>129</sup> Такое разноплановое понимание интерсубъективности встречается уже у И.Г.Фихте. Во «Втором предисловии к наукоучению» он обращается к необходимому и объективному в мышлении, что можно интерпретировать как генетический и конститутивный подходы рассмотрения мира, где генетическое есть необходимое. Также активный и пассивный слои опыта различает М. де Биран.

<sup>130</sup> Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. М.: Канон, 2017. С.64.

феноменологии Гуссерля А. Лаврухин, который выдвигает тезис о наличии двух теорий intersубъективности в феноменологии Гуссерля: теории конституирования alter ego в «примордиальном мире» путём «аналогизирующего переноса» и теории, основанной на учении о «первоначальном Я», взаимном конституировании и анализах пассивного синтеза<sup>131</sup>, что подтверждает корректность произведенного анализа феномена.

Однако попытка прояснить природу intersубъективного взаимодействия впадает в круг самообоснования: мы способны взаимодействовать, потому что есть пласт общих значений, которые существуют в качестве продукта совместного взаимодействия. Допущение Шюца об ограничении редукции сферой жизненного мира, основанное на поздних работах Гуссерля, исходит из базовой предпосылки о том, что субъекты коммуникации вписаны в ткань повседневного взаимодействия. Тогда человек понимает себя самого и других людей исходя из конкретного жизненного сценария, представляющего собой точку сингулярности intersубъективного опыта. Сам жизненный мир по своему существу тогда intersубъективный, что в понимании Гуссерля составляет его трансцендентный характер, так называемая трансцедентальная intersубъективность. Таким образом феноменолог совершает качественный переход от критики историцизма к исторически обобщенному опыту.

Итак, феномен intersубъективности прошёл в своём становлении несколько этапов. Сперва понятое с позиции трансцедентального субъекта, позднее этот феномен приобрёл разные уровни глубины. Сам зачинатель проблематики intersубъективного взаимодействия, Э. Гуссерль, понимал узость рамок трансцедентального субъекта, ввиду которой данность других людей была прочитана как данность любой другой воспринимаемой вещи. Телесное подобие другого человека не позволяло перейти к мысли о совместном бытии. Развитие идей intersубъективности рядом феноменологов позволило расширить границы понимания intersубъективности и выделить два уровня со-бытия: генетический и

---

<sup>131</sup> Лаврухин А. Политическое измерение феноменологии Э. Гуссерля в свете критики Ф. Феллманна, Х. Арндт и Ю. Хабермаса // HORIZON. Феноменологические исследования. 2018. №2. С.365-390

конститутивный. Генетический уровень представлен исторически сложившимися структурами мышления и обосновывает возможность восприятия других людей именно как людей, идентичных друг другу субъектов. Конститутивный уровень закреплён в плане жизненного мира, не подвергается трансцендентальной редукции и представляет собой непосредственное переживание совместной фактичности, выстраиваемой в прямом взаимодействии.

Интерсубъективность не может выступать как конечная точка, обосновывающая человеческое взаимодействие, т.к. представляя другие Эго как сообщество монад, механизм обобщения уже опирается на имманентный критерий «быть человеком». А учитывая единство восприятия (человек – всегда личность в своей полноте), отмечаемое Гуссерлем, воспринимаемые люди всегда участники множества сообществ. Редукция социальной стратификации к биологическому воплощению не обоснована ничем иным, как первоначальной установки самопонятного бытия человеком<sup>132</sup>. Интерсубъективность выступает, не как основа для коммуникации, а скорее, как перформативный феномен, где основание и результат слиты воедино, что не критично отмечается некоторыми исследователями<sup>133</sup>. В связи с этим, анализ оснований социальности должен прояснять содержательный план интерсубъективности, поскольку взятая сама по себе она не способна выйти за собственные понятийные рамки. На основании вышеизложенного, исследование социальной коммуникации должно выйти за рамки существующего подхода к изучению феномена интерсубъективности, представляющей собой и результат интеракции, и её основание.

Что же касается сопоставления феноменологической философии и социальной теории, то можно сказать, что на первых этапах развития феноменологии естественной установки Шюц безусловно опирался на труды Гуссерля, сосредоточенные на прояснении апперцептивного механизма, который он понимал за первичный социальный опыт, разрастающийся в разветвлённую

---

<sup>132</sup>Luckmann T. On the boundaries of the social world // Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften. Hague: Martinus Nijhoff, 1970. Pp.80-81.

<sup>133</sup> Например См. Соколова Д. М. Виртуальная интерсубъективность: социальный и экзистенциальный аспекты анализа // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2015. №3. С.50-56.

систему общественных отношений, подобно семье античного гражданина – уменьшенной копии полиса. Таким образом социальный философ стремился раскрыть субъективный смысл социального акта, что в последствии было вплетено, как ни парадоксально, в разработку механизма типизирования социального поведения, т.е., по сути, механизма лишения необходимости осмысливать происходящее. Шюц поставил под сомнение жизненный мир – интерсубъективно общий коррелят<sup>134</sup>, чем и определил вектор дальнейшего развития социально-феноменологического движения. Известно, что философ, по его собственным словам<sup>135</sup>, обращался только к опубликованным текстам Гуссерля и не имел доступа к рукописному архиву (начало публикации которого датируется 50-ым годом прошлого столетия). Последующим поколениям социальных исследователей становилась все более очевидной разница между феноменологией и социальными науками, и, как демонстрирует ранее приведенная цитата Т. Лукмана о разнице между конституированием и конструированием, социология успешно довольствовалась и довольствуется до сегодняшнего дня именно последним.

Таким образом, *по итогам параграфа 1.2* можно сделать следующий вывод. Позиция, отстаиваемая американской школой социальных исследований, безусловно привела к определенным результатам, и от того не менее перспективным представляется исследование, опирающееся на позиции генетической феноменологии. Изучение трёх этапов изменений в понимании оснований интерсубъективности позволяет установить наиболее сильные и слабые стороны того или иного подхода и, что более важно, понять, что принятие концепции пассивного синтеза отнюдь не решают на корню проблему социальности. Напротив, фигура субъекта социального взаимодействия теряет ясные очертания и требует переоценки. Прежние способы интерпретации интерсубъективности, основывающиеся, в т.ч. латентно и неосознанно, на конституировании естественной установки, впадали в неявное противоречие

---

<sup>134</sup> Schütz A., Schütz I. *Gesammelte Aufsätze III\_ Studien zur Phänomenologischen Philosophie*-Springer Netherlands. 1972. S.13

<sup>135</sup> *Ibid* S. 8-12

между окружающим миром и *Lebenswelt*, их перекрещиванием или, напротив, несовпадением. Оставалось неясным, с чем взаимодействовал индивид на первых шагах конституирования: мыслил ли он допредикативно или/и осуществлял повторное осмысление (во многом затруднение связано с не всегда осознаваемыми онтологическими предпосылками социальных исследователей). Более последовательным представляется ход рассуждений, который опирается на понимание всегда данного бытия-с-другими, и уже теперь обратиться к субъективному смыслу социального бытия.

*Итогом первой главы* служит обнаружение точки пересечения линий феноменологической философии и феноменологически-ориентированной социальной мысли. Эта точка – одна из трактовок феномена intersубъективности, – которая свойственна конкретному периоду в творчестве Э. Гуссерля, обращается к опыту первых социальных взаимодействий, объясняемых теорией аппрезентации. Точка пересечения выступила одновременно и в качестве точки бифуркации: социальная теория в дальнейшем двинулась по своему пути, углубляясь (расширяясь?) в механизмы повседневного поведения и коммуникативного прочтения социальной реальности. Теория intersубъективности была развита Гуссерлем и обрела основание в концепции пассивного синтеза и исторической фактичности, а в трудах многочисленных последователей получила продолжение и иной ракурс видения в теориях трансцендентальной intersубъективности, эмпатии и телесности.

Избрание в качестве базовой предпосылки историчности жизненного мира иначе ставит вопрос о социальной жизни, так как способность действовать и коммуницировать – базовая, инкорпорированная в структуру сознания. Историческая детерминация сознания не выключает субъекта из контекста действия. Возможные обвинения в распространении солипсической сферы, её многократном расширении, вместо преодоления в intersубъективном мире, не достигают своей цели, поскольку социальное бытие индивида, генезис его личности, протекает в области смыслов, которые никогда не могут принадлежать лишь одному, и в то же время в качестве осознаваемых всецело включены в поток

переживаний конкретного индивида. Скажем иначе: социальное исследование обращено к данности субъекта самому себе в качестве социального агента, для которого существует только «его» жизненный мир.

## Глава 2. «Я» и «Мы» как два полюса конституирования социального сознания.

### § 2.1. Феноменологическое обособление категории социального

История развития понятия интерсубъективности позволяет выявить важнейшее для феноменологического прочтения социальной реальности положение: трансцендентальная субъективность в силу структур интенциональности есть интерсубъективность. Интерсубъективные слои инкорпорированы в *Lebenswelt* как «собственные» структуры трансцендентальной субъективности. Феноменальность интерсубъективности выражается в типичности вовлечения предметностей в сферу сознания<sup>136</sup>, что позволило социальным теоретикам в середине XX-го века успешно пользоваться феноменологическими приемами. В типичном субъект и структура общественных взаимодействий сливаются воедино, индивид воспроизводит общество. Это означает, что допредикативный опыт, к которому обращается феноменология, на поверку оказывается обусловлен феноменологическим априори рассматривается как «предварительная» аффицируемость субъекта. «Другие» изначально вплетены в структуру жизненного единства субъекта, для которого они представляют своеобразные пункты центрации в окружающем мире. В силу этого «другие» имеют друг для друга существенно особую значимость, которая выражается в том, что присутствие «других» накладывает свой отпечаток на весь мирогоризонт, а мир для человеческого присутствия с самого начала является общим миром<sup>137</sup>.

Интерсубъективность опосредует дихотомию общего и индивидуального<sup>138</sup> посредством коллективной идентичности. Коллективная идентичность<sup>139</sup> оперирует общепонятными групповыми характеристиками, которые некоторым образом предпосылают человеку набор тактик поведения и/или отношений, в том

<sup>136</sup> Гуссерль Э. Логические исследования Т. 2. С.368

<sup>137</sup> Фролов А.В. Феноменология мира (2): горизонты опыта и мир как целое // Phenomen.Ru, Дата публикации: 19.10.2008. URL: <http://phenomen.ru/public/journal.php?article=63> (Дата обращения 12.05.2021)

<sup>138</sup> Смирнова Н.М. Коммуникация и интерсубъективность // Философия науки и техники. 2012. №1. С. 41.

<sup>139</sup> Zahavi D. We in Me or Me in We? Collective Intentionality and Selfhood// Journal of Social Ontology. 2021. № 3. Pp.1-20

числе к себе самому, выступающему в качестве представителя различных объединений и институций. Интерсубъектность выстраивается во взаимном конструировании субъектов друг друга через паутину ярлыков и опознавательных знаков, обеспечивающих общую среднюю понятность социальной реальности. Освоение социальных стереотипов и само их наличие отражено в наиболее общем социально-феноменологическом определении общества как объективной смысловой реальности, созданной благодаря совместной целерациональной деятельности людей<sup>140</sup>. Однако, при таком подходе нет возможности отличить общество от группы пилигримов, совершающих общий пеший маршрут<sup>141</sup>. Сеткой социально-феноменологического метода определяется организация общественной жизни и поведения, устанавливается её способ данности для индивида. Но можно ли с уверенностью заключить, что главная цель Бергера и Лукмана в прояснении того, как субъективные смыслы становятся объективными достигнута, если само множество «субъективного» не было определено? Одно из первых определений интерсубъективности Гуссерлем, данное им в «Идеях I» – совместное восприятие единого интенционального объекта, – *de facto* суммирует весь корпус работ социальных феноменологов<sup>142</sup>. Прагматический подход к пониманию жизни общества, вне всякого сомнения, претендует на определённую степень правоты, но представляет лишь одну сторону вопроса.

Исследователь проблематики жизненного мира А. В. Фролов приходит к схожему выводу о сведении любой объективности к интерсубъективности. Он объясняет свой вывод трансцендентально-конститутивной трактовкой субъективности и интерсубъективности, от которой следует отказаться<sup>143</sup>. Отказ от конститутивной установки мира закрепляет за субъектом роль заново открывающего осваивания мира. Тогда, по мнению Фролова, станет возможным обращение к неинтендированным слоям содержания опыта: полнота внутренних

---

<sup>140</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. С. 16.

<sup>141</sup> Там же. С.18.

<sup>142</sup> «Нож в моей стене стал объективно существующим элементом реальности, которую я разделяю с моим врагом и с другими людьми». Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. С. 26.

<sup>143</sup> см. Фролов А.В. Мир как целое и горизонты опыта. М.: МГСУ, 2010. 156 с.

горизонтов, внутренних определений объектов всегда превышает их встроенность в ту или иную перспективу, а во внешнем горизонте всегда находятся объекты и целые объектные поля, не включенные на данный момент ни в какие перспективы и системы ожиданий, предоставленные своему по-себе-бытию. Ход мысли исследователя следует за идеями М. Хайдеггера, и преодоление «интерсубъективной объективности» он видит в превосходящем любой опыт характер мира. Предполагается, что обозначение различия онтологического статуса элиминирует проблему невозможности выйти за пределы освоенной обществом реальности, поскольку существует сущее, не включенное в устойчивые (стереотипные) интенциональные связи. А.В. Фролов меняет характер взаимосвязей: от анализа субъекта он переходит к анализу сущего и его вовлеченности в интенциональные процессы общества. «Хотя некоторые вещи (например, произведения из школьной программы по литературе) уже основательно «затерты», свежий взгляд способен преодолеть эту стереотипность, – каждый может быть здесь «первооткрывателем», открыть для себя заново нечто уже «совершенно известное», пишет исследователь, подразумевая «возможность быть открытым заново» характеристикой самого сущего.

Вместе с тем, потенциальное богатство и возможность быть открытым сущего не объясняет действительного проявления «свежего взгляда». Интерсубъективный опыт еще не открывает мира в целом и ведёт к формированию общей для членов данного сообщества объективности, так называемой «априори корреляции». Если же мы отказываемся от «априори корреляции», то для открытия измерения разомкнутости мира требуется онтологическая предпосылка, которую Фролов формулирует, полагая множественность существующих горизонтов. Объяснение А. В. Фролова исходит из определенного понимания онтологии мира и релевантно в случае, если имеет место подобное переключение фокуса. Так понимаемая субъективность превосходит интерсубъективность в виду постулируемого онтологического превосходства опыта экзистенции над освоенной обществом реальностью, что существенно не касается вопроса о том, каков внутренний ресурс осуществления той потенции, о которой пишет Фролов.

А. В. Фролов восполняет отсутствие онтологического основания в феноменологии Гуссерля<sup>144</sup>, тем не менее, однозначный отказ от конструирования реальности, предлагаемый исследователем, невозможен. Фролов признает существование поддерживаемого обществом пласта смыслов в виде стереотипно мыслимого мира, освоение которого представляет собой социализацию индивида. Важно понять и объяснить *основания возможности открытости сознания миру*, не умаляя при этом значения социальной реальности, т.к. понимание её искусственности не означает девальвацию для опыта. Трудность понятийной фиксации охватывающих человеческое присутствие феноменов, служащих основанием для начала субъектности в концепции Фролова, происходит всё в том же сознании априори коррелятивном, следовательно, и герменевтика субъективности разворачивается внутри заданных обществом рамок объяснения. Тогда вопрос об открытости сознания миру должен быть разработан как вопрос *о возможности субъективности внутри интерсубъективности*.

Вариативность отношений индивид-общество позволяет наметить подступы к прояснению оснований социальности. Д. Захави, представляет триаду категорий коллективной идентификации, сжато выражающих различные подходы к пониманию общности людей. Сообщество может быть объяснено через то, *во что* оно верит, через то, *как* оно верит или же *через субъекта*, предполагающего существование первичного множественного субъекта, Мы<sup>145</sup>. Одна из признанных отечественных исследователей феноменологически ориентированной социальной философии Н.М. Смирнова, по аналогии с триадой Захави, указывает на различные сценарии соотношения влияния индивида и общества. Первый сценарий предполагает трансцендентность человека социуму, который Н.М.Смирнова подвергает справедливой критике, второй сценарий атрибутирован как «взаимная принадлежность» и характеризуется воспроизведением социальной структуры индивидом. Хотя индивид и общество различны по своим характеристикам и

<sup>144</sup> «Можно ли верить описанию, имеет ли оно значимость, да и возможно ли оно, пока не определена онтологическая модель сущего как предмета описания» (Финк О. Элементы критики Гуссерля // Философско-литературный журнал «Логос». 2016. т. 26. №. 1. С. 52).

<sup>145</sup> Zahavi D. We in Me or Me in We? // Journal of Social Ontology.2021. Pp.4

онтологическому статусу, человек с точки зрения «взаимной принадлежности» рассматривается как агент, вступающий во взаимодействие с другими. Третий сценарий описывается как феноменологический и намечает траекторию самоопределения субъекта в рамках социума, которая будет рассмотрена позднее. Н.М. Смирнова кратко проговаривает основную проблему сценария «взаимной принадлежности», полагая, что подобный подход имплицитно содержит в себе предположение о существовании социального контекста, в рамках которого происходит само взаимодействие и обмен смыслами. Пафос взаимообусловленности и кажущейся эгалитарности сторон затушевывается влиянием контекста взаимодействия, детерминирующего любую интеракцию. Однако, на наш взгляд, именно это допущение обнаруживается при ближайшем рассмотрении и в третьем сценарии, теории intersубъективности и сопутствующей ей социальной философии феноменологического толка. В результате «феноменологической прививки» теоретическая социология, стремясь понять поведения человека, приходит к логике марксистского прочтения взаимосвязи общества и индивида, выраженного в понятии *общественного сознания*.

Общественное сознание классиками марксизма понимается буквально как общесознаваемое бытие (*gesellschaftliche Bewußtsein*), проявляемое в совокупности представлений, взглядов и идей членов конкретной исторической формации. Сознание, включенное в социальную систему, выступает в роли функции, атрибута, содержание которого определено локальными социальными, экономическими и историческими взаимосвязями. По этому поводу М.К. Мамардашвили замечает, что Маркс вывел сознание из плоскости единичного, сделав его объемным и глубоким, обозначив его археологию<sup>146</sup>.

Наиболее полно интерпретация сознания индивида Марксом выполнена в комплексе его рассуждений, касающихся товара в «Капитале» и отчасти затронута в его ранних «Экономическо-философских рукописях» 1844 года, что вполне

---

<sup>146</sup> Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса / Формы и содержание мышления. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 221

понятно, поскольку с точки зрения марксизма, говорить о сознании стоит тогда, когда произошло отвлечение от жизни индивида. Товар понимается как чувственно-сверхчувственная вещь, изготовленный предмет, вписанный в массив общественных отношений. Товар, определяемый подобным образом, скрывает за собой сверхчувственные коннотации и является адекватным определением для понимания «общественного» вообще. Индивид не исключен из объективно сложившейся социальной механики. Товар «работает» в том случае, если задействованы все стороны интеракции: индивид, выступающий в качестве интерпретатора, материальная вещь, представляющая собой своеобразный «сгусток» всей системы и сама система, представляющая собой смысловую канву, детерминирующая взаимодействие. Канва, пространство культуры, длится по причине своей автореферентности.

Тогда, под сознанием понимается определенное восприятие вещи, вписанной в множество общественных отношений. Достаточно ёмко этот принцип выразил М.К. Мамардашвили: «Формы, принимаемые отдельными объектами (и воспринимаемые субъективностью), оказываются кристаллизациями системы (или подсистем) отношений, черпающими свою жизнь из их сочленений. А движение сознания и восприятия субъекта совершается в пространствах, создаваемых этими же отношениями, или ими замыкается<sup>147</sup>». Человек, складывается в результате общественных отношений и впитывает в себя основы взаимодействия конкретной общественной формации. Сознание индивида выступает в качестве реализации системы общественных отношений и позволяет реальности определенным образом пред-стоять, выражать помимо материальной формы предметы абстрактные, такие как стоимость. Связь сознания с бытием есть системная, или репрезентативная, причинная связь. «Объективация» как процесс принадлежит конкретному сознанию, но происходит по устоявшемуся в данном обществе механизму. К сознанию как таковому и его связи с идеологией обратятся гораздо позже последователь-марксист А. Грамши, широко осветят эту тему советские философы

---

<sup>147</sup> Там же. С. 223.

и исследователи А.А. Богданов, Б.А. Чагин<sup>148</sup>, Б.А. Грушин<sup>149</sup>, подробно эту тему рассмотрит во вступительной статье Г.В. Осипов.

Основатель науки об общественном сознании А. А. Богданов в своем одноименном труде дает следующее определение общественному сознанию: «это то, какими способами выражаются и понимают люди» и связывает его, прежде всего, с идеологией<sup>150</sup>. Философ указывает, что иначе идеологию можно было бы назвать духовной стороной культуры, понимаемой максимально широко, как результат человеческих усилий. В своей интенции Богданов был близок к Марксу в том плане, в котором и Маркс, и Богданов отмечали в общественном сознании поле общих значений, детерминирующих и составляющих социальное взаимодействие.

Фактическую близость результатов развития феноменологической мысли и постулатов марксизма в области социальной онтологии подтверждают такие моменты в творчестве ряда философов-феноменологов, которые нельзя однозначно классифицировать по их принадлежности к феноменологической или марксистской доктрине. Для данного исследования важным является сближение парадигм только в сфере общественных интеракций, по преимуществу проходящих в обстановке повседневного взаимодействия. Сопоставление парадигм марксизма и феноменологии не ново, и попытки диалектического анализа мышления человека, логики и духовной реальности предпринимались ещё в двадцатых годах XX века. В сборнике «Антологии феноменологической философии в России» один из первых результатов синтеза выделен в отдельную рубрику «феноменология и марксизм»<sup>151</sup>. Сплавом феноменологии и марксизма, в частности, отмечена мысль М.К. Мамардашвили. В европейской науке критика (и обогащение) феноменологического метода проходила параллельно и также не была чем-то

---

<sup>148</sup> Чагин Б.А. Структура и закономерности общественного Ленинград: Наука 1982. 314 с.

<sup>149</sup> Грушин Б.А. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования. М.: Политиздат, 1987, 368 с.

<sup>150</sup> Богданов А.А. Наука об общественном сознании. М.: Книгоиздательство писателей, 1916. С.9.

<sup>151</sup> Антология феноменологической философии в России, т. 2. М.: Изд. «Логос», изд. «Прогресс-Традиция», 2000. 527 с.

маргинальным и редким в философии<sup>152</sup>. В Италии эти процессы пришлись уже на вторую половину XX века и выразились в работах Э. Пачи<sup>153</sup>.

Одним из таких проектов феноменолого-марксистского синтеза является диссертация Г. Вальтер «Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften» (1921), в литературе переводимую как «К онтологии социальной общности». В ней Вальтер развивает мысль о двух уровнях, в которых явлено сообщество: онтологический и феноменологический. Используя в качестве основы работы Э. Гуссерля и А. Райнаха, концептуализировавшего социальное действие, исследовательница обращает внимание, что «конституирование объекта» в феноменологической перспективе предписывается сущностью объекта; производство intersubjektivных смыслов производятся из сущности объектов в социальном действии<sup>154</sup>. На основании этого тезиса, Вальтер дифференцирует два пути своего исследования: во-первых, изучить то, как сообщества конституируются феноменологически, и во-вторых, как они конституируются онтологически. Исследовательница развивает эмпатическую концепцию сущности общества, которая фундирована в чувстве совместности (GefühlderZusammengehörigkeit). Любой социальный акт, имманентно направленный на Другого, возможен ввиду этой изначальной общности. При этом социальное взаимодействие формирует субъекта в модусе social self, которое содержательно близко габитуальной унификации (habitual union). Единообразия поведения, и как следствие ожиданий, по мнению Вальтер, составляют краеугольный камень общества, т.к. формирование social self трансформирует видение других людей как «тех, кто тоже» (Menschen, die auch...)<sup>155</sup> и детерминирует возникновение опыта общности. В опыте совместной деятельности происходит полагание и предположение поведения другого человека, что понимается Вальтер как имманентный, не всегда осознаваемый социальный слой сознания. Сообщество —

<sup>152</sup> См: Phänomenologie und Marxismus. Bd. I. Konzepte und Methoden / hrsg. von Bernhard Waldenfels. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1977. 258 s.

<sup>153</sup> Paci E. Fenomenologia e dialettica. Milano: Giancomo Feltrinelli editore. 1974. 70 p.

<sup>154</sup> Calcagno A. Gerda Walther's Phenomenology of Sociality, Psychology, and Religion // Journal of Scientific Exploration. Pp. 34.

<sup>155</sup> Walther G. Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1923.no. 6. S 69.

это объект, который *sui generis* основан на соответствующих социальных «я». Другими словами, сообщество онтологически возникает из социальных самостей, которые общество и формирует. Дальнейшее развитие концепции производится Вальтер в духе символического интеракционизма с оттенками теории общественного договора с символическим принятием субъекта в ряды сообществ, формальным исполнением группового опыта как манифестации причастности etc.

Итак, частный опыт сознания исследовательница представляет как опыт включения в сообщества. Фундаментальным элементом системы общественных взаимоотношений является распространение, трансляция (*share*) образцов поведения<sup>156</sup>. Подобная позиция всегда предполагает определенную общественную структуру, а в фокусе внимания исследователя находится процесс коммуникации индивида с участниками групп и последующей социализации. Действительно, попытка изучать социальность, изымая Я из общества, влечёт за собой известный уровень абстракции. Если придерживаться логики Вальтер, то её описание внутреннего опыта должно начинаться с некоторой точки на *tabula rasa*, которое сопровождается чувством общей воплощенности. Но Вальтер, как и её предшественница, Э. Штайн, исходили из эгологических интуиций Гуссерля, и потому стремились преодолеть очевидный солипсизм его философии. Проблематика позднего Гуссерля, скорее, будет ставить вопрос *о подлинности личности* и возможности выхода за собственные условия существования. Корректность предполагаемой траектории развития подтверждает творчество М. Ришира, обосновывающее неизбежность постановки вопроса о доверии к редукции. Гиперболизированная редукция – концептуальный вотум недоверия трансцендентальному Эго, который фактически всегда воплощен как Эго, а значит, вариативная совокупность влияния Других, их слов и максим.

Переход от жизни единичного сознания в пространство интерсубъективности означает выход в культурно-историческую плоскость, что ставит под вопрос творческую свободу в освоении мира человеком. Так, один из

---

<sup>156</sup> Ibid. S. 103

теоретиков социальной феноменологии, Морис Мерло-Понти, постулируя априорную социальность сознания, 60-ых годах XX столетия приходит к выводу о том, что марксизм не подавляет субъективных факторов истории ради объективных, а связывает одни с другими<sup>157</sup>. Понимание обусловленности сознания как нельзя лучше коррелировало с настроением ранних рукописей Маркса, побуждавших читателя обратить внимание на тотальное отчуждение общества от индивида. Впрочем, намерения философа носили политическую окраску, и марксистское прочтение феноменологической проблематики не получили глубокого развития.

Заметим, что тема социальной обусловленности сознания тесно связана (а зачастую параллельна) с телесно ориентированной парадигмой. Обращение Мерло-Понти к переживанию и воплощенности позволяет ему трактовать социальное как наличную жизненную ситуацию<sup>158</sup>. Перцептивная сфера выступает отражением культурно-исторической жизни общества постольку, поскольку значения объектов соотносимы с чувственным опытом (действием) и памятью. Ввиду чего шанс впасть в материалистическое объяснение сознания человека при таком ракурсе велик. Мерло-Понти намечает перспективную ветвь размышлений о соотносимости комплекса воздействия общественных смыслов, структур и тенденций с самоощущением человека, однако в самом проекте телесно-ориентированной философии феноменолог стремился элиминировать субъект-объектную дихотомию, что определило характер его философии. Смысловая пульсация материи упраздняет всякое деление, открывая простор смыслотворчеству, потоковости мысли, что не решает принципиальный вопрос о силе давления материальности на сферу восприятия, и стало быть, ее пассивности.

