

На правах рукописи

Колодий Наталия Андреевна

**ПОИСКИ СОЦИАЛЬНЫХ ОНТОЛОГИЙ:
ФЕНОМЕНОЛОГО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА**

Специальность 09.00.01 – онтология и теория познания

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Томск 2002

Работа выполнена на кафедре культурологии и социальной коммуникации
Гуманитарного факультета Томского политехнического университета

Научный консультант: доктор философских наук,
профессор
Моисеева Агнесса Петровна

Официальные оппоненты: доктор философских наук,
профессор
Петрова Галина Ивановна;

доктор философских наук,
профессор
Разин Александр Владимирович;

доктор философских наук,
профессор
Баранов Георгий Самуилович

Ведущая организация: Томский государственный архитектурно-
строительный университет.

Защита состоится 14 мая в 10 часов на заседании диссертационного совета Д
212.267.01 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских
наук в Томском государственном университете по адресу: 634050, г. Томск, пр. Ленина,
36, ТГУ, кор. 3, ауд. 9.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке Томского
государственного университета.

Автореферат разослан 12 апреля 2002 года

Ученый секретарь диссертационного
совета Д 212.267.01, кандидат
философских наук, доцент

Мазаева О.Г.

герменевтической философией в ее неклассической и постнеклассической модификациях. Учитывая антитрансценденталистские тенденции и реакцию последние десятилетия на феноменолого-герменевтические установки, важно проанализировать исследовательские проекты социальных онтологий эпохи постмодерна.

Актуальность темы исследования Социальные практики, вне всякого сомнения, многообразны, сложны в своей структуре, противоречивы, даже агрессивны. Для их понимания явно недостаточно герменевтики социальных действий, усилий понимающей философии, объясняющей силы дискурса. Лишь в контексте целостного социального бытия, бытия друг-с-другом они могут быть действительно проинтерпретированы. Это первое обстоятельство.

Индивиды, личности, участвующие в социальных и культурных практиках, в полной мере могли бы задать себе вопрос, мучавший философов XVIII века: «Кто мы? Что мы собой представляем? Что есть эта наша современность?» Сегодня количество подобных вопросов неизбежно растет.

В современной философии ответы по-прежнему часто даются с позиции эссенциализма, догматической метафизики и пресловутого психологизма, войну против которого вели еще неокантианцы, ранний Э.Гуссерль, другие феноменологи. Задача феноменологии: показать изначальную «онтологическую активность» сознания, его участие в самом произведении мира в некоем наличии, не позволяя натуралистическим способам понимания сознания заслонить эту мысль, осталась лишь эпизодом истории феноменологии, критический пафос последней, кажется, предан забвению. Социальные теоретики и в настоящее время обращаются к сознанию как к вещи в ряду других вещей, даже истолковывая эту вещь философски. Сознание же не может быть понято как вещь среди других вещей, и нельзя узреть саму сущность социального мира, не обращаясь к способу данности этого мира в сознании.

Заметим, что когда социальные теоретики в послегуссерлеву эпоху акцентируют внимание на интенциональности, представлениях, соотношениях, существующих в сознании, то всякий раз отмечают, что эта интенциональность не обладает объясняющей силой и что она не может быть проверена, верифицирована и потому теория, основанная на этом, не может быть научной.

Феноменология в этом случае дает, на наш взгляд, очень последовательный и внятный ответ хотя бы в философии Гуссерля: «Никакая мыслимая теория не может заставить нас усомниться в принципе всех принципов: любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и, все, что предлагается нам в интуиции из самого первоисточника ...нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает».¹

Феноменологический принцип: онтология есть онтология сознания для философии до сих пор сохранил свою эвристичность и методологичность, во всяком случае, если она хочет быть «строгой наукой» в гуссерлевом смысле. Принципы социальной онтологии, если она фундирована феноменологическими установками, использованные в описании и трансцендентального Я, и эмпирического Я, и трансцендентальной субъективности, и интерсубъективности, дают возможность представить весь круг проблем, связанных с социальным действием, социальным взаимодействием, с со-бытием Другого, историей. Социальная онтология в этом

¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie //Husserl E. Gesammelte Werke (Husserliana) Bd.III (I).-Dordrecht: Kluwer, 1995. - S.51.

случае будет задаваться не только определенной интерпретацией сознания, но и своеобразной тематизацией Другого, идеализированного образа Другого.

С другой стороны - в условиях неприятия всех форм артикуляции бытия, привносимого в современный контекст постмодернизмом, кроме бытия нарратива, понятого в качестве единственного способа бытия, представляется особенно продуктивным выяснить: какие же проекты социальной онтологии несубстанционального толка могут противостоять «онтологии настоящего»?

Еще одно обстоятельство, актуализирующее экспликацию социальной онтологии в феноменолого-герменевтических проектах, связано с дискуссиями о возвращении субъекта или - напротив - о его окончательной смерти. Там, где так называемая чистая феноменология не может представить внятную и артикулированное описание современного субъекта, она в союзе с философской фундаментальной герменевтикой открывает возможности для понимания и объяснения. Это понимание и объяснение будут иметь свою специфику, возможно, и определенные границы, так как это все-таки рациональное объяснение и научным оно будет только в том смысле, что оно свободно от всяких предрассудков и догматического предпонимания. К тому же, герменевтическая традиция сама по себе и обогащенная феноменологическими установками всегда осознавала, что она отнюдь не «всепонимающая», что тайна понимания если не в субъективности, то в том, чтобы открыть «не-обходимость единичного», его «не-отменяемость», «не-заменимость». Забывшая о субъекте постхайдеггеровская герменевтика - это все-таки нонсенс. «Герменевтическая бессубъектная философия» - так ее характеризует известный немецкий философ Манфред Франк - все же сумела показать в интерпретации хотя бы текста, что всегда существует нечто нередуцируемое ни к предметному миру, ни к языку, ни к социальности или истории.² На такое видение итогов интерпретации только надо иметь волю.

Еще один факт, заставляющий обратиться к феноменологическим проектам социальной онтологии, это - живейшее обсуждение в философских сообществах трансцендентализма, его состоятельности или полного краха. В связи с этим феноменологию обвиняют в том, что она существует как некий объясняющий концепт только в границах трансцендентальной субъективности, а поскольку сегодня трансцендентальный субъект рассеян, децентрирован и отнюдь не представляет собой единство смыслов, значений, то и феноменология выступает как некий фантом, который актуален лишь для потенциального и возможного универсума сознания.

Едва ли возможно охарактеризовать всю послекантовскую традицию понимания трансцендентальной субъективности и все версии трансцендентализма, включая проект Гуссерля. Но обозначить основной итог этих изысканий можно и нужно, во всяком случае, как опыт, без которого невозможна современная онтология сознания и, следовательно, социальная онтология.

Следующее обстоятельство - это рациональное оценивание потенциала объяснения любой философы, концепта в рамках сегодняшней текстуальной культуры, созданной благодаря нецелостному «фрагментарному опыту» и благодаря сомнению в возможности артикуляции бытия. Итак, современная культура - текстуальна, любой текст - это отнюдь не реализация интенциональных намерений и желаний, это, скорей, вариант письма, где нет означаемого - мысли, вещи, бытия, самодостаточного и самоценного, требующего только определенного означаемого; и археологии в границах трансцендентальной субъективности здесь явно

² Манфред Франк и конец послевоенной немецкой философии. Беседа Владимира С. Малахова с Манфредом Франком//Логос, 1998. №4.

недостаточно, ибо письмо привносит в текст еще такую «самость», которую невозможно реконструировать с помощью феноменологического метода.

Но текст - это ведь всегда свидетельство, свидетельство опыта, и по законам опыта его и следует интерпретировать, а уж опыт, правда, как опыт сознания, экзистенциальный опыт всегда был в центре внимания феноменологии.

Феноменолого-герменевтическая интерпретация опыта всегда сопровождается веером параллельных и чуждых толкований, все они бросают вызов рациональному и строгому пониманию сознания, субъективности, авторства. Солидаризироваться с этой интерпретацией - признак старомодного вкуса. Но, быть может, последовательное выстраивание феноменологических воззрений (пусть в традиции раннего Гуссерля или в проекте радикализованной феноменологии М.Хайдеггера) более плодотворно, чем постмодернистские штудии и прагматический выбор, сужающие возможности понимания социальности, истории, культуры в их современном варианте. Феноменолого-герменевтический опыт означает не только чистое переживание, направленное на Универсум, социальный мир, переживание единства с этим Универсумом, это еще и реконструкция смысла. Социальный мир создан и изначально осмыслен человеком. Именно такой мир, предварительно проинтерпретированный в обыденной жизни и является предметом рассмотрения феноменологии социального мира.

Предметное единство феноменологической и герменевтической традиций - трансцендентальная ориентация исследований. Такая ориентация позволяет увидеть предмет исследования не в сущем мире, не в объективном мире, а в способе данности этого мира сознанию, фиксирующим эту данность. Процедуры феноменологической работы и археологии не подразумевают частного предмета феноменологической мысли, некоторого «что», но, скорее, отсылают к «как», к феноменологическому способу работы.

Дискуссионность проблем языка и его игнорирование в феноменологии раннего Гуссерля - еще один повод обратиться к феноменолого-герменевтическим проектам социальной онтологии, которые стали основой нередуцируемого разнообразия современных постнеклассических проектов, уже создаваемых как онтология языка или дискурса. Гуссерль почти не обращался к проблемам языка, во всяком случае - ни в «Логических исследованиях», ни в «Идеях к чистой феноменологии ...I». Еще в них для Гуссерля эмпирический язык - только «запутанная» реализация языка сущностного. Конкретные разновидности реального языка - это бледные кальки возможного языка, предназначение которого - быть системой знаков, связанных со своими значениями однозначными отношениями, доступными сознанию как в своей структуре, так и в своей функции. Язык играет по отношению к интенции значения лишь роль спутника, замещения, «осуществления полноты» или вторичного средства коммуникации.

Но феноменолого-герменевтический тип философствования все-таки к проблемам языка неизбежно обращается и их интерпретирует. Представляется предельно интересным выяснить, насколько современная социальная философия использует этот опыт интерпретации и использует ли вообще. Совсем недавно даже представители так называемой рефлексивной социологии были убеждены, что феноменологическая социология в лице А.Шюца, например, хотя и осмысливает социальный мир в его сугубо человеческом бытии в соотнесении с представлениями, идеями, мотивами, дискурсом действующих социальных индивидов, но истинной цели познания не достигает.

Важно выявить, насколько феноменология, по словам Л.Г.Ионина, неприспособленная к анализу объективных предметно-деятельностных процессов, ведет к подмене объективности социальных явлений феноменологически трактуемой intersubjectивностью. Intersubjectивность - это одно из фундаментальных понятий

не только феноменологической социологии, но и социальной онтологии.

Степень теоретической разработанности проблемы.

Современные отечественные и западные философы системно и проблемно анализировали как феноменологию в целом, так и феноменологию раннего Э. Гуссерля, позднего Гуссерля, феноменологию как онтологию М. Хайдеггера, феноменологическую философию М. Мерло-Понти, М. Шелера. Так работы Г. Айглера, Г. Аземиссена, Р. Бернета, Х.-Г. Гадамера, Д. Карра, И. Керна, Л. Ладгребе, Е. Марбаха, Е. Финка, Г. Хюни. Р. Эллистона посвящены собственно феноменологии как методу. Беспредпосылочность знания, философии как строгой науки и призыв «назад к вещам» рассматривается чаще всего в контексте структурной феноменологии Г. Ромбаха, космологической феноменологии Е. Финка, В.Ф. фон Херрманна, трансценденталистского обоснования истории Д. Карра. Если в работах так называемого первого периода более всего исследовалась специфика феноменологического понимания сознания, особенности феноменологической редукции, ее возможность или невозможность, ее цель; то в исследованиях более позднего, современного периода акценты смещаются в сторону системного анализа всех категорий, составляющих сущность феноменологического метода: интенциональность, ноэма, ноэза, конституирование в сознании времени, интерсубъективность, а также в сторону выявления возможностей феноменологии действительно как строгой науки, как философского метода.³

Сегодня имеются уже исследования, восстанавливающие историю развития феноменологической философии, со всеми ее особенностями, разрывами, смещениями, начиная с истории взаимоотношений В. Дильтея/Э. Гуссерля, возникновения противоречий между философией Дильтея, ориентированной на историчность человеческого существования и различных форм объективации жизни, и стремлением Гуссерля к абсолютной философии, не детерминированной ни временем, ни историей; и заканчивая описанием возможностей феноменологической социальной философии учеников А. Шюца. В ряду подобного рода текстов есть такие, замысел которых связан с выделением метафизических предпосылок в философии Гуссерля. Так Г. Айглер полагает, что развитие Гуссерлем представлений о времени является метафизическим основанием философии.⁴ Инициатор противопоставления метафизического собственно феноменологическому в учении Гуссерля - Г. Аземиссен утверждает, что прежде чем выделить метафизическое и феноменологическое, нужно сначала понять, что есть феноменологически верного в учении и что есть феноменологически неверного. Философия Гуссерля, согласно Г. Аземиссену, «лишь в той степени феноменологическая, в какой она удовлетворяет феноменологическому принципу».⁵ Этот принцип Г. Аземиссен усматривает в отказе от всяких теорий, конструкций.

Ориентация на разум, строгую рациональность сближает феноменологию с неокантианством. Феноменология и неокантианство баденской школы - основной сюжет изысканий. Э. Шпрангера, Ф. Роди. Правда, этой литературе свойственно преувеличивать несомненную близость позиций феноменологического сообщества и неокантианского. Известно, как резко отреагировало феноменологическое сообщество

³ Smid R.N. *Munchener Phanomenologie Pfader-Studien.*- The Hague, 1982.- S. 109-153; Thurner R. *Husserls Ideen und Heideggers Sein und Zeit* Gelehrtenrepublik-Lebenswelt.-Wien, 1993.-S.145-168.

⁴ Eigler G. *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen.*-Meisenheim am Glan., 1961.

⁵ Asemisssen H. *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phanomenologie Husserls.*-Koln, 1957.-S.13.

на некоторые положения юбилейной статьи, посвященной 60 летию Г. Риккерта, Э.Шпрангера: «Все мы - Риккерт, феноменологи, а также течение, опирающееся на Дильтея, - смыкается в великой борьбе за вневременное в историческом или надисторическом, за царство смысла и его историческое выражение в каждой конкретной ставшей культуре, за теорию ценностей, которая из чисто субъективного выводит нас к объективному и значимому».⁶ Их сближает, несомненно, то, что суть прогресса состоит в формировании индивидуальности, оптимально соответствующей задаче усмотрения истины. По мере приближения к ней человек, сосредоточенный на утилитарно-прагматических проблемах и рассматривающий познание, прежде всего, как средство их решения должен уступить место человеку, который признает самоцельность познания, подчиняет ему всю практическую жизнь и обнаруживает в этом подчинении максимум самотверженности и автономии.

Феноменология и неокантианство марбургской школы - тема изысканий Т. Длугач, И. Михайлова, В. Бабушкина. Этих авторов интересует различие между феноменологией Гуссерля и марбургской школой неокантианства, которое состоит в понимании трансцендентального субъекта. Более радикальным толкованием философии Канта, и в первую очередь понятия «вещь-в-себе» неокантианцы надеялись предельно последовательно воплотить возвращение к субъекту как к трансцендентальному. П.Наторп, Г. Коген отождествляют сознание с деятельностью «чистого Я» как некоего центра, вокруг которого строится вся психическая деятельность, Гуссерль же, как замечает И.Михайлов, предлагал расширить исследование множественности способов данности также и на само «Я» как феномен, т.е. на сам этот трансцендентальный субъективный центр. Тогда, по его мнению, в процессе многочисленных феноменологических редукций интенциональное переживание не будет претендовать на абсолютное место, но будет само выявлено в его богатой внутренней структуре.