Феноменологию в качестве пути к исторической реальности воспримет ученик Мерло-Понти, К. Лефор. Предметом его интереса станет жизнедеятельность рабочего и осмысление материальности социального

<sup>157</sup> См.: Merleau-Ponty M. Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste. Paris: Gallimard, 1980. 310 p.

<sup>158</sup> Мерло-Понти М. Философ и социология // Мерло-Понти М. Знаки. М.: Искусство, 2001. С. 128.

праксиса<sup>159</sup>. Проблематика интерсубъективности, требование конкретности от феноменологической философии, озвученное Гуссерлем в «Кризисе европейских наук», неизбежно упирается в историко-культурные основания смыслотворчества, которое разворачивается в совместной деятельности людей, что приводит к усилению марксистских положений и низводит феноменологию до конкретных приемов. И марксизм, и феноменология предлагают вернуться к вещам, в обоих случаях вместо вещи исследователь имеет дело со смыслами вещи.

Феноменологический подход к изучению значения человека в истории, в его общественных взаимосвязях характерен для позднего этапа творчества итальянского марксиста Э. Пачи, который пришелся на 60-ые годы XX века. С его именем связывают неоднозначное и несколько эклектичное направление феноменологического марксизма. Для Пачи Гуссерлианский *Lebenswelt* стал способом преодоления неопределённости в мышлении о человеке, который философ видел в трудах Канта и Вико. Жизненный мир позволяет видеть человека, воплощенное Эго, в его временной заброшенности<sup>160</sup>. Итальянский философ материалистично интерпретирует жизненный мир, где, по его мнению, сходятся Маркс и Гуссерль, поскольку именно в воплощенности невозможно игнорировать пространство-временные и физиолого-экономические обстоятельства жизни: «*Si può dire che anche la Lebenswelt è costituita da bisogni*» («Можно сказать, что жизненный мир конституирован нуждой») <sup>161</sup>.

Феноменология общественного сознания представляет собой первичную включенность в общество. Л. Ландгребе рефлексируя над связью марксизма и интерсубъективности отмечая незаслуженно удаленную сферу телесного из теории интерсубъективности, видит в живости тела основание общественной жизни<sup>162</sup>. Инстинктивная тяга к себе подобному присутствует раньше субъективного и пролегает на более глубоких слоях сознания. Ландгребе видит сближение

<sup>159</sup> Гашков С.А. Комментарий о марксизме и феноменологии в творчестве Клода Лефора // HORIZON. Феноменологические исследования. 2017. Т. 6. С. 177-190

<sup>160</sup> Daturi D. E. L'avvicinamento tra la fenomenologia e il marxismo nelle ultime opere di Enzo Paci // Дискурсология: методология, теория, практика. 2018. № 11. С. 67-76.

<sup>161</sup> Paci E. *Fenomenologia e dialettica*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore. 1974. Pp.12

<sup>162</sup> Landgrebe L. *Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus* // *Phänomenologie und Marxismus*. hrsg. von Bernhard Waldenfels. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1977. S.71-105.

феноменологии и марксистского понимания общества в концепте деятельности. Деятельность – это осмысленная активность, присущая человеку как таковая в виде сексуального инстинкта<sup>163</sup>. Наличное внутреннее движение, действительность которого ставилась Гуссерлем под вопрос, образует горизонт общего времени, *gemeinsames Da*. Общее время складывается из поколений, ушедших, настоящих и будущих. Человеческая история возможна как история поколений, где каждый новый член общества получает в общем времени своё, которое в своих возможностях определяется сообразно наследству его предков, седиментированного в нем. Так, наличная фактичность и активность тела (*Leib*) определяет и общность человечества, основания intersубъективности. Справедливость взглядов Ландгребе подкрепляет тезис о том, что сущностно структуры intersубъективного взаимодействия, их возможность выстраиваться в анфилады типизаций перекликаются с марксистским понятием общественного сознания.

Таким образом, сама возможность сближения марксистской и феноменологической парадигм основана на идее анализа жизненного мира человека, понимаемого в широте его историчности с одной стороны и природной составляющей с другой. Феноменологически понимаемый марксизм (или марксистки прочитанная феноменология) тематизирует *повседневность с позиции исторических практик, схем общественного взаимодействия*, формирующих поведение индивида, понимаемого в качестве психофизической целостности.

Так, из горизонта современников формулирует модус взаимодействия Мы и А. Шюц. Для Шюца определяющим взаимодействием фактором является современность людей, означающая реакцию людей друг на друга, параллельность их существования. Область непосредственного взаимодействия включает в себя общее поле времени и пространства, преобразующее людей в современников. Синхронность процессов в общем времени объединяет потоки внутреннего времени и обеспечивает их синхронизацию в живом настоящем. Социальный мир

---

<sup>163</sup> Ibid. S.96-100.

содержит область, характеризуемую непосредственным переживанием других. Все остальные области получают свою фундаментальную легитимацию на аналогии переживания непосредственного спутника, считает Шюц. Ты-ориентация является допредикативным переживанием спутника, в котором он предстает в модусе здесь и сейчас.

Помимо единого переживания времени общность формирует пространственная близость участников общения. Шюц пишет: «Я «участвую» в сознательной жизни другого-Я только тогда, когда я вовлечён в конкретное мы-отношение лицом-к-лицу. Мы-отношение заключается не только в со-общности времени, то есть в синхронизации двух его внутренних потоков; оно состоит также в со-общности пространства, то есть в телесном и, таким образом, внешнем присутствии спутника лицом-к-лицу со мной. Поэтому переживание мной спутника в мы-отношении, строго говоря, также «опосредованно»: я понимаю его сознательную жизнь, интерпретируя его телесные выражения как показатели субъективно-смысловых процессов»<sup>164</sup>. Иными словами, Шюц выстраивает многослойное видение взаимодействия, где над непосредственным мы-отношением надстраиваются социальные модусы существования агента. Внешняя логичность концепции, однако, затушевывает проработку аспекта возможности непосредственного переживания, которое на поверку оказывается не совсем «непосредственным».

Через феноменологический подход может быть произведена содержательная демаркация понятий общественность и социальность<sup>165</sup>, категориальный сплав которых прочно укреплен в философской, особенно отечественной науке.

<sup>164</sup> Шюц А. Смысловая структура... С.122

<sup>165</sup> Социальное можно понимать в двух смыслах: в широком, как категорию, и в узком, характеризующим принадлежность и объем субъекта (социальная политика, социальные общности). Подобная омонимия, вероятнее всего, возникла в результате прямого перевода латинского "socialitas" – общество. окружение. В нашем языке примером вольного перевода латинских терминов можно встретить в работе О. Конта, строго определявшего общественность и социальность, где в первом случае имеется в виду нечто, принадлежащее сообществу людей, а во втором – чувство индивида, возникающее в результате синхронизации индивидуальных стремлений и интересов общества. (Подробнее об этом: Сомова, О. А. Социальное: человеческое, политическое и общественное / О. А. Сомова // Философские и социокультурные основания цивилизационного будущего России : Сборник научных трудов по материалам Всероссийской научной конференции, Саратов, 29–30 октября 2020 года. Саратов: Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А., 2020.С. 112-118.) Здесь и далее социальное понимается на Контовский манер, как характер и качество интересубъективного взаимодействия и являет собой вопрошание о «ктожности», понимаемой из горизонта общественных взаимодействий.

Примером апогея сближения общественности и социальности, марксизма и социально-феноменологического направления, являются труды советских марксистов, критикующих современную им социальную мысль. Несмотря на критическую настроенность авторов, тем не менее, в их трудах отражена область синтезирования двух парадигм, из чего следует, что феноменология социального мира и марксистская социальная философия способны быть сопоставлены и в результате развития доктрин, как это происходило на Западе, и в результате критики, характерной для идеологически окрашенной советской философии. Обратимся к книге Г. В. Осипова «Новые направления в социологической теории». Во вступительной статье Г. В. Осипов и Л. Г. Ионин дают критическую оценку движению феноменологически ориентированных социологов с точки зрения их релевантности принципам социального анализа<sup>166</sup>. Отвечая на упрек социологов в излишнем научном объективизме и отрыве от жизни людей, авторы объясняют, что «марксистская социология... переводит категории и понятия социологии на язык обыденной жизни, указывая каждому человеку его место в системе объективных общественных отношений», т.е. в поле непосредственного научного интереса социальных феноменологов. Оспаривая претензию Уолша, утверждавшего что идеология есть ложное сознание масс людей, исследователи замечают, что П. Мак-Хью, противопоставивший марксистскому пониманию институтов рассмотрение этих институтов как кристаллизованных форм деятельности, содержательно не оппонирует марксизму. Институциональный уровень взаимодействий оставляет без внимания субъективное понимание действительности без эвристических потерь, т.к. исходит из нетождественности предполагаемого поступка индивида и его наличными действиями. Иными словами, авторы подразумевают то, что познание интерсубъективных значений есть исследование по выявлению объективных общественных структур и явлений<sup>167</sup>. Вспомним, что о социальной реальности как о реальности объективной говорят социальные конструктивисты,

---

<sup>166</sup> Осипов Г.В. Новые направления в социологической теории. М.: Прогресс.1978. С. 11

<sup>167</sup> Там же. С. 17.

хотя и полагая конструируемость социального мира, но указывая на поддерживающий характер социализации индивида.

И, наконец, магистральное положение деятельности, отведенное в рамках марксистской социальной философии, обусловлено ее созидательным, модифицирующим природную реальность характером. В деятельности находит свою негативность природное начало человека, а потому вся система надстроек наследует деятельностные интерпретации. С течением времени, то, что человек делает в обществе оформляется в социальный статус, профессиональную принадлежность; множество присущих человеку социальных ролей так или иначе связано с его функцией (домохозяйка, художник, учитель, преступник, лентяй). Позиция общественного сознания – «то для чего», то, что соответствует общественной потребности (или общественному институту, поскольку он оформляется в ответ на потребность в обществе) и выражает практическое отношение. Уровень общественного сознания по принципу своего взаимодействия тождественен движению по взаимосвязям отсылок и автоматизму производимых операций, что позволяет нам установить феноменальное соответствие между социальной реальностью и общественным сознанием.

Краткое, но точное резюме высказываниям Шюца о когнитивном стиле повседневности дает И. Гофман. Отмечая, что работы Шюца не дают исчерпывающего представления о повседневности, Гофман пишет, что под повседневностью Шюц понимает целый набор определений, так или иначе связанных с общественно значащей деятельностью. Ссылаясь на статьи Шюца, Гофман отмечает, что повседневность выступает особой формой социальности, в которой осмысленная спонтанность в подавляющем большинстве случаев выражена в проективном отношении к миру и трудовом восприятии Я<sup>168</sup>. Впрочем, концепция «социальной драматургии» Гофмана сама является в определенной степени отражением чуждых отношений, к которым человеку приходится приспособляться<sup>169</sup>.

<sup>168</sup> Гофман И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта. Институт социологии РАН, 2004. С. 66.

<sup>169</sup> Гофман Э. Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу. М.: Смысл, 2009. С.6.

Разработанный западными социальными теоретиками (в числе которых и символические интеракционисты) ракурс выстраивания социального мира из первичной общности лицом-к-лицу не достигает своей цели описания «изнутри» опыта индивида. В данном способе взаимодействия нет возможности говорить о каком-либо субъективном времени, единственно существует только время физическое в аспекте синхронности существования современников. Основою образующими компонентами мы-общности выступает не опыт восприятия, но историчность, временность и пространство. Шюц в вышеупомянутой полемике с Финком делает предположение, и весьма небезосновательное, что для его феноменологии естественной установки необходимо ограниченная редукция, нередуцируемый пласт которой содержит всегда данные обстоятельства жизни, фактичность субъекта. Естественная установка сознания на жизнь в обществе не нуждается в глубокой проблематизации социального существования и опирается на явное и неявное знание о ситуациях, позволяющие делать определенные выводы о тех или иных тактиках поведения. Интенционально установка «само собой разумеющегося» направлена не на вещь, объект как таковой, а на *известное* или *предполагаемое* о нем, что закладывает пути обращения с ним: это переживание типического актора на социальной сцене<sup>170</sup>. Не бывает чистого мы-отношения, от которого начинает выстраивать социальную коммуникацию Шюц, и этот факт позволяет установить истинную нозму в естественной установке – значение.

Сопоставление целей и парадигм социально-феноменологической и марксистской философий общества демонстрирует, что первая в том виде, в котором она была развита, может быть сплавлена со второй на основании системообразующего компонента (системы значений) и единой методологической установки видеть общество как объективированную субъективность. Корректность сопоставления объяснима. Именно мир деятельности признается высшей реальностью, которую мы постоянно обустроиваем и вне которой невозможно ничего понять, на что и указывает Шюц: «мы приходим к выводу, что социальные

---

<sup>170</sup> Шюц А. Смысловая структура повседневного мира. С. 123.

предметы поддаются пониманию лишь тогда, когда они могут быть сведены к человеческой деятельности<sup>171</sup>». В целом аллюзии марксизма в феноменологически ориентированной социальной философии заметны постольку, поскольку обе парадигмы предлагают схожую онтологию социального опыта. В завершение обоснования мысли о близости трактовок интерсубъективности в социальной теории и общественного сознания в марксизме обратимся к классикам социального конструкционизма: «Оружие как объект реального мира выражает общее намерение совершить насилие, которое признается любым, кто знает, что это за оружие. Тогда оружие оказывается как продуктом человеческой деятельности, так и объективацией человеческой субъективности»<sup>172</sup>.

Следовательно, мы приходим к необходимости внести коррективы в принципы «третьего образа интерсубъективности», предлагаемые Н.М. Смирновой. Напомним, третий, так называемый феноменологический, сценарий включает в себя взаимное дополнение общего и индивидуального, но сосредотачивает внимание на зазоре, присутствующем между ними. Опыт личного переживания, конструирование реальности, вкладываемое Н.М. Смирновой в этот образ интерсубъективности, понимается исходя из, как теперь было выявлено, типизаций, что также повторяет презумпцию предпонимания, совершаемую в сценарии «взаимного дополнения». Исследовательница ссылается на труды американского философа Л. Гроссберга и подкрепляет их соображениями подразумеваемого ею уровня субъективного осмысления реальности, который теперь, после выявления имплицитной онтологии конструирования социальной реальности, сводится к системе контекста и повседневной рациональности. Н. М. Смирнова в анализе образов интерсубъективности предполагает учет нетипичности ситуаций, многоплановость рефлексии субъекта, но эти важные для описания субъективного опыта элементы нивелируются заложенными в феноменологии естетственной установки принципами. Вместе с тем она замечает, что вопрос о конституировании интерсубъективности — это вопрос о том, как мы

---

<sup>171</sup> Шюц А. Мир, светящийся смыслом. С. 107

<sup>172</sup> Бергер П, Лукман Т. Указ соч. С. 26

конституируем самих себя и постоянно воспроизводим себя как социальные существа<sup>173</sup>, тем самым подтверждаем общество как таковое.

Конкретные взаимодействия всегда происходят в уже существующем контексте отношений; именно этот контекст определяет социальное как общественное во втором сценарии интерсубъективности, о котором шла ранее речь. Рассмотренный выше способ обращения к сущему феноменально относят к одному содержанию – как надлежит поступать в определенной ситуации, участники которой являются представителями тех или иных групп, сообществ и коллективов. Представленное в пространстве социальных позиций социальное окружение задается биографическими детерминантами, идентифицирующими позицию индивида в социокультурной среде. Биографический контекст нельзя свести к отдельным людям или их действиям: он – уже существующая структура социальных отношений, в которой индивиды находятся постоянно и в которой они проживают свою жизнь. Общественный уровень взаимодействия трансиндивидуален<sup>174</sup>, и это то, почему общество стабильно.

Для повседневной установки характерно предполагающее отношение к сущему. Типичность включает в себя разноплановость восприятия и представляет собой горизонт ожиданий, уравнивающих сущее. Весьма обстоятельное феноменологическое описание типичности и повседневности дал немецкий философ, начавший свой путь с творческого сотрудничества с Гуссерлем, М. Хайдеггер. Хайдеггер развивает идею установки повседневного мышления, обращая внимание на то, как сосуществуют люди в терминах мира фундаментальной структуры, на основе которой понимаются все явления и действия<sup>175</sup>. Мир, который затрагивает человека и имеет для него значение в жизненном опыте, по сути, является пространством постижимости (*Verständlichkeit*), в котором явления, через которые сущности проявляют себя и могут обладеть смыслом. Это пространство имеет следующие основные

<sup>173</sup> Смирнова Н.М. Коммуникация и интерсубъективность // *Философия науки и техники*. 2012. №1. С. 43.

<sup>174</sup> Grossberg L. Intersubjectivity and the conceptualization of communication // *Human Studies*. 1982. vol.5. no.1 Pp. 219

<sup>175</sup> Хайдеггер М. *Бытие и время*. Спб.: Наука. 2002. см. §§9, 12–18, 25–35, 41

составляющие: (1) набор целостно определенного «подручного» (zuhandene) оборудования, каждый элемент которого используется для выполнения определенной задачи; (2) более всеобъемлющие краткосрочные и среднесрочные цели, которые достигаются путем выполнения вложенных задач; и (3) роли ради которых (Worum-Willen) люди изначально проецируют и продолжают реализовывать то, кем они являются. Они делают это, участвуя в определенных действиях, которые связаны с определенной ролью, выбранной ими для себя добровольно, либо намеренно назначенной. Как демонстрирует Хайдеггер, мир, который вызывает интерес и имеет для значение, выступает не как тотальность предметов, но представляет собой прагматически и целостно понимаемую «ссылочную связь значимости» (Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit) и как целостность «обстоятельств дела» (Bewandtnisganzheit)<sup>176</sup>.

Отличие понимания повседневности Хайдеггера состоит в том, что она понимается фундаментально, в постоянстве воспроизведения собственных принципов, – и это та точка, в которой происходит принципиальный поворот от интересубъективности, конструируемой людьми, к интересубъективности как настроения и установки восприятия и мышления. И хотя фундаментальная онтология Хайдеггера имеет экзистенциалистические черты, не характерные для «классической» феноменологии Гуссерля, в своих выводах Хайдеггер приближается к поздней стадии осмысления Гуссерлем интересубъективности. Хайдеггер избегает марксистского видения общества, обходя стороной созидающий потенциал деятельности и символическую природу общения и помещая в данность всё то, что Шюц и социальные конструктивисты считали проблемой. В своем проекте Dasein Хайдеггер опирается на тот же механизм, который был выявлен в данном исследовании независимо, где субъекту предстоит «высекать» себя из пласта общезначимого, подобно скульптуре из мрамора. В отличие от марксистской традиции, которая также выделяет социальность как таковую, но совершенно обезличивает ее, сводя к социальным отношениям или

---

<sup>176</sup> Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 290.

деятельности, Хайдеггер пытается представить социокультурный мир как личностно-безличностный, как мир, основанный на «кто», а не на каких-то чисто объективных законах<sup>177</sup>.

Возможное сомнение в невозможности сопоставления феноменологии Гуссерля и Хайдеггера, предпринимаемое теперь в качестве альтернативы привычному способу обращения к социальному бытию индивида, не должно возникать в случае, когда отправной точкой размышлений избирается генетическая феноменология. Среди исследователей все чаще предпринимаются попытки создания проектов, обосновывающих исходную близость положений Гуссерля и Хайдеггера в случае, когда исследование касается позднего периода творчества Гуссерля. К примеру, проект феноменологической герменевтики понимается в качестве продолжения и развития генетической феноменологии. Такую позицию высказывает современный специалист в области феноменологии и неокантианских реминисценций в гуссерлевской философии С. Люфт. Исследователь посвящает отдельную работу последовательному выведению идеи того, что естественным продолжением феноменологии Гуссерля, остановившейся на этапе исторической опосредованности сознания, выступает герменевтика. Люфт обращается к работам Г.Г. Гадамера, считавшего себя последователем Хайдеггера, с целью выявить в основаниях его герменевтики зависимость от гуссерлианской теории конституирования, что как следствие, выявляет потенциал самой феноменологии, имманентный ее базовым положениям<sup>178</sup>. Горизонт явленности вещи в «генетическом» рассмотрении — это горизонт традиции, составляющее глубинное измерение нашего текущего горизонта<sup>179</sup>, пишет Люфт, сближая тем самым интерпретируемую историческую фактичность сознания в герменевтике Гадамера и генетическую феноменологию Гуссерля в среднем термине «фон значений».

---

<sup>177</sup> Конев В.А. Критика способности быть (Семинары по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера). Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. С.54.

<sup>178</sup> Luft S. Subjectivity and lifeworld in transcendental phenomenology. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2011. Pp.295-298.

<sup>179</sup> Ibid. Pp.313.

*По итогам параграфа 2.1 можно сделать следующий вывод.* Общепринятая война против субъективизма в социальной философии оставляет без внимания феноменальный план индивида. Социальная феноменология проявляет интерес к индивиду ровно настолько, насколько он типичен. При таком взгляде на процесс социализации фокус внимания создается иллюзия полной реализации субъекта, на деле же речь идет о прояснении механизма освоения схем взаимодействия с людьми, представленными в универсуме общих значений. Трансцендирование индивидуального для мышления в естественной установке становится избыточно и не обладает свойством необходимости. Так называемые непосредственные мы-отношения хотя и предполагают возможность быть «чистыми», связанными с первичным опытом субъекта, но вполне могут быть перенесены на парадигму коммуникативной рациональности или автореферентной системы коммуникации и существенно не претерпеть изменений, поскольку интерсубъективность строится по образу некоторого состояния или момента, который является связующим звеном между индивидуумом и обществом, позволяя им существовать при этом радикально изолированными друг от друга: Социальные отношения действительно явлены в качестве смыслов, но переживание социального опыта ими не ограничено. Между типичным поведением агента и его мышлением пролегает неартикулированная пропасть. Апелляция к уникальности биографии не объясняет сложности личности. Стремление избежать эгоцентрического затруднения феноменологии приводят к другому – выводимому, но иллюзорному единообразию мышления.

## **§ 2.2 Субъект и личность в свете феноменологии социального**

Перегиб в сторону социологического понимания интерсубъективности осознается и разрабатывается в социальной теории как вопрос о первичности мы-отношений. Вечный вопрос социальной философии, что первично: общество или личность, в феноменологической оптике приобретает неустойчивость в каждой из своих составных частей. Концептуальный спор в отношении определения Я

разворачивается на онто-психолого-лингвистическом поле, что проблематизирует и концепт личности как таковой, и то, что означает общество. Общественная природа личности заставляет усомниться в необходимости и возможности смены тезауруса с «типичного» на «индивидуальное», поскольку содержательных различий для науки между этими двумя категориями больше не остается.

И тогда вопрос о конституировании социального – это вопрос о том, как возможно нечто вроде индивидуальности. К примеру, М. Гилберт сомневается в необходимости разработки вопроса о первичных мы-отношениях, полагая, что действительную трудность для философии представляет объяснение индивидуальности<sup>180</sup>. Согласно мнению исследовательницы, просто неверно предполагать, что анализ действий индивида должен предшествовать анализу действий нескольких лиц. Многие стандартные типы действий требуют, по крайней мере, двух действующих лиц: торговля, брак, жалоба или война. Вероятнее то, что *индивидуальные действия – скорее исключение, чем правило*; это нечто, к чему возможен доступ только после отказа от повседневного поведения. Ряд авторов (МакДугалл<sup>181</sup>, Сёрл<sup>182</sup>, Уилсон<sup>183</sup>) напротив, оспаривают само наличие мы-отношений, объясняя их метафизическим допущением, внутренней содержательной бессвязностью или психологией социального поведения, проявляющейся в ситуации «установки на социальное проявление» ( the social manifestation thesis), соответственно. Как отмечает Д.Захави, плюрализм во мнениях относительно существования или не-существования мы-отношений, онтологизации или конструирования личностей, во-первых, связан с различными смыслами, вкладываемыми в эти понятия, а во-вторых, с различным пониманием самости (self)<sup>184</sup>. В самом деле, противники концепта «мы» как правило также оспаривают и онтологическое существование Я (Т. Метцингер).

<sup>180</sup> Baier A. Doing Things with Others: The Mental Commons/ Commonality and Particularity in Ethics. London: Palgrave Macmillan. 1997. Pp. 18

<sup>181</sup> McDougall W. The Group Mind. A Sketch of the Principles of Collective Psychology with Some Attempt to Apply Them to the Interpretation of National Life and Character. Cambridge: Cambridge University Press. 1920. Pp. 19

<sup>182</sup> Searle J. R. Collective Intentions and Actions. / Intentions in Communication, ed. By P. R. Cohen, J. Morgan, and M. E. Pollack. Cambridge, MA: MIT Press. 1990. 404 p.

<sup>183</sup> Wilson R. A. Collective Memory, Group Minds, and the Extended Mind Thesis. Cognitive Processing. 2005. No 6. Pp.229.

<sup>184</sup> Zahavi D. We in Me or Me in We? Collective Intentionality and Selfhood// Journal of Social Ontology. 2021. Pp.18

На сегодняшний день феноменологическое различие и обоснование содержания понятий личность, субъект, я, идентичность и т.д. является достаточно популярной темой и вызывает у философского сообщества большой интерес. Один из известных исследователей этой сферы, Ш. Галлахер, выделяет пять типов концепций самости, сложившихся к настоящему моменту: no-self концепция, отрицающая субстанциально существующее я и объясняющая его теоретической/функциональной моделью; концепция минимальной самости, суть которой будет описана ниже посредством работ Э. Гуссерля; концепция нарративной самости, по мнению Галлахера пользующаяся наибольшим признанием у исследователей, поскольку она апеллирует к повествовательной, естественной форме самопонимания человека; концепция социального конструирования самости представляет я в качестве результата социальной интеракции; и, наконец, различные постмодернистские концепции, представляющее я в качестве стабилизирующей социальные и культурные практики модели<sup>185</sup>. Методологический плюрализм Галлахер объясняет сложностью и комплексностью самости, в связи с чем можно различать социальное я, физическое я, когнитивный, психологический и прочие аспекты, составляющие единство личности.

Как можно заметить, исследование субъективности осуществляется двумя способами. Либо структура Я дифференцируется на множество подструктур: Чистое Эго, самость, личность, субъект, – либо границы между ними размываются, составляя общую схему работы функционирующего сознания. В связи с чем стоит сделать оговорку, что хотя все эти структуры (Чистое Эго, самость, личность, субъект) имеют право быть сближенными между собой или напротив, концептуально выделяться, для данного исследования используется категориальная сетка, заданная Т. Ченгом, согласно которой субъект и Я (самость) используются как синонимы в том смысле, что рассматриваемая единица всегда увлечена миром. Каждое пропозициональное отношение имеет дело с самостью, Я

---

<sup>185</sup> Gallagher S. Self and Selfhood // The International Encyclopedia of Anthropology.2022. Pp.1-5.

функционирует как воспринимающее, знающее, действующее и проч<sup>186</sup>. Вместе с тем, синонимизируя субъекта и самость, Ченг привносит рефлексивную составляющую самости, которая в меньшей степени характерна для субъективности, что и обосновывает выбор подобного прочтения указанных понятий. Невозможность элиминировать включенность человека в интерсубъективное поле не позволяет воспринимать субъекта в качестве *tabula rasa*, как то описывает «ранний» Гуссерль. Данное исследование не нацелено на разрешение вопроса о том, что представляет собой самосознание человека, и по этой причине в дальнейшем мы будем придерживаться наиболее распространённой точки зрения, согласно которой существует примитивная и дорефлексивная форма феноменального самосознания, неконцептуальное чувство собственности, сопровождающее телесные ощущения, эмоциональные состояния и познавательное содержание; форма, которая лежит в основе всех высших и концептуально опосредованных форм самосознания, что ни противоречит умеренно субъективной позиции Гуссерля, не однозначно и полностью ни отвергается сторонниками более радикальных концепций самосознания (Метцингер<sup>187</sup>)<sup>188</sup>.