Исследования Ф. Херманна, Е.Борисова, В. Молчанова, Г. Шпигельберга, Н.В. Мотрошиловой, Э.Ю. Соловьева, С.-F,Gethmann Fr.Hogemann представляют собой сравнительный анализ концептов феноменологии Гуссерля и Хайдеггера. Причем авторами анализируются как культурный, историко-философский контекст воззрений Э. Гуссерля и М.Хайдеггера, так и собственно противоречивые проблемы понимания мыслителями задач феноменологии, ее априорности, ее ориентации на разум, непримиримость, во всяком случае, позиции Гуссерля, по отношению к философии жизни и экзистенциализму.

Философствование для Гуссерля есть дело теоретического субъекта, способного силой своего логического мышления охватить все сущее, тогда как «целостный» человек со своим созерцанием, чувственностью, жизнью и его экзистенцией неизбежно оказывается частным миром. То, с чем приходится бороться человеку, есть погруженность в мир, «потеря себя в мире», а этическое самоопределение человека позволит преодолеть это.

Но не только понимание феноменологии, ее задач, ее этической направленности отличает мыслителей. Интерпретаторы феноменологии не случайно обращают внимание на освобождение Хайдеггером от «ложного гуссерлианства» феноменологии, укоренившейся в «трансценденталистических догмах» (Г. Шпигельберг), на то, как

⁶ Цит. по: Михайлов И. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. – М.: Прогресс-Традиция.-1999.-С.237.

происходит это освобождение, преодоление, «снятие».⁷ Мотивы, которыми руководствуется М. Хайдеггер, связаны со стремлением максимально полного воплощения принципа беспредпосылочности феноменологии, но понятой иначе.

Единственно беспредпосылочным началом для Хайдеггера является сначала «фактическая жизнь в ее фактичности», позднее - «вот-бытие». А для этого, как замечают исследователи, Хайдеггеру нужно обратиться не только к сфере чистой самоданности предметности в сознании, но и развить свой вариант феноменологической редукции. Хайдеггер хочет это осуществить, предлагая феноменологию «всматривания» в фактическую жизнь. А фактическая жизнь центрирована в «мире-Я», мире искомого опыта.

Хайдеггера интересует не «Что», а «Как» этого искомого опыта. Но поскольку изучается «Как», и поскольку происходит возвращение «к самим вещам», но уже в вещах, которые в языке нуждаются, то важно проследить и то, как тематизируется язык.

У Гуссерля «вещь» в языке не нуждается. Язык, как и данный мышлению объект, может по отношению к интенции значения играть, как уже замечалось, лишь роль заместителя «осуществления полноты», роль сопровождения. Хайдеггер в ранние периоды своего творчества тематизировал проблемы языка минимальным образом. В дальнейшем, и на это исследователями указано многократно, он обосновывает свой знаменитый тезис «язык есть дом бытия». Феноменологическая философия с этого момента ощущает в своем проблемном поле влияние герменевтической проблематики.

Феноменология и герменевтика как два отличных друг от друга метода интересовали В. Бабушкина, О. Больнова, Х.-Г. Гадамера, В.Калининченко, И. Михайлова, П. Рикера. Последний наиболее полно раскрыл как то в феноменологии Гуссерля, Хайдеггера, что можно было развивать философской герменевтике, так и то, что в этой феноменологии нужно преодолеть. Ошибка Гуссерля, по мнению Поля Рикера, заключается в том, что, будучи скованным узкорационалистическими рамками объективизирующих актов сознания, он отдавал предпочтение теоретическим актам сознания в ущерб аффективным и волевым. А также вину Гуссерля он видит в том, что его феноменология не стала герменевтической.

Ограниченность феноменологического метода обусловлена, согласно Рикеру, тем, что наряду с феноменами, которые подлежат феноменологическому описанию, существуют символы, для понимания которых феноменологического описания явно недостаточно. Само описание этих символов должно было стать герменевтическим, точнее - герменевтической интерпретацией. В феноменологии Рикера привлекал интенциональный анализ, однако, в интенциональности сознания он усматривал не столько мыслительный акт, сколько волевой.

Таким образом, эйдетический уровень анализа сознания вторичен по отношению к исследованию волевых процессов. Именно благодаря воле человек вносит определенный смысл в окружающий мир, благодаря воле он ориентируется в мире, интенциональность вследствие этого имеет практически-волевою природу. Если Гуссерль исходил из ноэтическо-ноэматической корреляции сознания, то Рикер развивал представления о волютативных актах сознания и их неволютативных коррелятах.⁸

Понимание трансцендентальной субъективности у Гуссерля рассматривается в работах А. Пфендера, Х. Шмитца, Л.Ландгребе, Г.М.Тавризян, Р.Хестанова.

Spiegelberg H. EPOCHEN und Reduktion bei Pfander und Husserl // Pfander-Studien.-Hague, 1922.-S. 3-34.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике.-М.: Медиум, 1995.-411С.

Последний уверен, что понимание времени вместе с отказом от сознания является спецификой трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля: «переход к продуктам сознания времени - первый шаг к тому, чтобы понять сознание как само себя производящее: результат интенциональности есть прежде всего творение самого себя как длящегося, текущего...»⁹

Герменевтическая традиция сама по себе волнует П. Рикера, Э. Бетти. Постхайдеггеровская герменевтическая традиция исследуется П.П. Гайденко, В. Кузнецовым, Н. Автономовой.

Критика феноменологической философии - И. Крафт, М. Франк, Ж. Деррида, К.-О. Апель, А. Агирре.

Если систематизировать все существующие подходы, имея в виду нашу цель - выявить: насколько феноменологическое описание «чистого сознания», Другого, жизненного мира, интерсубъективности, феноменологически-герменевтическое понимание могут служить основанием современной социальной онтологии, то следует отметить три тенденции.

Первая тенденция выявляет принципиальные отличия в сложившихся направлениях феноменологии: дескриптивной, изучающей методы описания «сферы переживаний соответственно их реальному содержанию»; мирской, имеющей дело с реальными феноменами без проведения феноменологической редукции; эйдетической - «интуитивно-априорной», исследующей универсальные сущности (эйдосы), их структуры и отношения; герменевтической, которая стремится раскрыть смысл феноменов посредством их интерпретации; конститутивной, анализирующей процессы конституирования феноменов (смыслов) в сознании; трансцендентальной, космологической, натуралистической, согласно которой феноменологический метод следует использовать как предварительную, чисто вспомогательную методологическую процедуру.

Вторая тенденция связана с историко-философской интерпретацией воззрений феноменологов-классиков, которая касается эволюции воззрений Э. Гуссерля, М. Шелера, Л. Ландгребе, М. Хайдеггера, выявления неких констант феноменологического метода, суть которых в рамках так называемого трансцендентального поворота, обозначившегося после издания работы Э. Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии I», сводима к следующему: примат сознания, редукция (во всех ее вариантах), проблема конституирования, трактовка феномена (в феноменологическом смысле).

Третья тенденция связана с конструктивным анализом герменевтики либо как культурно-исторической парадигмы, либо только как методологии интерпретации текстов, либо как «бессубъектного понимания», либо как устаревшего искусства толкования объективированных форм духа. Эта традиция с неизбежностью анализирует феноменологию и герменевтику как два противоположных философских метода, вынужденно признавая их сходимость в так называемой трансцендентальной герменевтике.

Лишь отчасти интерпретирующая литература касается проблем феноменологически-герменевтического проекта, тем более, что его целостность весьма проблематична, и она скорей реконструируется, создается, нежели существует. Кроме того, жизнеспособность этого проекта в условиях критики онтолого-рацио центризма, деконструкции исследовалась крайне редко, а если и исследовалась, то примерно по такому сценарию Деррида и гуссерль... (мы намеренно не используем правильное написание фамилии философа, чтобы обозначить само явление). Фуко и шелер, Лакан и

⁹ Landgrebe L. Der Weg der Phanomenologie.-Gutersloh. 1967.-S.25.

гадамер. Тем более, слабо - за исключением трудов А. Шюца - изучалось влияние феноменологически-герменевтического типа философствования на формы социальной герменевтики, структурирующей определенную социальную онтологию.

Если обратиться к научной литературе, которая раскрывает проблемы социальных онтологий в современной философии, то следует выделить проект, авторы которого - исследователи центра «Топос» (А.Горных, А.Усманова, О.Шпарага, Т.Щитцова) пытаются обосновать проблему конституирования Другого, бытия-друг-с-другом как основную проблему проекта. В центре их внимания - постклассическая философия на пути преодоления трансцендентализма.¹⁰

При всей динамичности построения социальных онтологий, исследование всего разнообразия проектов на основе определенной типологии еще предстоит. Представленная диссертация вносит свой вклад в это исследование.

Проблемное поле исследования

Наиболее существенной проблемой для социальной аналитики является господство объективирующего мышления. А поскольку это так, то и разум - инструментален, истина - полезна, субъект «сделан», история и социальность - исчисляемы и калькулируемы. Чаще всего мы сталкиваемся с тем, что история, социальность, влияющие на социальный и культурный опыт индивида, структурирующие этот опыт, предстают для исследователей в своей овеществленной или объективированной, превращенной форме. Натурализм, несмотря на основательную критику его феноменологами, по-прежнему актуален и по-прежнему является важным и самодостаточным принципом для целого ряда социальных теоретиков и философов. Как, впрочем, и историзм, до сих пор проявляющийся в признании финалистского детерминизма, идее разумной необходимости.

Исторически развивающийся мир, действительно, есть всеобъемлющая реальность. Нет никакого сущего, которое не охватывалось бы ею, - ничего запредельного, трансцендентного, потустороннего. Нет вечного, вневременного, надысторического бытия. Но это не означает, что проблема историчности сводится к факту включенности человека в объективную историю, и что такая онтическая версия историчности абсолютно истинна.

Человек, непрерывно пребывая во времени, не является - тем не менее - полностью подвластным ему, не является потому, что по способу своего бытия он сам есть время, или как утверждает Хайдеггер, «сам простирает и длит время, сам себя временит». Если природа, общество, мир имеют историю, то человек обладает онтологической привилегией непосредственно «быть историей». Персоналистски понятое человеческое бытие и есть первоисторическая реальность, от которой заимствуют свою историчность все другие явления и процессы, возникающие как результат человеческой деятельности или вовлеченные в ее поле.

Что можно противопоставить историзму, эссенциализму и объективизму? Попытаемся ответить на этот вопрос, обращаясь к феноменолого-герменевтическому опыту, этосу, к пониманию сознания вообще, к возможности необъективирующего мышления, к социальной онтологии, экспликация которой становится возможной в рамках этого необъективирующего мышления.

¹⁰ От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии.- Минск: Пропилеи. 1998.

Философско-феноменологическая тематизация, под ней мы подразумеваем в данном случае способ раскрытия, подход к проникновению в способ данности мира сознанию, позволяет реконструировать смену базовой метафоры, направляющей концептуализацию социальной жизни. Как уже неоднократно замечалось: метафору общества как организма, системы сменяет метафора «сети» социальных практик. Здесь одинаково важна как мысль о свободе включения индивида в некие структуры, о регулярности возникновения и действия определенных упорядоченных принципов и норм, детерминирующих поведение индивида, так и идея неабсолютного им подчинения. Индивид вступает с этими структурно-упорядоченными нормами, принципами в определенный торг, дискурс, и не «оплетен» ими нацело.

Но гораздо важнее то, как понимается жизненный мир или миры этого индивида, как описывается интенциональность сознания, каковы структуры сознания, конституирующие значение как определенное идеальное единство, которое не имеет ни психологического, ни вещественно-предметного статуса.

И еще один важный посыл: как с феноменологической точки зрения интерпретировать представление о культуре и социальности как вечной процессуальности, незавершенности, не ставшего бытия? Смысл исторического события сегодня не зря трактуется не как фундированный онтологией исторического процесса, но как возникающий в контексте рассказа о событии и имманентно связанный с интерпретацией. Презумпция неповторимой уникальности каждого события, чья самобытность не может быть передана посредством всеобщей дедуктивно-номологической схемы, вот что характеризует человека в истории и современности.

Социальная теория, которая сегодня в постсоветском философском сообществе складывается или сложилась, как утверждает ряд исследователей, может функционировать либо только как критическая теория, по сути дела ведущая по-прежнему борьбу за социальную эмансипацию; либо как эрзац-постмодернистская, едва-едва усвоившая урок постструктурализма; либо - в форме квази-трансцендентализма или даже как «инкарнация трансцендентальной установки».

Квази-трансцендентальная установка означает то, что трансцендентальный субъект, как его понимают социальные теоретики, рассеян, децентрирован и роль интерсубъективных структур в нашем опыте играют иные формы. Квазитрансцендентализм становится возможным, согласно этим воззрениям, только тогда, когда возникает критическая опять же саморефлексия современного типа социальной жизни, интегрирующая роль в которой принадлежит философской рефлексии.

Нам же представляется, что адекватная современным реалиям социальная теория возможна будет тогда, когда конституируется социальная онтология, фундированная феноменологически-герменевтическим опытом. Мы постепенно стали привыкать к тому, что нерелевантным является понимание знания как репрезентации, в соответствии с которым субъект противостоит объекту (а сейчас и вообще упраздняется эта оппозиция), но мы должны осознать и какие-то новые эпистемологические конфигурации, которые возникают и которые не снимают проблемы понимания действующих в социальной и исторической жизни индивидов, познания.

Феноменолого-герменевтический проект в этом смысле до сих пор пугающе не исчерпал своей значимости и эвристичности. Развитие представлений о трансцендентальной субъективности не будет казаться морально устаревшим, если мы будем понимать трансцендентальную субъективность как возможный универсум сознания, как рефлектирующее эмпирическое Я.

Трансценденталистское обоснование истории, культуры, социальности даже в условиях постмодерна является самодостаточным и жизнеспособным, выдерживающим натиск релятивизирующих подходов, создающих образ «истории в осколках»,

культуры без центра, социальности умирающей и исчезающей, субъекта, несомненно, сделанного и уже провозгласившего свою смерть.

Реконструкция феноменолого-герменевтического опыта как определенной целостности и помещение ею в современный философский и культурный контекст - это то, что может отличать наш подход от всех других. Исследование тех идей, которые лежат в основании трансценденталистской герменевтики, и влияют на формирование социальной онтологии тоже представляется по-своему новой идеей.

Цель и задачи исследования. Цель исследования заключается в выявлении тех принципов и экзистенциалов феноменолого-герменевтической философии, которые могли стать основаниями современных социальных онтологий, в выявлении специфики социальной онтологии как современного проекта, в определении ее базисных принципов.

Достижение этой цели обеспечивается постановкой и решением следующих задач:

1. Выявить особенности проектов социальной онтологии как в рамках неклассической, так и постнеклассической философии.
2. Исследовать, то, как, каким образом феноменологически-герменевтический опыт может стать основанием для социальных онтологий несубстанциального толка.
3. Определить основные этапы и развитие принципов социальной онтологии в дофеноменологической герменевтике, в феноменологии, в постфеноменологическую эпоху.
4. Охарактеризовать возможности и границы трансцендентализма (трансцендентальная субъективность, трансценденталистское обоснование, опыта, истории, культуры).
5. Выявить особенности преодоления трансцендентализма в постхайдеггеровской герменевтике и постнеклассической философии.
6. Выявить особенности структурного единства интенциональности и очевидности (переживания тождества значения предмета, полагаемого в мышлении индивида, и значения, осуществленного в созерцании) как базисных характеристик свободной дескрипции опыта.
7. Обозначить такие феноменологические понятия, как «жизненный мир», интерсубъективность, Другой, «языковые игры» как понятия социальной онтологии несубстанциального толка.
8. Описать исторический (социальный) опыт благодаря феноменологической перспективе, проекту социальной онтологии.

Методологические основания исследования. Исследование любого аспекта феноменологически-герменевтического опыта не может осуществляться с позиций внешнего стороннего наблюдателя, внешней критики. И в то же самое время эта позиция не может быть абсолютно тождественной феноменологическому видению, слушанию, вопрошанию. Обозначим ее как внутреннюю критику, главной чертой которой является имманентность феноменологического масштаба, с одной стороны, и как определенную теоретическую конструкцию, с другой. Причем, заметим, что и сам феноменологический метод при всей его дескриптивности, не чужд теоретическому конструированию. Феноменологическая редукция только освобождала этот теоретизм от наивной и естественной установки сознания, предлагая утонченную процедуру освобождения от конечных человеческих интересов. Следовательно, удержание от высказываний о самом сущем мире - это второй методологический принцип нашего

исследования.

Самая первичная интуиция феноменологов, связанная со стремлением описать спонтанно-смысловую жизнь сознания, это и есть в данном случае условие теоретического конструирования и принцип беспредпосылочности теоретико-познавательного исследования.

Третий важный принцип, который существует в контексте феноменологии - самореференциальная непротиворечивость теории. Мы не можем не учитывать тему предельного обоснования (самообоснования), существующую в феноменологии как феноменологическая редукция, и критиковать тип философствования в целом на базе других принципов. Хотя сегодня следует, наверное, признать, что существует радикальное сомнение в возможности самообоснования теории.

Четвертое - мы не можем игнорировать то обстоятельство, что феноменология по преимуществу не решает проблем языка. Но такую проблему обсуждает и решает в определенной степени - философская герменевтика, особенно та, которая восприняла смысл гуссерлевского призыва «назад к вещам». Поэтому одним из методологических оснований исследования является принцип, сформулированный Х.-Г. Гадамером «основа нашего опыта - языковая», язык - это интересующее нас основание нашего опыта, медиум герменевтического опыта.

Пятое - из всего ряда способов задавания социальной онтологии мы выбираем те, что относятся к несубстанциальным.

Шестое - текстуальность культуры, что, впрочем, не отменяет археологии сознания, а только требует более содержательного соотнесения явленной сущности текста и «самости» текстуры текста.

Седьмое - преодоление субъект-объектных отношений, захваченность сознания опытом, свободная дескрипция опыта.

Восьмое - акцент на интерпретирующем начале социальной онтологии. Это не означает, что нас интересуют в этом контексте антифундаменталистские программы трансформации философии в «культуркритику», базирующуюся на элиминации традиционных философских проблем. Мы не стремимся к тому, чтобы уподобить философию разновидности литературы или даже по-новому понятию «письму».

У нас вызывает отчуждение попытка создания новых социальных критических теорий, апологеты которой с пугающей легкостью утверждают, что всякая социальная теория обязательно критична, а если не критична, значит - и вовсе не теория. Привилегированный философский метасловарь сегодня невозможен, всегда есть и будут альтернативные концептуализации социальной реальности. Мы не будем говорить о самой социальной реальности, а будем только артикулировать представленность социального опыта в сознании, участие сознания в опыте. Всякий опыт - всегда свидетельство, а значит - текст. Мы не можем утвердиться в мысли, сегодня широко бытующей - «находиться в интерпретации только в границах текста», не выходить за его пределы - к внетекстовой, метафизической, биографической, психической реальности. Мы только подчеркиваем, что социальная онтология, которую мы пытаемся реконструировать - интерпретирующая.

Интерпретирующая - значит выбравшая определенную коммуникативную стратегию, отказавшаяся от репрессивного контроля над любыми формами коммуникации.

Интерпретирующая - следовательно, отрекающаяся от эссенциализма, от наивного узревания самого сущего мира.

Интерпретирующая - так как впитала смысл деконструкции разума, критики онто-рацио-фоно-центризма.

Интерпретирующая - значит ее доминантой является переописание. Переописание, которое - риторично, иронично, ибо иронизм - средство и способ

растворения собственной идентичности, самый оптимальный режим, когда конечный словарь одной культуры сталкивается с конечным словарем другой культуры; исторично, контекстуально (в границах умеренного контекстуализма), случайно (как понимает случайность всякой теории Р. Рорти).

Основные теоретические положения диссертации и их новизна (тезисы, выносимые на защиту):

1. Многообразие современных обоснований социальной онтологии порождается принципами, экзистенциалами, пониманием опыта, которые возникают в феноменолого-герменевтической традиции.

2. Феноменология и герменевтика - не есть два противоположных философских метода. Призыв Гуссерля «назад к вещам» и методология, вытекающая отсюда, это то, что рождает беспредпосылочность познания, строгость и самообоснование ее философских принципов, бессубъектность понимания. Если только понимать субъекта как свободного, целостного, владеющего своим языком и своими коммуникативными намерениями и тем самым абсолютного хозяина смысла, собственника смысла, что уже не свойственно феноменологическому пониманию трансцендентальной субъективности. Суть всей феноменологически-герменевтической философии, разумеется, шире. Она невысказима без анализа данности мира сознанию, без исследования сущности и явленности этой сущности в сознании и языке. Для этой философии важны смысл и данность, а не факты культуры и истории в полноте порождающих и определяющих их условий. Для нее актуальна дескрипция как априорных формальных структур сознания, так и различных регионов имманентной интенциональной данности. Интенциональный акт - идеальное мыслительное содержание - интендированный предмет - вся эта трехчленная структура в центре ее внимания, именно она усиливала противостояние психологизму, утверждавшему, что любое универсальное содержание является продуктом психической активности субъекта, результатом ассоциации идей. Это и доказано в нашем исследовании.

3. Социальная онтология в феноменолого-герменевтическом проекте создается, с одной стороны, как онтология сознания, ибо социальный мир более, чем какой-либо другой конституируется нашим сознанием, с другой - как опыт, репрезентирующий Другого, обеспечивающий полноту бытия. Наши жизненные стратегии выстраиваются по отношению к образу Другого, Иного, Моего в твоём, Твоего в моём. Эта онтология дает возможность понять интенциональность, Интерсубъективность, Другого, темпоральность (временность) как основу истории, трансформации сознания в опыте. Трансценденталистское обоснование истории, культуры задают рамирующие начала социальных онтологий. Трансцендентальная рефлексия отличается от кантовской контекстом ее задавания, не ограничивающимся естественнонаучным познанием.

4. Радикальная версия феноменологии, возникающая после Хайдеггера, существует как часть нового философского этоса, призвание которого - вслушаться в само бытие, оказавшееся главной и неизбежной ценностью истории. Внимание к саморазвертыванию, непотаенности бытия, к истине как открытости бытия, а с другой стороны, умение заставить говорить наше сознание - вот что характеризует направленность ее идей. Сущность человека в мышлении прикасается к истине бытия. Герменевтическая структура бытия - вот остов, на котором может базироваться социальная онтология, что и было исследовано в диссертации.

5. Социальная онтология, базирующаяся на «фактичности вот-бытия» в хайдеггеровском смысле, в современном контексте является одной из конкурирующих парадигм в ряду несубстанциальных онтологий.

6. Преодоление трансцендентализма - условие создания проектов социальной

онтологии как онтологии языка, дискурса, онтологии настоящего. Язык и интердискурс - герменевтический медиум опыта. Опыт может быть понят только как экзистенциальный опыт, как некая трансформация сознания, отныне он еще и трансгрессивен.

7. Вне репрезентации Другого немислимо конструирование проектов социальной онтологии и постнеклассической философии. От конституирования Другого в феноменологии репрезентация отличается тем, что, по оценке Ж. Деррида, современный фрагментарный человек может быть собран только посредством Другого, тогда как в феноменологии Другой аппрезентируется, то есть соплагается в настоящем, и тем самым конституируется общий для нас социальный мир.

8. Проект социальной онтологии, фундированный феноменолого-герменевтическим опытом, задает новые измерения исторического бытия, новые стратегии историописания, высвечивающего бытие-к-миру, «телесное бытие-к-миру».

Теоретическая и практическая значимость проведенного исследования заключается в том, что его основные идеи и результаты позволяют понять определенное единство двух философских методов - феноменологии и герменевтики.

Экспозиция принципов, дескрипций феноменологии позволила выявить те основания в феноменолого-герменевтической философии, которые стали основой нередуцируемого разнообразия современных проектов социальной онтологии. Рассмотрев проекты феноменолого-герменевтического толка как сохранившие свою связь с рационалистической традицией и постнеклассические субстанциальные как те, что эту связь утратили, автор исследования предложил характеристику принципов, которые могли быть развиты в проекте несубстанциальной онтологии.

При всей актуальности и жизнеспособности постмодернистских идей тексты Э. Гуссерля все-таки не могут быть комментарием, дополнением к текстам Ж. Деррида, как это хотели бы видеть некоторые современные социальные теоретики. А игровая концепция понимания, разрабатываемая в рамках фундаментального герменевтического проекта, не может быть основанием релятивизации норм и ценностей, осуществляющейся в современном постмодерном обществе.

Результаты проведенного исследования позволяют сделать вывод, что серьезности феноменологического проекта, касающегося неотчуждаемой ценности истинности познания, существования, сегодня противостоит как постмодернистская деконструкция.

Материалы диссертации могут быть использованы при разработке учебных курсов «Проблемы социальных онтологий в современной философии», «Постнеклассическая философия и ситуация постмодерна», в историко-философских курсах.

Апробация работы.

Основные положения работы отражены автором в монографиях, статьях и тезисах научных конференций. Результаты диссертации апробированы в следующих формах:

- лекциях для студентов гуманитарного факультета Томского политехнического университета (курсы: «Проблемы социальных онтологий в современной философии», «Постнеклассическая философия и ситуация постмодерна», «Философия», «Философия и культура»; их содержание отражено в программах курсов и спецкурсов;
- выступлениях на всероссийских и международных конференциях, среди них - «Философская культура и образование в современном мире» - Москва, Институт философии АН СССР, 1988г.; «Творчество как предмет философского

исследования» - Киев, Киевский Государственный Университет, 1989; «Философия истории: диалог культур» - Москва, Философское общество СССР, 1989; «Роль гуманизации образования в развитии духовной культуры личности» - Томск, 1990г.; 7 школа молодых философов, организованная ИФАН в 1991г. (г.Минск), спецсеминар, руководимый А. Б. Гофманом (Институт социологии РАН, 1991г.); семинар, организованный Белефельдским университетом 1996; Международные Шпетовские чтения (1999г.), Международная конференция, посвященная 60-летию воссоздания философского факультета в структуре МГУ им М. В. Ломоносова - Москва, 2002;

- обсуждения докладов по теме диссертации на междисциплинарном гуманитарном семинаре в Томском политехническом университете (1999г., 2000г., 2001), на семинарах в рамках Факультета повышения квалификации философского факультета Томского государственного университета (1998г.), на научном семинаре «Дефиниции культуры» - Томск, 1999;

- исследованиях, поддержанных грантом № 96-15-97153 фонда Президента РФ.

Структура диссертации отражает логику исследования и соответствует порядку решения задач, необходимых для реализации поставленной цели. Диссертация состоит из введения, четырех глав (включающих в себя в общей сложности тринадцать параграфов), заключения и списка литературы.

2. Основное содержание работы

Во введении обосновывается актуальность темы, анализируется степень ее представленности и разработанности в философской неклассической и постнеклассической традиции, формулируются цель и задачи исследования. Проясняются теоретические и методологические основания исследования, выдвигаются основные положения, выносимые на защиту, и характеризуется их новизна, а также раскрывается научно-практическая значимость полученных результатов.

Первая глава «Социальная онтология в свете феноменолого-герменевтического проекта» посвящена экспликации и обоснованию общих принципов и характеристик той позиции, с которой автор диссертации предпринимает свое исследование.

В первом параграфе «Социальные онтологии: становление, характер» выявляются особенности существующих подходов к проблемам социальной онтологии.

Социальная онтология может задаваться разными способами, может существовать в разных философских пространственных границах, может иметь различную структуру. Для одних исследователей она возникает тогда, когда осуществляется переход в философствовании от Я к Другому, когда исчезает субъект-объектное деление мира, субъект-объектное отношение к миру,¹¹ а следовательно - в

¹¹ См. работы Т.Щитцовой, А.Усмановой, О.Шпарага, а также сборники «От Я к Другому, проблемы социальной онтологии».-Минск: Пропилеи. 1998.

постнеклассической философии, где объектность преодолевается движением от первоначального одиночества (трансцендентальная субъективность) к существенной связи, в которой Другой обнаруживается не посредством знания, а из самой этой связи как феномена повседневности. Обнаруживаемый (видимый) Другой является центром открываемого нами отношения, ускользание от этого означает потерю центра мира.

Для других - проблемы социальной онтологии возникают вместе с конституированием социально-философской марксистской и постмарксистской традиции.

Современные исследователи, группирующиеся вокруг журнала «Топос», такие как А.Горных, Т.Щитцова, О.Шпарага, А.Усманова убеждены, что принципы социальной онтологии как некой целостности могут быть эксплицированы благодаря новому прочтению текстов тех философов, которых мы можем отнести к постнеклассической философии. Это и произведения Ж.-П.Сартра, М.Хайдеггера, Э.Левинаса, М.Мерло-Понти, Ж.Лакана. Строго говоря, следовало бы более точно обозначить границы постнеклассической философии. В нашем сообществе уже появлялись периодизации европейской философии, согласно которым творчество Ж.-П.Сартра, М.Хайдеггера относили к философскому пространству, создаваемому неклассической философией. Скорей всего, авторы, участвующие в работе журнала «Топос» создают еще внутреннюю классификацию для анализа творчества Хайдеггера, Сартра, которое не исключает существования воззрений как неклассических, так и принципов, характеризующих постнеклассическую философию.

Невозможно сформулировать эти принципы так, чтобы они строго и исчерпывающе давали бы представление о направленности воззрений Хайдеггера, и особенности концептуальности Левинаса. Пожалуй, самый общий абрис этих принципов можно начать с утверждения о несубстанциальной трактовке человеческого бытия, с признания отношения к Другому конститутивным моментом человеческого бытия в мире, с мысли о принятии на себя ответственности за свое бытие, которое всегда имеет в виду Другого.

Концептуализация Другого потому так и важна, что Я и Другой есть неразрывное единство, это единство скрепляет мир. Становление меня, обретение мною полноты бытия предполагает разворачивание ситуации Другого, так как «мне все время недостает полноты моего существования в качестве вещи, моя собственная субстанция изнутри покидает меня, и в любой момент вырисовывается какая-то интенция».¹²

Другой есть завершение телесно-духовной целостности «Я-Другой-Мир», это с одной стороны. Но телесность есть то, что не поддается однозначной интерпретации, толкованию, это замкнутое, непрозрачное для взгляда образование, считывая с него выражения, движения, мы приходим не к Другому, а к общему для нас миру. Мир для Другого и мир для меня бесконечно открыт, непредсказуем, не предустановлен. Феноменология взгляда в этом мире есть то, что его объединяет и то, что разворачивается не за существующим миром, а в самом мире.

Важный итог, присутствующий во всех подходах, концептуализирующих Другого, мира с Другим - этика как способ ответственности за свое бытие, бытие с Другими. Ответственность это эпифеномен со-бытия с Другими. Собственное и несобственное бытие различается в бытии друг с другом.

Пределно новым в этих концептах бытия с Другими является то, что здесь

¹² Там же.-С. 219.

уясняется не только несубстанциальность бытийного устройства человека, отличающаяся от субстанциальности амбивалентным различием данного и заданного и идеей непредопределенной заданности человеческого бытия, но и тематизация действующего Другого. Структура внутренней социальности открывается в таком способе задавания социальной онтологии. Это становится возможным только при осуществлении феноменологии взгляда, а не онтологии созерцания.