А *propos*, подобная интерпретация концептов свойственна самому Гуссерлю. Динамику отношения Гуссерля к личностному началу связывают с трудами Ф. Brentano и Т. Lippsom, что становится очевидно в различном отношении Гуссерля к «Я» в период между первым и вторым изданием «Логических исследований». В первом издании «Логических исследований» понятие «я» близко подходит к психологически ориентированной доктрине Липпса и обозначает собирательное наименование «единства сознания», где через я-центр соотносится любой сознательный акт. В «Идеях I» концепция «я» претерпевает изменения и понимается как психическая индивидуальность, как конкретная личность,

<sup>186</sup> McDowell J. On worldly subjectivity // Oxford Kantianism meets phenomenology and cognitive sciences. London; New York: Bloomsbury Academic. 2021. Pp. 11-12

<sup>187</sup> Metzinger T. Being no one: the self-model theory of subjectivity. Cambridge, MA: MIT Press, 2003. Pp. 5, 157, 303.

<sup>188</sup> Цит. по. Zahavi D. Self and Other: The Limits of Narrative Understanding // Royal Institute of Philosophy Supplement. 2007. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Pp. 179-201.

обладающая определенным характером и имеющая определенные психические диспозиции<sup>189</sup>. Далее, идеи о я-центре трансформируются в трансцендентальное эго, конституирующее предметный мир, а не просто апперципирующее его. Существенным моментом, обосновывающим разницу интерпретаций, становится доступ рефлексии к «точке отсчета» сознания. Трансцендентальное эго нерелексивно, поскольку существует как «чистое», однако оно постигается в различных модификациях переживаний. Я — некий неразложимый источник смыслов, обнимающий триаду «Я-полюс — содержание сознания — предметный полюс», где множественность видов опыта порождает вопрос о множественности Я, и, как следствие, интерсубъективности<sup>190</sup>.

В пятой медитации феноменолог проводит различие между тем, что он называет чистым эго и личным эго. Личное эго понимается из горизонта субъективного опыта, т.е. имеет в виду личностный характер сознания<sup>191</sup>, обеспечивающий «мойность» (Meinheit) жизни. По мнению Гуссерля, собственное социально не конституируется и не появляется в результате конфронтации или взаимодействия с другими, но обозначает фундаментальную и внутреннюю индивидуацию сознания, которая выявляется после осуществления особого рода редукции, элиминирующей из сознания Я результаты мышления других людей. Именно поэтому Чистое Эго, занимающее центральное положение во всей философии Гуссерля, довольно бессодержательно и отвечает за первичную индивидуальность опыта: «Я — вовсе не то, что могло бы быть взято для себя и обращено в особый объект изысканий. Если отвлечься от его «способов сопряжения» или «способов отношения», то оно совершенно пусто — в нем нет никаких сущностных компонентов, нет никакого содержания, какое можно было бы эксплицировать, в себе и для себя оно не подлежит никакому описанию — чистое Я, и ничто более»<sup>192</sup>. Тезис Шюца о взаимной смене перспектив основан на

<sup>189</sup> Куренной В. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос, 1999. № 11/12. С. 156-182.

<sup>190</sup> Калиниченко В.В. К метакритике понятия интенциональности у Эд. Гуссерля // Логос. 1997. № 10. С. 74.

<sup>191</sup> Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. 1989. Pp. 103.

<sup>192</sup> Гуссель Э. Идеи к чистой феноменологии. С.251.

следствии из чистого эго: разным людям можно прийти к схожим убеждениям, не становясь при этом друг другом<sup>193</sup>. Иными словами, убеждения не являются сущностными признаком сознания и не отличают одного человека от другого как субъектов. Основная самоидентификация — это формальная идентичность чистого эго, которая не соответствует в точности «объяснимому содержанию»<sup>194</sup>. Следовательно, более полное понимание чистого эго на самом деле не предоставляет исчерпывающей информации о том, кем индивид является и чем отличен от других. Для Гуссерля идентичность как личности, характер и индивидуальность конституируются личными убеждениями, обязательствами и решениями и находятся в постоянном развитии. Они проявляются и изменяются в соответствии с центральным набором ценностей, в свете которых он существует и взаимодействует с другими людьми. Гуссерль прямо указывает на социальный (совместный) характер личности, которая является результатом социального взаимодействия, «коммуникативным переплетением»<sup>195</sup> (sic!). По этой причине понимание агентности в социальных науках опирается на концепцию минимального Я, позволяющей указывать точку схода между индивидом и обществом, его сознанием и культурной обусловленностью<sup>196</sup>.

Многие положения концепции примордиальной редукции и обнаружение собственного в творчестве Гуссерля носят методический характер. Результаты чужой духовной жизни не имеют места в остатке, напротив, оно конституируется силами собственного позднее, как чужой объективный мир<sup>197</sup>. Редукции разной степени строгости демонстрируют следующий вывод: собственное у Гуссерля не принадлежит к личностному началу и связано лишь с психофизическим единством я, наиболее глубинным и изначальным Я. Здесь собственность лишена ценностных коннотаций и указывает, скорее, на выключенность любых иных смыслов — не-

<sup>193</sup> Zahavi D. We in Me or Me in We? Pp. 10

<sup>194</sup> Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology. Pp.19.

<sup>195</sup> Цит по Zahavi D. Second-person Engagement, Self-alienation, Group-identification. // Topoi. 2019. no 38.Pp. 259

<sup>196</sup> Gallagher S. Self and Selfhood. Pp.2

<sup>197</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 129

собственное не существует в примордиальном мире. Иначе говоря, *собственное – это сфера, а не содержание интенции.*

Модель Гуссерля в своей логике следует концептуальной наброску И. Фихте, который, не будучи феноменологом, мыслил в феноменологическом ключе<sup>198</sup>. Во «Втором введении в Наукоучение» Фихте четко определяет Я (Яйность, *ichheit*), как то, что находит себя в себе же<sup>199</sup>. Я тетижно полагает себя в отделении от Оно, чистой объектности. Я есть чистый тезис, тогда как индивидуальность представляется синтетическим образованием, связующим телесность (фактичность) с мыслящим Я. Личность понимается как конструкт, при помощи которого Я отличает себя уже от других личностей, а не от всего мира. Различение других людей от Я происходит на основании видения их как единства восприятия Оно и Я. Буквально другой человек имеет черты и Я (мыслящее), и вещи (принадлежит к внешнему миру). Из размышлений Фихте следует, что Я порождается в деятельности постоянного отличения Я от других объектов; на основании чего философ заключает, что Я — синоним всеобщего разума (аналог трансцендентального субъекта Гуссерля), выраженный посредством конкретной личности. Целью этой демаркации Я и личности было пресечение возражений о том, что при рефлексивном отвлечении (феноменологической редукции) не остается никакого Я; что «наша любезная особа»<sup>200</sup> и есть субъект мысли. Для данного исследования важно другое: Я определяет других людей всегда как личностей на основании негации.

Более последовательно личностный аспект в феноменологии вообще и в работах Гуссерля, в частности, развивает Д. Харт, современный исследователь трансцендентально-феноменологической теории личности. Именно Харту принадлежит серия работ по гуссерлевской интерпретации немецкого классического трансцендентализма<sup>201</sup>, из-под его пера вышел ряд концептуально

<sup>198</sup> См.: Харт Дж. Гуссерль и Фихте (в связи с лекциями Гуссерля «Фихтевский идеал человечества») // Ежегодник по феноменологической философии. 2013 [III]. С. 209-250.

<sup>199</sup> Фихте И. Г. Сочинения. СПб: Наука, 2008. С. 137.

<sup>200</sup> Там же. С. 136.

<sup>201</sup> См.: Харт Дж. Предисловие к публикации перевода на русский язык лекций Гуссерля «О Фихтевской идеале человечества» // Ежегодник по феноменологической философии. М.: 2010, т.2. С. 363–365.; Гуссерль Э. Фихтевский идеал человечества. Три лекции // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [II]. С. 366–394.

обстоятельных статей и монографий, посвященных этике у Гуссерля. Задавая денотативный план понятию «личность», Харт проводит прямую аналогию между античным подходом к постановке цели жизни, аристотелевским *hexis*, стоическим *diathesis* и гуссерлевским пониманием, которому Харт дает название «занимание позиции» (*Stellungnehmen, position-taking*)<sup>202</sup>. Под заниманием позиции понимается выбор предустановки мышления в аналогичных ситуациях. Речь идёт о самоопределении и самораскрытии, в которых человек обретает идентичность для себя и для других. Трактую личностное начало подобным образом, Харт видит возможность сближения позиций Гуссерля и Липпса на основании того, что «позиционное» мышление функционирует аналогично «я-центру», выступая в качестве апперципирующей оптики. Занимание позиции связано с ценностной гетерогенизацией мира, созданием «рельефа», от выступающих точек которого формируется типичное поведение в ситуациях схожего вида, т.е. происходит синтетическая концентрация пассивного и активного течения жизни<sup>203</sup>. Харт подразумевает чередования пассивной и активной стадий, где период активности связан с экстраординарным опытом, выступающим за поток повседневных событий.

В общих чертах этические наработки Гуссерля Харт представляет в качестве формирования общей сетки восприятия, обладающей внутренней мотивационной и реакционной связностью. Подобное понимание подчеркивает значимость субъективной интерпретации действий и, вместе с тем, объясняет определенную хаотичность и даже автопоэтичность личностных характеристик. В связи с этим, объясняет Харт, можно говорить о «глубинах» личного Я. Человек совершает действия, которые детерминированы его прежними действиями, что однако не отменяет их возможную самокритическую или самоидентификационную составляющую. В таких действиях человек не только «верен себе», но и способен генерировать себя. Каким бы верным ни было то, что все акты определения

---

<sup>202</sup> Hart. J. G. *The person and the common life studies in a Husserlian social ethics*. Springer-science+business media, B.V. 1936. Pp. 53

<sup>203</sup> *Ibid.* Pp.71.

позиции, например суждение, оценка, решение и проч. происходят из Я и имеют свой источник в Я, но они не центрируют в равной степени личное Я и одинаково не сосредоточены на личном Я<sup>204</sup>.

Рассуждения Харта лишают рационалистичную феноменологию личности ничем не подкрепленной убежденности в равной осознанности субъектов, т.е. позволяют сохранять градацию степени рефлексии о самом себе от предельной осознанности причин содержания действия до смутной групповой самоидентификации и полного некритичного отождествления своих суждений с установками определяющего сообщества. И, что, вероятно, более важно, Харт интерпретирует положения Гуссерля о структуре личного опыта, и понимает *собственное не столько в смысле чистоты суждения и соотнесенности со сферой трансцендентальной субъективности, сколько как идентифицирующий инструмент* анализа суждений. На наш взгляд, это принципиально важная смена понимания, поскольку таким образом обособляется синтезирующий механизм, обеспечивающий внутреннее единство установок и их применение.

Иную позицию в отношении феноменологически понимаемой личности формулируют Г. Вальтер, Э. Штайн и Х. Конрад-Матиус<sup>205</sup>, входившие в число набравшего популярность в начале XX-го века феноменологического движения в Гёттингене и Фрайбурге. Феноменологи шли схожим путём в определении структуры личности, но обращали внимание на различные аспекты темы. Э. Штайн, ассистентка Гуссерля, защищавшая диссертацию под его руководством, известна в философии прежде всего своими трудами, посвященными теме эмпатии и вчувствования. Для данного исследования примечательно ещё и то, что Штайн предложила вариант целостной философской антропологии и феноменологического описания личностного опыта, основанного на эпистемологии Гуссерля. Через описание эмпатического акта Штайн обнаруживает необходимость исследования вопроса о том, как в сознании возникает схватывание

---

<sup>204</sup> Ibid. Pp.73.

<sup>205</sup> В последнее время эти три имени все чаще упоминаются рядом в качестве незаслуженно оставленных без внимания женщин-феноменологов.

личности. Штайн делит то, что в целом составляет личность, на более и менее глубокие пласты, с целью выявления сущности личности, обеспечивающей постоянство и целостность последней. Исследовательница выражает приверженность эссенциалистским взглядам, описывая единство личности в качестве ядра, в минимальной степени подверженного влиянию обстоятельств: можно говорить лишь о человеке, развивающемся под влиянием обстоятельств жизни, или о «значении среды для характера, поскольку реальная среда есть предмет ценностного переживания, определяющего, какие уровни выявляются и какие возможные действия становятся реальными»<sup>206</sup>. Другими словами, Штайн стремилась установить структуру личности, которая, по ее мнению, задействована в становлении уникального «духовного субъекта», который, оказавшись в неблагоприятной среде так или иначе проявит свои качества в действии или бездействии.

Согласно мысли Штайн, человек в течение жизни испытывает влияние ряда обстоятельств, которые могут способствовать раскрытию личностного начала в случаях, если оценка окружающего мира затрагивает ценностный аспект мышления<sup>207</sup>. Однако далее она совершает уточнение, что было бы несправедливо утверждать всеобщую бездуховность, т.к. скудный социальный опыт указывает, скорее, на зачатки духовного субъекта, чем на его отсутствие<sup>208</sup>. Этой оговорки требовала её концепция эмпатии, фундированная телесностью, через которую Я имеет выражение. Штайн понимает Я как психофизическое единство, часть психической сферы которого может быть раскрыта только в эмпатическом акте, поэтому исследовательница может говорить только о большем или меньшем раскрытии духовного субъекта (личности)<sup>209</sup>. Исследовательница рассматривает индивидуальное «я» как часть природы, живое тело как физическое среди других, а всё, что является психическим, как естественное явление. Так называемая

---

<sup>206</sup>One can only speak of a person developing under the influence of the circumstances of life or of a "significance of the milieu for the character," as Dilthey also says, insofar as the real environment is the object of his value experiencing and determines which levels are exposed and which possible actions become actual. (Stein E. On the Problem of Empathy. /The collected works of Edith Stein; v. 3. ICS Publications Washington, D.C. 2016. Pp.110).

<sup>207</sup> Ibid.Pp. 128-129

<sup>208</sup> Ibid.Pp.112.

<sup>209</sup> В противном случае страдало бы единство структуры личности.

духовная Личность (*geistige Person*) это личность, развившая чувствительность к царству ценностей и высших духовных проявлений (творчество, любовь, ненависть), тем самым царство духа есть прямое продолжение царства природы и воплощенности<sup>210</sup>.

Г. Вальтер во многом солидарна с тезисами Э.Штайн. Исследовательница придерживается концепции Гуссерля о существовании я-центра, вокруг которого как бы достраивается личностный слой. Существенной чертой природы человека, по мнению Вальтер, и в этом ее мысль оригинальна, является необходимость существования не-эго, под которым мы можем понимать как других людей и сообщества, так и более крупные социальные объединения и предзаданный культурный фон, посредством которых будет формироваться личность. Как и Э. Штайн, Вальтер выделяет в структуре личности телесный аспект, душевный аспект (*Seel*) и аспект духа (*Geist*), где телесность – наиболее конкретный и ярко выраженный элемент личности, душа проявляется в эмоциях, чувствах и желаниях, а дух представляет собой трансценденцию, в которой личность себя обнаруживает<sup>211</sup>. Сущностным ядром Вальтер называет формирование трёх названных аспектов в результате приобщения к не-эго. В связи с чем лишь немногие эпизоды жизненного опыта могут быть названы определяющими для формирования личности, в отличие от опыта унификации (объединения, *unification*). Дж. Мюль обобщает основные положения опыта унификации, формулируемого Вальтер, и резюмирует, что в основании социального сообщества (*social community*) лежит опыт унификации и опыт внутреннего участия, содержание которых включает в себя соответствующую настроенность субъектов, а также общий интенциональный объект, через который соотносятся индивиды<sup>212</sup>. В целом, Вальтер стремилась представить рабочую теорию для описания опыта приобщения индивида к социальным общностям, который она понимала как

<sup>210</sup> Mary Catharine Baseheart S.C.N. *Person in the World / Introduction to the Philosophy of Edith Stein*. Springer Netherland. 1997. Pp.40

<sup>211</sup> Gschwandtner C.M. *Körper, Leib, Gemüt, Seele, Geist: Conceptions of the Self in Early Phenomenology* // Gerda Walther's *Phenomenology of Sociality, Psychology, and Religion*. Cham: Springer.2018. Pp.86-90

<sup>212</sup> Mühl J. *Human Beings as Social Beings: Gerda Walther's Anthropological Approach* // Gerda Walther's *Phenomenology of Sociality, Psychology, and Religion*. Cham: Springer.2018. Pp.81

необходимое условие для становления последнего личностью. Ее концепция – попытка синтеза базовых идей Гуссерля и теории эмпатии при помощи инкорпорирования в их основание онтологической основы<sup>213</sup>.

Для окологуссерлевских концепций свойственно разделение самости и личности, где с самостью связано психофизическое единство, утверждаемое в идентифицировании себя с собственным телом, а под личностью понимаются способы утверждения субъекта в трансцендентном для него поле духа. В работах Конрад-Матиус, также входившей в число последователей Гуссерля, самость (selfhood) даже выступает атрибутом животных, в отличие от Ichheit, доступной только людям в качестве двоякого способа рефлексии и самотрансценденции – экскарнации и инкарнации.

В целом, можно резюмировать, что для личности необходимо сознательное формирование и развитие, что отмечается даже теми феноменологическими концепциями, которые отстаивают эссенциалистский взгляд на природу человека и имеют мало общего с гуссерлианской феноменологией. О восходящем принципе устройства духовной жизни человека пишет М. Шелер.

Он принимает аристотелевскую модель растительной, животной и разумной жизни и отмечает, что хотя человек отличен от других живых организмов духом, его психика также отлична способностью говорить «нет» конкретной действительности<sup>214</sup>. Это отрицание покоится на ценностных началах и выступает результатом рефлексии, объективирующей субъекта для самого себя. Конечно, антропологический подход Шелера онтологически ориентирован, и отрицание затрагивает сущностные влечения человека, однако не будет ошибкой упомянуть то, что взаимная соотнесенность «окружающего мира» и «жизненного мира» весьма туманна<sup>215</sup>. Набор первичных очевидностей включает в себя базовые способы удовлетворения потребностей, поэтому «нет», сказанное миру, равно

---

<sup>213</sup> Примечательно, но похожие элементы в теории Липпса Гуссерль называет чудесными и необъяснимыми инстинктами (wunderbaren und nicht weiter erklärbaren Instinkte), что вполне нами могло бы быть адресовано в качестве критики и Вальтер.

<sup>214</sup> Шелер, М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988 С. 63

<sup>215</sup> См. Фролов А.В. О категориальных основаниях онтологии мира // Идеи и идеалы .2015. № 2. т. 1. С. 32-46.

отрицает и голую биологическую данность и непроблемазитуемые способы существовать в обществе. Высшее развитие психики Шелер связывает с занятием позиции, дистанцированной по отношению к себе самому, что открывает доступ к глубокой рефлексивности. Отметим, что апофатизм личностного бытия соседствует с высказываниями Шелера о наличии «сущности индивида<sup>216</sup>», под которым понимается своеобразное схватывание единичности объекта во всеобщем<sup>217</sup>. И хотя подобная ремарка имеет отношение, скорее, к предметному миру, имеются основания предполагать то, что человек не исключен из ряда полагаемых объектов во-первых по причине того, что сам Шелер напрямую не отрицает этого, а во-вторых в силу феноменологического проекта Шелера, отстаивающего целостность непосредственной данности как главного инструмента феноменологии на пути созерцания сущностей.

Говоря о феноменологических концепциях личности, нельзя обойти вниманием труды Ю. Хабермаса. Его научный подход сложно отнести к собственно феноменологическому, но философ активно использует терминологический аппарат феноменологической философии, что позволяет сопоставлять те или иные тезисы. В целом взгляды Хабермаса на природу личности не отличаются особой оригинальностью, философ не отрицает социальный характер её становления и необходимость интерсубъективного удостоверения<sup>218</sup>. Хабермас видит в генезисе личности два начала: идентифицирующее и конфронтационное. Идентифицирующее начало связано с групповой принадлежностью и соотносением, конфронтация возникает из осознания собственной уникальности. При этом становление личности тесно связано с расширением контекста для рефлексии Я, который начинается с устоев семьи и разрастается вплоть до усвоения механизма формирования новых идентичностей и

---

<sup>216</sup> Не путать с сущностью Я под которым Шелер понимает созерцания Я в акте рефлексии, т.е. созерцание внутренней жизни.

<sup>217</sup> Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / Избранные работы. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 267.

<sup>218</sup> Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности: философские и политические статьи. Донецк: Донбасс, 1999. С.10.

их аппликации на старые<sup>219</sup>. В целом, глубина личностного начала тем больше, чем обширнее контекст интерпретации, и в этом Хабермас не далеко уходит от концепции «осведомленности гражданина» Шюца, согласно которой свобода есть коррелят вариативности цепочек типизированного поведения. Представления Хабермаса в целом соотносятся с его лингвистической интерпретацией intersubjectivity, согласно которой исследование последней должно начинаться с анализа языка, а не субъекта. Эгология феноменологического подхода, по мнению философа, обречена на противоречия.

Современные концептуальные схемы структуры и происхождения личности часто апеллируют к последним достижениям психологических наук и в большей степени используют психологическую терминологию. Так, оригинальную модель личности представляет профессор Л.Р. Бейкер. Она отстаивает самостоятельность индивидуальности, так называемую *first-person perspective*, однако выделяет в структуре личности две стадии, стадию рудиментарную и окрепшую<sup>220</sup>. Данная модель представляется более слабой, чем сформулированная Гуссерлем, по причине того, что именовать личностью (даже рудиментарной) произвольный набор базовых характеристик достаточно опрометчиво. В устоявшемся обществоведческом понимании, то, что профессор Бейкер понимает под рудиментарной личностью, называют индивидуальностью, которая в результате социализации преобразует собственные склонности в социально значимые характеристики и станет личностью<sup>221</sup>.

Продолжатель идей Гуссерля Захави интерпретирует различные концепции личности и приходит к собственному пониманию процессов личностного становления. Так, исследователь предлагает различать два уровня самосознания: базисный, имплицитный и концептуализируемый, подвергаемый осознанию<sup>222</sup>. Он считает, что, хотя личность и вторична, это не означает её тотальное

---

<sup>219</sup> Там же.С. 13.

<sup>220</sup> Baker L. R. *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge: Cambridge University Press.2000. pp.60,67.

<sup>221</sup> Подробнее об этом: Zahavi D. *Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective*. Cambridge, Mass: MIT Press.2005. 265 p.

<sup>222</sup> Zahavi D. *Self-Awareness, temporality, and alterity*. *Central Topics in Phenomenology*. Springer Science+Business Media Dordrecht. P.23.

конструирование, на чем настаивают, к примеру, символические интеракционисты. Само первое личное переживание остается неизменным измерением<sup>223</sup>. Но чтобы понимать себя из любого рода объединений, необходимо действительно считать себя им принадлежащим. Другими словами, нельзя быть членом сообщества, не подтвердив каким-либо образом принадлежность к его опыту. Связь с данной группой и участие в ней всегда происходит осознанно и добровольно, а также не может быть основано на общих объективных характеристиках, таких как биологическое родство. Можно родиться и вырасти в определенной семье и сообществе, и такое членство будет выходить за рамки личной воли и решения. Важно то, что рассматриваемое членство предполагает, а не обходит самопонимание. Отличительная особенность единства требует особого рода интеграции, которая не гомогенизирует членов сообщества в недифференцированное функциональное единство. Скорее, внутри группы различия должны сохраняться и переживаться, чтобы сделать возможным подлинное бытие друг с другом, считает Захави: *Identification makes a difference*<sup>224</sup>.

Таким образом исследование приходит к противоречивому требованию объяснять возможность субъективности и чувства единства с другими людьми за счет *отличия от них*. Фундаментальная неразличенность, которая по мнению Захави угрожает не только понятию данного самому себе субъекта, но понятию нередуцируемого Другого, не подразумевает под собой слияние субъектов. Интерсубъективность, скорее, нуждается в отношениях различия, а не подобия<sup>225</sup>. Интерсубъективная анонимность не элиминирует субъекта (в смысле его тождественности самому себе), и представляет собой основание для обособления самости человека, с чем согласен Захави<sup>226</sup>. Сам Л. Гроссберг, сформулировавший образы интерсубъективности, предлагает продуктивную трактовку неоднозначного условия о возможности субъективности внутри

<sup>223</sup> Zahavi D. *Phenomenology of self / The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Cambridge University Press. 2003.P.62.

<sup>224</sup> León F., Szanto T., Zahavi D. *Emotional Sharing and the Extended Mind* // *Synthese*.2019.vol.12. no. 196. Pp.17.

<sup>225</sup> Волкова С.В. Проблема интерсубъективности в современной философии: Э. Гуссерль – М. Хайдеггер // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. вопросы теории и практики*.2017. № 10.С.41.

<sup>226</sup> Захави Д. Я и другой: от чистого я к совместно выстраиваемому мы. С. 38.

интерсубъективности, а именно: внутри феномена интерсубъективности, помимо смыслов и значений, составляющих область трансцендентного, «чужого мира» (Гуссерль), существует лакуна *чувства общности, фундированная в осмыслении индивидом себя как личности внутри социального мира*<sup>227</sup>.

В самом широком смысле под «личностью» понимается социально актуализированные способности и возможности человека, утверждаемые диалогически. В феноменологической перспективе первостепенным параметром в определении и генезисе личности выступает *сознательное соотнесение субъективных смыслов и целей с общественными*, т.е. попытка ответить на вопрос «Кто Я?» из горизонта общего блага. Мир естественной установки, реализованный в освоенной сумме типизаций, выступает горизонтом предпонимания герменевтики себя для становления гражданина<sup>228</sup> личностью, т.е. социальным предпониманием<sup>229</sup>.

Вслед за Л. Гроссбергом (см §2.1) определим третий сценарий интерсубъективного взаимодействия, называемого *социальным*, который будет реализован в дальнейшем в данном исследовании. План социального не предполагает усмотрение статусов индивидов и не занят вопросом взаимного понимания – все это, уровень общественного контекста и повседневности, всегда данной фактичности жизни в обществе, определяющей «способность продолжать» и «делать снова и снова». Социальное, понимаемое из горизонта общения, *формируется из нашего опыта в точке отношений между индивидуальным и общественными смыслами*; то есть, как постоянная попытка примирить индивидуальность смысла и её аппликации на ситуацию понимания. Предлагаемый Гроссбергом сценарий находит свое отражение в общегуманитарном понятии смысложизненной рефлексии. Под смысложизненной рефлексией понимается такой вид рефлексии, который в качестве основания для самоинтерпретации

<sup>227</sup> Grossberg L. Указ.соч., Рр.225.

<sup>228</sup> «Гражданином» А. Шюц называет агентов социального взаимодействия, включенного в пространство общественных институтов. Это следующая стадия вписывания в социальную реальность, но уже посредством разной степени доступа к знанию.

<sup>229</sup> Шульга Е.Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии. М.: ИФРАН. 2004. С.11.

использует жизненный опыт рефлексирующего и фундируется суждениями и оценками со стороны значимых других. Иначе говоря, смысложизненная рефлексия возникает на пересечении интеллектуального и жизненного опыта, субъективного и intersубъективного взаимодействия, является результатом познания себя в мире и мира в себе<sup>230</sup>, что действительно соответствует предмету исследования.

Предполагается, что посредством общения интерпретируется собственное существование в терминах непрерывного процесса взаимоотношений. Вопрос общения, как утверждает Гроссберг, в этом образе intersубъективности может быть описан как вопрос «интерпретирующей конституции». Интерпретирующая конституция высвечивает творческий аспект социализации, а также проблематизирует intersубъективность, различая мир объектов, воспринимаемых многими (Гуссерль) и мир собственный, существующий внутри первого. В связи с чем феноменологическое понимание субъекта вне границ метода Шюца должно происходить в опыте феноменологического анализа коммуникации.

Предельный вопрос общения начинается с проблематизации реальности субъективности и помещения ее в более общий процесс интерпретирующей конституции, что по выражению Гроссберга, составляет «герменевтический» взгляд на коммуникацию. Здесь смысл взаимосвязи индивидуального и социального смыслов, а значит, и опыт реальности обеих этих областей, рассматривается как постоянное достижение «события понимания». Это событие, воплощенное в коммуникативной практике, нельзя описать ни в индивидуальном, ни в социальном плане, поскольку это событие само по себе, которое составляет чувство как индивидуальности, так и социальности. Оно находится в понимании того, как мы начинаем видеть себя социальными агентами, вне социального контекста не существующими. Таким образом, социально-феноменологическая концепция изучения общества связана с коммуникативным рассмотрением субъекта, определяющего себя как члена общества с одной стороны, и личность с

---

<sup>230</sup> Шичанина Ю. В. Личностные трансформации в условиях интенсивных межцивилизационных коммуникаций: смысложизненная рефлексия // Социум и власть. 2016. №3. С.112-116.