Те аспекты социальной онтологии, которые разворачиваются уже благодаря самым современным постнеклассическим воззрениям, более радикально означивают «друговость Другого», видя в ней территорию самодостаточной и никому не принадлежащей инаковости.¹³ Разрабатывая проект репрезентации Другого, исследователи в предельно заостренной и полемической форме фиксируют мысль о том, что «начать говорить и думать о Другом - значит «при-своить» его себе, о-своить его в терминах своего языка и в своих мыслительных схемах, найти ему место в своей классификации мира, растворить его реальность в моем мышлении».¹⁴

Так присвоение себе Другого или представление Другого является сутью репрезентации? Закономерно, что здесь репрезентация рассматривается не столько как эпистемологическое предприятие или философское, сколько как ключевая культурная практика: «реальность репрезентации - это единственная реальность, которой мы располагаем».¹⁵

Социальная онтология в данном проекте задается невозможностью в самих социальных практиках иметь идеализированный образ Другого на его собственной территории, и реальной природой дискурса, благодаря которому осуществляются разнообразные формы присвоения Другого. Дискурс понимается прежде всего как «речь, присваиваемая говорящим, в противоположность «повествованию, которое разворачивается без эксплицитного вмешательства субъекта высказывания», во-вторых, как «определенный тип высказывания, произведенный в институциональных рамках, которые накладывают ограничения на акты высказывания».¹⁶ Присвоение же, которое стоит во главе угла в этом концепте, понимается в духе Ж.Лакана или его преемников как осуществляемый через язык «переход» от абсолютно непредставимого молчащего Символического Другого к другому Воображаемому.

В работе, прежде всего, исследуется феноменолого-герменевтическая традиция и ее критика либо опыт преодоления в современной философии.

В данном разделе диссертации ситуация поиска несубстанциальных онтологий характеризуется как новая для философских сообществ и как открывающая возможность онтологии социальности.

Во втором параграфе «Конституирование понимания» дается развернутый анализ дофеноменологической герменевтики: от Фр.Шлейермахера до В.Дильтея в рамках необъективирующего мышления, которое и в современной ситуации занимает позицию аутсайдера в сравнении с объективирующим. Уже понимание, обоснованное Фр.Шлейермахером, инициирует развитие представлений о субъективности, неустранимой из любых объективированных форм духа, и о способах понимания этой субъективности. Шлейермахером в основном определена проблематика универсальной

¹³ Усманова А. Репрезентация как присвоение: к проблеме существования Другого в дискурсе//Топос, №1 (4).-С.50-66.

¹⁴ Там же.-С.50.

¹⁵ Там же.-С.51.

¹⁶ Там же.-С.52-53.

герменевтики и поставлены почти все ее основные проблемы. Эта универсальность была в большей степени predetermined тем обстоятельством, что, возникнув в лоне германской филологии: в связи с истолкованием текстов культуры, герменевтика требовала от своих адептов большего согласия, особенно, когда шла речь об истолковании религиозных текстов.

Шлейермахер первым проговорил, обозначил, дал импульс к поиску универсального и философского, что было представлено в этой традиции далее. Немецким герменевтиком были выявлены основания герменевтического анализа: имманентное понимание текста в отличие от его историко-генетического объяснения: принцип активной интерпретации, принцип единства грамматической и психологической интерпретаций, принцип особого взаимодействия части и целого при понимании текстов, принцип зависимости понимания от знания внутренней и внешней жизни автора произведения, принцип конгенитальности автора и интерпретатора; метод перевода интерпретатором бессознательных аспектов творчества автора в план знания; метод построения интерпретирующих гипотез, основывающихся на предварительном понимании. Если иметь в виду генезис проекта социальной онтологии, то в рамках представлений Шлейермахера разрабатывался, прежде всего, метод понимания, конечный результат которого - смысл, никем не присваиваемый, никому не принадлежащий. Шлейермахер еще убежден, что в интерпретации мы не рожаем новый текст, мы должны понять и реконструировать смысл.

В диссертации показано, что продолжатель герменевтической традиции - В. Дильтей пытался сделать все, чтобы освободиться от представления о герменевтике как узко-методологической процедуре. Для нас важно то обстоятельство, что он, солидаризируясь с позицией неокантианской баденской школы, различает науки о природе и науки о духе. Специфику знания в науках о духе Дильтей усматривает в преимущественном использовании интерпретационных методов исследования. «Понимание и истолкование, - утверждает он, - это метод, используемый науками о духе. Все функции объединяются в понимании. Понимание и истолкование содержат в себе все истины наук о духе. Понимание в каждой точке открывает определенный мир».¹⁷

Герменевтика оценивалась Дильтеем как способ преодоления и психологизма, и субъективизма, и релятивизма, и дробности понимания. Он выявлял специфику герменевтики в узком смысле как технику интерпретации, представляющую средства практического искусства истолкования, и в широком смысле как философскую дисциплину. Как философская наука, герменевтика стала у него теорией познания социально-культурно-исторической реальности, а как исследование процедуры понимания она стала логикой наук о духе. Такая трактовка ее находилась в полном соответствии с задачей, поставленной Дильтеем еще во «Введении в науки о духе»: «Помочь выявить истинной природе наук о духе и тем способствовать разбиванию оков, в которых держат молодых «сестер» «сестры» старшие и более сильные с тех пор, как Декарт, Спиноза и Гоббс перенесли на эти отстающие науки свои методы, развитые на основе математики и естествознания».¹⁸ Понимание социальной духовной жизни общества является действительной задачей, актуальность которой ощущалась еще современниками Дильтея, ибо понимание включено в контекст смыслополагания, смыслопорождения. Острота постановки этой проблемы не снимается и в настоящее

¹⁷ Дильтей В. наброски к критике исторического разума//Вопросы философии, 1998 №4.-С.141.

¹⁸ Дильтей В. Введение в науки о духе./Пер. В.В.Библихина.//Зарубежная эстетика и теория литературы XIX XX вв.: Трактаты, статьи, эссе.-М.: Наука.- С.132.

время. Задача Дильтеем была поставлена правильно. Определить основания гуманитарных наук, выявить их специфику, ответить на вопрос об их природе - все это - проблемы, не утратившие своего значения и для современных исследователей. Но Дильтей принципиально не мог объяснить диалектику духовной жизни общества и материальных условий, ее создающих и являющихся ее жизненным фоном.

Неадекватность методологической установки Дильтея ясно осознавалась последующими представителями герменевтической философии. Так, в частности, один из патриархов современной герменевтики Х.-Г. Гадамер писал: «...Дильтей ... не мог преодолеть робости к традиционной теории познания. Его исходный пункт, внутреннее бытие «переживаемого», не мог пробить мост к исторической реальности, потому что великая историческая действительность, общество и государство являются определяющими для каждого «переживания». Автовоспоминания и автобиографии - исходные пункты Дильтея - не являются предпосылками и недостаточны в качестве базиса для герменевтической проблемы ... В действительности не история относится к нам, а мы относимся к ней. Мы понимаем самих себя прежде всего в воспоминании, мы понимаем себя в семье, обществе, государстве, в которых мы живем».¹⁹

В третьем параграфе «Проблема интерсубъективности» анализируется уже собственно феноменологическая традиция и ее вклад в становление социальных онтологий. В дальнейшем герменевтика осуществляет следующий шаг в сторону «философизации». Возможность трансформации герменевтики в философию заложена феноменологией. Трансформация связана с феноменологическими исследованиями Э. Гуссерля, который, на наш взгляд, занял критическую позицию по отношению к Дильтею, его воззрениям, преувеличив психологизм его позиции. Дильтей в качестве цели провозгласил не объяснение, а понимание - непосредственное постижение целостности душевно-духовной жизни. Мы не могли не заметить стремления Дильтея к преодолению психологического понимания жизни, истории, культуры; не могли не отметить его критическое отношение к интроспекции - неадекватному средству познания внутренней духовной жизни человека. Воспроизведем ход рассуждений Дильтея еще раз: первый посыл - в проявлении чужой индивидуальности не может выступать ничего такого, чего не было бы в познающем субъекте, второе - познающий субъект впервые узнает о том, что есть в нем, только сравнивая себя с Другим. Третье - Другой - это не абсолютно Чужой, Иной, Ты. В Другом познающий субъект может усмотреть только то, что уже есть в нем самом.

Неявно, но отчетливо здесь можно уловить мысль о некоторой предустановленной гармонии. Я и Другой - это не замкнутые монады, миры, реальности, скорей, я и Другой - модусы Третьего, общего нам с ним начала, и только в качестве этих модусов мы можем общаться, понимать друг друга. Явно замечено, что возможно Третье - что субстанция, а Я и Другой - несамостоятельные ее модусы.

Надо заметить, что главным образом по отношению к философии Дильтея выстраивается критика или собственная позиция в этой дискуссии о понимании. Даже Э. Гуссерль, хотя он и не использовал термин «герменевтика», но, исследуя структуру трансцендентальной субъективности, достаточно близко подошел к проблемам, обсуждаемым Дильтеем, представителями неокантианства. П.П. Гайденко справедливо

¹⁹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики./Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова.-М.: -Прогресс, 1988.-С.260-261.

считает, что Гуссерль тоже ставил вопрос о природе того «третьего», благодаря которому только и возможно взаимопонимание индивидов.²⁰

Самое главное зло, которое необходимо преодолеть - это пресловутый психологизм. Реализуя эту установку, Гуссерль пытается создать новый тип трансцендентальной философии, где структура трансцендентальной субъективности определялась не так, как у Канта.

В течение длительного времени Гуссерль полагал: нельзя изучать сущность сознания в его многообразных феноменах, не имея одновременно перед глазами его единства и единства конституирующейся предметности, не ощутив тотчас мучительную загадку этой конституции, проблем всеобщности и данности.

Гуссерль же, как замечает И. Михайлов, предлагал расширить исследование множественности способов данности также и на само «Я» как феномен, т.е. на сам этот трансцендентальный субъективный центр. Тогда, по его мнению, в процессе многочисленных феноменологических редукций интенциональное переживание не будет претендовать на абсолютное место, но будет само выявлено в его богатой внутренней структуре. Эпохе, как начальная стадия феноменологической редукции, должно привести к «чистой жизни сознания со всеми ее чистыми переживаниями и всеми ее чистыми данностями, с универсумом феноменов в феноменологическом смысле».²¹

Гуссерль занял здесь вообще любопытную позицию. Первое, на что он указал, был призыв «назад к вещам», исполненный антиисторического пафоса. Эта формула насколько популярна, настолько по-разному интерпретируема. Но нам очень важен тот факт, что исполнить этот призыв можно только тогда, когда не надеешься постичь истину, оживляя ее историей. Кроме того, лозунг «назад к вещам» одновременно предполагает освобождение от языка. Этот призыв, скорей, ориентирует на стремление к достижению так называемого эйдетического созерцания, то есть, «созерцания переживаемого смыслового образа предмета». А эта строгость предполагает отказ от высказываний о самом сущем мире, и отказ от высказываний относительно причинно-ассоциативных связей переживания. Гуссерль полагал, что эпохе, феноменологическая редукция, является способом выдвижения на первый план смысловой связи сознания и мира. Интенциональность - это такое свойство сознания, благодаря которому происходит непрерывное динамическое выхождение за собственные границы. Каждое интенциональное переживание содержит в себе два реальных компонента: ноэзу - активность Я и «гиле» - чувственные данные, которые можно понимать как воспринимаемое вообще. Этим двум реальным компонентам противостоит ноэма (интенционально-идеальный компонент), которая и выступает в роли того интенционального единства, того идеального полюса идентичности, в котором «мнится», подразумевается действительность.

Неразрывная корреляция поэтической деятельности и ноэматического смысла рассматривается Гуссерлем как «сущностный закон».²² Синтетическая деятельность сознания результируется в ноэме. Синтез рассматривается феноменологией как «праформа» сознания. Мы не будем рассматривать типы синтетической деятельности, заметим только, что синтетическая деятельность сознания позволяет точнее понять взаимоотношения между поэтической деятельностью и ноэматическим смыслом. Если ноэтическая деятельность сознания представляет собой конституирующее

²⁰ Гайдено П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века.- М.: Республика, 1997.-С.403.

²¹ Husserl E. *Gesammelte Werke* (Husserliana), Bd.1...-S.60.

²² Husserl E. *Gesammelte Werke* (Husserliana), Bd.3...- S.210.

разнообразии, то ноэватическая сфера характеризуется определенным смысловым единством.

Уже достаточно давно зафиксировано, что, по Гуссерлю, между интенциональными переживаниями можно выстроить определенную субординацию. Иерархически значимое место - у доксы, т.е. мира простого переживания. Докса составляет фундамент всех других актов, благодаря которым возникают различные способы переживаний действительности. Хотя в чистом виде доксихеских актов не существует, они всегда смешаны с определенными ценностными переживаниями.

Гуссерля, конечно, интересует возможность воссоздания целостного смыслового горизонта предмета, такую возможность предоставляют типы интенциональности, базирующиеся на чистом воображении: ретенция, протекция, воспоминание. С помощью чистого воображения как раз и достигается то предзнание, которое является предпосылкой анализа познавательного процесса и понимания, о котором ведут дискуссию герменевтики.

Всякое интенциональное переживание имеет свой нетематизированный горизонт, этот горизонт составляет как бы некоторое предварительное знание о предмете, который мы рассматриваем тематически.

В зрелый период развития гуссерлевой феноменологии стало ясно, что всякий предмет-тема сознания - конституируется в горизонте пустых и наполненных интенций. Всякое сознание - есть сознание горизонта: всякое наполненное сознание предполагает, удерживает и предвосхищает пустые интенции, они в свою очередь требуют нового наполненного сознания, которое опять содержит новые пустые интенции.

В случае имманентных и трансцендентных предметов, коль скоро имманентные конституируются как длящиеся во внутреннем сознании времени, верно следующее: «нечто (одно) кажется не вполне себя, не себя целиком, но из себя то-то и то-то и притом иное и иное».

Стало быть, устранить двойственность явления и явленного, продолжая намеченное движение, можно единственным способом - устранив многое и сосредоточившись на «одном», простом и неразложимом, или, иными словами, сузив горизонт до одной точки. Это означает: сосредоточиться на моменте «теперь», или «теперь-фазе» темпорального потока. Схватывание - как трансцендентная апперцепция - обозначает работу сознания, в результате которой имманентные содержания чувственные данные, так называемые данные переживания или гилетические данные, обретают функцию представлять «трансцендентное».²³

Интенциональность в феноменологической пропедевтике понимается как «сознание о», «сознание чего-то» или «направленность сознания на предмет», т.е. в этом описании явь явленного истолкована как «сознание», а само кажущее себя - как его (сознания) предмет. Стихия смысла - это схватывание предмета, его удержание, деятельность экспликации, связывания, соотнесения.

Схема мысли Гуссерля: «всякий предмет, будь то имманентный или трансцендентный, есть некий смысл, полагаемый и исполняемый в определенных актах сознания. Всякое единство есть синтетическое, положенное единство, и полагание осмысляется и артикулируется в терминах трансцендентальной деятельности сознания или деятельности трансцендентального субъекта».²⁴

²³ Husserl E. *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Bd.3...- S.235.

²⁴ *Ibid.*- S 321.

Пассивный синтез, по Гуссерлю, тоже должен быть понят как деятельность трансцендентального субъекта. Место «неинтенционального еще не-сознания» должно стать абсолютным началом феноменологии. Неразличенность яви и явленного, предполагающая «индифференцию» единого и многого, пустого и наполненного, поэтического и ноэматического должна именоваться тождеством энергии и сущности, энергии и эйдоса. Именно эта неразличенность - чистая умная энергия выступает в качестве начала и основания всякой мысли.

Даже если бы Гуссерль ограничился развитием темы сознания, интерсубъективных структур, обеспечивающих общезначимость опыта, он и тогда повлиял бы на становление проектов социальных онтологий; но он развивал еще представления о жизненном мире, горизонта ости, Другом, явно обращаясь к феноменологии внутренней социальности, что и явилось предметом нашего осмысления.

В четвертом параграфе «Радикализация феноменологического и герменевтического проектов» в продолжение анализа традиции исследуются особенности воззрений М.Хайдеггера как на вот-бытие, так и на бытие-друг-с-другом. Если осмыслить то радикальное развитие феноменологии и герменевтики, которое предложил М.Хайдеггер, то можно прийти к выводу, что он развивает феноменологию как онтологию, герменевтику как способ бытия.

Феноменология должна превратиться из исследования процесса смыслопорождения (конституирования сознанием значений, или смыслов) в исследование условий возможности онтологической постановки вопроса. Но поскольку такой вопрос может быть задан исходя из особого места в бытии, каким является вот-бытие, постольку феноменология должна стать онтологией человеческого бытия.

Мотивы, которыми руководствуется Хайдеггер, перетолковывая феноменологию Гуссерля - максимально полное воплощение заложенного в ее идее принципа беспредпосылочности и универсальности. Как мы уже показали, это стало возможно для Хайдеггера тогда, когда он вместо «сознания» обратился к еще более беспредпосылочному, универсальному и всеохватывающему - т.е. к фактической жизни, и создал по сути герменевтику фактичности.

Структура бытия трансцендентальной субъективности определяет для него структуру познания мира. Автор «Бытия и времени» усматривает герменевтический характер трансцендентальной субъективности в ее «языковости». Язык, понятый как речь, т.е. в своем живом осуществлении и есть реальная форма трансцендентальной субъективности. Язык не есть, по Хайдеггеру, условие понимания, он есть понимание, как таковое. Подлинным предметом герменевтического анализа Хайдеггер делает язык, потому, что слово не только проясняет, но и затемняет. С другой стороны, язык (а не человек) является, по мнению Хайдеггера, субъектом речи, поэтому язык выступает как сущностное свойство человеческого бытия. А так как понимание возможно только в языке и при помощи языка, то язык определяет постановку всех герменевтических проблем. Вследствие того, что в языке отражается весь мир человеческого существования, герменевтика у Хайдеггера через язык «выходит» на бытие и метод «опрашивания» бытия становится необходимым моментом герменевтического инструментария.

Прежде чем выстроить воззрения Хайдеггера о языке в некоторую систему, если она вообще возможна, следует вспомнить и то, что Хайдеггер думает об открытости душевно-духовного мира человека. Этот мир открыт, он не есть замкнутая монада, он есть «бытие-в-мире», а значит - «бытие-с-другими». Эта его открытость и составляет собственно то, что называется «пониманием». Последнее скрывает в себе возможность истолкования.

Понимание, истолкование изначальноны, как изначальноны и язык, язык трактуемый в

этом случае как речь. Речь составляет конститутивный момент бытия-в-мире. Трактую понимание таким образом, Хайдеггер отказывается от феноменологического подхода к сознанию как чему-то самодостаточному и беспредпосылочному, способному к непосредственному усмотрению механизма своего функционирования. Самопрозрачное сознание феноменологии противопоставляется у Хайдеггера непрозрачному бытию понимания, в дальнейшем-бытию языка. Поскольку человеческое бытие есть всегда «бытие-в-мире», постольку мир всегда с самого начала «предыстолкован». Реальность, на которую направлено познавательное усилие, уже освоена, проинтерпретирована: «понятность всегда уже расчленена, структурирована до всякого усваивающего истолкования. То, что может быть артикулировано в истолковании, а тем самым еще изначальное - в речи, мы назвали смыслом».²⁵

Хайдеггер осуществил поворот от феноменологии Гуссерля к фундаментальной онтологии. При рассмотрении различных феноменов: фактической жизни, истории он обнаружил конститутивность «быть» для всех этих «регионов» действительности. Описание им вот-бытия с помощью экзистенциалов освобождает его от догматической метафизики и феноменологии Гуссерля и делает возможным прорыв к герменевтической феноменологии Dasein.

Возвращая европейской метафизике тему бытия, он утверждает, что бытие открывает сущее, бытие и есть открытость, и истина в качестве открытости есть теперь принадлежность самого бытия. В этом проявилось «улучшение» (по его собственным словам, но не преодоление) идей, которые были высказаны Э.Гуссерлем. В феноменологии Гуссерля субъектов объединяет мир, который является общим для них. Гуссерль уже подошел к обоснованию структур бытия-в-мире, но он считал возможным сделать это тогда, когда сознание конституирует предметность внешнего мира, предметность общего для нас всех окружающего мира. Хайдеггер же пытается дать слово самому бытию, которое человека «окликает» и более радикально воплотить в жизнь принцип беспредпосылочности исследования. Разработка им феноменологической герменевтики «фактичности фактической жизни» позволила сохранить ему «историчность» в понимании Дильтея.

Задача помыслить время через самое время оказывается укорененной в более широком горизонте понимания времени как исторического времени. В диссертации выявлены различия представлений Гуссерля и Хайдеггера в понимании истории на основе внутреннего времени. Трансцендентальная феноменология Гуссерля явилась, как и фундаментальная онтология Хайдеггера, мощнейшим импульсом для развития проблем социальной онтологии в постнеклассической философии.

Вторая глава «Критика трансцендентализма как условие формирования социальной онтологии в постнеклассической мысли» представляет результаты анализа проектов социальной онтологии в современную эпоху. Исследованию в данном контексте подлежали как субстанциальные онтологии, так и несубстанциальные, ибо все они находятся либо в состоянии оппозиции по отношению к феноменолого-герменевтической традиции, либо выступают прямыми продолжателями традиции.

Первый параграф второй главы «Онтологизация языка и бытийственные основания игры (умеренный вариант критики трансцендентализма) посвящен реконструкции проектов Х.-Г.Гадамера и анализу философов, представляющих так называемый вариант

²⁵ Хайдеггер М. Бытие и время./Пер. В. В. Бибихина.-М.:Ad Marginem, 1997.-С. 161.

«снятия» трансцендентализма. Гадамер считает необходимым заострить внимание на главной проблеме: «Для исторической герменевтики можно сформулировать центральный вопрос, ее основной теоретико-познавательный вопрос: в чем состоит причина законности предрассудков? Что отличает законные предрассудки от всех бесчисленных предрассудков, чье преодоление является задачей критического разума?».²⁶ Отвечая на этот вопрос, Гадамер обращается к традиции. Поскольку любая традиция нерасторжимо связана с языком, в нем выражается и им в определенной степени обусловлена (вспомним в связи с этим гумбольдтовский тезис о том, что язык является носителем и внутренне схематизирующей силой мировоззрения, что он сам содержит в себе мировоззрение), постольку первейшим предметом и источником герменевтической рефлексии и герменевтического опыта является именно язык как структурный элемент культурного целого.

Исходным пунктом в герменевтике Гадамера является шлейермахеровское положение о том, что «все предполагающееся в герменевтике есть только язык и все относящееся к ней, включая также объективные и субъективные предпосылки, должно браться из языка».²⁷ Основной проблемой, как считает Гадамер, является здесь трудность определения характера проявления в языке предпосылок понимания. Поскольку «все есть в языке», то каким образом язык сохраняет, кроме переносимого смысла, объективные и субъективные предпосылки понимания? Этот вопрос, навеянный размышлениями по поводу герменевтики Шлейермахера, Гадамер связывает с идеями Хайдеггера. Язык есть мир, который окружает человека, без языка невозможны ни жизнь, ни сознание, ни мышление, ни чувства, ни история, ни общество. Все, что связано с человеком, находит свое отражение в языке. Язык есть не только «дом бытия» (Хайдеггер), но и способ бытия человека, сущностное его свойство. Язык, по Гадамеру, составляет как раз содержание того понятия, которое у Гуссерля названо «жизненным миром». Язык это и есть время, обретшее свою плоть, это стихия историчности в ее непосредственном опыте. Слово это отнюдь не знак, не символ, а скорее - зеркало, в котором видна вещь. Рассуждая так, Гадамер, конечно, идет за Хайдеггером, но у Гадамера язык предметен, потому слово - зеркало. Так понимаемый язык становится условием познавательной деятельности человека. В таком отношении Гадамера к языку и герменевтике многие исследователи справедливо усматривают тенденцию к онтологизации понимания. Понимание считается неотъемлемой функцией языка наряду с говорением, а язык является существенным свойством человеческого бытия. Таким образом, понимание из модуса познания превращается в модус бытия. Гадамер считает понимание моментом человеческой жизни. Такая оценка понимания переориентирует устремления герменевтики. Теперь ее основной задачей выступает не методологическая направленность на феномен постижения смысла, а выяснение онтологического статуса понимания как момента жизни человека.

Герменевтика в связи с этим приобретает еще большую философскую значимость, она становится учением о человеческом бытии, своеобразной философской антропологией. В концепции языка и понимания у Гадамера определенная роль принадлежит игре, ибо сущность языка - в игре. Это та игра, которая «бытийствует» (М.Хайдеггер); игра, в которой «разыгрывается весь порядок бытия»,²⁸ «через игру воплощается... сызнова все

²⁶ Там же.-С.261.

²⁷ Там же.-С.265.

²⁸ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня./Пер с нидерл. В.В.Ошиса./Общая ред. Г.М.Тавризян.-М.: Изд-ая группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992.- С.27.

усвоенные события, помогая тем самым поддержанию космического порядка»²⁹ (Хейзинга Й.); игра как эргон, игра как преобразование процесса в структуру (Х.-Г.Гадамер). Казалось бы, здесь речь идет прежде всего о священной игре, но не только. Пафос современных мыслителей в ситуации постмодерна не всегда совпадает с интенциональностью текстов Х.-Г. Гадамера, М. Хайдеггера, в которых «игра есть язык трансценденции», возможность, открывающая себя свободе человеческого поступка. Сами постмодернистские тексты участвуют в конституировании постмодернистского игрового дискурса. Во всяком случае, явленная искусством игра очень часто рассматривается как «пространство спора земного и небесного, смертного и божественного, т. е. «четверицы». Не все современные теоретики избежали соблазна утверждений, будто попав в сферу возможного, в сферу игры, индивид способен войти и «расположиться там», не изменившись по существу, а лишь приняв оговоренные внешние правила.

Тотальная критика трансцендентального субъекта, онто-тео-лого-телеоцентризма, осуществленная сегодня в философии, не могла сохранить в целостности язык игры как язык трансценденции. Она обусловила способ бытия игры как способа ускользания от власти логоса, власти дискурса, как способа высвобождения из-под гнета дискурсов и все-таки тем самым как явленность возможности, желания, удовольствия, достижения «невыносимой легкости бытия...». Для Гадамера игра важна в структуре понимания: «Если мы понимаем текст, то его смысл точно также вовлекает нас, как нас захватывает прекрасное...» Чем ближе наше понимание к игре, тем оно истиннее. Гадамер все-таки сохранил трансцендентальную постановку основных вопросов, связанных с пониманием, так как герменевтический опыт имеет своей целью не истолкование предмета, вещи, а интерпретацию возможностей понимания вообще. Онтология языка и игры стали важной составляющей современных проектов социальной онтологии, ибо они тоже раскрывают интересующие основания нашего опыта.

Во втором параграфе второй главы «Ризоматичность смысла: радикализация трансценденталистского видения» выясняется: можно ли рассматривать некоторые постмодернистские теории если не проектом социальной онтологии, то, во всяком случае, - основательным оппонентом феноменологической традиции в плане поиска интересующих оснований нашего опыта? В разделе показано, как деконструкция Ж.Деррида и герменевтика Х.-Г.Гадамера, будучи противоположностями, имеют и некоторые общие основания. Общим для герменевтики и деконструкции является, прежде всего то, что они обе работают с текстами и их интерпретациями. Обе свободны от того, чтобы устанавливать стандартные значения слов и сводить язык к пропозициональным содержаниям. Обе принимают всерьез игру языка.

Впрочем, необходимо сразу заметить, что для Деррида и деконструкции, Гадамер слишком традиционен, слишком академичен, заботится об общем, общезначимости, рассматривает текст как некую тотальность, наличное бытие. Для Деррида тексты открыты радикальной множественности и дифференциации значений. Но не только как стратегия отношения к тексту интересовала нас деконструкция, но и как опыт новой философии субъекта в мире.

Результатом деконструкции является не конец, но закрытие, сжатие метафизики, превращение внешнего во внутритекстовое, т.е. философии в постфилософию. Ее отличают черты - неопределенность, нерешаемость, свидетельствующие об органической связи постфилософии с постнеклассическим научным знанием: интерес к маргинальному, локальному, периферийному, сближающий ее с постмодернистским

²⁹ Там же.-С.27.

искусством. В общем и целом, если понимать деконструкцию как весьма мягкую, невоинственную, видеть ее специфику в инаковости Другого, отличного от техно-онто-антропо-теологического взгляда на мир, не нуждающегося в легитимации, статусе, заказе, рынке искусства и науки; то тогда можно утверждать, что деконструкция означает подготовку к новой философии, новой эстетике и новому искусству. Речь не идет о локальных открытиях, но об изобретении нового мира, новой среды обитания, новых желаний на фоне неработающих деконструируемых структур. Конечно, эта эстетика будет отличаться и отличается от антично-винкельмановской эстетики. Она принципиально антисистематична, адогматична, чужда жесткости и замкнутости концептуальных построений. Ее символы - лабиринт, ризома.

Для современной философской мысли, воспринявшей идеи Деррида, типична своеобразная субстанциональная онтология культуры, возникающая в контексте постнеклассической философии. Онтология культуры сегодня базируется на принципах, представляющих ее бытийную ткань в виде множественных центров сил или воли, свободных от какого бы то ни было включения в приоритетную по отношению к ним и независимую от них сферу «смысла». Современная онтология подобного рода выглядит как онтология становления, как игра сил, свободная от всякого участия в ней идеальных образцов и самого демиурга. То, что осталось в ней от целостного мира платоновской, например, космогонии, есть лишь, пожалуй, образ космического сита, представленный у Фуко «отвратительной машинкой», образ действия которой напоминает нам это сито. Эта машинка или «демон» работает как инстанция, вносящая в конце концов порядок (регулярность) в мир практик, в том числе дискурсивных практик.

В подобной онтологии мир подобен не моноцентрической модели, тем более - не антропоцентрической, а полицентрической конфигурации или сингулярной, где центр везде, в каждой точке.

Точка фиксирует полноту непроявленного мира, потенциальное бытие непроявленных (неисчерпаемых) возможностей. Признание источником сущего полноты непроявленного мира, небытия, неявленного (ибо все явленное временно, частично) привносит в онтологию новые смыслы, доселе признаваемые лишь восточной философией. Внимание теперь привлекает не сама вещь, статичная, неподвижная, стабильная, а то, что с ней происходит: процессуальность, событийность, энергичность, нецентрированность.

Вспомним образ децентрированного бытия у Ж.Деррида. Бытие в его построениях таково, что любая его часть обладает той же ценностью, что и центр. В сознании легко возникает такая картина мира, которая объемна, голографична, в ней все точки сопряжены, резонируют, и каждая отражает целое. Какой бы компонент этой сложно организованной системы мы ни взяли, придем к тому же самому образу - «одно во всем, и все - в одном». Все взаимообусловлено, равнозначно, ничем нельзя пожертвовать, если все имеет свою внутреннюю форму, свое вселенское назначение. Потому-то однородная среда порождает неоднородные структуры, что их образ задан. Причины рождения внутри, не вовне, не во внешнем воздействии, первотолчке. Внутренняя форма есть условие целого, она придает каждому явлению целостный характер, а у Целого свои законы: «открытость, неравновесность, нелинейность, способность к самоорганизации, ибо одно Целое не похоже на другое Целое».³⁰

Деррида строит свою новую онтологию, критикуя учение о смысле бытия вообще как наличия, присутствия со всеми возможными вариантами (наличие вещи,

³⁰ Григорьева Т. Синергетика и Восток//Вопросы философии, 1997, №3.-С. 98.

взгляду на нее как на эйдос, наличие как субстанция и т.д). Деррида отвергал как постулат о «имманентной данности бытия» сознанию, так и принцип однозначного конституирования и преобразования «жизненного мира» по Гуссерлю. Отрицательное отношение Деррида к Наличию, презентности как основе метафизического мировосприятия генетически соотносится с критикой Хайдеггером традиционного европейского миропонимания и мышления как «видения», а бытия как постоянно присутствующего перед мысленным взором.

Метафора ризомы оказалась чрезвычайно органичной для феномена современной культуры. В работах Ж. Делеза и Ф. Гваттари есть удивительное описание их излюбленной модели - ризоматического функционирования экосистемы «оса-орхидея», которое удивительным образом напоминает взаимодействие двух сред в постнеклассической философии.