другой. Само определение следует духу *Omnis determinatio est negatio*, иначе говоря, осознание себя происходит из горизонта всегда данного, *герменевтически интерпретируемого общего*.

Вопреки расхожему отождествлению intersубъективности и коммуникации, в опыте контакта гомогенная жизнь общества может быть разомкнута. Общение — это процесс передачи смысла, но само посредничество является составной частью и индивидуальности, и социальности. Утверждая разрыв между личностью и иным субъектом или традицией, именно пространство этого разрыва является эвристически продуктивным локусом коммуникации. В этом пространстве понимание конкретизируется посредством индивидуализации социального. Это событие понимания оказывает воздействие на личность и формируют её потому, что она присваивает их как свои собственные. Иначе говоря, индивидуальное и общественное существуют в рамках их взаимного раскрытия в момент общения. Индивид одновременно отчужден от социального и встроен в него; тем не менее, и индивидуальное, и социальное существуют только в пределах их взаимного раскрытия. Горизонты, которые переходят друг в друга в момент общения, конституируются и имеют реальность только в этот момент.

Стоит отметить, что в истории философии аспект самоинтерпретации человека из горизонта разделяемых в обществе значений был намечен. Более того, это было осуществлено философами причастными к феноменологической традиции. Наиболее близкие по смыслу тезисы высказал Г.Г. Гадамер в своей работе «Истина и метод», посвященной переосмыслению герменевтики Дильтея. Гадамер видит схожий механизм работы в том, что касается здравого смысла, вкуса и образования, а именно то, что все эти понятия связаны с осмыслением собственного на фоне постигаемого общего. При этом общее понимается максимально широко, буквально *sum specie aeternitatis*. К примеру, теоретическое образование Гадамер связывает с выходом за пределы того, что человек непосредственно знает и постигает. Образование состоит в том, чтобы научиться придавать значение другому и находить обобщенные точки зрения, чтобы

«воспринимать объективное в его свободе» и без своекорыстных интересов<sup>231</sup>. Тем или иным способом человек соотносит свое мышление, поведение или внешний вид с *неким целым*<sup>232</sup>, абстрагированным общим настоящим. Опорной точкой для Гадамера становится способность различения, которая является условием для нравственности или эстетического восприятия. Разумеется, философ преследовал иные цели в разработке своего проекта герменевтики и исторического сознания, но источники его мысли, в числе которых были Э. Гуссерль и М. Хайдеггер, позволяют корректно опираться на его предположение о том, что способность человека постичь себя - это узнавать в чужом свое, осваиваться в нем и в итоге возвращаться к себе самому из инобытия.

В схожей манере высказывался Г. Шпет. Его записи по онтологии социальной жизни носят фрагментарный характер, а общий характер построений зачастую тяготеет к герменевтическому прояснению сущего («Явление и смысл», «Сознание и его собственник»), нежели углублению понимания социального бытия как герменевтики, и тем не менее, эти наброски способны привести к некоторому образу понимания философом общности. Шпет, стараясь придерживаться убеждений трансцендентальной феноменологии, признает интуитивное постижение явлений и указывает, наряду с существованием эмпирической и идеальной, на существование социальной интуиции, называемой им пониманием. Предметом *социальной или герменевтической интуиции*<sup>233</sup> выступает смысл или другой, явленный в полноте своего существования, «обладающий лицом»<sup>234</sup>, т.е. всегда данный нам в полноте своей личности. Понимая социальное в качестве реальности смысла, Шпет аналогичным образом понимает человека, данного как слово, а действительность – как целостный исторический нарратив, подвергаемый всеобщей, intersубъективной интерпретации<sup>235</sup>.

<sup>231</sup> Гадамер Г.Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 55

<sup>232</sup> Там же. С. 80.

<sup>233</sup> Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. Томск: Водолей. 1996. С.112, С.170-176.

<sup>234</sup> Там же. С.147.

<sup>235</sup> См.: Щедрина, Т. Г. Феноменологические штудии Густава Шпета: «Явление и смысл» в контексте «Архива эпохи»// Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. № 1. С.142-147.

Несколько иную позицию в отношении самопонимания индивида предлагает Х.Арендт. Исследовательница предлагает жестко разделять речь на болтовню и слово, где под болтовней подразумевается речь инструментальная, направленная на достижение насущных целей и кооперацию. Слово же означает вступление в гласность, т.е. такое коммуникативное взаимодействие, в *котором задействованы личности*<sup>236</sup>. Это общение на уровне кто-есть-кто. Действие и речь движутся в области, развернутой между людьми как людьми, обращёнными непосредственно к миру современников. Они высвечивают говорящих и поступающих даже в те моменты, когда люди держатся совершенно «объективной» конкретности, когда дело идет о вещах, касающихся мира, т. е. межчеловеческого пространства, в котором люди движутся, преследуя свои сиюминутные мирские интересы. Эти интересы в исходном смысле слова являются тем, что *inter-est*, лежит-между и создает связи, сцепляющие людей друг с другом и одновременно отделяющие их друг от друга<sup>237</sup>. Арендт формулирует категорию политического, в которой на фоне общечеловеческого культурного капитала и исторического смысла, утверждается личность. Для данного исследования важно следующее: утверждение личности возможно только в пространстве личностей, таким пространством выступает публичная (в смысле метанарратива, а не количества слушателей) речь. Политическое у Арендт, раскрываемое ею на примере античных ораторов, по своему смыслу максимально близко приближается к тому, что ранее именовалось социальным. Как и в случае с Г. Гадамером, исследовательница испытывала влияние философии М. Хайдеггера, что сказывается на герменевтичном характере повествования. Тем не менее, оба примера обращаются к индивиду, который удерживает в фокусе внимания свою «обычность», которая может быть качественно преобразована только в случае большей абстракции горизонта интерпретации.

Перспективность герменевтического поворота в феноменологии социального бытия подтверждает упоминавшееся ранее исследование С. Луфта,

<sup>236</sup> Арендт.Х. *Vita activa, или о деятельной жизни*. Москва: Ад Маргинем Пресс. 2017. С.236

<sup>237</sup> Там же. С. 243.

основной тезис которого выражается в убеждении в том, что на следующем после генетической фазы этапе развития феноменологии Гуссерля последует герменевтическое прочтение исторической обусловленности сознания. Историческая обусловленность при этом включает в себя не столько ориентацию мышления в прошедшее время, сколько указывает на многослойность и наследуемость в конституировании мира значений. Во многом соглашаясь с Гадамером в вопросах автономии исторического сознания и воплощения его в традиции, Люфт настаивает, что возвращаемая в русло феноменологии Гуссерля герменевтика сужает область интерпретации и концентрируется на субъекте. Предрассудки (Vor-Urteile), в которых выражается историческая детерминация мышления, когда-то принадлежали чьему-то активному суждению (Urteile), т.е. являлись субъективным опытом, что выявляет субъективный источник формирования традиции<sup>238</sup>.

*Выводом параграфа 2.2.* служит выявление оснований для модификации метода социально-феноменологических исследований и его обогащением герменевтическим инструментарием. Генетически трактуемая intersubjectivnost обосновывает герменевтику социальных позиций субъектов индивидуализацией характера их мировосприятия. Отличное от общественного, социальное сознание понимается из горизонта общения, формируется из нашего опыта в точке отношений между индивидуальным и общественными смыслами (в целом составляющее intersubjectivnuyu realnost); то есть, как постоянная попытка примирить индивидуальность смысла и её аппликации на ситуацию понимания.

*По итогам второй главы,* можно сделать следующие выводы. Intersubjectivnoe vzaimodeystvie osmyslyetsya dvumya sposobami. Первый способ, взаимного дополнения, наиболее распространен в социальной философии. Он усматривает взаимосвязь между общественным фактом и мышлением индивида. Komplementarnost' individual'nogo i obshchestvennogo urovней

---

<sup>238</sup> Luft S. Subjectivity and Lifeworld... Pp.328

смыслов достигается изначальной включенностью человека в культурный контекст. Индивид воспринимает других членов общества по аналогии с самим собой, распространяет на них собственную логику мышления и желаний. В целом такая позиция является социологической интерпретацией апперцептивного механизма восприятия Другого в феноменологии Гуссерля. «Другим» свойственно принадлежать к некоторому сообществу, т.е. быть «другими» для «других». Индивидуальное не приобщается к общественному, а напротив, приватизирует его. Благодаря «другим» горизонт индивидуального опыта дополняется новыми перспективами, своего рода окнами в мир, через которые опыт расширяется и обогащается. Путь расширения индивида в сторону окружающего мира для его постижения является общей установкой для феноменологически ориентированной социальной теории и марксистской социальной философии. Выбор предметом исследования феноменологическое описание освоения индивидом жизни среди других людей в своем основании трактует социальное как то, что предписывает те или иные действия. Цепочки соотнесенных друг с другом действий образуют структуру повседневной реальности, в которой протекает подавляющее количество времени человека. Другие люди в обществе в первую очередь понимаются исходя из того, как они действуют и поступают в этом обществе.

Такой взгляд не является единственно возможным. Второй способ осмысления интерсубъективности заключается в проблематизации индивидуального и реализуется в виде смены с индуктивного на дедуктивное понимание природы человеческого мышления. Благодаря ему открывается феноменальный план индивида, понимающего себя из горизонта тотальной общности, т.е. социальное сознание. В виду априорной интерсубъективности сознания субъекта, более сложным представляется формирование индивидуального, чем коллективного. Дедуктивное понимание субъективности раскрывается в столкновении усвоенных в процессе социализации образцов моделей поведения или суждений с собственной персоной и апофатикой её определения. Исследователи, обратившие внимание на этот существующий теоретический зазор в феноменологической философии, предполагают, что

решение кроется в коммуникативной сфере, представляющей собой поле размыкания гомогенной общественной жизни.

Итак, после изучения массива теоретического материала по теме интерсубъективности в феноменологии и совершения первичной редукции к тому, что отныне будет пониматься под социальным сознанием, или лучше, *сознаванием*, следует приступить к следующей ступени феноменологического описания, а именно к описанию того, как феномен социального непосредственно явлен.

При описании герменевтики социального субъекта используется видоизмененная редукция, поскольку представляется очевидным, что в рамках социальной феноменологии элиминирование социального контекста лишает смысла всё исследование. Совершаемая неполная редукция обрамляет в скобки горизонт культурных значений для того, чтобы очертить основание, на которое происходит аппликация жизненного мира субъекта. Тематическая редукция усиливает основную идею исследования и позволяет обнаруживать необходимый разрыв между индивидуальным мышлением и планом чужеродных семантических цепочек, коим выступает общественное сознание. Наиболее близкой по смыслу операцией выступает феноменологическая конструкция, введенная в философский инструментарий М. Хайдеггером.

### **Глава 3. Социальное сознание: феноменология герменевтики себя самого**

#### **§ 3.1. Коммуникативные основания становления личности. Суждение как способ размыкания традиции.**

Теперь целесообразно прямое обращение к процессу выявления личностных характеристик, изымаемых из смыслового универсума социальной реальности. Ключевым звеном выстраивания общего места понимания является операции различения. Следуя коммуникативной гипотезе Гроссмана, личность как таковая может быть сформирована в результате сопоставления индивидуального и социального, которое происходит в акте коммуникации. Тем самым постулируется процессуальная природа становления личности. И хотя социальная реальность изменчива и модернизируется деятельностью самих агентов поддержания, это не означает сингулярное понимание события коммуникации, согласно которому каждый существует и обретает сиюминутную стабильность только в своей непрерывной конкретизации в коммуникативном событии. Хаотичность общественности системы, коммуникация как истинное бытийствование, избранная в качестве траектории мысли французскими философами последних десятилетий, упускает из виду не явленный в языке пласт операций и по своему существу противоречит стремлению феноменологической философии прийти к более-менее определённым способам мышления. Событийность и акционизм современных социальных теоретиков (Нанси, Ваттимо) опирается на тезис «мышление есть ослабление бытия», из которого с необходимостью не следует, как бы не предполагалось, что усиление бытия идет через ослабления мышления.

Выводы предыдущих глав выстраивают ход дальнейшей разработки концептуализации «социального» сознания. Противоречивость условий, предъявляемых к данному проекту феноменологии, – применение феноменологической редукции к сфере воспринимаемого и мыслимого и невозможность исключения погруженности сознания в социальную реальность – устанавливают основание для истолкования себя в способности отвлеченного

отношения к собственному социальному опыту. Методическая редукция по обнаружению примордиального мира, описанная Гуссерлем, содержит в себе различие собственного и чужого, где под собственным понимается, в частности, глубинный слой Я, отвечающий за синтез потока мышления. Удержание на периферии мышления интерсубъективного мира социальных взаимодействий и значений требует инверсии данного различения и указывает, что под собственным необходимо именовать самый верхний слой освоения жизненного мира. Определение Гуссерлем феноменального остатка «собственным» происходит, скорее, зеркально обнаруживаемому «чужому»<sup>239</sup> содержанию в мышлении. Собственное в структуре личности как таковое может и должно быть выявлено среди всего универсума значений в постоянном сопоставлении индивидуального и общественного, что требует прояснения механизма приватизации и личностной герменевтики.

В феноменологической философии имеется аппарат описания внутреннего опыта, суть которого выражается в схватывании опыта себя самого, существующего в «живом настоящем». Раскрытию темы опыта себя Гуссерль посвящает с 44 по 46 параграфы «Картезианских медитаций». Общий ход рассуждений феноменолога опирается на обнаружение в результате редукции целостного мира, в котором Я присутствует в конкретном психофизическом единстве. Гуссерль дифференцирует внутренний опыт на Я-определенности, в состав которых входят установки восприятия и убеждения, гештальты, и трансцендентные предметы внешней чувственности<sup>240</sup>. Обмирщающая (*verweltlichende*) редукция к сфере собственного позволяет различать в психофизическом единстве свое тело и свою душу, составляющих личное Я, которое посредством тела действует во внешнем мире или претерпевает его воздействие и, в конечном итоге, составляет чувство соотнесенности Я и жизни<sup>241</sup>. Трудность такого описания заключается в темпоральной природе сознания,

---

<sup>239</sup> В пятой медитации Гуссерль таким образом говорит о чужом, как о данном по аналогии с собственным.

<sup>240</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект. 2019. С.134.

<sup>241</sup> Там же. С.126.

которая проявляется в содержании акта схватывания, а именно: протекая в живом настоящем, экспликация, в пределах сферы восприятия, может обнаружить только протекающее в живом настоящем<sup>242</sup>. Я в качестве объекта рефлексии хотя и дано себе аподиктически и полно, тем не менее ускользает от рефлексивного описания будучи активным агентом совершаемого действия. Актуальное самовосприятие протекает анонимно, и обрастает горизонтом возможных линий поведения лишь при воспоминании или ретенциональном воспроизведении.

Гуссерлевское разложение опыта данности себя описывает герменевтику себя самого как обнаружение не единственности системы согласованного опыта, где иные системы маркируются чужеродными и составляют проблему для объяснения их существования внутри сферы собственного. Для Гуссерля неочевидным выступает *стиль подтверждения (§52)* опыта Другого и Чужого, и дальнейшие его изыскания протекают в русле конституирования объективного мира и аппрезентированного бытия Другого, однако небесполезным вопрошание о стиле подтверждения будет и для герменевтики личности. Под стилем подтверждения понимается совокупность специфических модификаций-коррелятов конституирующей их интенциональности<sup>243</sup>. Можно сказать, что под стилем подтверждения подразумевается спектр мыслительных актов, связанных с одним ноэматическим содержанием. Модификация присуща смыслу переживания, в связи с чем ноэмато-онтический способ данности личностного плана может быть рассмотрен в качестве таких модификаций социальной интеракции. Видоизменение сферы исследования с искусственно обнаруживаемой сферы собственного у Гуссерля на устанавливаемую сферу собственного внутри социального контекста указывает на потребность в переопределении смысловой области, подверженной модификации. Мир природы, ощущение живого тела, эксплицированные в результате редукции и составляющие примордиальный мир субъекта, помещаются обратно в смысловое единство с сохранением памяти о возможной их экспликации.

---

<sup>242</sup> Там же. С.132.

<sup>243</sup> Там же. С.149.

Классическая проблема интерсубъективности поднимает вопросы о структурах, присущих способам понимания существования. Ранее осуществленный анализ структуры Эго продемонстрировал, что личность человека является позднейшим этапом становления и формируется при равных усилиях рефлексивного начала Я, обращенного к сущему тетично, и социального опыта, задающего семантические и деятельностные рамки мира. Предположение о том, что личность складывается в процессе социального взаимодействия влечет за собой необходимость её концептуального уточнения. Речь идет о двойственном характере различения, лежащего в основании Я, описанным феноменологом П. Рикером. Для Рикёра, и в этом он по-прежнему гуссерлианец, именно в примордиальном мире Эго люди максимально схожи (чем обеспечивается эвристическая сила трансцендентального Эго), и потому называть это подобие мыслительных структур собственным он не видит оснований, что соответствует промежуточным выводам настоящего исследования. Мысль П. Рикёра синтезирует в себе черты творчества и Э. Гуссерля, и М. Хайдеггера: с одной стороны субъект не исключен из социально-исторического контекста и соотносится с определённой ценностной матрицей, с другой – предполагается четкое различие феноменального опыта субъекта во временном и символическом горизонтах. В «первичном факте себя» угадывается дихотомия «иного» и «своего», высказанная Гуссерлем, где свое – нередуцируемая точка выстраивания повествования, которая в этом повествовании не может быть тематизирована. Постоянная соотнесенность с миром, в свою очередь, обращает внимание на временное измерение себя и временное постоянство<sup>244</sup>.

Рикёр избрал коммуникативный подход для изучения генезиса личности, но в своем исследовании часто опирался на разработки аналитической философии Стросона и Сёрля, что определило конечный, лингвистически-ориентированный, результат его исследования. Понимание взаимопроникновения лингвистического и онтологического опирается на три основных черты герменевтики «Я»: окольная

---

<sup>244</sup> Тета Ж.М. Нарративная идентичность как теория практической субъективности. К реконструкции концепции Поля Рикёра // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. №2. с. 103-107.

рефлексия посредством анализа, диалектика самости и тождественности и, наконец, диалектика самости и инаковости<sup>245</sup>. Его работа примечательна введением термина «базисной партикуляции», которая понимает личность как субъекта, чьи поступки и суждения производны от других вещей или личностей. В качестве базисной партикуляции личность предписывает себе субъектное начало, реферируя себя в разговоре в качестве тождественного самому себе агента, что соответствует первым двум чертам герменевтики Я. В общении собеседники так или иначе обозначают себя при помощи языка (местоимений), а также при помощи выбора и соотнесения себя с той или иной партикулярностью. Этот способ рассмотрения личности Рикер именуется тождественностью, что подразумевает временную соотнесённость субъекта с самим собой. Идентифицирующая референция на первый план выдвигает тождественность логического субъекта предикации и требует лишь побочной аутореференции к неопределенно-личному «кому угодно».

При этом философ отмечает, что гарантом временной соотнесённости выступает телесность человека<sup>246</sup>, что также указывает на принятие Рикёром гуссерлевской онтологии внутреннего опыта. Совершенно по-иному личность представляется в том случае, когда принципиально важны её характеристики, артикулируемые Я в результате рефлексии. Изначально Рикер предполагает, что это уровень рассмотрения самости(self), а не тождественности (единственности, same), но приходит к выводу, что причастность личности составляет новый случай тождественности: «уже не «та же самая вещь», принимающая две разновидности предикатов, но «тот же самый смысл», приписываемый психическим предикатам, независимо от того, происходит ли атрибуция по отношению к самому субъекту или к другому»<sup>247</sup>.

Двойственный характер различения – self и same – отличаются качественно. Тождественность направлена на самого субъекта и сохраняет его семантическую

<sup>245</sup> Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманитарной литературы. 2008.С.32.

<sup>246</sup> Там же. С. 56.

<sup>247</sup> Там же. С.57.

целостность; самость ориентирована на других людей, возникает из признания их инаковости и включения самого себя в эту дистанцию в модусе я-сам. Философ указывает на трудность различения *same* и *self*, *idem* и *ipse*, в том случае, когда анализу подвергается природа характера: в качестве второй природы характер — это я, я сам, *ipse*; но это *ipse* возвещает себя как *idem*<sup>248</sup>. Образование характера личности Рикёр описывает через постоянное соотнесение со структурами восприятия, обеспечивающие тождественность в смысле кантовского единства апперцепции, утверждающего длительный (временной) способ бытия сознания. Соотнесение тесно связано с интегрированием в набор личностных характеристик разного рода инаковостей, распознанных в сообществе или другом человеке, поскольку любое распознавание опирается на привычки и предрасположенности. Похожие мысли высказывал и ранее упоминаемый Д. Харт, выделявший разные уровни вовлеченности на основании наличия зазора между идентичностью субъекта и его личным Я (см. § 2.2 ), что подтверждает про-гуссерлианское направление мышления Рикёра.

Лингвистическая прагматика позволяет зафиксировать разрыв между различными способами обращения к самости, а также утвердить её становящийся характер. Для Рикера текст выступает ключевым элементом становления этического субъекта. Априорная опосредованность опыта языком и исторической и культурной ситуациями рассматривается философом в качестве доступного для герменевтики нарратива. «Этический субъект» (личность) венчает объединение лингвистической, практической, повествовательной основ деятельности человека, что предполагает осознанное и адекватное самоопределение. Рикёр рассматривает субъекта со зрелым Я, удерживающего фокус своего внимания на собственных ментальных процессах и этических оценках, а также способного соблюдать дистанцию по отношению к собственным желаниям и возможностям, что в виду общей рациональности концепции может быть оценено критически<sup>249</sup>. Это же

---

<sup>248</sup> Там же. С. 151.

<sup>249</sup> Старовойтов В. В. Проблема я, личности, самости в творчестве Поля Рикёра и в современных психологических и психоаналитических исследованиях // История философии. 2012. №17. С.160-176.

замечание может быть расценено как требование к строгости содержания понятия личности, значительно сужающее круг элементов, попадающих под определение. Другими словами, конституирование самости<sup>250</sup> происходит, когда достигается способ бытия *Dasein*<sup>251</sup>. Раскрытие человека не гарантировано, самость — это не просто данность, но, используя терминологию Рикёра, это «способность», которая должна быть реализована. Многоступенчатая структура герменевтики Я, произведенная Рикёром, исключает синонимизацию личности и индивида, и выстраивает иерархию идентичности от наименее этически ответственного (индивид) до наиболее сознательного и рефлексивного элемента (личности).

Сам феноменолог отмечал фрагментарность своих исследований, но тем не менее, его концепция личной идентичности (этического субъекта, самости) формулирует важнейший тезис: началом личности выступает герменевтика Я, основанная на различии способов интерактивного взаимодействия. В основании герменевтического жеста Рикёра лежит особая онтология, в которой интерпретативная природа самости не исчерпывается интеллигибельностью собственного предмета. Критики сущностной концепции самости, как правило, апеллируют к тотальной опосредованности последней историей, вместе с тем Рикёр обращает внимание не на изменчивое в самости, а на онтологическую константу в роли которой выступает тело. Под эгидой тела заявляется вопрос об определенной онтологии, ускользающей от всепроникающей рефлексии, как конечной цели интерпретации себя. Исследуя содержание критических теорий личности Локка, Юма и аналитически настроенного Парфита, представляющих ту или иную форму редукции самости к ощущениям или памяти, Рикер обнаруживает в них кризис понимания принадлежности внутреннего опыта.

В тетициности сознания Рикер видит телеологию воли, по его мнению, составляющую онтологическое ядро самости и отождествляемую им с понятием человеческого опыта<sup>252</sup>. Не отменяя заслуг философа в его стремлении

<sup>250</sup> Заметим, что в русском переводе приводимого текста самость и личность используются как синонимы.

<sup>251</sup> Di Martino C. For a Genealogy of Selfhood: Starting from Paul Ricœur / Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur. Contributions to Hermeneutics. Cham: Springer. vol 2. P.70

<sup>252</sup> Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М.: Академический проект. 2008.С.18-19.

синтезировать в своей концепции высказанные ранее в истории философии точки зрения по вопросам идентичности, отметим, что его анализу не достает собственно феноменологического взгляда на телесность, участвующую в коммуникации. Тело субъекта для Рикера, скорее, онтологично и отвечает за волевой порыв, тогда как в процессе нарратива основное внимание уделено различию способов соотнесения субъекта с самим собой посредством «персонажа» и временной длительности. Утверждая не-рефлексивность тела, Рикёр следует логике Локка, который опровергает возможность разговора о личности в виду недоступности её для непосредственно созерцания и наличия в сфере чувственной достоверности только сенсорных качеств. По сути, Рикёр движется в направлении, заданном Кантом, продолженным Шопенгауэром и переосмысленным Хайдеггером, суть которого состоит в следующем: невыразимость фундаментальных познавательных сил приводит к поиску оснований человека в волевом порыве<sup>253</sup>. Практически полное отсутствие в философии Рикёра феноменологии восприятия также объяснимо большой долей пассивности восприятия субъекта с одной стороны, и выразимостью восприятия через отношения окружающих его значений с другой<sup>254</sup>. Иными словами, воплощенность в герменевтической феноменологии Рикёра играет совершенно иную роль и просто выпадает из поля зрения в случае, если тело рассматривается вне языковой практики.

Нарративная идентичность помещает субъекта в событие, в котором субъект через повествование строит идентичность персонажа. Идея нарративной идентичности заключается в том, что самым большим нарративным контекстом для нашего самопонимания является вся жизнь, представленная как история. Идентичность истории придает идентичность персонажу, субъект понимает себя в фактичности *Dasein*. Концепция нарративной идентичности П. Рикёра по преимуществу – ретроспективная, что подтверждается психоаналитическими высказываниями, например, в работе «Конфликт интерпретаций». Участие

---

<sup>253</sup> Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. С. 221.

<sup>254</sup> Foessel M. The World of the Text and the World of Life: Two Contradictory Paradigms? / *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur*. Cham: Springer International Publishing. 2016. pp. 76.

личности в любого рода взаимодействиях осуществляется в модусах пассивности, причем пассивность представлена со стороны телесности и в качестве претерпевающего воздействие другого человека агента взаимодействия, и в качестве подверженного неподконтрольным проявлениям плоти сознания. Фактически Рикёр изымает из нарратива процесс сознавания, полностью сменяя стратегию анализа на выявление релевантных субъекту тактик общения. Иначе говоря, нарративная личность представляет собой совокупность самопрезентаций субъектом самого себя и взаимная их соотнесенность во времени.

Память образует ядро нарративной личности. В памяти субъект отождествляется с самим собой, и чем больше временной промежуток, тем меньше ощущение тождества. То, что гарантирует нашу идентичность не является абсолютным гарантом того, что мы являемся одним и тем же субстратом; память гарантирует лишь то, что мы осознаем себя как одного и того же человека<sup>255</sup>. Ход повествования, таким образом, должен выстраиваться по определенным опорным точкам в памяти субъекта, из чего должно следовать признание за временной структурой сознания началом социальной жизни вообще. В то же время, повествование — процесс, длящийся так, что прошлое и настоящее должны быть если не совмещены, то точно осознаваться параллельно друг другу. Тогда яснее очерчивается лакуна, оставленная Рикёром для дальнейшего осмысления, а именно сопоставление опыта прошлого и настоящего в процессе повествования. Философ формулирует одну из возможных траекторий понимания перехода прошлого в настоящее в рамках нарратива. Эта траектория собирает воедино концептуальный пазл философа и генерирует этического субъекта из индивида посредством введения концепта обещания. В обещании определяется самость, поскольку последняя состоит в обязательстве сдерживать данное в прошлом слово, что составляет первостепенную отличительную черту любой личности. Иначе говоря, Рикёр связывает субъекта прошлого с его настоящим через долженствование, своеобразное согласие признать себя ответственным вне однозначной

---

<sup>255</sup> Romano C. Identity and Selfhood: Paul Ricœur's Contribution and Its Continuations / Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur: Between Text and Phenomenon. Cham: Springer International Publishing, 2016. pp.51

тождественности самому себе. Предполагается, что этический субъект формируется в процессе идентификации и поддержания релевантности памяти настоящему, но *осознанное разотождествление обладает тем же самым значением и равной силой самосозидания*, что на наш взгляд в концепции нарративной идентичности проработано недостаточно подробно.