Ризома не имеет топологически определенных координат, неизменного места, она скорее представляет собой ризосферу, такую область жизненного процесса растений, благодаря которому формируется особая экологическая система, существование и постоянное воспроизведение которой зависит от многочисленных факторов, причем ни один из них не может быть принят за «осевой», доминирующий над всеми другими.

Ризома «оса-орхидея» функционирует благодаря тому, что постепенно умножает количество частичных объектов и связей между ними, она не сводится ни к Единому, ни к множественному. Ризома должна представлять собой чистый поток становления, и это с самого начала предполагает, что линия становления осы-орхидеи не локализуема в отдельных сегментах или радиусах осы и орхидеи. То есть, сам по себе этот экологический объект понадобился Делезу и Гваттари затем, чтобы сделать оптически наглядным образ чистого становления, взаимодействия, особенного пути развития. Ризоматичное бытие как система регулярных разрывов и нарушений всяких структурных связей, как фрагментарное бытие позволили сформировать Делезу и Гваттари «новый образ бытия как меж-бытия, интермеццо, которое не начинается и не завершается, которое всегда в середине между вещей. Это - не локализуемое отношение, ведущее от одного к другому, а поперечное движение, которое влечет и одно, и другое».³²

В неклассических проектах онтология выстраивалась как метафизика и разворачивалась в плоскости трансцендентализма, в постнеклассическую эпоху онтология, сохраняя свою семантику как учения о бытии, эволюционирует в сторону философии становящегося мира. Этот же процесс становления, «схватывание» неналичного в наличном, неисторического в историческом, неструктурированного в структурированном, множественного в Едином характерен и для социальных онтологий.

В третьем параграфе второй главы «Философия языка и субъекта в феноменолого-герменевтической и постмодернистской традициях» выявляется, как постмодернистские философские теории и культурные практики, также осуществляя критику трансцендентализма для обоснования своих проектов социальной онтологии, осуществляют возвращение к субъекту, понятому уже не как трансцендентальный, а как эмпирический, вступающий в реальное взаимодействие в реальных социальных практиках. Позиция таких мыслителей, как М.Фуко, принципиально антигерменевтическая, антифеноменологическая, антитрансценденталистская рассматривается в этом разделе диссертации.

³¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома //Философия эпохи постмодерна: Сб-к переводов и рефератов.-Минск: Изд-во ООО «Красико-принт», 1996, -С.27.

³² Там же.-С.15.

Если герменевтику, а тем более деконструкцию Ж.Деррида, современные философы называют «бессубъектной», то возникает вопрос: а есть ли среди современных проектов те, что, преодолевая трансцендентализм, являются ему некоей оппозицией и осуществляют возвращение к субъективности.

Нередко среди таких проектов называют проект М.Фуко. Н.С. Автономова убеждена, например, в том, что постструктуралистский возврат к субъективности существенно отличен от предструктуралистских трактовок субъекта, но это уже, разумеется, не трансцендентальный субъект.³³

Фуко приходит, как полагает Н.С. Автономова, к мысли о неустранимой значимости субъекта, к онтологии субъекта, трезво оценив меру социальной заданности самого человека, характер его определенной «сделанности» и - тем не менее - его свободы. Свобода субъекта предстает не как немотивированный допредикативный акт, а как выбор человека, выбор из множества альтернатив, предоставляемых исторической конфигурацией жизненных практик.

Верно отмечено, что своеобразная онтология субъекта следует за «археологией знания» и «генеалогией власти» в истории исканий М.Фуко, а не предшествует им.

Трансцендентальная философия рассматривала субъекта как некую субстанциональную целостность, как носителя сознания и самосознания.

Для герменевтической традиции субъект в его главных функциях - основоположник значений, смыслов; тождество субъекта самому себе и его непрерывность являлись основными конституирующими его отношениями.

Ныне постклассические теоретики отстаивают мысль о децентрации субъекта, расщеплении, когда децентрация означает двойственность, осцилляцию символической и воображаемой идентификации, шаткость в определении того, что есть мое реальное Я.

Отсюда возможно происхождение двух сценариев - либо неприятие идеи тождества во всех ее разновидностях, упорный труд деконструктивного чтения; либо позиция Славоя Жижека, который критической позиции деконструкции противопоставляет деструктивность самого тождества, явленную в простейших формах наррации. Объявляя «чистое различие изначальным невозможным предикатом тождества-с-самим-собой», Жижек неимоверно поднимает акции пустоты, в которую он вслед за Лаканом помещает субъекта. Тождество последнего с собой является фикцией, цель которой - предельная интенсификация различия, не нуждающаяся в таком опасном дополнении как «след».³⁴

В данном разделе охарактеризованы обе стратегии, а также выявлены возможное развитие социально-онтологических построений на основании онтологии субъекта и герменевтики дискурса.

Третья глава «Проблема Другого как условие формирования социальных онтологий» также реконструирует неклассические и постнеклассические теории, рассматривающие эту проблему бытия Другого как центральную.

Первый параграф третьей главы «Феноменологическая дескрипция Другого» посвящен вновь феноменологическим представлениям Гуссерля, его пониманию Другого.

Опыт Другого служит в феноменологии образцом для всех форм опосредованного знания, будь то исторический опыт или герменевтическое толкование социальности, культуры, коммуникации.

³³ Автономова Н.С. Проблемы структурного анализа в гуманитарном мышлении.-М.: Наука, 1977,-С.67.

³⁴ Жижек С. Киберпространство, или невыносимая замкнутость бытия.//Искусство кино, 1998, №2 –С. 119-128.

В феноменологии, несмотря на развитие представлений о трансцендентальной субъективности, всегда было четкое осознание того, что реальный индивид всегда находится в том интенциональном горизонте, в котором пребывают другие люди. Феноменологическое конституирование есть процесс, суть которого заключается в вычленении тех интенциональных переживаний, на основе которых неосознанно осмысливается окружающий мир. По Гуссерлю, конституирование и должно объяснить изначальную дорефлективную укорененность интересубъективных структур.

Как совместить с основным феноменологическим требованием - рассматривать все феномены мира в качестве конститутивной деятельности моего трансцендентального Ego - сам факт существования в моем сознании представления о Другом я, принципиально, по самому своему смыслу являющегося не моим.

В соответствии с основным принципом феноменологии только мои собственные переживания даны мне непосредственно и очевидно. Непосредственно дано мне и чувственно воспринимаемое тело Другого. Личность же Другого открывается для меня только с помощью особого акта вчувствования. Интересубъективное конституирование - это и есть, в сущности, интенциональный опыт Другого, который осуществляется посредством вчувствования. При конституировании интересубъективной сферы, по Гуссерлю, в дело включается три вида вчувствования. Благодаря разного рода «вчувствования» Другой понимается как душевное, личностное и трансцендентальное Я. Подлинную сферу интересубъективности можно реконструировать, лишь обратясь к конституированию трансцендентального Я.

А в отношении прошлого дело обстоит сложнее. В примордиальной сфере (сфере самости) подлинная непосредственность присуща только актуально протекающему настоящему, прошлые переживания можно актуализировать с помощью ряда удерживающих актов-ретенций. Для понимания сущности такого представления прошлого важно понятие, давно освоенное феноменологией и не только *Vergegenwärtigung* - осовременивание. Такой перевод дает О.Н.Кубанова.³⁵ Другие исследователи переводят его как «пресуществование прошлого настоящим». Впрочем, и для понимания прошлого, и для понимания «чужеродности» важны все звенья «аналогизирующего переноса», осуществляемого всеми, кто хочет снять эту чужеродность в сознании, в этих представлениях Гуссерля последовательно признается идея того, что первичным онтологическим феноменом является интенциональное переживание. Всякий предмет существует лишь постольку, поскольку является коррелятом соответствующих актов сознания. Истинное познание предмета, вещи, как они есть, т.е. в их корреляции сознанию, означает: раскрыть ту последовательность переживаний, в которой он был конституирован. В более поздних работах, таких, как «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии», «Кризис европейских наук и трансцендентальная философия» Гуссерль замечает, что конститутивный процесс вообще возможен только в горизонте интересубъективности, т.е. осуществляется многими субъектами совместно. Тематизация жизненного мира в

³⁵ Кубанова О.Н. Проблема интересубъективности в «Картезианских размышлениях» Гуссерля.//Историко-философский ежегодник.-С.87-108.

³⁶ Влияние Гуссерля на феноменологию Карла Ясперса.//Логос, 1998, № 1.

³⁷ см. об этом у Гуссерля, а также Борисов Е. Проблема интересубъективности в феноменологии Гуссерля.//Логос №1,1999 (1 I).- С.65-83.

³⁸ Husserl E. *Gesammelte Werke (Husserliana)*. Bd. 6. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie. Eine Einleitung in die phaenomenologische Philosophi.*- Den Haag, 1954.

поздних работах как сферы пассивных данностей в их фундирующей по отношению к активному конституированию предлагается Гуссерлем не только в качестве антикризисной меры для европейских наук, но и в качестве проблемы избавления от дубликации собственного Я при аналогизирующем переносе на Другого проблем конститутивного Я.

Итак, аналогизирующий перенос, который, впрочем, не должен вести к дубликации моего собственного я. Было уже неоднократно замечено, что Гуссерль потерпел неудачу в теории аналогизирующего переноса, аналогизирующей апперцепции Другого.³⁹ Гуссерль с позиций трансцендентальной феноменологии показал, что универсальность пассивного генезиса означает, что моя «приватная» конститутивная деятельность никогда не начинается на «пустом месте», как подчеркивает исследователь творчества Э.Гуссерля Борисов Е.В., «всегда базируется на пассивных данностях: отдельное Я никогда не начинает конститутивный процесс, но всегда только продолжает его».⁴⁰

Во-вторых, он доказал, что изначально в моей примордиальной сфере переживаний «особого содержания субъективности Другого нет» и поскольку в этой сфере осуществляется еще и синтез сочетания (моего тела и предмета), то я в синтезе сочетания получаю ряд общих свойств моего и другого тела. В аналогизирующем переносе осуществляется перенос моей душевной жизни не во всем их конкретном многообразии, а только в сущностных чертах, как то: интенциональная структура переживаний, их центрированность в Я-полюсе, их горизонтная организация и т.д. Аналогизирующий перенос осуществляется в его мотивированности синтезом сочетания.

И еще один интересный момент, Гуссерль замечает - вполне обоснованно, что «результат вчувствования» можно представить как самоотчуждение, так как в этом акте я переношу («отчуждаю») мою душевную жизнь... в некоторую внешнюю вещь, тем самым приобретающую статус одушевленного тела, значит уже этим актом я осуществляю не квазидубликацию, а позициональное представление субъективности другого. Кстати самоконституирование *Alter ego* - это трансценденция в феноменологическом смысле: переживания Другого в принципе не могут быть мне даны оригинально, в их самости. Всякое мое переживание, кроме того, имеет телесный эквивалент или точнее, телесную составляющую, качества и движения моего тела я воспринимаю как выражение чего-то существенно отличного от них - душевной жизни. Если я не воспринимаю собственное тело как вещь, то тогда невозможен и синтез сочетания.

Поиск транс-примордиальных оснований конституции Другого свидетельствует о том, что феноменология теряет характер эгологии.

Уже первая часть «Картезианских размышлений»⁴¹ проясняет сами условия возможности существования в моем сознании представления о Другом. Другой изначально преддан мне как часть окружающего мира, мое сознание априорно итерсубъективно.

Представление о возможности существования чуждого - объективного мира и других людей - моих со-субъектов, которую мы обнаруживаем в сфере самости, Гуссерль называет «имманентной трансценденцией». Самость Другого, его субъективность не может быть ничем иным, кроме как «самоизложением моей трансцендентальной субъективности»⁴², переносом моих собственных переживаний на Другого.

³⁹ См. об этом указ. соч. Е. Борисова

⁴⁰ Борисов Е. Указ. соч. -С.83.

⁴¹ Husserl E. *Gesammelte Werke (Husserliana)* Bd. 1/...

⁴² Кубанова О. Указ. соч.- С.95.

Как и последующую философию, Гуссерля интересует: не есть ли апрезентация, к которой относится опыт Другого, квази-дубликация собственного Я. Апрезентация не может быть заключением по аналогии. Она есть представление о непознанном на основе ассоциации. Что лежит в основе моей способности к аналогизирующему переносу смысла? Называя в качестве такой основы феномен связывания - первичную форму пассивного ассоциативного синтеза, Гуссерль намеренно, как считает О.Кубанова, вторгается в область трансцендентального генезиса. В первичном временном потоке создается так-бытие моего сознания, первая абсолютная сфера твердой истинной предметности, в неустранимой действительности которой коренится очевидность моего восприятия мира. Результатом пассивного ассоциативного синтеза, убежден Гуссерль, является «нарядно выделенная пара», образующая «единство схожести».⁴³

В данном разделе доказано, что современные исследователи принимают мысль Гуссерля о том, что о-современивание Другого похоже на существующее в пределах моей самости о-современивание прошлого в воспоминании, когда прошлое, а вместе с ним и соответствующее ему мое прошлое, также воссоздается как актуально протекающее. В моем сознании существуют одновременно сливающиеся друг с другом два потока сознания. Мое актуальное Я всегда опосредует о-современивание. Для тех, кто воссоздает прошлое особенно важно понять, что при «чувствовании предполагается мысленное перенесение из точки «здесь», в которой находится мое тело, - центра примордиального мира - в точку «там», где находится тело Другого, и что, подставляя себя на место Другого, я заново выстраиваю свою субъективность, свое поле восприятия, свое прошлое и настоящее в соответствии с заданными условиями. Гуссерль при этом не устает доказывать, что интерсубъективность мыслится здесь укорененной в более глубоких слоях сознания, нежели рефлексия, а именно в сфере пассивного синтеза.

Нам представляется, что доказательства Гуссерля вот этой неустранимой интерсубъективности оказались весомыми для тех, кто сомневается в том, что понять Другого оказывается возможным, только исследуя мое пассивное непосредственное самовосприятие. Мое действительное Я и его модификация, вложенная в Другого, не существует в некой обособленности - это не сложно признать, но, то, что в результате, ассоциативного связывания, перекрывания смысла образуется новый, интерсубъективный смысл, и что происходит трансцендентальное конституирование интерсубъективного мира - вот это оказалось чрезвычайно сложным даже для «понимающей» философии.

Хотя и нельзя непосредственно воспринимать чужой духовный опыт, но можно его воссоздавать, опираясь на доступные в непосредственном чувственном опыте данности, которые будут каким-либо образом истолкованы с помощью собственного духовного опыта. Вот почему понимающая философия с неизбежностью приходит к мысли о неустранимости позиции понимающего прошлое из интерпретации. Бесконечная открытость Другого делает невозможным какое-либо окончательное представление о Другом. Но согласованность опыта не позволит ни конституировать Другого противоречиво и парадоксально, ни оставить без истолкования какие-либо факты, не вписывающиеся в нашу субъективность.

Всякий раз в нашу задачу будет входить воссоздание всего потока его сознания и представление о том, что этот поток меняется, но дискретные образования внутри этого потока для меня очевидны. Кстати, мыслитель в полной мере испытавший влияние Гуссерля, К.Ясперс был убежден, что соучаствуя в общих с другими людьми проектами, мы обычно не тематизируем психическую жизнь Другого как таковую, но

⁴³ Цит. по: Кубанова О. Указ. соч.- С.97.

направляем наше сознание на то, ради чего другой действует, на чём центрированы его переживания, то есть, нас интересует целевая направленность переживаний Другого, что и предполагает понимание Другого.

Подобное описание Другого в философии XX века стало исходным для несубстанциальных онтологий и основным в плане критики для субстанциальных.

Второй параграф третьей главы «Альтернативы: феноменолого-герменевтическое обоснование культуры и постмодернистские культурные практики» выявляет оппозиционность этих явлений и их некую взаимодополнительность в понимании Другого в культуре, а также дает представление о смысловом горизонте культуры (благодаря такой интерпретации). Концепция А.Ф.Лосева используется в данном разделе главным образом для того, чтобы показать как осуществилась рецепция феноменологического обоснования смыслового горизонта культуры, и того, как базовые теоретические конструкты, задающие ту или иную онтологию, переходят в разряд ценностей культуры и, таким образом, начинают фундировать частные свершения опыта мира внутри данной культуры.

Культура - в подобной интерпретации - предстает как зона метаксуйности, срединности. Непосредственная первичная данность культуры в этом случае понимается не только как ряд субъективных творческих актов, но и как предметное культурное сознание. Предметное бытие выступает в данном случае как имманентно присущее сознанию, его объективный смысл может быть понят только за счет отнесенности к сознанию.

Анализ идеального возможного бытия имеет фундаментальное значение для проблем культуры, потому что лишь одной своей стороной предмет культуры дан нам как «вещь» среди других вещей. Как предмет непосредственного восприятия, предмет культуры дается нам в том же акте воспринимающего сознания, что и любой другой предмет окружающей нас жизненной действительности.

Но при попытке встроить его в прагматические отношения со всеми другими вещами мы убеждаемся, что квалифицируем его как культурный не по его прагматическим свойствам, а по каким-то другим особенностям. Он выпадает из общей прагматической связи окружающих нас эмпирических вещей.

Таким образом, феномен культуры помещается как бы «между» предметом действительным, вещью и предметом идеально мыслимым, возможным.⁴⁴

Характеризуя эту онтологическую область, Г.Г.Шпет называет ее областью «отрешенного бытия», подчеркивая тем самым как ее феноменальное содержание, так и тенденцию отстранения при ее конституировании и от прагматической реальности, и от идеализации ее в познавательных актах.⁴⁵

В область отрешенного бытия может быть переведен в принципе любой предмет бытия. Вследствие особого положения «отрешенности» или «метаксуйности» феномены культурного бытия не подчиняются ни закону логического (онтологического) достаточного основания, ни закону логической формальной возможности. На этом основании мир культуры становится возможным характеризовать как мир бесконечного творчества.

Примечательно, что предмет культуры в своем социальном объективировании, воплощении, в своем бытии является средством или знаком, не потерявшим, впрочем, своего символического значения. Предметы культуры как знаки духовного бытия

⁴⁴ Шпет Г.Г. Проблемы современной эстетики//Шпет Г.Г. Психология социального бытия. Избранные психологические труды. - М., Воронеж, 1994. - С.67-69.

⁴⁵ Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты//Он же. Сочинения.- М.: Изд-во «Правда», 1989.- С.433.

указывают на самодавлеющую область смысла, или обозначают некоторый смысл. Это и есть область отрешенного бытия.

Как подчеркивали представители феноменологической традиции, смысл есть некая неэксплицируемая нозматическая «сингулярность», и во-вторых «пространство» предикативных «валентностей» этого центра. Правда, если остановиться только на этом, и не затруднять себя обоснованием того, что внутренний смысл предмета всегда дан в единстве с его внешним смыслом - на нозматическом уровне это единство осуществляется как «герменевтический» акт, то тогда можно констатировать, что культура - это онтологизированные смыслы и только, и нет никакой необходимости в акте истолкования предикативного содержания предмета с целью выявления его внутреннего смысла и нет никакой необходимости обращать внимание на то, что смысловая данность предмета возможна лишь в контексте социальности как «пространства», в котором разворачивается интенциональная жизнь субъекта и создается интерсубъективное пространство.

С нашей точки зрения, за тезисом «культура - это онтологизированный смысл» - должен следовать вопрос - а что есть конечный смысл, конечное Означающее, что возникает на пересечении различных семиотических структур.

Неклассическую философию все-таки интересовал вопрос о том, где укоренены эти смыслы, безразличны ли они к частному и общему, индивидуальному и коллективному, и обладает ли опыт: эмпирический либо трансцендентально-феноменологический в отношении его правом собственности и какими-либо привилегиями.

В работе выявлено, как неклассическая философия исследовала процесс претерпеваемости смыслов, поскольку она это делала ретроспективно и по отношению к настоящему времени: а также исследовано то, что происходит с этими идеями в лоне постнеклассической философии и современной культуры, поскольку постнеклассическая философия уже освоила уроки деконструкции и познала парадоксы Смысла, хотя она уже больше размышляет о том, что есть интерсубъективность, Другой и со-бытие с Другим.

Для Э.Левинаса, например, «культура не есть ни преодоление, ни нейтрализация трансценденции: через этическую ответственность и долг перед другими она становится отношением к трансценденции как таковой. Это отношение можно назвать любовью. Им правит лицо Другого человека, которое не назовешь данностью нашего опыта или составной частью нашего мира».⁴⁶

«Уникальную конкретность человека, изначальную воплощенность тождественного в Другом» Э.Левинас называет «первичной культурой». Первичная культура - «Божественная сращенность духа и материи», немудрствующая мудрость тела. Она вместе с тем и универсальная всечеловеческая культура, которою жива всякая частная. Культура живет приближением к этому универсализму или, что то же, возвращением к исходной конкретности. Грядущая культура будет отмечена и образом такого согласия между Тожественным и Другим, которое обойдется без редукции Другого к Тожественному, т.е. расстанется с имманентизмом и развернется в плане более древнем и вместе с тем более будущем чем тот, в котором сейчас происходит эта редукция».⁴⁷

Современные культурные практики акцентируют внимание на другом - на возможности репрезентации опыта Другого. Возможность понимания Другого в его «подлинной друговости» это есть то, что неизбежно интерпретируется современными участниками этих культурных практик.

⁴⁶ Levinas E. *Determination philosophique de l'idee de culture* - Montreal, 1983.- P.16.

⁴⁷ Op cit.-P.8

В исследовании показано, что именно в этом пространстве возникает триединство подходов. Согласно одному из них, для понимания Другого нужно понять собственное бытие или нечто в собственном бытии, понять свои возможности, чтобы увидеть затем, что есть Другие с их собственными возможностями, или в забвении этих возможностей, поиске, выборе. Согласно второму, «сбывание Другого» и ответственность за этого Другого - основание моего проекта будущего. В непредсказуемости проекта есть свой смысл, своя свобода, в которой Я и Другой выбирают, реализуют свои возможности, теряются в возможностях других. Я ответственен за Другого, как подчеркивает Э.Левинас, потому что Я без него не могу быть просто свободным, потому что Я свободен не только для себя, но и для него. Мой и его проекты будущего, которое «завладевает» нами, грозят изменить друг друга, отменить либо сбыться.

Согласно третьему. Другой находится за пределами смысла, понимания. Правда, активные сторонники этого подхода, такие как Б.Вальденфельс, в Другом изначально видят Чужого, и этот Чужой «усмиряет изрядную эйфорию понимания и взаимопонимания», «ставит под вопрос всякий смысл».⁴⁸ Б.Вальденфельс пытается осмыслить то, как на пути понимания преодолевается «чуждость», «инаковость», «друговость». Впрочем, чтобы сохранить за Чужим «чуждость», следует учитывать в этом опыте «момент анти-герменевтики, анти-феноменологий». Успешность своих проектов социальной онтологии солидаризирующиеся с Вальденфельсом также видят в том, чтобы сохранить друговость и не совершить акт полного присвоения Другого.

Постнеклассические проекты социальной онтологии чаще всего пытаются преодолеть трансцендентализм предшествующей философии, в этом случае социальная онтология возникает как онтология языка, дискурса, субъекта, игры. Преодоление трансцендентализма оказывается иллюзией, а открытие инстанций, на которые возложены функции создания возможностей intersubjectивных структур в нашем опыте, при ближайшем рассмотрении оказываются просто модификацией трансцендентального субъекта, центрирующего и конституирующего мир.

В этих проектах, как было показано в исследовании, большое место занимает реконструкция тотальности культурных практик, осуществляемых как «присваивающая речь», как всеильный всемогущий дискурс, с одной стороны, и как прояснение, артикуляция желания, с другой. Основные бытующие сегодня концепты дают представление о дискурсе; и причину того, почему все превращается в дискурс, систему, в которой центральное означающее никогда не присутствует вне системы различий (позиция ЖДеррида).

Онтология культуры, представленная в этих проектах, истолковывается нами как субстанциальная, задающая жесткое видение субъекта, опыта, бытия уже не «в-мире», не «к-миру», а децентрированного, асоциального бытия.

Третий параграф третьей главы «Опыт феноменолого-трансценденталистского обоснования истории. Отказ от истории в постмодернизме» реконструирует Другого в истории. Многие исследователи замечают, что в начале 20 века идея ограниченности Гуссерлева трансцендентального субъекта и необходимости "включить" в него историческое измерение витала в воздухе. Феноменология предполагала необходимость обращения к «опыту» индивида, к тому, как этим индивидом переживается история, которая рассматривалась как специфический горизонт, внутри которого мы живем и действуем. Это горизонт смыслов и значений,

⁴⁸ Вальденфельс Б. Границы понимания и слушания (способности слышать) Чужого//Понимание и существование.-Минск: Из-во Европейского гум-го ун-та., 2000.- С.7

⁴⁹ Там же.

имеющих особую темпоральную и телеологическую структуру.

Существовала ли позитивная разработка проблем истории на почве феноменологического метода?

Есть точка зрения, которая видит в феноменологии как раз ту философскую парадигму, которая спасает историю. Среди представителей этой точки зрения можно назвать Л.Ландгребе, Г.Хюни, Д.Карра. Феноменология, как подчеркивает, Л.Ландгребе, исследует «трансцендентальные условия возможности такого предмета, как существующая для нас история, которая в свою очередь, может быть также объектом научного исследования. Такая постановка вопроса позволяет «избежать натурализации и объективации истории, то есть интерпретации истории как, например, разумной необходимости», исключаяющей интересы индивидуального существования.⁵⁰

Кроме того, в рамках объективистского истолкования феномена истории невозможно решить проблему превращения индивидуального опыта в исторический и - наоборот. Одной из своих задач еще Дильтей считал обоснование познания человека как внутренне историчного. Человек в обращении к истории познает не что иное, как самого себя. Большая часть феноменологов была убеждена, что решить эту задачу Дильтей не смог.

Самый главный вопрос, который возник при обсуждении, был вопрос о том: не создается ли при такой позиции иллюзия, что история есть некая универсальная среда, по отношению к которой невозможно занять некую антиисторическую позицию? И если это так, то не объективизируется ли тем самым сама история?

Феноменология, предлагая свой взгляд на эту проблему, отчасти является продуктивным подходом к проблеме истории. Почему? Выясняя «как» возможна история, она обращается к «как» нашего переживания истории, тогда вполне оправдано решение Гуссерля, который сначала обращается к выяснению «условия возможности самого переживания как такового», к фундаментальным структурам сознания, а потом к выявлению историчности как априорной структуры. Тогда в конечном счете благодаря анализу внутреннего сознания времени стало бы возможно перейти к выявлению историчности как априорной структуры, на базе которой для нас и существует история.

В первую очередь Гуссерль обращает внимание на временной горизонт интенциональных актов.⁵¹ Каждый акт осуществляется в непрерывном потоке активного и пассивного синтеза. «Теперь», «позже», «скоро», «только что»- так характеризуется временной горизонт актуального сознания, в котором осуществляется интенциональный акт. А Р. Хестанов, одним из первых отечественных авторов, обративших внимание на трансценденталистское обоснование истории в феноменологии, отмечал, что темпоральный горизонт указывает на два обстоятельства.⁵² Во-первых, он конституирует условия возможности сознания «объективного» времени. В определенной мере временной горизонт создает возможность сознания единого объективного исторического процесса. Во-вторых, горизонт предписывает направление рефлексивной деятельности. Чтобы выяснить особое переживание «как» истории, ее феноменональную данность, необходимо раскрыть условия возможности самого переживания как такового. И только выявив

⁵⁰ Landgrebe L, Faktizitaet und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phaenomenologie.-Hamburg, 1982. - S. 206.

⁵¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления.- СПб: Наука, 1998.-С. 167.

⁵² Хестанов Р.Трансцендентальная феноменология и проблема истории//Логос, 1991, №1, С.67-75.

фундаментальные структуры сознания, мы можем понять, «каким образом опыт индивида поднимается до уровня исторического опыта». Гуссерль, выявляя фундаментальные структуры сознания, прежде всего обращается к очевидности, интенциональности. Интенциональный объект, по Гуссерлю, это идеальный объект, данный сознанию значимым образом. В структуре интенциональности следует различать две компоненты, связанные друг с другом: субъективная направленность на объект (*cogitatio*) и интенциональный объект, предметный момент сознания (*cogitatum*). Переживание идентичности *cogitatio* и *cogitatum* характеризует как раз момент очевидности.

В разделе доказано, что всякий интенциональный акт стремится осуществиться очевидным образом, в этом стремлении проявляется телеологическая организация акта. Интенциональный поток сознания реализуется как стремление к переживанию все более полной очевидности: «Вся интенциональность является сознанием очевидности».⁵³ Сознание и все его интенциональные акты имеют свой *telos*.

Telos - это не столько сама идеальная предметность, сколько полнота ее переживания.

Что является условием возможности суждения о том, что нами достигнута полнота переживаний какой-либо идеальной предметности? Это условие - в самом сознании, в наличии нетематизированного горизонта, о котором уже упоминалось. Горизонт можно истолковать как пред-понимание интенционального предмета, как априорную структуру, предшествующую интенциональному акту. Таким образом Гуссерль подходит к анализу темпорального горизонта. Радикальная феноменологическая редукция обнаруживает трансцендентальное *Ego* как источник интенциональной деятельности сознания.

Л. Ландгребе, исследующий трансценденталистское обоснование истории в феноменологии Гуссерля, замечает, что это *Ego* рассматривается как «абсолютная субстанция», «абсолютный факт», это не означает, что *Ego* является источником фактичности мира как такового. Это означает, что мир становится нам доступным как сфера абсолютной данности, как коррелят всякого интенционального акта.⁵⁴

Всякий интенциональный акт легитимируется, таким образом, благодаря трансцендентальному *Ego*, открытому для феноменологической рефлексии. Трансцендентальная субъективность как определенный «идеальный предел» есть основание для интенциональной жизни сознания. Любое переживание бытия находится в сфере трансцендентальной субъективности. Но она не противостоит эмпирическому Я.

В феноменологии трансцендентальная субъективность понимается как универсум возможного сознания, как некое условие возможной «жизни сознания». Эта трансцендентальная субъективность становится условием переживания исторического опыта в его смысловой целостности и смысловом единстве. В этом контексте трансцендентальная субъективность выступает априорной исторической структурой, на основе которой возможно феноменологическое обоснование истории. Именно она позволяет организовать исторический опыт в нечто единое, целое, независимо от того, является это опытом индивида или «духовного сообщества».

Решая проблемы конституирования «мира-для-меня» и «мира-для-нас». Гуссерль характеризует тот акт интериоризации, посредством которого «я принимаю то, чего не

⁵³ Husserl E. *Gesammelte Werke (Husserliana)* Bd. I. c.22.

⁵⁴ Landgrebe L. *Faktizitaet und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phaenomenologie.*-Hamburg, 1982.-S. 104.

достаает в моем собственном прямом опыте».⁵⁵ «Мир-для-нас» начинает существовать как мой собственный мир. Этот собственный мир конституируется и благодаря коммуникации. Через коммуникацию с другими я получаю косвенный доступ к миру-как-его-видят другие.⁵⁶ Интенциональная жизнь каждого отдельного сознания сливается с единым интересубъективным горизонтом, обладающим свойствами непрерывности и целостности. У этого интересубъективного потока тоже есть свой telos. «Духовное сообщество» сохраняет свое единство в осознании общего telosa. История в таком контексте должна стать процессом осознания своего telos, т.е. должна быть процессом самоидентификации личности, каждое действие которой конституирует единый процесс становления.

Четвертая глава «Феноменологическая перспектива в описании социального и культурного опыта» посвящена анализу преимуществ феноменологического обоснования многих вопросов социальной онтологии и исследованию рецепции этих идей в современном историописании, которое уже не есть история для историков.