Методологическая скромность Рикёра заключающаяся в самоограничении применимости концепции нарративной личности рамками анализа языка, выводит ракурс изучения в герменевтику онтологических оснований этики, что в свою очередь должно привести к сомнению относительно объема понятия «нарратив». Создается иллюзия, будто бы за счет точечного описания взаимодействия, персоналистичности и историчности герменевтики, рассуждения Рикёра носят достаточно случайный характер, который изменится сообразно общим культурным тенденциям<sup>256</sup>. Подобные оговорки, вместе с тем, позволяют выявить экстенсивную природу идей философа. Достаточно понять инвариантность символического измерения языка и смысловой деятельности сознания, чтобы прийти к пан-текстуальному видению жизненного мира.

Но при всей тотальности «нарратива», онтологической обусловленности этического фундамента личности, всё же, точкой опоры всей теоретической конструкции Рикёра можно считать акт различения. Процессуальность идентификации вся соткана из различий разных порядков: от действующих лиц в истории и модусе тождества *idem* до различений самого себя во временной перспективе. Индивид различает опыт прошлых коммуникаций, семантику нарратива, различает себя самого в нарративе и соотносит с собой же. Наступление состояния ответственного поведения возможно только в том случае, если был осуществлен свободный выбор, причем сама альтернатива выбора обоснована различением путей для осуществления поступка.

Нарративная идентичность предполагает становление личности индивида в процессе морально ответственной интеракции с другими людьми, однако это не

---

<sup>256</sup> Рикёр П. Я-сам как другой. С. 40.

значит, что в моменты одиночества индивид находится в социальном вакууме. Рикёр не ограничивает процесс становления периодами социальной активности, напротив — временной параметр становления свидетельствует о скрытой, рефлексивной работе социализации сознания. Для герменевтического понимания нарратива важно не количество участников общения, но преобразовывающая собеседников моральная активность. В результате герменевтического подхода к становлению личности в процессе общения формулируются *требования к разграничению порядков коммуникации*. С позиции «феноменологии социального» значение имеют лишь преобразующие коммуниканта эпизоды взаимодействия, тогда как множество видов иного обмена информацией не будут представлять собой ценности в рамках исследования.

В. И. Молчанов, один из влиятельнейших феноменологов современности, предлагает иной критерий для определения значимой коммуникации и считает, что от коммуникации следует отличать поток информации «для всех» (например, новости или общение в социальных сетях), т.к. в последнем случае отсутствует совместная деятельность<sup>257</sup>. О какой именно совместной деятельности идет речь? На первый взгляд концепции Рикёра и Молчанова мало сопоставимы. Для Рикёра важна процессуальная сторона личности и её онтологическое, волевое основание, тогда как Молчанов методично описывает различие опыта, и мало озабочен этической стороной происходящего. Но при ближайшем рассмотрении становится ясно, что в обоих случаях авторы намерены установить особый, коммуникативный вид осознанности и выявить предпосылки различения особого рода, содержащиеся в самой природе мышления.

Опыт различения и различение опыта — одна из важнейших тем для всего творчества В.И. Молчанова. Вместо синтеза — операции агрессивного сознания — Молчанов утверждает первенство различения в структуре любого опыта<sup>258</sup>. Различие оказывается всегда первичным по отношению к опыту синтеза и опыту

---

<sup>257</sup> Молчанов В.И. К феноменологии коммуникативного сознания. Интерсубъективность и суждение // HORIZON. Феноменологические исследования, 2017. №2. С. 125.

<sup>258</sup> См.: Молчанов, В. И. Различение и опыт: Феноменология неагрессивного сознания. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. — 328 с.

идентификации, в том числе и тогда, когда идентифицируется различие. Феноменолог выделяет различные виды опыта, среди которых обособлен опыт социального взаимодействия, который определен Молчановым по ключевым параметрам интенциональности: «априори стандарта; опыт ориентирован на функциональные связи; в опыте доминирует идентификация; время понимается на основании стандартов функционирования социальных институтов; основные виды этого опыта: включение в социальную группу, принятие социальной роли, следование стереотипам: мода, языковые клише, формы образования; производство и потребление средств массовой информации и коммуникации и т. д.»<sup>259</sup>. Иными словами, социальный опыт – это опыт идентификации с порядком социальной реальности.

При этом, коммуникация стоит особняком и понимается В.И. Молчановым на другом категориальном уровне и, очевидно, гораздо шире. Для того, чтобы понять, какое место феноменолог отводит коммуникации, следует обратить внимание на следующий пассаж: «Коммуникация — это всегда коммуникация коммуникации; изначальная коммуникация осуществляется между актом и содержанием сознания, это динамичная коммуникация, предполагающая как различие и корреляцию между актом и содержанием, так и осознание трансформации этой корреляции<sup>260</sup>». «Феноменология коммуникативного сознания» заключается в постоянном перемежающемся различием осуществляемых действий. Молчанов избегает определения ролей высказываний и телесности в общении, суть коммуникативного процесса для него заключена между постоянной сменой фокуса внимания с анализа происходящего на понимание значения происходящего и корректировку поведения в соответствии с понятым. При этом определяющим смысл коммуникации элементом является фон (нарратив Рикёра?) из которого формируется возможное совпадение акта восприятия и значения акта восприятия. Иначе говоря, для Молчанова коммуникация тесно связана с консенсусом с одной стороны, и с динамизмом модификаций значений с

---

<sup>259</sup> Там же. С. 140.

<sup>260</sup> Там же. 148.

другой, – об этой совместной деятельности, деятельности по согласованию форм интерсубъективности<sup>261</sup>, и говорит феноменолог, отличая коммуникацию от простой передачи информации.

Коммуникация, по мысли Молчанова, в которой прослеживается рикеровская нарративная интенция, начинается с суждения. В суждении субъектом фиксируется некоторое положение дел, на основании которого происходят операции дальнейшего различения. Имеется два вида различений, существенно важных в феноменологии коммуникации: различение фона-нарратива и конкретного положения агента, различение восприятия и значения воспринятого. Молчанов именует их также различием чужого и своего, а также реального и нереального: «свое» мышление по поводу «реальных» вещей осуществляется в области «чужих» и «нереальных» смыслов. Иными словами, воспринимая действия других людей и мир вокруг себя, субъект должен вынести суждение о том, что происходит и что это означает. Коммуникативное сознание – то, которое активно различает сферу интерпретации собственных действий.

Стоит учитывать, что описание коммуникативного сознания, производимое Молчановым, захватывает первичные слои мышления и останавливается на этапе вынесения решения субъектом поступить тем или иным образом. Можно сказать, что концепция Рикёра соотносится с тезисами В.И. Молчанова как множественное и целокупное. То, как личность выстраивает сама себя из нарратива происходит во время и в результате произведения различий в процессе коммуникации. Если возвратиться к тезису о негативной природе Я, то те процедуры, которые описывает Молчанов относятся к первичному обозначению субъектности, где «инаковость» принадлежит к плану общественных маркеров. На этой ступени осуществляется подготовка для этапа становления личности по Рикёру, поскольку разница «интерсубъективностей» обеспечивает многоплановость трактовок вещей, а значит обозначается возможность обнаружения искусственности (вариативности) значений. Разумеется, соображения В.И. Молчанова о коммуникативном сознании

---

<sup>261</sup> Там же. С 129.

носят общий феноменологический характер и не связаны с нарративной идентичностью прямо. Однако сопоставление двух концепций высвечивают важные феноменологические константы, служащие опорными точками для прослеживания механизма личностного становления.

В.И. Молчанов безусловно прав, указывая на допущение Гуссерля о существовании «объективного мира для всех»<sup>262</sup>. Об одних и тех же вещах, считает он, можно высказываться по-разному, т.е. мы обладаем разными «интерсубъективностями» (научной, художественной, бытовой) и их перманентно нужно взаимно соотносить. Вместе с тем, не будет противоречивым указать на наличие усредненной понятности реальности, функционирование которой обстоятельно и описывал Шюц. Мысль Молчанова отличается строгим следованием классическому пониманию феноменологии с «выключенным» миром естественной установки. Внутри установки, а именно здесь должен обнаружить себя субъект Молчанова, нет «чужих» смыслов, что и отмечает сам исследователь, говоря о том, что «другой» — это именование<sup>263</sup>. То есть хотя объективного мира для всех не существует, пласт более-менее единообразного понимания реальности в рамках одного конкретного сообщества людей (учителей, взрослых, русских) существует. Его задают СМИ и институциональная структура, культура «здорового смысла» – в целом, агенты поддержания сконструированной реальности.

У некоторых исследователей возникают сомнения в отношении правдивости нарратива, поскольку то, будет ли включено событие в повествование или нет зависит от ценностей конкретного индивида, сообщества, в которые он включен и персоны его собеседника. Но именно эта предвзятость повествования и представляется наиболее глубоким местом всей концепции. Считается ли конкретное действие, опыт или характеристика принадлежащими идентичности — это вопрос того, включены ли они в рассказ о самом себе<sup>264</sup>. Нарратив представляет собой постоянную интерпретацию и переинтерпретацию воспоминаний и фактов,

---

<sup>262</sup> Там же. С.132.

<sup>263</sup> Чужое по субъектности принадлежит другому. Чужое означает принадлежащее другим Эго.

<sup>264</sup> Ricoeur P. Temps et récit III: Le temps raconté. Paris: Éditions du Seuil.1985. pp.94.

которые, разумеется, будут претерпевать постоянные изменения, поэтому речь о достоверности может идти ровно в том случае, если достоверность в своем понимании приближена к аутентичности. Поэтому, когда Захави<sup>265</sup> вопрошает о правдивости или ложности рассказов о себе, поскольку нет прямой однозначной корреляции между проживаемой жизнью и рассказом о ней, он упускает из вида то, что единого ответа быть не может и «кто» вопрошания должно оставаться вопросом, ответ на который должен оставаться лишь осведомленностью<sup>266</sup>. «Искренняя пропаганда» человеком конкретной истории жизни не гарантирует ее правдивости, но безошибочно указывает на контекстуальные причины её появления. Коммуникация (как процесс) и нарратив (как область герменевтики) указывают на бытие-в-мире, данное в виде контекста, на фоне которого выносятся суждения. В связи с чем существуют примеры сопоставления нарративного подхода с концепцией личностного знания М. Полани<sup>267</sup>. Аналогия зиждется на идее того, что акт сознавания соединяет в себе взаимодополняющие способы осознания вещей — фокусного и периферического.

Предварительные замечания к параграфу содержали указание на прежний способ описания внутреннего опыта и стиль его подтверждения. Концепция нарративной идентичности во многом опирается на него, фундируя постоянство памяти кинестезией. Обращение Рикёра к памяти позволяет вынести суждение о том, что идентичность, как и самовосприятие у Гуссерля, формируется в воспоминании или ретенции. Но едва ли будет преувеличением сказать, что высказывание и нарратив ориентированы на предвосхищение события. Так, в своей работе «Конфликт интерпретаций» Рикёр анализирует онтическую природу «Я» у раннего и позднего Хайдеггера и обращает внимание на существенный в аналитике *Dasein* момент: вопрошание о «кто» присутствия происходит в ретроспективном и предвосхищающем соотношении в вопрошании о себе<sup>268</sup>. Предвосхищение

<sup>265</sup> Zahavi D. *Self and Other: The Limits of Narrative Understanding*. pp. 3

<sup>266</sup> Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С.327.

<sup>267</sup> Филипенко С. А. Два способа самосознания в структуре сознания// Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология.2021.№. 61. С. 21-28.

<sup>268</sup> Рикёр П. Конфликт интерпретация. С.329.

фундировано с одной стороны самим бытием, с другой – собирающей силой логоса, т.е., в данном случае, слова. Внутри онтической установки, в которой только и возможна герменевтика личности, предвосхищающая ориентация суждения направлена на формирование и дальнейшее уточнение целостного социального образа агента. Включение и исключение из нарратива содержания регулируется целой системой отсылок, составляющих возможность обретения желаемого социального образа как объективного коррелята внутренней идентичности. Как и всякое суждение, высказывание 1) оперирует структурами значения, закреплёнными в области прошлого, затем 2) обращается к более широкому контексту интерпретаций ближайшего окружения, составляющего ценностный аспект жизненного мира, 3) выбирается желаемая координата внутри ценностного спектра, вменяемого окружению в качестве имманентного. Подобное различие в непосредственном социальном взаимодействии слито воедино, агент взаимодействия никогда не имеет дела с «просто человеком», «просто вещью». Совокупный механизм предвосхищения коммуникации (в трактовке Молчанова) ориентирован на представления о себе самом, вменяемые коммуникантам, восприятие которых является также результатом суждения<sup>269</sup>. В терминах социального порядка предвосхищающий модус нарративной идентичности выступает как типизирующая структура, обеспечивающая предсказуемость поведения агента.

Именно в упреждающей ориентации коммуникации заключается, на наш взгляд, тот организующий потенциал, вменяемый ей Молчановым. Механическая передача информации ориентирована на совместную деятельность, которая, безусловно, проектируется и регулируется формированием желаемым для агента социальным образом. Но повседневный способ социального взаимодействия типизируется не действием, а его интерпретацией, поскольку любое явление мира потенциально содержит в себе бесконечное число горизонтов восприятия. Следовательно, постоянство образа действия во многом опирается на

---

<sup>269</sup> Подробнее об этом см. у Ч Кули., И. Гофмана.

предпонимание опыта прошлого взаимодействия, тем самым объясняется возможность добавления и сосуществования нескольких поведенческих паттернов. Как пишет И.А. Канаев, достаточно скептически относящийся к идее тождества самости и социального образа действия, если личность понимать в качестве поведенческого паттерна, а самость – в качестве ядра соотнесения «личностей», то коммуникативное понимание последней будет заключаться в непротиворечивом наборе убеждений и гештальтов, заранее ориентирующих восприимчивость субъекта к тому или иному поведению: самость является общим принципом организации индивидуального сознания субъекта – она связывает отдельные убеждения и определяет границы допустимого опыта. Последнее объясняется тем, что элементы структуры взаимосвязаны, и в них добавлен может быть только тот элемент, возможность существования которого уже задана изначально<sup>270</sup>. Или, иначе говоря, нарративная идентичность характеризуется склонностью к повторяемости собственных ориентаций, основанных на усредненном предпонимании действий или явлений.

Анализ повествовательной идентичности Рикёра и концепции коммуникативного сознания Молчанова демонстрирует, что нарративизация является одним из способов обращения к более широкому контексту<sup>271</sup>. Молчанов и Рикёр формулируют рациональные концепции, опирающиеся на рефлексивные силы разума выявлять содержание происходящего и определённым способом его интерпретировать. Коммуникативное сознание предъявляет ряд претензий к тому, что должно называться коммуникацией, равно как и концепт личности, раскрываемый в виду повествовательной идентичности, подразумевает вполне конкретные, этические критерии, предъявляемые к совокупности характеристик человеческого характера. Повествовательное Я, следовательно, представляет собой неограниченную конструкцию, которая постоянно пересматривается, привязана к повествовательным культурным точкам и организована вокруг набора целей,

---

<sup>270</sup> Канаев И.А. Самость как коммуникационная структура // *Философские науки*. 2012. № 7.С.79

<sup>271</sup> Станжевский Ф.К. К феноменологическим основаниям герменевтической концепции личностной идентичности во времени // *HORIZON. Феноменологические исследования*. 2012. №1. С. 48-64

идеалов и стремлений. Действительно применяя установку бытия-в-мире, на которой настаивает Рикёр, мы обнаруживаем что эти критерии действуют не в отношении субъекта. Напротив, чтобы коммуникация была осуществлена, необходимо прежде всего признание за другим человеком достаточных оснований чтобы исполнять функцию собеседника<sup>272</sup>.

Вступление в коммуникацию предполагает признание обоими участниками обоюдной коммуникативной субъектности, что в литературе именуется коммуникативным признанием<sup>273</sup>. Коммуникативное признание, выросшее на синтезе философии права Гегеля и бихевиоризме Мида, получило теоретическое развитие в том числе и в работах П. Рикёра, продолжающих тематику идентичности, но уже в плоскости субъекта поступающего. В ситуации общения коммуникация играет роль связующего элемента, при помощи которого устанавливается онтологический статус собеседников и складывается индивидуальное понимание положения дел. В этой точке коммуникация претерпевает качественные преобразования: собеседник может быть воспринят коммуникативно несостоятельным, даже при формальном первичном признании (что такое формальное первичное признание требует отдельного исследования, очевидно превосходящего тот объем, что доступен в рамках настоящей диссертации). Можно сказать, что разница первичного и последующих признаний фактически реализует требование качества коммуникации В. Молчанова, с тем лишь условием, что её осуществление есть результирующий вектор первичного и вторичного коммуникативного признания. В данном случае нас интересует нестабильность статуса коммуниканта, т.к. в силу пестроты и многогранности статусов и характеризующего потенциала отдельных высказываний и действий коммуникативная ситуация в любой момент может распасться.

Рассказчик не начинает повествование с нулевой точки и взаимодействует с людьми в подавляющем большинстве в ответной форме. Коммуникант

---

<sup>272</sup> О психологических аспектах становления собеседником см.: Старовойтенко Е.Б., Дербенева А.А. Субъектность Собеседника в контексте отношений Я-Другой // Мир психологии. 2015. № 3. С.148-160.

<sup>273</sup> Лехциер В.Л. Вступление в разговор: заметки о коммуникативном признании // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2014. Т. 20. №5. С.41

преподносит себя как Другого в индивидуальном нарративе, подтверждая или опровергая созданный другими образ, т.е. индивидуальный нарратив выстраивается в том числе и на сформулированном другими людьми образе. Помимо общего культурного, исторического и социального контекста, позволяющего субъекту наметить собственную диспозицию, интерпретации подвергается и обратная связь, представляющая собой коммуникативный аватар субъекта. Помимо всего прочего, сказанное другими оценивается субъектом на предмет его соответствия реальности, желаемой и «объективной», которую Я раскрывает в своем повествовании. Так, Г. Шпет<sup>274</sup> в работе «Искусство как вид знания» представляет ситуацию разговора с позиции легитимирующего слушания. Представляется, что воспринимающая сторона удостоверяет сложившиеся позиции коммуникантов и признает акт коммуникации. Из рассказов других складывается представление о себе, рассказываемое впоследствии в нарративах. Человек признает себя благодаря нарративу других<sup>275</sup>. Стоит заметить, тем не менее, что полномочиями признавать обладает не только воспринимающий. Как и любой объект, личность обладает множеством горизонтов раскрытия, и только от утверждающего личность предпонимающего Я зависит, будет ли принят во внимание очередной социальный образ. Социальное не связано с отношениями между людьми, оно опирается именно на то, что делает их взаимоотношениями<sup>276</sup>. По справедливому утверждению В.И. Молчанова, «мир, “в” котором мы живем, “состоит” из значимостей, из того, что для нас “имеет значение”. Даже если нечто “не имеет для нас значения”, то это тоже не выходит за пределы сферы значений»<sup>277</sup>.

*По итогам параграфа 3.1 суммируем сказанное и выявим общую схему социального сознания. Краеугольным камнем процесса самоинтерпретации выступает операция различения. Различение затрагивает разные смысловые*

<sup>274</sup> Шпет Г. Г. Искусство как вид знания (этюды) // Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН. 2006. С.136

<sup>275</sup> Щедрина И. О. «Признание» как нарративный феномен // Ценности и смыслы. 2017. № 5. С. 53-62.

<sup>276</sup> Гречко П.К. Социальное: диспозиционно-коммуникативная перспектива исследования// Вопросы социальной теории. 2008. Т. 2. С.113

<sup>277</sup> Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М: Модест Колеров и «Три квадрата».2004. С. 20.

пласты, одни из которых ориентированы на культурный (интерсубъективный, общественный) контекст ситуации, а другие анализируют её физическое выражение. Отличие социального сознания от любого другого обмена информацией составляет результирующая метаморфоза каждого элемента коммуникации. Коммуникативная ориентация социального сознания в качестве основания герменевтики себя осуществляется путём ответа на вопрос «кто говорит?». Временная перспектива нарратива к горизонтальной оси интерпретации, существующей в виде социально закреплённой деятельности (ученик, любитель искусства, мать), добавляет ось вертикальную, которая выступает основанием для этики и в более общем виде управляет границами тождественности. Временной аспект связан не только с удостоверением «того-же-самого» в качестве принятия ответственности за поступки прошлого. Темпоральный аспект личности связан с временем будущим и жизненными перспективами, также составляющими повествовательное единство личности.

Наше исследование вышло далеко за рамки классической работы с проблематикой интерсубъективности в социальной философии, в которой магистральным вопросом выступает возможность совместной жизни. Феноменологический подход к социальной реальности выявляет иную последовательность тем, развитие которых строится на инвариантной включённости индивида в структуры пассивного синтеза. Тогда дальнейшее погружение в феноменологическое прочтение социальной реальности приводит к необходимости описать интенциональный акт суждения, выносимого и понимаемого в качестве социально значимого.

### **§ 3.2. Проблема собственного в феноменологии личности**

Нарративное видение самости указывает на наличие некоей смысловой базы, опора на которую позволяет субъекту узнавать себя. Можно сказать, что это доступный для интерпретирования информационный пласт, который в феноменологической традиции связан с концептуальным обособлением прото-Я. Гуссерлианская мысль в свой поздний период развивала идею того, что сознание

исторично, а его генезис опирается на общечеловеческие инвариантные структуры культуры, т.е. субъективность производна от интерсубъективности. Согласно Гуссерлю, Я наследует и осваивает чужеродную «конститутивную традицию» которая пред-дана Я в форме пассивного синтеза в качестве собственного состава мышления. Единение в традиции, достигаемое при помощи интерпретации последней Я, обосновывает интерсубъективность в существовании инстинкта социального взаимодействия и бытии прото-Я.

Почти энциклопедическим рассмотрением вопроса о собственном можно считать сформулированный М. Хайдеггером способ бытия в повседневности – *das Man*<sup>278</sup>. Учитывая существенные расхождения между философскими учениями Гуссерля и Хайдеггера, все же, стоит отметить важное свойство существования в модусе *das Man*, которые в целом удовлетворяют феноменологическому описанию феномена. *Das Man*, представляя обезличенную усредненность повседневной жизни, принадлежит экзистенциально-онтологической структуре *Dasein*. Лишь отталкиваясь от осознания собственной принадлежности к «людям» *Dasein*, человек, способен выйти к аутентичному существованию. Он открывает себя не как себя, но через обнаружение «людей» в себе. Из чего следует заключить, что несобственный способ существования образует первоначальное основание, опора на которое и модификация которого позволяет прийти к бытию «самим собой».

Самость и собственная сущность являются результатами проведения границ, которые отличают внутреннее от внешнего, того, что принадлежит Я и чуждого, и, таким образом, принимают формы включения и исключения. Собственность возникает, когда что-то отстраняется от нее, и именно то, что исключается, и есть то, что переживается как чужое. Это разделение на свое и чужое, осуществляемое без участия третьей стороны, относится к другому измерению, чем различие между тем же (*idem*) и другим, которое поддерживается диалектически созданным целым. Крупнейший исследователь инаковости, Б.Вандельфельс настаивает на

---

<sup>278</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С.126.

принципиальном разделении Другого и чуждого (иного)<sup>279</sup>. Чуждость предполагает, что самость (*ipse*) должна иметь сферу собственной сущности и собственного бытия, и что эта сущность не должна путаться с тем же самым (*idem*), которое различимо для стороннего наблюдателя. В коммуникативном горизонте иное выступает параметром идентификации другого человека как того, кто способен стать собеседником, в том специфическом понимании коммуникации, описываемом Молчановым В. Если отношения Я с «Другим» строятся преимущественно на сходстве, то с «Иным» – на различии<sup>280</sup>.

Иное – ценностное измерение, определяющее границы жизненного мира. Следовательно, истинная свобода становления субъекта обретается, в ситуации встречи с «дальним» «Иным», т.к. сфера иного является результатом выбора, в то время как Другой имманентен интерсубъективному сообществу. Иное обладает сущностной самостоятельностью, «другость» указывает на онтическую общность. Вместе с тем, вменение инаковости возможность стать своей, быть понятой<sup>281</sup>, представляется политизированным прочтением последней<sup>282</sup>. То, что именуется иным, уже понято как иное, его суть раскрывается в гомогенизировании того, что не вошло в множество собственного. Поэтому утверждения В. Лихциера о том, что, выбирая в качестве рабочего понятия «иное» вместо «другого» и «чужого», он опирается лишь на своеобразный эстетизм и чистоту первого, а нюансы не меняют сути дела, представляются достаточно необоснованными<sup>283</sup>. Внутри социального мира эти различия носят принципиальный характер.

Критика и развитие идей Гуссерля продемонстрировали, что контекст самоинтерпретации гораздо более широк. Многокомпонентность интерпретируемого основания требует прояснения его онтической сущности тем

<sup>279</sup> Waldenfels, B. *Phenomenology of the alien: basic concepts*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press. 2011. Pp.10

<sup>280</sup> Феррони В. В. Три лика другого: «Другой», «Иной», «Чужой» // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2012. № 1. С.120.

<sup>281</sup> Там же. С.122.

<sup>282</sup> На языке инаковости говорит современная либеральная политическая повестка. Толерантность к культурным меньшинствам и особенностям диктует формулирование особо дискурса, подчеркивающего отличительные черты сообществ как задающие социальную норму. Для данного исследования подобное прочтение инаковости не представляет интереса.

<sup>283</sup> Лихциер В.Л. *Феноменология пере: введение в экзистенциальную аналитику переходности*. Самара: Изд-во Самарский университет. 2007. С.149

более, что операции отрицания и приятия происходит в терминах «свое» и «иное», что предполагает разные уровни рефлексии. Было бы серьезным упущением принимать на веру исключительную рациональность мышления субъекта и игнорировать наличие бессознательных компонентов<sup>284</sup>. Сложная структура самосознания, охватывающая различные аспекты бытия человека, обязывает внимательнее изучить состав нарратива.

Очевидно, что и Рикёр, и Молчанов, иное понимают по-разному. Для Молчанова иное обретает свой статус в суждении, принадлежащем собеседнику<sup>285</sup>. Для Рикёра иное – не подконтрольные проявления собственной ментальной жизни. Две установки на обнаружение иного – вокруг субъекта или внутри него самого – маркируют два разных методологических подхода к описанию жизненного мира субъекта. У Молчанова субъект очерчивает себя и фактически для него не существует иных смыслов: есть только Я и другое Я, действия которого осмысливаются и интерпретируются. У Рикёра иное обнаруживается уже *внутри самого я*, инаковость не добавляется к самости извне, а принадлежит ее онтологической структуре. Но оба философа видят в ином определенного рода недоступность, неподконтрольность, сложность для схватывания.

Описывая инаковость, Рикёр заимствует метод её обнаружения у Гуссерля, что представляется не совсем корректным для той области, в которую помещено исследование французского феноменолога. Как было отмечено ранее, инаковость для Гуссерля представляет собой концептуальный маркер для установления сферы влияния трансцендентального Эго и содержательно являет собой установку на неприятие суждений других людей относительно чего бы то ни было. Для Рикёра иное не может не нести в себе предвзятое отношение, т.к. в противном случае нарративная личность подвешивается в вакууме. Выявление инаковости в собственном мышлении *должно быть сознательной и предвзятой операцией*, которая, проблематизируя ориентиры поступков личности, сама по себе

---

<sup>284</sup> Hardcastle V.G. *Constructing the Self*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. 2008. Pp. 106-109

<sup>285</sup> Следовательно, другой человек – это человек высказывающийся.

представляет собой ориентир. Выявления инаковости – всегда принципиальный шаг.

Возникает понятийная путаница того, что называется иным в структуре самоинтерпретации. Молчанов, описывая процесс коммуникации и делая заключение о том, что иное — всегда ярлык, исходит из нетематичности собственного мышления для человека. Человек увлечен миром, в жизненном мире не бывает слепых зон. С этих позиций маркирование любого объекта восприятия «иным» происходит в рамках любой культуры (другие народы, племена, нравы) и не ведет с необходимостью к становлению морально ответственной личности<sup>286</sup>. Когда Гуссерль указывает на присутствие результатов духовной жизни других людей, он делает иным буквально всё содержание сознания. В связи с чем «быть сознательным» значит постулировать трансцендентный объект, то есть объект, отличный от нас самих. Другими словами – всё что угодно может быть названо иным просто потому, что любая вещь представляет собой не-Я. На первый взгляд, Рикёр повторяет ход Гуссерля, но последствия этого хода уже другие – он не учитывает того факта, что для его концепции нарративной личности требуется инаковость другого рода – инаковость не имманентная, а привнесенная. Очевидно, что Рикёр стремится дать описание именно к последней, пользуясь при этом механикой инкорпорированной инаковости, обуславливающей возможность интерсубъективности<sup>287</sup>.

Возможная критика повествовательной идентичности, о которой упоминает и Рикёр<sup>288</sup>, и более подробно прописывает Д. Захави, заключается в том, что нарратив способен поглощать инаковость как таковую, включать её в своё

---

<sup>286</sup> В целях концептуального прояснения воспользуемся понятием Дантовых координат, введенным в философский словарь А.В. Коневым. Философ работал на стыке философии ценностей и социальной онтологии, и для описания апофатического способа становления самости человека сформулировал так называемую Дантову систему координат. По аналогии с декартовой, Дантова система работает в системе несоциальных (отождествляющих) координат, а в координатах отказа и разрыва. При этом определение человека, как пишет Конев А.В. происходит в двойном смысле. Во-первых, определяется позиция человека в жизни. Во-вторых, то, что ассоциируется с личностью определяет и то, что такое человек по своей сути. Конев А.В. Дантовы координаты как координаты культурного пространства // Топос. 2011, №2. С.97

<sup>287</sup> См. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. М.: «Ювента», «Наука», 1999. 608 с.

<sup>288</sup> Именно в опыте сопоставления с другим, идет ли речь об индивиде или коллективе, нарративная идентичность демонстрирует свою непрочность. Рикёр П. Путь признания. Три очерка М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С.101.

содержание и одомашнивать. Но она имеет мало оснований в случае, если принимать во внимание другую линию критики, которая представляет собой, скорее дальнейшее перспективное развитие концепции нарративной идентичности, чем её опровержение. Прежде, чем воспользоваться аргументами Сартра и Левинаса, отстаивающих привилегию Другого оставаться таковым, Захави высказывает ряд замечаний, суть которых состоит в том, что сама траектория выстраивания идентичности как нарратива весьма проблематична. Захави спорит с утверждением о том, что нарративная идентичность – это исчерпывающий механизм конструирования самости и в подтверждение своих сомнений он приводит аргументы, опирающиеся, во-первых, на воплощенность сознания и его мозаичную структуру, во-вторых, на неартикулируемый опыт бытия собой, что представляется убедительной критикой. В некотором роде Захави противоречит сам себе, утверждая и возможность поглощения инаковости, и невозможность полной интеллигибельности личностного существования.

Необходимо четкое различие способа данности иного. Ограниченная редукция, применяемая в данном исследовании, не позволяет обращаться к иному, как к онтологически не-своему. В плоскости онтической иное понимается как «свое иное»<sup>289</sup>. Внутри «своего иного» возможно имманентное иное, т.е. то, что присуще индивиду в силу обстоятельств его воплощенности (бессознательное или проявления эмоций) и внешнее иное – то, что связано с существованием других людей<sup>290</sup>.

*Имманентное иное.* Внутреннее иное в феноменологии представлено в качестве феноменологии телесности (М. Анри, М. Мерло-Понти, Э. Левинас, Ж.П. Сартр). Как правило интерес феноменологов к телесности обоснован двоякой природой воплощения. Посредством тела индивид поддерживает органическую связь с миром, за «лицом» в обществе закреплена ответственность, телом человеком присутствует. Фактичность тела, согласно Мерло-Понти, его

---

<sup>289</sup> Шичачина Ю.В. Человек «иномерный»: парадоксы антропологической меры. Ростов-на-Дону: изд-во Ростовского государственного педагогического университета. 2006. С.24.

<sup>290</sup> Лихциер В. Феноменология пере С.156.

воплощенность в чувстве мира изначально обращено к миру и в определённой мере трансцендентно для сознания. В силу способа своего существования, телесность наделена доступностью для восприятия других людей и, как следствие, социальна. Для французского феноменолога телесность вообще является фундирующей социальностью уровнем в силу «пограничности» контуров тела. Для Левинаса эта часть телесности выступает субстратом субъективности<sup>291</sup>, в чем нетрудно распознать гуссерлианскую идею базового кинестетического ощущения себя. Но феноменально воплощенность не исчерпывается медиальной функцией связи человека и мира. Существует пласт анонимного (Левинас), до-личностного (Мерло-Понти), ускользающий от осмысления и языкового выражения. В данном случае значение имеет то, как двоякая природа воплощенности соотносится с планом социального контекста. Опыт мира, определяется внешними ограничивающими условиями, которые указывают на чуждость «Я» самому себе. К примеру, сам факт рождения человека не принадлежит ему – Я постфактум обнаруживает себя рожденным в некотором мире, который оно не сотворило и который, вместе с тем, является фундаментальной основой его существования.

Подробно аспекты воплощенности в коммуникативном взаимодействии рассмотрел Ричард Занер. Отличительной чертой мысли Занера является «приземленность» интерпретаций концепций других феноменологов, проявляющаяся в учете конкретных жизненных историй людей, что в контексте настоящего исследования выступает несомненным преимуществом. В феноменологии социально ориентированное прочтение тела связано с понятием тела-для-Другого, т.е. то, как человек предстает во взгляде наблюдателя. Феноменологическое понимание телесности связывает последнюю с взаимным конституированием Я и Другого в их телесной не игнорируемой соотнесенности. С позиции обоснования социальности, другие люди подразумеваемы в любом действии, в смысле хайдеггеровского бытия-в-мире. Занер приступает к анализу социально существующего тела и, прежде всего, начинает с критики, наиболее

---

<sup>291</sup> Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранные работы. Тотальность и бесконечное. М., СПб: Университетская книга, 2000. С.11.

распространенной и влиятельной позиции, сформулированной Ж.П. Сартром. По мысли Сартра подступ к неартикулируемой сфере воплощенности осуществим в модусе тела-для-Другого, когда тело становится объектом рефлексии сознания. По мнению Занера, Сартр идентифицирует тело-для-другого и тело-как-объект, игнорируя при этом вариативность этого Другого. При отождествлении тела-как-объекта с телом-для-Другого не распознается внутренняя разница в чувствах между телом, видимым Другим и телом, увиденным другими людьми, а также нивелируется разница между тем, чтобы быть увиденным совершенно незнакомым человеком, и быть увиденным родственником, другом и т.д.<sup>292</sup>. В свою очередь, можно обоснованно предположить, что и субъект интерпретирует свое тело согласно качеству социальных связей, что выражается, например, в системах общественно приемлемых жестов или дресс-коде. Но даже тогда, когда рефлексивно тело рассматривается как физическое тело (к примеру в системе здравоохранения), и собственное тело считается «объектом», тело-объект все еще остается чувственным единством, и его смысл остается результатом синтеза «собственного тела» и общественными символическими координатами.

Утверждения Занера дают почву для понимания функционирования инаковости, присущей мышлению. Критикуя подход Сартра, для которого тело доступно для познания именно через участие Другого, Занер указывает на то, что не существует разрыва между чувством тела и его осознанием. Технически, отрицание возникает только посредством отмены синтеза между представленным и привнесенным смыслом<sup>293</sup>. Аффективная составляющая тела интерпретируется и подвергается конъюнктурной корректировке, что выражается в на первый взгляд кажущемся бесхитростном тезисе о выразительной способности тела. П. Шульц, известный серией работ по феноменологическим концепциям субъективности и личности в творчестве Э. Штайн, называет телесный уровень интеграцией личности в действие<sup>294</sup>. Нетождественность, личности телесности выражена в

---

<sup>292</sup> Zaner R. M. The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Bod. Springer Netherlands. 1971. Pp. 109

<sup>293</sup> Ibid. Pp.115.

<sup>294</sup> Шульц П. Философская антропология. Введение для изучающих психологию. 1996. С.66.

структурах само-обладания и само-определения, когда тело становится предметом действия. Опредемчивание тела ведет к особому аспекту самосознания — определмчиванию личности, т.к. факт обладания телом на основании выразительности последнего влечет к установлению гармоничной корреляции между тем, каким тело дано и каким оно должно стать, чтобы отражать своеобразие личности.

Телесное самоотчуждение становится очевидным в различии между выражением и экспрессией, между высказыванием и тем, что сказано, если учесть тот факт, что событие произнесения чего-либо не исчерпывается тем, что сказано. Социальная ангажированность аффекта не означает абсолютной интеллигибельности тела, реактивность феноменального плана тела не всегда ясно осознаваема и может требовать отдельной рефлексивной проработки. По этой причине состояние собеседника может быть более понятным, чем собственный аффект. Телесность выступает в качестве уровня неявного самосознания, поэтому не может быть однозначно идентифицирована как последняя инстанция субъективности. Она играет роль периферии для фокусного нарративного уровня личности<sup>295</sup>. С более общей точки зрения можно сказать, что этот вид чужести, который приводит к постоянным самоудвоениям, проистекает из того факта, что место, где проводятся границы расположено и внутри, и снаружи одновременно.

*Внешнее иное – план объективно значимых смыслов.* Для внешнего иного характерно социологическое прочтение, где инаковость выражается в принадлежности к враждебной группе. Социологическое понимание обозначает лишь верхушку айсберга инаковости, поскольку иное есть феномен *par excellence*<sup>296</sup>. Отделение доступности от данности было бы ошибочным. В социальной перспективе внешнее иное до определенной степени превалирует над внутренним иным. Это «основное» иное представляет собой поле предпонимания самого себя на основе повседневного мышления, однако генетически оно производно от иного внутреннего. Для определения иного, играющего решающую роль в определении

---

<sup>295</sup> Филипенко С. А. Указ соч., Рр. 26

<sup>296</sup> Вальденфельс Б. Топография чужого. С.18-19.

личности человека, точнее всего подходит неподлинное существование в повседневности, высказанное Хайдеггером. Из универсума типизаций повседневности происходит отделение «своего». «Именно в повседневности это совместное вот-бытие Других характерно для бытия-в как растворения в мире-озабоченности»<sup>297</sup>. Изначально то, что служило мерилom идентификации с общественными группами (я как и они) служит основой для обособления. Иное – это то, чему говорится «нет».

Внешняя инаковость складывается из разного рода характеристик, семантика которых означает «невозможность выступать в качестве собеседника». Достаточно радикальным способом аргументирует эту точку зрения Р. Занер. Оспаривая классические для феноменологии теории эмпатии М.Шелера и аппрезентации Э.Гуссерля, Занер выдвигает свое предположение, суть которого заключена в следующем. Занер обращается к опыту парализованных людей, которым удавалось взаимодействовать с обслуживающим их персоналом только после преодоления ими преграды в виде отсутствия коммуникативной расположенности у других людей<sup>298</sup>. Экстремальные примеры Занера наглядно демонстрируют ограниченность аппрезентативного механизма формирования коммуникативного горизонта. Определенные телесные проявления, осуществляемые героями Занера, до определенного момента не распознавались в качестве коммуникативных и осознанных, т.к. расценивались окружающими как произвольные сокращения плоти. Между биологической совокупностью нейронов и статусом собеседника лежит *факт обнаружения*. При этом Занер подчеркивает необходимость обоюдной вовлеченности и заинтересованности в интеракции. Коммуникативная настроенность осуществляется с вполне конкретным намерением и расположенностью, которые, будучи осуществлёнными в действиях, имеют смысл только тогда, когда коммуникант «готов услышать» ответ.

<sup>297</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб: Высшая религиозно философская школа .2001. С 256

<sup>298</sup>Здесь и далее: Zaner R. M. Sisyphus without Knees: Exploring the Selfand Self-Other Relationships in the Face of Illness and Disability // The golden age of phenomenology at the New School for Social Research, 1954–1973. Ohio: Ohio University Press. 2017. pp. 291–302.

Иначе говоря, иное как ценностный маркер внутри повседневности существует всегда. «Иными» друг для друга могут быть поколения, народы, принадлежащие к другим языковым группам и проч. Набор инаковостей определённым образом характеризует индивида, и с этих позиций «Я» – это социальное образование, существование которого определено инакообразием отношений с другими людьми в модусе бытия-в-мире, формирующих и изменяющих сущность «Я» в процессе коммуникации. Это условно внешняя данность инаковости. Но можно говорить и о внутренней инаковости, т.е. тогда, когда субъект затрудняется подтвердить авторство мыслей, поступков, действий слов. Внутренняя инаковость взаимно соотнобразуется с внешней и, если обращаться к терминологии Рикёра, подвергается корректировке нарративным механизмом.

Различение разных способов соприкосновения с иным дает основание видеть беспочвенность строго апофатического видения инаковости. Внешняя инаковость действительно функционирует в качестве коммуникативной картины мира, тогда как внутренняя инаковость не обязательно должна быть отвергнута как нерелевантная конкретному нарративному единству. Более того, в области социального, светского взаимодействия различия между приятием и неприятием затушевываются. Обнаружение в себе иного, понимаемого в качестве результата духовной деятельности других людей, организует формальное социальное взаимодействие и утверждает подлинное-в-себе<sup>299</sup>. Внутренняя инаковость обнаруживает раскол внутри ментальной жизни индивида, но именно поэтому возможна вариативность интерпретаций происходящего. На этом механизме объективации внутренней инаковости построены теории «социальной драматургии»<sup>300</sup>. Весь процесс социальной интеракции понимается как приспособление личности к ситуации. Критика социальной драматургии опирается на чрезмерную абсолютизацию социальной мимикрии<sup>301</sup>, но вера в рациональность поведения индивида была бы столь же ошибочной.

<sup>299</sup>Разинов Ю.А. Я как объективная ошибка. Самара: Самарский университет. 2002.С.198

<sup>300</sup> См.: Гофман И. Представления себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле. 2000.751 с.

<sup>301</sup> Гофман Э. Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу. М.: Смысл, 2009. С.7.

Ю.А. Разинов, известный изучением маргинальных способов существования самости и природы социальности, обращает внимание на то, что наблюдаемый зазор между социальными практиками и личным существованием может служить формированию личины, обеспечивающей комфортное пребывание в обществе. Четкая демаркация между подлинностью и личиной при этом далеко не всегда артикулируется: перманентно реагируя на общественные ожидания, «собственное Я» функционирует как сросшаяся с индивидом маска, которая по большей части не осознается субъектом. Обнаружение иного не всегда ведет к установлению самости и может быть преобразовано в цепочки типизаций *ad hoc*. Вальденфельс также обращает внимание на существование парадоксов самоопределения и объясняет их наличие гибкостью проводимых границ и демаркируемым содержимым.

Самость существует внутри акта установления границ, она выдворяется наружу в виде набора мотивов, ценностей и целей. Самость предстает как внутреннее, которое отделяет себя от внешнего и тем самым производит предпочтение в различии. Формально говоря, это означает, что то, что отделяет себя, маркируется, в то время как то, от чего оно отделяется, остается немаркированным. В этом кроется нередуцируемая асимметрия, без которой не было бы не было бы «я», которое могло бы принять точку зрения другого или третьей стороны<sup>302</sup>. Иными словами, отторгаемое содержание не отрицается раз и навсегда. На этом тезисе строится критика целостного видения личности или её мозаичные модели, утверждающие почти спонтанный выбор тактики поведения или способа мысли<sup>303</sup>. По этой причине заметки Вальденфельса о том, что иное дано как недоступное не относится к сфере герменевтики себя и принадлежит лишь к богатству способов данности иного вообще.

Вместе с тем механизм отделения ведет к несколько парадоксальным выводам относительно содержания собственного (своего). Я изначально «загрязнено» чужим<sup>304</sup>, т.е. иное имманентно Я, следовательно оппозиция «своего»

<sup>302</sup> Waldenfels B. Phenomenology of the alien: Basic concepts. Evanston: Northwestern UP.2011. Pp.16.

<sup>303</sup> Zahavi D. Self and Other: The Limits of Narrative Understanding // Royal Institute of Philosophy Supplement.2007. no 60. Pp. 179-202

<sup>304</sup> Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. Київ: ППС. 2002, 2004. С.21

выстраивается на тех же основаниях, что и инаковость. Что вообще должно быть противопоставлено иному? Декартова уверенность в том, что мыслит Я теряет точку отсчета и более того, релятивизирует её. Вальденфельс увидел эту парадоксальность выводов и предложил другой подход к изучению инаковости, для настоящего исследования не представляющий интереса<sup>305</sup>. Но если оставаться внутри парадокса и даже продолжить его, то выходит, что своё, по существу, производно от мира интерсубъективного взаимодействия. Вальденфельс предполагает, что своё в принципе никогда не может быть схваченным в чистой форме<sup>306</sup>. Я дано себе посредством участия посредников – имени, данного другими людьми, зеркала, через взгляды других. Философ объясняет возникший парадокс сущностной неразличимости своего-чужого тем, что «привилегированный доступ к самому себе» определяется прямым приписыванием себе предикатов, что с точки зрения формы суждения ничем не отличается от определения сторонних объектов. Что же тогда вообще понимается под собственным?

Феноменологический метод однозначно указывает, что под собственным может быть понято только то, что явлено в качестве собственного; то, что переживается в качестве такового. Искомый феномен основатель школы символического интеракционизма Ч. Кули описывает как особый вид чувства присвоения<sup>307</sup>. Тогда нельзя с уверенностью согласиться с тем, что собственное дано опосредовано. Скорее, Вальденфельс подразумевает лишь то, что феномен собственного возможен через присвоение интерсубъективных смыслов<sup>308</sup>. Свое и Чужое, пишет Вальденфельс, можно определить только в соответствии с ситуацией, исходя из положения субъекта, и поэтому обе области сопротивляются объединению<sup>309</sup>. Данный вывод вполне соотносится с предыдущими

<sup>305</sup> Вальденфельс, в частности, стремился обосновать возможность не лишать инаковость инаковости в процессе понимания.

<sup>306</sup> Вальденфельс Б. Топография Чужого. С.24.

<sup>307</sup> Кули Ч. Человеческая природа и социальный. М.: Идея-Пресс: Дом интеллект. кн. 2000. С.126.

<sup>308</sup> Мотив объективных структур, посредством которых оформляется личность, встречается в теории ценностей М.Шелера. На примере волевых личностей философ раскрывает пассивность, вторичность Я по мере усиления волевого переживания. Высокие формы воления растворяют субъективизм, снимая кажущееся противоречие между индивидуальным решением и судьбой народа. Шелер М. Избранные произведения. М.: Издательство «Гнозис», 1994 С.280.

<sup>309</sup> Вальденфельс Б. Топография Чужого. С.65.

положениями о постоянном самоопределении в течение жизни. В этом месте рассуждение близко примыкает ко всей экзистенциальной традиции, искавшей подлинности в фигуре Другого (Сартр, Левинас), и тем самым становится ясно, что их ошибка заключается в том, что не через Другого Я познает себя, но так называемый Другой вообще появляется после того, когда Я вынесет суждение относительно себя самого. В самом деле, свое явственно очерчивается в осознании недоступности опыта другого человека, который понимается как результат *чужой* ментальной жизни. Однако было неверным считать, что каждый акт суждения связан с новым актом определения своего и чужого.

Рикёр, продолжая изучать тематику поступающего субъекта, после различения между *self* и *same* обращается к феноменологии признания, где существенную роль играет синтез двух модусов Я. Ответственность, проявляющаяся в обещании, есть волевое утверждение тождественности во времени, лишенный самотождественности субъект возникает в речевом акте, в котором берет на себя ответственность<sup>310</sup>. Но существует слой существования, не поддающийся изменению, которое нами было определено как «имманентное иное». В книге «Волевое и неволевое» (1950) Рикёр называет этот слой характером. Наряду с неизменными свойствами характер человека включает в себя и «предрасположенности», которые сопрягаются с приобретенными свойствами, благодаря чему в состав тождественного входит иное. Идентификация себя происходит не только по неизменной стороне характера, но и по ценностям, нормам, идеалам<sup>311</sup>. Такая «меняющаяся неизменность» есть самость, первейшей чертой которой является поддерживание человеком собственного «я»<sup>312</sup>. При этом важную и завершающую ступень самоинтерпретации представляет собой коллективное признание индивида. Иначе говоря, субъект склонен быть более-менее постоянным в своих суждениях и поступках, которые позволяют в силу

<sup>310</sup> Ямпольская А.В. Искусство феноменологии. М.: Рипол-Классик, KAIROS. 2019 С.227.

<sup>311</sup> Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 151.

<sup>312</sup> Вдовина И. Признание как категория духовная / Рикер П. Путь признания. С.254.

своего постоянства формировать пригодный для коммуникации и обхождения образ. Временное постоянство ведет к произвольности производимых суждений.

Поэтому можно поспорить с утверждениями, в которых нарушение нормального течения повседневной жизни видится в качестве серьезной угрозы воспроизводству социального<sup>313</sup>. Так называемые «индивидуальные» суждения подкрепляют социальное и на стадии, если пользоваться терминами П. Бергера, экстериоризации, и на стадии интернализации intersубъективно существующих смыслов. Индивидуальное (по Бергеру), личностное (по Рикёру) есть результат прерывания повседневной жизни, когда социальный порядок перестает быть само собой разумеющимся и объективным. Осознание условности социального порядка не разрушает социальность как таковую, но напротив – приводит к ней (в противном случае каждый социальный исследователь становился бы асоциальным маргиналом). Чувство своего принципиально не пригодно для воспроизводства, если не опирается на более широкий контекст (условные «все» или «многие»). При этом «многие» выступают в качестве гаранта подлинности чувства своего и тогда, когда субъект к ним причастен, и тогда, когда установки многих расходятся с убеждениями конкретного индивида, т.к. тогда свое утверждается негативно, на чувстве ипсеитета. Таким образом и осуществляется отождествление Я и социального, проводимое Кули<sup>314</sup>; именно таким образом и происходит интериоризация социальных ролей у Бергера, которую он описывает, скорее, как существующий факт, чем сложный феномен<sup>315</sup>. То, что существует как «мое» неотрывно от общего. Коммуникативная составляющая интериоризации означает коллективное основание для собственного, которое утверждается в непосредственном взаимодействии, общении и деятельности. Любой диалог утверждает собеседников как таковых, обосновывает самотождественность

---

<sup>313</sup> См. Бергер П. Священная завеса: элементы социологической теории религии. М.: Новое литературное обозрение, 2019. С. 27.

<sup>314</sup> Wagner H. R Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Life-World. University of Alberta Press. 1983. Pp P.78.

<sup>315</sup> См. Бергер П. Общество в человеке // Социологический журнал. 1995. № 2. С. 162-180

каждого, авторские высказывания которых подобны по содержанию и форме тем, что были сказаны или когда-либо будут произнесены.

Итак, социальным сознанием мы обозначаем интернализирующий модус мышления, проявленного во времени в качестве определённого равновесия между тем, кем субъект себя считает и тем, как его воспринимает окружение. Выявленный модус ориентируется в пространстве intersубъективных социально значимых смыслов, т.е. выступающих в качестве характеристик, и герменевтически применяет к себе (продолжая метафору личины: примеряет на себя). Ситуация коммуникации содержит в необходимости выносить суждение возможность размыкания гомогенного плана усредненного общественного взаимодействия, ответом на которое выступает реакция, сообразная диспозиции собственного и иного, т.е. того, что признается субъектом желательно репрезентативным и того, что не должно ассоциироваться с субъектом. Основное отличие социального модуса мышления от деятельностно ориентированной повседневной установки, изученной А. Шюцем и его последователями, заключается в репрезентативной обусловленности процессов восприятия и реакции. Репрезентация представляет собой подвижную границу между субъектами, где, выражаясь гегелевским языком, *für-sich* эго и *in-sich* эго в номатическом содержании идентичны. На наш взгляд, по причине двойного основания акта репрезентации стала возможна дискуссия А. Райнаха и Г. Вальтер об истинном адресате социального акта<sup>316</sup>. В своей знаменитой работе «Априорные основания гражданского права» последователь Гуссерля определяет социальный акт как сформулированное, спонтанное и имеющее выражение намерение, суть которого заключена в необходимости быть услышанным<sup>317</sup>. Конечная цель и условие социального акта помещается Райнахом во вне субъекта действия, через внимание другого субъекта происходит легитимация акта в качестве социального. Г. Вальтер как это было раскрыто нами ранее, обосновывает существование сообществ феноменологически и

---

<sup>316</sup>.Salice A., Uemura G. Social Acts and Communities: Walther Between Husserl and Reinach // Gerda Walther's Phenomenology of Sociality, Psychology, and Religion. Springer. 2018.Vol.2.Pp. 27-45

<sup>317</sup> Райнах А. Априорные основания гражданского права / Антология реалистической феноменологии. М.: Институт философии, теологии и истории св.Фомы.2006. С.566-567.

онтологически, где феноменология фундирована онтологическим единством людей. В связи с чем социальный акт распознается в качестве такового самим индивидом в чувстве единения и общности. Иными словами, социальное существует (дано) в чувстве сопринадлежности и отсылает, прежде всего, к субъективному опыту. Позиции обоих философов подчеркивают существенные черты конституирования социального и не должны вступать в конкуренцию, поскольку как для чувства сопринадлежности требуется ориентация на другого, так и апелляция к свидетельству другого предполагает значимость его в качестве собеседника.

Феноменология своего в контексте разработки вопроса о личности изучена фрагментарно. Известны подступы к своему у Хайдеггера, отдельный труд, раскрывающий аспекты собственного, написан В. Бибихиным, практики репрезентации субъекта освещены в трудах по социальной психологии и смежных дисциплинах, но в рамках герменевтики личности до этого момента свое обозначалось через неразрывное сопоставление с чуждым, и позитивного определения выявить не удавалось. Мысль сама по себе не содержит знаков принадлежности к чьему-либо сознанию, поэтому, как замечает М. Шелер, определить, является ли та или иная мысль собственной или нет, довольно проблематично<sup>318</sup>. Свое ускользает от тематизации и дано в качестве экзистенциального феномена, но при этом феномена глубоко интерсубъективного (буквально явленного в пространстве других субъектов). Трудность определения своего может быть связана с совмещением в данном вопросе двух архитектурных планов символического и феноменального. Предложение различать опыт феноменальный и символический встречается у М. Ришира для обозначения момента интерпретации личности самой себя. В своем анализе позиции Ришира Г. Чернавин указывает на такое свойство символической системы как замкнутость, размыкание которой происходит в феноменологическом

---

<sup>318</sup> Цит. по Смирнова Н. М. Я и Другой: скользящая граница в феноменологии интерсубъективности // Международный журнал исследований культуры. 2019. №2. С.52.

регистре<sup>319</sup>. Иными словами, в данности своего задействовано оба пласта, о чем свидетельствует экзистенциальная направленность прежних философских проектов. Совершая попытку определить свое, находясь в поле символической системы, мы вынуждены обращаться к фактичности, к перформативности переживания. Небезынтересным представляется тот факт, что возможным синонимом феноменологически понимаемого собственного выступает определение «естественного», т.е. следующего природе своей личности.