Первый параграф четвертой главы «Необъективирующая интерпретация истории» выявляет «феноменологию в действии». Мы имеем полноценное, самодостаточное обоснование феноменологии как философии, в самой феноменологической философии мы имеем трансценденталистское обоснование культуры, истории, социальности, и - тем не менее - очень редко мы можем встретить проекты, в которых можно было бы ощутить в полной мере то, что феноменология используется как методология.

Скорей, в этом качестве используются герменевтический канон, герменевтические принципы, точнее - даже не принципы собственно герменевтики, а герменевтически-структуралистское прочтение как социальных современных практик, так и собственно исторических.

Можно даже сказать, что понимание современных социальных практик базируется на понимании исторических, человека, прежде всего, в мире истории. Собственно говоря это тоже Другой, иной, запредельный всякому самоопределению сознания, без понимания которого трудно вообразить циркулирование смыслов. Другой - как в смысле «дружости», инаковости, так и в смысле чуждости - неотделим от самости, от «я», но никогда не поглощается этим «я», не снимается им. Другой существенно, конститутивно необходим для образования самого «я», самости и мира. Для осуществления акта идентификации и для конституирования «самости» субъект нуждается в Другом, определяя себя через присвоение чужого, «я» через «не-я». Другой, не-я становится объектом моего пристального взгляда, поскольку я желаю присвоить, объективировать эту непонятную мне сущность, редуцировать ее до привычной мне области значений, закодировать его бесконечную целостность на конечном наборе знакомых мне интерпретаций.

В нынешней ситуации Другой в истории это нетипичный Другой. Нетипичность в современной науке рационализируется как неопределенность, неизвестность, ненамеренность, неопианность, недоступность в какой-то степени. Дискурс различия и различания не позволяет редуцировать это неизвестное, непостижимое, нетипичное, нетождественное только к известному, постижимому, типичному, тождественному, и в

⁵⁵ См. Хестанов Р. Трансцендентальная феноменология и проблема истории//Логос, 1991, №1, С.67-75.

⁵⁶ Гуссерль Э. Картезианские размышления.-СПб.: Наука, 1998.- С.107.

то же самое время конечный результат исследования, это когда Иное все-таки тождественно Тому же самому.

Антагонизм между Тем же и Иным - важная дихотомия, перед которой продолжает останавливаться в смущении не один исследователь. Одни все-таки пренебрегают этой абсолютной несхожестью Другого (выражение Э.Левинаса), другие предлагают новую философию ответственности за Другого, где рождается не мысль «о...», а мысль «для...», которая в не-без-различии к Другому нарушает равновесие бесстрастной в познании души, где рождается новое чувство ответственности за Другого. История в перспективе новой этики. Такой истории еще нет, но она пытается быть созданной.

Второй параграф четвертой главы «Феноменологические основания микроистории» посвящен анализу одного из направлений современного историописания.

Смысл микроисторического подхода ни в коей мере не исчерпывается тем, что он помогает конкретизировать и делать более наглядными макропроцессы. Микроанализ помогает реконструировать «неосуществившуюся историю» и в то же время «медленную историю».

Прежнее описание истории как динамичных и непрерывных изменений, сознательно совершаемых людьми, было насквозь детерминистским, ибо одно событие порождало другое, один поступок провоцировал другой, и смысл исторического объяснения в том и заключался, чтобы объяснить, что он не был случайным и спонтанным, а был закономерным. В медленной истории множество людей действует сознательно или благодаря неким архетипам, вопреки стереотипам бессознательного, но в результате получается нечто, чего никто не хотел и не планировал. История, как замечает философ Б.Марков, благодаря такой интерпретации, выпадает из-под власти человеческого разума. Вместе с тем, она обретает, точнее, обнаруживает собственную власть и предстает как сила, подчиняющая себе бытие.⁵⁷

Изменения в медленной истории имеют парадигмальный характер. Не отдельные люди и не классы, а структуры их взаимодействия и взаимосвязей, определяют эти изменения. Здесь, собственно говоря, мы не можем говорить о воплощении только структуралистских или постструктуралистских схем и моделей. Речь о другом - медленная история открывает границы и пороги, смещения и трансформации менталитета и рациональности, коммуникативных норм и структур повседневности. Пускай это не осуществляет, скажем, каждое конкретное микроисторическое исследование, но направленность этих исследований (К.Гинзбург, Р.Дарнтон, Н.-З.Дэвис, Дж.Скотт, Р.Шартье) именно такова.

История это не просто образ прошлого, это образ человека, с которым мы сосуществуем, это пассивный синтез, который всегда относится к настоящему, но отсылает к прошлому.

В историописании происходит превращение трансцендентального субъекта в существующего, воплощенного; и актуальными становятся размышления М.Мерло-Понти. Телесность фундирует наше объективное существование в качестве тела и наше субъективное существование в качестве сознания.

Микроистория позволяет еще раз увидеть как можно эксплицировать конституирование смысла «Другой», что означает «делать-так-как-будто-бы я имею тело Другого»; реконструкцию жизненного мира - всегда уже разделенного с Другими, интерсубъективности, которая фундирует все остальные аспекты исторического бытия.

⁵⁷ См. работу Б. Маркова "Храм и рынок Человек в пространстве культуры», С. П. -г., Алетейя, 1999.-С.141-142.

В третьем параграфе четвертой главы «Реабилитация повседневности» так же в контексте рецепции феноменологических идей, дескрипций выявляется то, как история повседневности может дать представление о бытии-друг-с-другом.

Изучение истории повседневности долгое время наталкивалось на ряд существенных предрассудков, которые удалось отчасти «снять» только феноменологии. Эту повседневность теоретики считали слишком неопределенной, они видели в ней символический, моральный, политический или какой-то иной порядок. Они достаточно рано зафиксировали то, что участник повседневного взаимодействия, опутанный сложившимися сетями порядка, не может стать незаинтересованным исследователем по двум причинам: во-первых, в силу анонимности и незаметности структуры жизненного мира; во-вторых, в силу того, что вовлеченность в эти структуры выступает условием возможности их понимания.

По отношению к повседневности можно было занять позицию безоговорочного приятия, эстетического оправдания, можно было, экзистенциально протестуя, на первый взгляд, способствовать эмансипации. Но мир повседневности, повседневного взаимодействия по-прежнему расценивался как препятствие на пути объективного непредвзятого познания мира.

Феноменологическая философия, как мы убедились ранее, сформировала иную перспективу видения проблем повседневности, жизненного мира. Обращение феноменологов к жизненному миру стало не только протестом против рациональности, репрессивность которой стала осознаваться все больше и больше, но одновременно и анализом той допредикативной очевидности, на основе которой конституируется любое отношение к миру.

Сегодня существует множество способов определить эссенциалистски сущность повседневности; она сводится то к будничности в противоположность праздничности, то к экономии в противоположность трате, то к рутинности и традиционности в противоположность новаторству. В современной социальной философии она темитизируется как нечто упорядоченное, рутинное, обезличивающее человека, препятствующее его свободе, или, напротив, как нечто спонтанное, обеспечивающее свободу индивидуальности.

В диссертации показано, как феноменологическая философия и социология, начиная с Э. Гуссерля, М. Шелера, А. Шюца раскрыла сложный порядок жизненного мира. А. Шюц писал: «С самого начала повседневность предстает перед нами как смысловой универсум, совокупность значений, которые мы должны интерпретировать для того, чтобы обрести опору в этом мире, прийти к соглашению».⁵⁸ Шюц, как и его последователи, склонен понимать повседневность как символический, переживаемый мир. В этой совокупности переживаний конституируется некий общий горизонт, в котором «уравниваются», типизируются различные частные перспективы: «Общий тезис взаимных перспектив приводит к способности схватывать объекты и их аспекты, действительно знаемые мной и потенциально знаемые им как знание каждого».⁵⁹ Адекватный анализ социальной реальности как раз и становится возможным, если использовать при этом разработанные феноменологические теории, способные выявить и описать универсальные структуры повседневной жизни. Эти структуры могут и должны играть роль своеобразных матриц для эмпирических дисциплин, имеющих дело с объяснением конкретных исторических структур повседневной жизни.

Феноменология жизненного мира не должна пониматься в роли конкретной

⁵⁸ Шюц А. Структура повседневного мышления//Социологические исследования, 1988, т.2.-С.130.

⁵⁹ Шюц А. Здравый смысл и научная интерпретация человеческой деятельности//Вестник СПбГУ,1994. Вып.4. С.46.

методологии, или в роли эмпирического исследования. Поскольку повседневность соединяет природный, социальный и субъективный миры, образует общее поле понимания, то выявление ее инвариантных структур открывает широкие перспективы для наук о духе.

В феноменологически ориентированной социологии утвердилась мысль о том, что «эмпирические и социальные науки найдут свое истинное основание не в трансцендентальной феноменологии, а в конститутивной феноменологии естественной установки», а «замечательный вклад Гуссерля в социальные науки состоит не в его безуспешной попытке решить проблему конституирования трансцендентальной intersубъективности в редуцированной эгологической сфере, не в его истолковании социальных общностей и обществ как intersубъективности высшего порядка, природа которых может быть описана эйдетически, а скорее в богатстве его исследований, имеющих отношение к жизненному миру и подлежащих развертыванию в философскую антропологию».⁶⁰

Дескрипция данности жизненного мира, исследование истории жизненного мира, раскрытие значений, связанных с диалектикой становления социальности, в феноменологии явилось действительным открытием для социальных наук.

Для становления истории повседневности одинаково важными оказались как трансценденталистское толкование intersубъективности Гуссерля, так и феноменологическое обоснование естественной установки А.Шюца. Поведение человека, по мнению Шюца, мотивируется смыслом, который мы приписываем тому или иному явлению социальной жизни, поэтому, считает теоретик, нужно исследовать проблемы конституирования смысла, различных смысловых структур. Конститутивная феноменология естественной установки здесь будет играть решающую роль.

История повседневности в одной из своих модификаций восприняла именно этот замысел феноменологии. С одной стороны, она стала воплощением «герменевтики фактичности», а с другой - актуализацией двусмысленности одиночества и социальности, озабоченности собой и открытости Другим.

Гендерная история, многолика и нередуцируемая к какой либо форме историописания, исследована в своём «феноменологически-истолкованном опыте». Эта история отсылает нас к понятию опыта, опыта, понятого как «телесное бытие-к-миру», опыта никогда незавершенного, относительного, партикулярного, образующего структуры жизненного мира. Телесность, социальность, историчность в данном контексте это то, что для этой истории всегда сконструировано, хотя изначально это исследуется и как результат конституирования. Репрезентация Другого здесь тоже не свободна от присвоения, которое может быть проинтерпретировано как процесс перехода от абсолютно непредставимого молчащего символического Другого к другому воображаемому. Представители гендерной истории хотят внести в сферу общественного представительства субъекта женский опыт как собственно человеческий, а не уникальный, особый, алогичный.

В заключении диссертации подводятся итоги, систематизируются основные выводы и намечается перспектива продолжения работы в области современных проектов социальной онтологии (несубстанциальный вариант).

3. Основное содержание диссертации отражено автором в следующих публикациях:

1. Герменевтический тип философствования.//Специфика философского знания и общественная практика. Типы философствования в прошлом и настоящем: критический анализ.-М.: Из-во ИФАН, 1986.-С.51-55.

⁶⁰ Новые направления в социологической теории.-М.: Прогресс, 1978.-С.225.

2. Рациональное и иррациональное в культурно-исторической концепции Й.Хейзинги.//Материалы конференции молодых ученых по общественным наукам.-Томск: Из-во Томского ун-та, 1987.-С.51-53.
3. Человек и научно-технический прогресс в концепции Й.Хейзинги.//Философская культура и образование в современных условиях.-М.:ИФАН, 1988.-С.154-156.
4. Динамика общественного сознания и проблема ментальностей в современной социально-гуманитарной мысли.//Динамика общественного сознания в условиях перестройки.-Барнаул: Алтайский гос. ун-т, 1988.-С.51-62.
5. Игра как социокультурный феномен и проблема творчества.//Творчество как предмет философского исследования. Межвузовская научная конференция 12-13 октября 1989 г.-Киев: Из-во КГУ, 1989.-С.67-74.
6. Современные тенденции западной исторической мысли: возможности и границы диалога культур.//Философия истории: диалог культур.-М.:Философское общество, 1989.-С.71-73.
7. Возможности «просвещенческого рационализма».//Субъекты Российской Федерации в условиях реформ. Материалы конференции.-Томск: Из-во ТГПУ, 1990.-С.13-16.
8. «Я мыслю, - следовательно, я страдаю» (абрис культурно-исторической концепции Й.Хейзинги).//Методологические вопросы исторической науки.-Томск: Из-во Томского ун-та.-Вып.17.-1993.-С.75-105.
9. Игра и культура в постмодернистской перспективе.//Роль гуманизации образования в развитии духовной культуры личности.-Томск: Из-во ТПУ, 1995.-С. 13-25.
10. Культурная идентичность и новая онтология.//Материалы Российской научной конференции, посвященной 90-летию экономического образования в Томском политехническом университете.-Томск: Из-во ТПУ, 1995.-С.24-48.
11. Конфликт культуры и цивилизации.//Методологические подходы к построению моделей эволюции социокультурных систем. /Под ред. И.В.Мелик-Гайказян - Томск: Из-во ТПУ, 1997.-С. 16-26.
12. Современный диалог культур: кажущееся или возникающее? //Методологические подходы к построению моделей эволюции социокультурных систем. /Под ред. И.В. Мелик-Гайказян.-Томск: Из-во ТПУ, 1997.-С.35-40.
13. Классический тип философствования (философия Нового времени).//Философия. Сб.статей./Под ред. В.Калашникова, А.П.Моисеевой.-М.: Владос, 1997.-С.76-91.
14. Неклассические типы философствования. Современная западная философия.//Философия. Сб. статей./Под ред. В.Калашникова, А.П.Моисеевой.-М.: Владос, 1997.-С.109-121.
15. Гендерные исследования: проблемы и перспективы.//Формирование трудовой и предпринимательской ориентации в условиях переходной экономики.-Томск: Из-во ТПУ, 1997.-С.111-130.
16. По направлению к киберии?//Совершенствование содержания и технологии учебного процесса. Образовательный стандарт вуза.-Томск: Из-во ТПУ, 1997.-С.21-22.
17. Игровое действие и структура мотивации человеческой деятельности.//Диалектика трудовых и нетрудовых интересов. Материалы региональной научно-практической конференции.-Томск: Из-во ТПУ, 1997.-С.47-60.
18. Концепты дискурса в современных постнеклассических теориях.//Гуманитарное образование: история, методология, технология.-Томск: Из-во ТПУ, 1998.-С.40-42.
19. От философии языка к философии реального?// Г.Г.Шпет/ Comprehensio. Третьи Шпетовские чтения.-Томск: Из-во «Водолей», 1999.-С.99-102.
20. Дискурс подозрения в современном философском знании.//Экономика

рекламы./Под ред И.В.Мелик-Гайказян.-Томск: Из-во ТПУ, 1999.-С.1-14.

21. Зазеркалье культурно-критических исследований.//Экономика рекламы./Под ред. И.В. Мелик-Гайказян.-Томск: Из-во ТПУ, 1999.-С.217-243.

22. Дискурс коммуникации versus дискурса насилия в современных культурных практиках.//Дефиниции культуры: труды участников Всероссийского семинара молодых ученых (вып.4).-Томск: Из-во ТГУ, 1999.-С.106-110.

23. Герменевтика дискурса.// Методологические и философские проблемы гуманитарного знания.-Барнаул: Из-во Алтайского ун-та, 2000.-С.64-76.

24. Дискурс понимающей культурфилософии как дискурс современной постнеклассической философии.-Томск: Из-во ТПУ 2000.-236С.

25. Социальная теория: попытка философской экспликации.//Человек - Культура - Общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиоведческих исследований. (Том Ш).-М.: Из-во «Современные тетради», 2002.-С.186-187.