Однако было бы сильным преувеличением описывать личностное становление исключительно в ключе глубокой рефлексивной работы субъекта по интерпретации себя внутри социального контекста. Представлялось, что повседневное мышление в мире естественной установки выступает в качестве антитезы становления личности, интерпретирующей себя как социальное существо. В повседневном взаимодействии идентификация индивида происходит в виде типизации взаимоотношения с другими людьми, которые, в свою очередь, составляют планы ближнего и дальнего кругов. В системе А. Шюца «установка на Ты» выражается в допредикативном полагании сознания у «других», с обнаружением же сознания у себя, «я» всегда запаздывает. В наивной установке, где я просто живет среди окружения, поделенного на «мы», «ты», «они», группирует их по рубрикам, я не осознает самого себя. Я, как говорит Гуссерль, живу в моих актах и мыслях, и, делая это, я исключительным образом направлен на объекты моих актов и мыслей. При этом мой поток мышления кажется анонимным потоком. Не я думаю, а думается»<sup>320</sup>. Для повседневности характерно чувство домашнего комфорта, имманентное рецептурному прагматизму общественной жизни. Унисон повседневного взаимодействия, при нарушении которого последняя прекращает свое невидимое глазу действие<sup>321</sup>, весьма точно продемонстрировано Шюцем на примере исполнения музыкальных произведений

<sup>319</sup> Richir F.G., Richir M. Un « Enfant moyen de la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle » // Textures. 1975. no 10-11. p. 39-44. Комментарии Г.И. Чернавина содержатся в виде устных выступлений, например здесь: [https://youtu.be/\\_R7gRYFxEs](https://youtu.be/_R7gRYFxEs)

<sup>320</sup> Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. С. 219.

<sup>321</sup> Бибахин В.В. Мир. Язык философии. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус. 2016. С.138.

и театральных постановок. Здесь единое пространство и параллельная (одновременная) временность синтезированы через мелодию, песни и жесты, ритмы которых, как камертон, синхронизируют через пространственную близость субъективную и объективную временность<sup>322</sup>. Из приведенного отрывка следует, что повседневная установка осуществляется через вовлечение и синхронизацию, но синхронизация субъективного и объективного времен не нарушается, если субъект не принимает непосредственного участия в действии, т.к. ею фундируется интерсубъективность. В таком случае, когда начинается, или лучше, когда прекращается действие повседневной установки? Этот вопрос приобретает особенно острое звучание в свете невозможности ясной дифференции между прошлым и настоящим, отмечаемой исследователями проблематики темпоральности в концепции Шюца<sup>323</sup>.

Как уже упоминалось ранее, нарративная концепция самости Рикёра содержит важное указание на временное постоянство ориентиров личности. Установка мышления соответствовать себе самому при помощи занимания позиции представляет собой такую же установку, т.е. способ восприятия, как и научное или художественное. Более того, она не противостоит естественной установке сознания и повседневному мышлению, а напротив сосуществует с ней настолько тесно, что отделить их друг от друга может быть довольно тяжело. Социальный мир стремится к тому, чтобы считаться само собой разумеющимся<sup>324</sup>. В этом проявляется хайдеггеровское понимание собственного как способности быть собой, которая может быть утрачена. Гештальт как позиция тяготеет к осёдлости, что во временной перспективе укореняется в предсказуемом. Постоянство гештальта в принципе ставит под вопрос собственное, поскольку его завершенность возможна только в случае предзаданной сконструированности, либо же в случае гипостазирования бытия в собственном. В первом случае речь

---

<sup>322</sup> Schutz A. 1899-1959. *Life forms and meaning structure*. London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge, 2014. pp.187, 193

<sup>323</sup> Muzzetto L. *Time and Meaning in Alfred Schütz* // *Time & Society*. 2006. № 15. pp.25

<sup>324</sup> Бергер П. Священная завеса... С.37

идет о соответствии образу, работающего как подгоняемый по фигуре трафарет, во втором – о метафизической субстанции «себя самого», опыта которой не дано.

Разрешение возникающего затруднения заключено в интернализирующем характере личностной герменевтики. Интернализация<sup>325</sup> фактически есть акт понимающего присваивания установок и идей, чему, несомненно, предшествует предрасположение «чужого» смысла. Включение смыслов в субъективный опыт и картину мира осуществляется в процессе переживания событий особого рода: коммуникации, изъясняясь терминами В. Молчанова, или ценностно-значимых происшествий, по мысли П. Рикёра<sup>326</sup>. Тогда самость складывается в определении и переопределении области собственного присвоения и смыслов, обрамляющих социальную ситуацию. Обращаясь к герменевтике события, К. Романо продолжает мысль об ответственном способе самостановления, и резюмирует, что через присвоение осуществляется приближение к собственному, уникальному взгляду на мир, т.е. единственности<sup>327</sup>. Вынесение суждения или совершение поступка присутствует в возможности свершения, тем самым Романо удерживает хайдеггеровский взгляд на срыв в повседневность. Собственное не может служить точкой на карте, которую можно достичь, если пройти по маршруту. Феноменологически собственное процессуально и требует выбора, чем фундирует персональную ответственность в нарративной концепции.

*По итогам параграфа 3.2.* можно сделать следующие выводы. Герменевтика личностного становления раскрывается двояким образом: личность в принципе представляет собой результат герменевтически понятого себя, с другой – интерпретации подвергается социальная реальность на предмет того, что может или не может быть присвоено. Отчуждаемые смыслы составляют план не присвоенного, в особом модусе, называемым иным (чужим), однако отрицательный вердикт не означает раз и навсегда установленного жесткого неприятия: неприемлемые убеждения или идеи могут быть включены как

<sup>325</sup> Термин интернализация взят у П. Бергера Священная завеса. Элементы социологической теории религии.

<sup>326</sup> Отлично демонстрирует наш ход высказывание Сенеки «Все сказано хорошо – моё». Сенека Л.А. Нравственные письма Луцилию. Кемеровское кн. изд-во.1986. С.34

<sup>327</sup> Романо К. Авантюра времени. Три эссе по феноменологии события. М.: Кайрос. С.79-81.

отдельные элементы более широкого принятого гештальта. В отличие от многоплановости иного, собственное ускользает от полного схватывания и выражения в языке, базируясь и в плане символического, и в плане феноменальном и представляя собой точку схождения между самоощущением, самовосприятием и предполагаемым суждением других участников взаимодействия. Дихотомия своего и иного в качестве оснований герменевтики личности существует диалектично, утрата переоткрытия и переприсвоения элементов жизненного мира ведет к консервации манеры суждений и поведения, и выступает, скорее, воспроизведением прежнего себя, соотнесением с выкристаллизированным образом себя, фактическим удвоением себя, что понятийно соответствует типу или манере.

*Подведём итоги третьей главы.* Во-первых, основанием включения или не-включения в личностный нарратив выступает рефлексивные силы разума выявлять содержание происходящего и определённым способом его интерпретировать. Операция интерпретации наделяет действие или суждение значением, которое опосредовано как личным гештальтом, так и влиянием ближайшего круга лиц (где близость определена отнюдь не топографически). Во-вторых, нарративизация – это перманентный процесс, который в случае утраты динамики формирования рельефа жизненного мира перерождается в тип поведения. В-третьих личностная герменевтика заключается в интерпретации определенной категории смыслов на предмет возможности их приватизации и включении в состав своего мышления в качестве собственных, т.е. естественных и непротиворечащих для внутреннего понимания себя самого. Следовательно, повествовательное Я, представляет собой неограниченную конструкцию, которая постоянно пересматривается в течение жизни, организована вокруг набора целей, идеалов, обладающих силой внутреннего, феноменального согласия с собственной природой.

## Заключение

Обращение к феноменологии личности позволило рассмотреть и прояснить ряд существенных моментов, связанных с концептуальным уточнением классических для социальной философии терминов. Изучение литературы по проблематике феноменологического видения социального взаимодействия, ее систематизация позволили выявить основные направления их внутренней исследовательской эволюции, определить наиболее значимые концепции и понятия, но, одновременно, привели к выводу, что среди публикаций мало специальных работ, интегрирующих социальные и феноменологические исследования, а также работ рефлексивного характера, проясняющих онтологические основания классических социально-феноменологических изысканий.

Таким образом было сформулировано направление диссертационной работы, конкретизация которого позволила сосредоточиться на исследовании нескольких проблем, описанных ниже.

Постановка в качестве исследовательской задачи описания социального опыта определила применение феноменологического метода как адекватного методологического инструмента. Определение герменевтической природы феноменологически трактуемой личности позволило определить методологические ориентиры представленного подхода

Изучение ветви феноменологически ориентированной социальной теории выявило её латентные предпосылки, зиждущиеся на материалистически трактуемой деятельностной онтологии, что в целом не может считаться абсолютным заблуждением, но в качестве эпигона «понимающей» социологии Вебера подобное видение консервирует социальную реальность в повседневном взаимодействии. История развития понятия интерсубъективности и многочисленные теоретические наброски Гуссерля по объяснению данности Другого акцентируют внимание на далеко не кристально ясном соотношении эго познающего и эго личного, что в определённой степени снова возвращает нас к

кантовскому делению на гносеологию и этику. С другой стороны вариативность предпринимаемых проектов в отношении объяснения связи субъективного и intersубъективного раскрывает многомерность опыта субъекта, неравнозначность одних интенциональных актов другим, что ставит под вопрос соотношение базовых понятий социальной философии и их феноменального эквивалента.

Опыт социального взаимодействия находит свое отражение в понятии личность, изучение которой в феноменологической парадигме приобретает характер построения схемы непротиворечивого распределения опыта. Стремление к схематичности в проектах прямых учеников (Штайн, Вальтер) и поздних последователей (Рикёр, Захави) Гуссерля вступает в противоречие с самим опытом субъекта в том смысле, что эти проекты ориентированы на представление целостного и прогрессивного становления, в то время как большим значением обладает внутренняя динамика дифференциации репрезентативных значений, составляющая основное содержание этих процессов самоинтерпретации и самоопределения ( что также выражается заменой апперцептивного механизма конституирования Другого на герменевтику социального бытия). Наиболее простой единицей анализа выступает суждение, а не смысл, как это принято в феноменологии, и не действие, как полагается классиками социологии. В суждении сходится заинтересованность субъекта, его культурный и общественный контекст, составляющий основу предпонимания, а также особенности их интерпретации в той или иной степени размыкающей горизонт усредненной понятности явления. Каждый элемент настоящего анализа подтверждает аристотелевскую интуицию об энтелехийном характере сущего, где детерминация традицией и преобразующий потенциал коммуникации представляет условие для становления и реализации того специфического способа взгляда на мир, самопредъявления в нем, называемого личностью.

Так, удалось выявить и артикулировать, посредством введения термина «социальное сознание», область исследования социального опыта человека, синтезирующую уже существующий теоретический материал социальной теории с феноменологическим её отражением. Социальное сознание, под которым

понимается такой способ мышления, при котором социальная реальность, интерпретируется субъектом и соотносится с его самопониманием, порождая тем самым личностный гештальт мировосприятия, описывает феноменальный план мира социальных взаимодействий, далеко не исчерпывающий область повседневного и типичного поведения.

Как общий результат работы следует отметить, что в диссертационном исследовании проведена разработка методологического потенциала социально-феноменологического подхода в социальной философии, выявлены скрытые пути его модификации, соответствующие современному феноменологическому пониманию структуры социального опыта.

Одним из наиболее важных, на наш взгляд, достижением данного исследования является выход к проблематике собственного, что доказывает несомненное преимущество именно феноменологического метода, в отличие от деятельностного, функционального или сетевого подхода, не улавливающих эту область значений. Дело в том, что собственное как феномен в символическом срезе также формирует взгляд на «само собой разумеющееся», выражение которого мы находим в представлениях о нормальном и естественном, что в применении к социальным группам большого масштаба складывает общественное мнение. Изучение взаимопроникновений того, что явлено в качестве собственного, и того, что составляет представления о «естественном» предполагает инициирование совершенно нового, глубокого исследования. Думается, что рассмотрение этого вопроса возможно в рамках эстетического взгляда на природу форм, где эстетическое сущностно определен диалектикой *fusus/nomos* в конституировании социальной реальности.

### Список литературы

1. Антология феноменологической философии в России, т. 2 / Сост., общая редакция, предисл. и комм. Чубарова И. М. — М.: Издательство «Логос», издательство Прогресс-Традиция, 2000. — 527 с
2. Аникин Д.А. Память как социальный феномен / Д.А. Аникин // Изв. Саратов. ун-та Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. — 2007.— №1.— С. 3 -9.
3. Арендт, Х *Vita activa*, или о деятельной жизни /Х. Арендт. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. — С. 416.
4. Артамонов, Д. С. Тихонова, С. В. Темпоральные структуры медиапамяти // Миф в истории, политике, культуре. Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе. — 2020. —665 с.
5. Бахтин, М.М. Автор и герой: к философским основам гуманитарных наук /М.М. Бахтин. — СПб.: Азбука, 2000. — 336 с.
6. Бергер, П. Общество в человеке / П.Бергер // Социологический журнал. — 1995.— № 2. — С. 162-180.
7. Бергер, П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии / П. Бергер ; Пер. с нем. — М.: Новое литературное обозрение, 2019. — 208 с.
8. Бергер, П. Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; Пер. с нем.— М.: Медиум. 1995. — 323 с.
9. Бибихин, В.В. Мир. Язык философии / В.В. Бибихин. —СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус. —2016. — 448 с
10. Богданов, А.А. Наука об общественном сознании/ А.А. Богданов. — Петроград, Москва: Воен. тип. Штаба Р.-К.К.-А.,1916. — 313 с.
11. Борисов, Е.В. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля/ Е.В. Борисов // Логос. —1999. — № 1. — С. 65-83.

12. Борисов, Е. В. Исторический аспект познания в поздних работах Э. Гуссерля / Е. В. Борисов // *Методология науки: сборник трудов участников Всероссийского семинара (Томск, 01–31 мая 1997 года)*. Томск: Национальный исследовательский Томский государственный университет, 1997. – С. 14-19.
13. Бубер, М. Я и Ты / Мартин Бубер; Пер. с нем. Послесл. П. С. Гуревича. — М.: Высш. шк., 1993. — 173 с.
14. Бурова, О. Е. Философские подходы к определению сущности intersubjectивной позиции / О.Е. Бурова // *Ярославский педагогический вестник*. — 2016. — №6. — С.47-54.
15. Вальденфельс, Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс / Пер. с нем. — Київ: ППС. — 2002, 2004. — 206 с.
16. Васильев, В.В. Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии / В.В. Васильев. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014 —240 с.
17. Вдовина, И. С. М. Мерло-Понти: философия плоти и проблема социального/ И.С. Вдовина // *История философии*. — 2008. — № 13. — С. 49-68.
18. Вербилович, О. Теория коммуникативного действия: ключевые категории и познавательный потенциал/ О.Вербилович // Вербилович О., Малинова О.Ю., Семенов А.В., Трубина Е., Хартблэй К., Ярская-Смирнова Е.Р., Ясавеев И. *Публичная сфера: теория, методология, кейс-стади*. — М.: 2013. — С. 35-52.
19. Волкова, С.В. Проблема intersubjectивности в современной философии: Э. Гуссерль – М. Хайдеггер/ С. В. Волкова. // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. вопросы теории и практики*.2017. — № 10. — часть 2. — С.39-41.
20. Гадамер, Г.Г. Истина и метод / Г.Г. Гадамер; Пер. с нем.— М.: Прогресс. — 1988. — 704 с.
21. Гашков, С.А. Комментарий о марксизме и феноменологии в творчестве Клода Лефора / С.А. Гашков// *HORIZON. Феноменологические исследования*. — 2017. — Т. 6. — С. 177-190.

22. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии/ Г. Гарфинкель; Пер. с англ. — СПб.: Питер, 2007. — 335 с.
23. Ги Самама. Поль Рикёр: опережающее себя предшествование; на пути от идентичности к обещанию / Самама Ги// Историко-философский ежегодник. — 2011. —С.223-237.
24. Гильдебрант, фон Д. Способы участия личности в ценностях / Д. фон Гильдебрант//Антология реалистической философии. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. —2006. —С.708-740.
25. Голуб, О.Ю., Тихонова, С.В. и др. Социальные коммуникации в информационном мире: от этики к праву/ О.Ю. Голуб, С.В. Тихонова. — Саратов: Изд-во СГУ, 2016. —312 с.
26. Гофман, И. Анализ фреймов. Эссе об организации повседневного опыта / Ирвинг Гофман; Пер. с англ. Р. Е. Бумагина и др. — Институт социологии РАН, 2004. — 752 с.
27. Гофман, И. Представление себя другим в повседневной жизни / Ирвинг Гофман; Пер. с англ. А. Д. Ковалева —М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. С. 40. —752 с.
28. Гофман, Э. Ритуал взаимодействия: Очерки поведения лицом к лицу/ Эрвин Гофман; под ред. Н. Н. Богомоловой и Д. А. Леонтьева; пер. с англ. С. С. Степанова и Л. В. Трубицыной. — М.: Смысл, 2009. — 319 с.
29. Гречко, П.К. Социальное: диспозиционно-коммуникативная перспектива исследования/ П.К. Гречко// Вопросы социальной теории. — 2008. — Т. 2. — С. 112-132.
30. Грушин, Б.А. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования/ Б.А. Грушин. — М.: Политиздат, 1987. — 368 с.
31. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию / Эдмунд Гуссерль ; пер. с нем. А. В. Михайлова. — М.: Академический Проект, 2019. — 489 с.

32. Гуссерль, Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова. — М.: Академический проект, 2019. — 229 с.
33. Гуссерль, Э. Логические исследования Т. 2 / Пер. с нем. В. И. Молчанова. — М.: Академический проект, 2019. — 368 с.
34. Гуссерль, Э. Феноменология / Э. Гуссерль // Логос. — 1991. — № 1. — С. 12-21.
35. Гуссерль, Э. Фихтевский идеал человечества. Три лекции / Пер. В. Молчанова // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [Ш]. — С. 366–394.
36. Гуцалов, А. А. Эволюция проблемы интерсубъективности в феноменологии Эдмунда Гуссерля: от воображения к пассивному синтезу // Вестник РГГУ. Серия Философия. Социология. Искусствоведение. — 2008. — № 7. — С. 37-50.
37. Деннет, Д. Условия присутствия личности / Д. Деннет; Пер. с англ. Г. Хасина // Логос. — 2003. — № 2. — С. 135-153.
38. Демидов, А.Б. Феномены человеческого бытия / А.Б. Демидов. — Минск: ЗАО Издательский центр Экономпресс. 1999. — 180 с.
39. Дубровский, Д.И. Интерсубъективность в научном и массовом сознании / Д.И. Дубровский // Интерсубъективность в науке и философии. / под редакцией Н. М. Смирновой. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. — С. 203–225.
40. Дуплинская, Ю. М. Размывание границ человеческой самоидентичности / Ю. М. Дуплинская // Антропологическое измерение современности : Сборник научных трудов Международной очно-заочной научно-практической конференции, Саратов, 01–02 июня 2015 года / Под редакцией Фриауфа В.А.. — Саратов: Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского, 2015. — С. 16-22.
41. Дуплинская, Ю. М. Многослойное строение субъекта / Ю. М. Дуплинская // Проблема идентичности человека и общества: Сборник научных

трудов, Саратов, 24–25 апреля 2014 года. – Саратов: Общество с ограниченной ответственностью Издательство КУБиК, 2014. – С. 54-59.

42. Дюркгейм, Э. Социология. Ее предмет, метод и предназначение /Э. Дюркгейм; Пер. с фр., составление, послесловие и примечания А.Б. Гофмана. — М.: Канон. — 1995. — 349 с.

43. Зайцев, И.Д. Интерсубъективность как проблема социальной философии: автореферат дис. кандидата философских наук: 09.00.11 / Зайцев Илья Дмитриевич. — М., 2008. — 41 с.

44. Захави, Д. Я и другой: от чистого Я к совместно выстраиваемому мы/ Д.Захави // Мысль. — 2015. —Т. 18. —. 220 с.

45. Звягинцева, Е. И. Тематизация Другого в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля и феноменологической социологии А. Шюца / Е.И. Звягинцева // Вестник КазГУКИ. — 2014. — №1. —С. 109-113.

46. Зотов, О. А. Мосты через века и культуры: интерсубъективность кросс-культурных коммуникаций / О.А. Зотов // Интерсубъективность в науке и философии / Отв. редактор Н.М. Смирнова. — М.: Канон+, 2014. – С. 364-387.

47. Зотов, О. А. Философские трансформации субъекта в европейской философии Нового времени / О.А. Зотов // Интерсубъективность в науке и философии / Отв. редактор Н.М. Смирнова. — М.: Канон+, 2014. – С. 84-88.

48. Иванов, В.А. Мир сознания/ В.А. Иванов. — Барнаул: Изд-во АГИИК, 2000. — 240 с.

49. Иванова, А.С. Влияние феноменологического проекта Э. Гуссерля на социальную теорию. Часть 2 / А.С. Иванова // Философия науки и техники. — 2017. — Т. 22. —№ 2. —С. 136-147.

50. Иванова, А.С. Методологическая программа обоснования социогуманитарного знания А. Шюца / А.С. Иванова // Гуманитарные науки. — 2013. — № 4. —С. 12-20

51. Иванова, А.С. Феноменологическая социология в контексте современных методологических дискуссий / А.С. Иванова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Социология. — 2010. — №1. — С. 64-70.
52. Иванова, А.С. Феноменология и социальный конструктивизм / А.С. Иванова // Вестник МГОУ. Серия Философские науки. — 2014. — № 3. — С.36
53. Интерсубъективность в науке и философии / Под редакцией Н. М. Смирновой — М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2014. — 416 с
54. Калиниченко, В.В. К метакритике понятия интенциональности у Эд. Гуссерля / В.В. Калиниченко // Логос. — 1997. — № 10. — С. 65-80.
55. Канаев, И.А. Самость как коммуникационная структура / И.А. Канаев // Философские науки. — 2012. — № 7. — С. 73-83.
56. Кармадонов, О.А. Роль и место символа в социологии Толкотта Парсонса / О.А. Кармадонов // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2004. — т. 7. — №. 3. —С. 73-88.
57. Конев, В. А. Дантовы координаты как координаты культурного пространства / В. А. Конев// Топос. — 2011. — №2. — С.91-106.
58. Конев, В.А. Критика способности быть (Семинары по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера) / В. А. Конев — Самара: Изд-во Самарский университет. —2000. — 274 с.
59. Косыхин, В.Г. Постфеноменологическая онтология: истоки и перспективы. / В. Г. Косыхин, Ю. М. Дуплинская, В. А. Фриауф и др. Онтологическое и социальное: грани взаимодействия. – Саратов: Издательство "Саратовский источник", 2021. – 162 с.
60. Кули, Ч. Человеческая природа и социальный порядок/ Чарльз Хортон Кули; Пер. с англ. под общ. науч. ред. Толстова А.Б. — М.: Идея-Пресс: Дом интеллект. кн. — 2000. — 309 с.
61. Куренной, В. К вопросу о возникновении феноменологического движения / В.К. Куренной // Логос. — 1999.— № 11/12. —С. 156-182.

62. Лаврухин, А. Политическое измерение феноменологии Э. Гуссерля в свете критики Ф. Феллманна, Х. Арндт и Ю. Хабермаса / А. Лаврухин // HORIZON. — Феноменологические исследования. — 2018. — №2. — С.365-390.
63. Ландгребе, Л. Размышления по поводу слов Гуссерля «Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins». / Л.Ландгребе // Метафизические исследования. — 1997. — № 3. — С. 180-198.
64. Левин, С. М. Нарративный подход: фикция и реальность / С.М. Левин // Философский журнал. — Т. 11. — № 3. — С. 184-187.
65. Левинас, Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас; Пер. с фр. А. В. Парибка. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. — 264 с.
66. Левинас, Э. От существования к существующему / Левинас Э.// Избранные работы. Тотальность и бесконечное. — М., СПб: Университетская книга, 2000. — 416 с.
67. Лехциер, В.Л. Вступление в разговор: заметки о коммуникативном признании / В.Л. Лехциер// Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. — 2014. — Т. 20. — №5. — С. 37-44.
68. Лехциер, В.Л. Феноменология пере: введение в экзистенциальную аналитику переходности/ В.Л. Лехциер. — Самара: Изд-во Самарский университет, 2007. — 332 с.
69. Лиотар, Ж.Ф. Феноменология / Ж.Ф. Лиотар. — СПб.: Алетейя, Лаборатория Метафизических Исследований при филос. фак СПбГУ, 2001. — 160 с.
70. Литвин, Т.В. Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля/ Т. В. Литвин. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2013. — 203 с.
71. Мамардашвили, М.К. Анализ сознания в работах Маркса / М.К. Мамардашвили// Формы и содержание мышления. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. — с. 221.

72. Маркс К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М.: Политиздат, 1988. — 574 с.
73. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти; Пер. с франц. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. — М: «Ювента», «Наука», 1999. — 608 с.
74. Мерло-Понти, М. Философ и социология / М. Мерло-Понти // Знаки; Пер. с франц. — М.: Искусство, 2001. — 429 с.
75. Михайлов, И.А. Интерсубъективность как проблема науки и феноменологии. Тезисы к обсуждению на конференции «Интерсубъективность - Коммуникация, СПб., май 2008 / И.А. Михайлов. —Наука»,2008. URL: <https://textarchive.ru/c-1488064.html> (дата обращения 5.02.2021).
76. Михайлов, И. Ф. Человек, сознание, сети / И. Ф. Михайлов. — М : ИФРАН, 2015. — С. 196.
77. Михайлов, И. Ф. К общей онтологии когнитивных и социальных наук/ И. Ф. Михайлов // Философия науки и техники. — 2017. — № 2. — С. 103—119.
78. Мокин, Б.И. Мартин Хайдеггер и онто-герменевтическая трансформация философии / Б.И. Мокин. — Саратов: Саратовский источник, 2016. — 184 с.
79. Молчанов, В.И. Исследования по феноменологии сознания/ В. И. Молчанов. — М.: Издательский дом «Территория будущего»,2007. — 456 с
80. Молчанов, В.И. К феноменологии коммуникативного сознания. Интерсубъективность и суждение/ В. И. Молчанов. // HORIZON. Феноменологические исследования. — 2017. — №2. — С. 121-148.
81. Молчанов, В.И. Проблематичность смысла: от М. Вебера к А. Шюцу/ В. И. Молчанов. // Мировая философская мысль: прошлое и настоящее. — 2020. — Т. 25. — № 2. — С. 69–80.
82. Молчанов, В. И. Различение и опыт: Феноменология неагрессивного сознания / В. И. Молчанов. — М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. — 328 с.

83. Мотрошилова, Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии/Н. В. Мотрошилова. — М.: Высшая школа, 1968. — 127 с.
84. Мотрошилова, Н.В. Ранняя философия Эдмунда Гуссерля /Н. В. Мотрошилова. — М.: Прогресс-Традиция, 2018. —618 с.
85. Обухов, К. Н. Границы определения понятия «идентичность» в пространстве социальных наук / К. Н. Обухов // Социальная онтология в структурах теоретического знания: материалы VIII Междунар. науч.-практ. конф. – Ижевск: Удмуртский университет, 2016. – С. 143–149.
86. Обухов, К. Н. Дискурсивный характер идентичности в контексте современной социальной коммуникации / К. Н. Обухов // Материалы международной научно-практической конференции «Социальная эволюция, идентичность и коммуникация в XXI веке» / отв. ред. Т. В. Душина. –Ставрополь, 2009. – С. 259–260.
87. Обухов, К. Н. Идентификация субъектов в социальном пространстве «между» в философии Ж.-Л. Нанси / К. Н. Обухов // Социальная онтология в структурах теоретического знания : материалы VI Междунар. науч.-практ. конф., 30–31 мая 2014 г. – Ижевск : Удмуртский университет, 2014. – С. 57–65.
88. Обухов, К. Н. Конструирование индивидуальной идентичности на пределе манифестации социальной реальности / К. Н. Обухов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2014. — Т. 15. — Вып. 1. — С. 235–244.
89. Огурцов, А.П. Интерсубъективность как поле философского исследования / А.П. Огурцов // Личность. Культура. Общество. — М., 2007. — Т. IX. — № 1(34). — С. 58-70.
90. Огурцов, А.П. Интерсубъективность как проблема философии науки / А.П. Огурцов // Философия науки и техники. — 2009. — Т. 14. – № 1. – С. 235-246.
91. Осипов, Г.В. Новые направления в социологической теории/ Г.В. Осипов. — М.: Прогресс, 1978. — 391 с.
92. Павленко, А.Н. Пределы интерсубъективности (критика коммуникативной способности обоснования знания)/ А.Н. Павленко. — СПб.: Алетейя, 2012. —280 с.

93. Парсонс, Т. Система координат действия и общая теория систем действия: культура, личность и место социальных систем / Талкотт Парсонс// Американская социология; Под ред. В. И. Добренёва. — М., 1994. — С. 448-468.
94. Парсонс, Т.О. структуре социального действия/ Талкотт Парсонс; Под общей ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского. —М.: Академический Проект,2000. — 404 с.
95. Прехтль, П. Введение в феноменологию Гуссерля/ Петер Прехтль. — Томск: Издательство Водолей,1999. — 99 с.
96. Разинов, Ю.А. Я как объективная ошибка/ Ю.А. Разинов. — Самара: Самарский университет, 2002. — 260 с.
97. Райнах, А. Априорные основания гражданского права /Адольф Райнах; Антология реалистической феноменологии. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы,2006. — С.566-567.
98. Рикёр, П. Время и рассказ: в 2 т. Интрига и исторический рассказ / Поль Рикёр; Пер. Т.В. Славко. — М.-СПб.: Университетская книга, 1998.— 313 с.
99. Рикёр, П. Время и рассказ: в 2 т. Конфигурация в вымышленном рассказе/ Поль Рикёр; Пер. Т.В. Славко. —М.,СПб.: Университетская книга, 2000.—217 с.
100. Рикёр, П. История и истина / Поль Рикёр; Пер. с фр. И.С. Вдовина, А.И. Мачульская. — СПб.: Алетейя, 2002. —399 с.
101. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Поль Рикёр; Ин-т философии Российской академии наук; пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И. С. Вдовиной. — М.: Академический проект, 2008. —695 с.
102. Рикёр, П. Повествовательная идентичность / Поль Рикёр // Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. — М.: АО «КАМ1». — 1955. — С. 19-37
103. Рикёр, П. Путь признания. Три очерка / Поль Рикёр; Пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 268 с

104. Рикёр, П. Я-сам как другой/ Поль Рикёр; Пер. с фр. — М.: Изд-во гуманитарной литературы. — 2008. — 416 с.
105. Ришир, М. Что такое феномен? /М. Ришир ; комментарий к Husserliana XV.1998. № 31, §8. — С. 549-551.
106. Романо, К. Авантюра времени. Три эссе по феноменологии события/ К. Романо. — М.: Кайрос. —220 с.
107. Романовская Е. В. Идентичность и традиция / Е.В. Романовская // Манускрипт. — 2016. — №12-3 (74). — С.146-149.
108. Ромащенко, М. А. Онтологические основания социальной идентификации. / М.А. Ромащенко // Социальная онтология в структурах теоретического знания: материалы IV Междунар. науч.-практ. Конф.; Ижевск, 30-31 мая 2014. —2014. —С. 155-161.
109. Ромащенко, М.А. Идентификация «Я» и мира как проблема европейской континентальной философии/ М.А. Ромащенко // Духовная сфера общества: сборник статей по итогам НИР кафедры философии и социологии на 2016 год. – Йошкар Ола —2017— №. 14. — С. 115 – 120.
110. Ромащенко, М.А. Феномен Я: на грани философского и обыденного / М.А. Ромащенко // Мировоззренческая парадигма в философии: онтогносеология: сборник статей по материалам XIII международной научной конференции. – Нижний Новгород. — 2017. — С. 70 – 73.
111. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Сартр Жан Поль; Пер. с фр. — М.: Республика, 2000. — 639 с.
112. Свасьян, К.А. Феноменологическое познание: пропедевтика и критика/ К.А. Свасьян. — Ереван: Изд-во АН АрмССР,1987. — 198с.
113. Свасьян, К.А. Философия символических форм Э. Кассирера/ К.А. Свасьян. — Ереван: Издательство АН АрмССР, 1989. —238 с.
114. Сенека, Л.А. Нравственные письма Луцилию / Луций Анней Сенека; Пер., послесл., с. 390-427, примеч. С. А. Ошерова. — Кемеровское кн. изд-во, 1986. — 464 с.

115. Слинин, Я.А. Феноменология интерсубъективности/ Я.А. Слинин. — Спб: Наука,2004. — 351 с.
116. Смирнова, Н. М. От социальной метафизики к феноменологии "естественной установки»: феноменологические мотивы в современном социальном познании / Н. М. Смирнова. – М.: Институт философии Российской академии наук, 1997. – 223 с.
117. Смирнова, Н. М. Я и Другой: скользящая граница в феноменологии интерсубъективности / Н.М. Смирнова // Международный журнал исследований культуры. — 2019. — №2 (35). — С.52.
118. Смирнова, Н.М. Социальная феноменология в изучении современного общества/ Н.М. Смирнова. — М.:Канон+ РООИ Реабилитация,2009. — С.147.
119. Смирнова, Н. М. Коммуникация и интерсубъективность / Н.М. Смирнова // Философия науки. – 2012. – Т. 17. – № 1. – С. 40-54.
120. Соколова, Д. М. Виртуальная интерсубъективность: социальный и экзистенциальный аспекты анализа / Д.М. Соколова // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. — 2015. — №3. —С.50-56.
121. Сомова, О. А. Социальное: человеческое, политическое и общественное / О. А. Сомова // Философские и социокультурные основания цивилизационного будущего России: Сборник научных трудов по материалам Всероссийской научной конференции, Саратов, 29–30 октября 2020 года. – Саратов: Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А. —2020. – С. 112-118.
122. Станжевский, Ф.К феноменологическим основаниям герменевтической концепции личностной идентичности во времени / Ф.К. Станжевский // HORIZON. Феноменологические исследования. — 2012. — №1. — С. 48-64
123. Старовойтенко, Е.Б., Дербенева А.А. Субъектность Собеседника в контексте отношений Я-Другой / Е.Б. Старовойтенко// Мир психологии. — 2015. — № 3. — С.148-160.

124. Старовойтов, В. В. Проблема я, личности, самости в творчестве Поля Рикёра и в современных психологических и психоаналитических исследованиях/ В.В. Старовойтов // История философии. — 2012. — №17. — С.160-176.

125. Тета, Ж.М. Нарративная идентичность как теория практической субъективности. К реконструкции концепции Поля Рикёра / Ж.М. Тета // Социологическое обозрение. — Т. 11. — №2. 2012—С. 103-107.

126. Тихонова, С.В. 1.2. Сущность и структура современных масс – медиа: теоретико – методологический анализ; 3.1. Конкуренция науки и лженауки в пространстве социальных сетей; 3.2. Медиатизация исторической лженауки; 4.4. Мифы о советском космосе в медиапространстве; 5.2. Цифровое утопическое мышление // Мифы о прошлом в современной медиа-среде: практики конструирования, механизмы воздействия, перспективы использования / А.Г. Иванов, А.А. Линченко, И.П. Полякова, С.В. Тихонова. Монография. — СПб.: Алетейя, 2020. – 325 с.

127. Труфанова, Е. О. Интерсубъективность в науке и философии / Е. О. Труфанова // Вопросы философии. – 2014. – № 9. – С. 182-185.

128. Устьянцев, В.Б. Жизненное пространство личности в обществе риска / В.Б. Устьянцев// Вестник российского философского общества. — 2002. —№4. — С. 32 -41.

129. Феррони, В. В. Три лика другого: «Другой», «Иной», «Чужой» / В.В. Феррони // Вестник ВГУ. Серия: Философия. — 2012. — № 1. — С. 112-130.

130. Филимонова О. Ф. Пустое место: голос социальной реальности / О.Ф. Филимонова // Известия Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. — 2018. — Т. 18. — №. 3. — С. 292–297.

131. Филипенко, С.А. Два способа самосознания в структуре сознания / С.А. Филипенко// Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. —2021. —№. 61.— С. 21-28.

132. Финк, Е. Основные феномены человеческого бытия/ Е.Финк; Пер. с нем. А. В. Гараджа, Л. Ю. Фуксон. — М.: Канон, 2017. — 429 с.

133. Финк, О. Элементы критики Гуссерля / Е.Финк // Логос. — 2016. — т. 26. — №. 1. — С. 47-62.
134. Фихте, И. Г. Сочинения / И. Г. Фихте ; А. Г. Ломоносов, сост., примеч., вступ. ст.; А. К. Судаков, пер. — СПб: Наука—2008. — 751 с.
135. Фролов, А.В. Мир как целое и горизонты опыта/ А.В. Фролов. — М.: МГСУ,2010. — 156 с.
136. Фролов, А.В. О Категориальных основаниях онтологии мира / А.В. Фролов // Идеи и идеалы. — 2015. — т. 1. —№ 2(24). — С. 32-46.
137. Фролов, А.В. Феноменология мира (2): горизонты опыта и мир как целое / А.В. Фролов // Phenomen.Ru. URL: <http://phenomen.ru/public/journal.php?article=63> (Дата обращения 12.05.2021)
138. Хабермас, Ю. В поисках национальной идентичности: философские и политические статьи / Ю. Хабермас. —Донецк: Донбасс, 1999. —437 с.
139. Хабермас, Ю. Вовлечение Другого / Юрген Хабермас / пер. с нем. Ю. С. Медведева; под ред. Д. В. Скляднева. — СПб.: Наука, 2001. —417 с.
140. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие/ Юрген Хабермас/ Пер. с нем. —. СПб: Наука, 2001. — 382 с.
141. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В.В. Бибихина. —СПб: Наука. Слово о сущем, 2002. —452 с.
142. Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер; Пер. с немецкого А. Г. Чернякова. — СПб: Высшая религиозно философская школа, 2001. — 446 с.
143. Харт, Дж. Гуссерль и Фихте (в связи с лекциями Гуссерля «Фихтевский идеал человечества») / Дж.Харт; Пер. О. Иващук // Ежегодник по феноменологической философии. 2013 [III]. — С. 209-250.
144. Харт, Дж. Предисловие к публикации перевода на русский язык лекций Гуссерля «О Фихтевской идеале человечества / Дж.Харт; Пер. О. Иващук // Ежегодник по феноменологической философии. — М.: 2010, — т.2. —С. 363-365.

145. Хахалова, А. А. Влияние интерсубъективного взаимодействия на становление самости /А.А. Хахалова // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. – 2012. – Т. 2. – № 11. – С. 69-77.

146. Хахалова, А. А. Двойственная структура интерсубъективного опыта /А.А. Хахалова // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. – 2015. – Т. 2. – № 2– С. 59-63.

147. Херрманн, Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля/ Ф.-В. Херрман; Пер. с нем. — Минск: Пропилеи, 2000. — 192 с.

148. Чагин, Б.А. Структура и закономерности общественного сознания / Б.А. Чагин. — Ленинград: Наука,1982. — 314 с.

149. Черняков, А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / Черняков А.Г.; СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 460 с.

150. Храпов С. А. Общественное сознание постсоветской России: проблема интолерантной направленности // Социально-гуманитарные знания. – 2009. – № 9. – С. 24-29.

151. Храпов С. А. Индивидуальное и общественное сознание: гносеологические и онтологические аспекты взаимодействия // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Право». – 2009. – № 8. – С. 200-206.

152. Храпов С. А. Взаимодействие социальной памяти и общественного сознания постсоветской России: социально-философский подход // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия «Философия. Социология и социальные технологии». – 2010. – № 2. – С. 38-43

153. Шелер, М. Положение человека в Космосе. Шелер М. Положение человека в Космосе (Перевод Филиппов А.). // Проблема человека в западной философии. / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Издательство «Прогресс», 1988. — 552 с.

154. Шелер, М. Формы знания и общество. Сущность и понятие социологии культуры / М. Шелер // Социологический журнал. — 1996. — № 1-2. — С. 122-160.
155. Шелер М. Избранные произведения / М. Шелер // М.: Издательство «Гнозис», 1994. — 490 с.
156. Шичанина, Ю. В. Личностные трансформации в условиях интенсивных межцивилизационных коммуникаций: смысложизненная рефлексия / Ю.В. Шичанина// Социум и власть. — 2016. — №3. — С.112-116.
157. Шичанина, Ю.В. Человек «иномерный»: парадоксы антропологической меры/ Ю.В. Шичанина. — Ростов-на-Дону: изд-во Ростовского государственного педагогического университета, 2006. — 444 с.
158. Шиян, А. А. Феноменология или неокантианство: философия сознания Э. Кассирера/ А.А. Шиян // Журнал Топос. — 2006. — № 1. — С.46-52.
159. Шмерлина, И.А. "Интерсубъективность": становление социально-феноменологического понятия / И.А. Шмерлина// Социологический журнал. — 2021. — №3. —С. 35-59.
160. Шпет, Г. Г. Искусство как вид знания (этюды) / Г. Г. Шпет// Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры ; отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. — М.: РОССПЭН, 2006. — 712 с.
161. Шпет, Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы/ Г. Г. Шпет. — Томск: Водолей, 1996. — 192 с.
162. Шпигельберг, Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. / Г.Шпигельберг; Перевод группы авторов под ред М. Лебедева, О. Никифорова (Ч.3). — М.: «Логос», 2002. — 680 с.
163. Шульга, А. Почему «феноменологическая социология» невозможна / А. Шульга// Социология: теория, методы, маркетинг— 2013— № 1. — С. 46-57
164. Шульга, Е.Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии/ Е.Н. Шульга. — М.ИФРАН,2004. —173 с.
165. Шульц, П. Философская антропология. Введение для изучающих психологию / П. Шульц; Пер. с нем. — Новосибирск— 1996. —113 с.

166. Шюц, А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Альфред Шюц; Пер. с нем. и англ.: В. Г. Николаев и др.; сост.: Н. М. Смирнова; общ. и науч. ред., послесл. Н. М. Смирновой. — М.: РОССПЭН, 2004. — 1054 с.
167. Шюц, А. Структура повседневного мышления / А. Шюц; Пер. с англ. // Социологические исследования. — 1988. — №2. — С. 129-137.
168. Шюц, А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / А. Шюц; Пер. с англ. А.Я. Алхасова, Н.Я. Мазлумяновой. — М.: Издательство: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. — 336 с.
169. Щедрина, Т. Г. Феноменологические штудии Густава Шпета: «Явление и смысл» в контексте «Архива эпохи» / Т.Г. Щедрина // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. — 2014. — № 1. — С.142-147.
170. Юдин Г. Б. Феноменологическая редукция в эпистемологии социальной науки: автореф дис. ... канд. филос. наук 09.00.01 / Григорий Борисович Юдин. — М. 2012. — 32 с.;
171. Эмбри, Л. Рефлексивный анализ. Первоначальное введение в феноменологию / Л. Эмбри; Пер. с англ.: В. И. Молчанов. — М.: Три квадрата, 2005. — 224 с.
172. Ямпольская, А.В. Искусство феноменологии / А.В. Ямпольская. — М.: Рипол-Классик, KAIROS, 2019 — 342 с.
173. Baier, A. Doing Things with Others: The Mental Commons / A. Baier; Commonality and Particularity in Ethics — London: Palgrave Macmillan, 1997. — pp.15-44.
174. Bernet, R. Kern, I. Marbach, E. An introduction to Husserlian Phenomenology / R. Bernet, I. Kern, E. Marbach. — Evanston: Northwestern University Press, 1993. — 154 p.
175. Calcagno, A. Gerda Walther and the Possibility of a Non-intentional We of Community / A. Calcagno // Gerda Walther's Phenomenology of Sociality, Psychology,

and Religion. *Women in the History of Philosophy and Sciences*. — Cham: Springer, 2018. — vol 2.— Pp. 57-70.

176. Daturi, D. E. L'avvicinamento tra la fenomenologia e il marxismo nelle ultime opere di Enzo Paci / D.E.L. Daturi // *Дискурсология: методология, теория, практика*. — 2018. — № 11. — С. 67-76.

177. Di Martino, C. For a Genealogy of Selfhood: Starting from Paul Ricoeur / C. Di Martino // *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur. Contributions to Hermeneutics* — Cham: Springer International Publishing, 2016. — vol 2.— Pp. 61-74.

178. Foessel, M. The World of the Text and the World of Life: Two Contradictory Paradigms? / M. Foessel; *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur*. — Cham: Springer International Publishing, 2016. — vol.2. —Pp. 75-86. doi.org/10.1007/978-3-319-33426-4\_5

179. Gallagher, S. Self and Selfhood / S. Gallagher // *The International Encyclopedia of Anthropology*, 2022. —pp.1-6.

180. Grossberg, L. Intersubjectivity and the conceptualization of communication / L Grossberg // *Human Studies*. — 1982. — vol.5. — no.1. — 216 p.

181. Gschwandtner, C.M. Körper, Leib, Gemüt, Seele, Geist: Conceptions of the Self in Early Phenomenology / C.M. Gschwandtner. // *Gerda Walther's Phenomenology of Sociality, Psychology, and Religion*. Cham: Springer, 2018. —Pp.85-101. — doi.org/10.1007/978-3-319-97592-4

182. Hardcastle, V.G. *Constructing the Self*. Amsterdam/V.G. Hardcastle. — Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2008. — 186 p.

183. Hart, J. G. *The person and the common life. Studies in a Husserlian social ethics*/J.G.Hart. — Dordrecht: Springer-science+business media, B.V, 1936. — 502 p.

184. Held, K. *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie* / K.Held; *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludvig Landgrebe zum 70 Geburtstag*. — Haag, 1972. —S. 39-42.

185. Hitta, Y. Husserl's Manuscript 'A Nocturnal Conversation'/ Nitta Y., Tatematsu H. // *The World Institute for Advanced Phenomenological Research and*

Learning. Japanese Phenomenology. *Analecta Husserliana*. The Yearbook of Phenomenological Research. —Dordrecht: Springer, 1979. — vol 8. — Pp. 21-36. — doi.org/10.1007/978-94-009-9868-1\_2

186. Husserl, E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution/ E. Husserl. — Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. — 443 p.

187. Husserl, E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, vol. II, 1921–1928, *Husserliana* 14/ E. Husserl. —Hague: Martinus Nijhoff, 1973. — 624 s.

188. Husserl, E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, vol. III, 1929–1935, ed. I. Kern, *Husserliana* 15/ E. Husserl. —Hague: Martinus Nijhoff, 1973. — 741 s.

189. Husserl, E., Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, vol. I, 1905–1920, ed. I. Kern, *Husserliana* 13/ E. Husserl. —Hague: Martinus Nijhoff, 1973 —463 s.

190. Kern, I. Einleitung der Herausgebers / I.Kern // Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 1: 1905-1920 / *Husserliana* XIII. — Haag, 1973. — S. XVII-1.

191. Landgrebe, L. Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus /L Landgrebe // Phänomenologie und Marxismus. hrsg. von Bernhard Waldenfels. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. —S.71-105.

192. Emotional Sharing and the Extended Mind / F. León, T. Szanto, D. Zahavi. // *Synthese*. — 2019. —vol.12. — no. 196. — Pp. 4847–4867. — doi.org/10.1007/S11229-017-1351-X

193. Lipps, T. Inhalt und Gegenstand / T.Lipps// Sitzungsberichten der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der Küniglich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1905— vol. IV—S. 631-635.

194. Luckmann, T. Wirklichkeiten: individuelle Konstitution, gesellschaftliche Konstruktion / T. Luckmann // *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft*. Schriften zur

Wissens und Protozoziologie— Konstanz: UVK Verl.-Ges— 2007. — Vol. 13. — S. 127–137

195. Luckmann, T. On the boundaries of the social world / T. Luckmann // Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften. — Hague: Martinus Nijhoff, 1970. —Pp. 73-101.

196. Luft, S. Subjectivity and lifeworld in transcendental phenomenology/S.Luft. —Evanston, Illinois: Northwestern University Press. — 2011. — 450 p. — DOI 10.1163/156916212X632970

197. Luft, S. Wehrle, M. (Hrsg.) Husserl-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung / S.Luft, M. Wehrle.— Stuttgart: J. B. Metzler Verlags,2017. —377 s. — DOI 10.1007/978-3-476-05417-3\_4.

198. Marion, J.-L. Being given: toward a phenomenology of givenness/ J.-L. Marion. — Stanford : Stanford university press, 2002. —408 p.

199. Mary Catharine Baseheart S.C.N. (auth.) Person in the World. Introduction to the Philosophy of Edith Stein / Mary Catharine Baseheart. —Springer Netherlands, 1997.— 204 p. — [DOI 10.1007/978-94-017-2566-8](https://doi.org/10.1007/978-94-017-2566-8)

200. McCormick, P. Husserl and the Intersubjectivity Materials. / P. McCormick // Research in Phenomenology, 1976—no.6.—Pp.167–189.

201. McDougall, W. The Group Mind. A Sketch of the Principles of Collective Psychology with Some Attempt to Apply Them to the Interpretation of National Life and Character/ W. McDougall. — Cambridge: Cambridge University Press,1920. —317p.

202. McDowell, J. On worldly subjectivity: Oxford Kantianism meets phenomenology and cognitive sciences/ J. McDowell. —London; New York: Bloomsbury Academic, 2021. —Pp. 11-12

203. Merleau-Ponty, M. Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste/ M. Merleau-Ponty. —Paris: Gallimard, 1980. — 310 p.

204. Metzinger, T. Being No One/ T. Metzinger. —Cambridge, MA: MIT Press, 2003. —721p.

205. Mühl, J. Human Beings as Social Beings: Gerda Walther's Anthropological Approach/ J. Mühl // Gerda Walther's Phenomenology of Sociality, Psychology, and Religion. — Cham: Springer,2018. — Pp.71-85.
206. Muzzetto, L. Time and Meaning in Alfred Schütz / L.Muzzetto // Time & Society. — 2006. — № 15. —pp. 5–31.
207. Natorp, P. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode / Von Paul Natorp. — Freiburg im Breisgau: Mohr (Siebeck) ,1888. —129 s.
208. Paci, E. Fenomenologia e dialettica/ E.Paci. — Milano: Giangiaco­mo Feltrinelli Editore, 1974. — 68 p.
209. Phänomenologie und Marxismus. Bd. I. Konzepte und Methoden / hrsg. von Bernhard Waldenfels. —Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1977. — 258 s.
210. Prufer, T. Welt, Ich, Zeit in der Sprache /T. Prufer // Philosophische Rundschau. —1973. —№ 20. —224 s.
211. Richir, F.G. Richir, M. Un «Enfant moyen de la seconde moitié du XXèmesiècle» / F.G. Richir, M. Richir // Textures. — 1975. — no 10-11. — p. 39-44.
212. Richir, M. Community, society and history in the later Merleau -Ponty / M. Richir// Merleau-Ponty and the possibilities of philosophy: transforming the tradition; edited by Robert Vallier, Wayne Froman, and Bernard Flynn. — State University of New York Press,2009. —pp.61-77.
213. Ricoeur, P. Temps et récit III: Le temps raconté/ P.Ricoeur. —Paris: Éditions du Seuil,1985. —426 p.
214. Romano, C. Identity and Selfhood: Paul Ricœur's Contribution and Its Continuations // Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur: Between Text and Phenomenon/ Davidson, S., Vallée, M.-A.(eds). — Cham: Springer International Publishing. — 2016. — Pp 43–59.
215. Rompp, G Husserls Phanomenologie der Intersubjektivitat Und die Ihre Bedeutung fur eine. Theone intersubjektiver Objektivitat Konzeption einer phanomenologischen Philosophie / Georg Rompp Kluwer. — Academic Publishers Dordrecht; Boston: Australian/Harvard Citation,1992.— 242 p.

216. Social Acts and Communities: Walther Between Husserl and Reinach / A. Salice, G. Uemura. // Gerda Walther's Phenomenology of Sociality, Psychology, and Religion. — Cham: Springer, 2018. — Pp. 27-45. — [https://doi.org/10.1007/978-3-319-97592-4\\_3](https://doi.org/10.1007/978-3-319-97592-4_3)

217. Schütz, A. 1899-1959. Life forms and meaning structure/ A.Schutz. — London, Boston, Melbourne and Henley: Routledge, 2014. — 232 p

218. Schütz, A. Choosing among Projects of Action / A.Schutz // Collected Papers I.—Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1962. —Pp.67-99.

219. Schütz, A., Schütz I. Gesammelte Aufsätze III. Studien zur Phänomenologischen Philosophie/ A.Schutz. — Dordrecht: Springer. — 1972. — 286 p.

220. Searle, J. R. Collective Intentions and Actions / J. R. Searle / Intentions in Communication; edited by P. R. Cohen, J. Morgan, and M. E. Pollack, Cambridge, MA: MIT Press. 1990. —.404 p.

221. Stein, E. On the Problem of Empathy / E. Stein // The Collected Works of Edith Stein Sister Teresa Benedicta of the Cross Discalced Carmelite Volume Three. — Washington: ICS Publications. — 1989. — 137 p.

222. The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons / Alfred Schutz and Talcott Parsons and Richard H. Grathof. — Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1978. — 145 p.

223. Theunissen, M. The Other Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber (Studies in Contemporary German Social Thought)/ M.Theunissen. — Cambridge: The MIT Press, 1986. —451 p.

224. Wagner, H. R Phenomenology of Consciousness and Sociology of the Life-World/ H. R. Wagner. — Edmonton ;University of Alberta Press, 1983. — 225 p.

225. Waldenfels, B. Phenomenology of the alien: basic concepts / B.Waldenfels. — Evanston, Illinois: Northwestern University Press. — 2011. — 104 p.

226. Walther, G. Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften / G. Walther // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. —1923. — no. 6. — S.1–158 s.

227. Wilson, R. A. Collective Memory, Group Minds, and the Extended Mind Thesis / R. A. Wilson // *Cognitive Processing*. — 2005. —no. 6/4. —Pp. 227-236. — doi: 10.1007/s10339-005-0012-z.
228. Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. / herausgegeben von Helmuth Vetter — Hamburg: Meiner, 2004. — 699 s.
229. Zahavi, D. Husserl and transcendental intersubjectivity: a response to the linguistic-pragmatic critique/ Dan Zahavi, transl. by Elizabeth A. Behnke. — Athens : Ohio University Press ATHENS, 2001. — 291 p.
230. Zahavi, D. Phenomenology of self/ The Self in Neuroscience and Psychiatry /T. Kircher, Anthony S. D. (eds.). — Cambridge : Cambridge University Press, 2003. — Pp. 56-75.
231. Zahavi, D. Second-person Engagement, Self-alienation, Group-identification / D.Zahavi// *Topoi*. 2019. —no 38— Pp.251–260. — <https://doi.org/10.1007/s11245-016-9444-6>
232. Zahavi, D. Self and Other: The Limits of Narrative Understanding / D.Zahavi // *Royal Institute of Philosophy Supplement*. — Cambridge: Cambridge University Press, 2007. — Pp. 179-201.
233. Zahavi, D. Self-Awareness, temporality, and alterity. *Central Topics in Phenomenology*/ D.Zahavi. —Dordrecht Springer Science+Business Media, 2001.— Pp.468-473. — [doi.org/10.1007/978-94-015-9078-5](https://doi.org/10.1007/978-94-015-9078-5)
234. Zahavi, D. Subjectivity and selfhood: investigating the first-person perspective/ D.Zahavi. — Cambridge: Mass: MIT Press, 2005. — 243 p.
235. Zahavi, D. The Fracture in Self-Awareness / D.Zahavi // *Self-Awareness, temporality, and alterity. Central Topics in Phenomenology*. — Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1998. — vol 34.— P.21-40. — doi.org/10.1007/978-94-015-9078-5\_2
236. Zahavi, D. We in Me or Me in We? Collective Intentionality and Selfhood/ D.Zahavi // *Journal of Social Ontology*. — 2021. — № 3. — Pp.1-20

237. Zahavi, D. Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz/ D.Zahavi // *Inquiry*. 2010. — Vol. 53. — № 3. —Pp. 285–306. — DOI: 10.1515/jso-2020-0076

238. Zahavi, D. Is the self a social construct? / D.Zahavi // *Inquiry*. — 2009. — Vol. 52. —№ 6. —Pp. 551–573. — DOI 10.1080/00201740903377826

239. Zahavi, D. Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame/ D.Zahavi // *Husserl Studies*. — Oxford: Oxford University Press. —2015. —no 32.— Pp 75–82—doi.org/10.1007/s10743-015-9180-6

240. Zaner, R. M. Sisyphus without Knees: Exploring the Selfand Self-Other Relationships in the Face of Illness and Disability / R. M. Zaner // *The golden age of phenomenology at the New School for Social Research, 1954–1973*. — Athens: Ohio University Press. —2017. —Pp. 291–302.

241. Zaner, R. M. The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Bod/ R. M. Zaner. — Dordrecht: Springer,1971. — 294 p