

В. Ю. Дунаев⁵,
В. А. Курганская⁶

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ОТНОШЕНИЯ «Я–ДРУГОЙ» В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИХ АНАЛИЗАХ

В области социального познания значение феноменологии, согласно Э. Гуссерлю, заключается в том, что феноменологический анализ «устанавливает различия между “собственным” и “чужим”, которые мы переживаем, и обнаруживает для нас таким образом характеристики “жизни сообщества”» [1, с. 14].

Выявление на основе феноменологических процедур интенциональной структуры трансцендентальной intersубъективности как «конкретной первоосновы» смысла любой реальности, трансцендируемой сознанием, и определение специфики ее феноменологического поля становятся основной задачей трансцендентально-эйдетической феноменологии как, по определению самого Э. Гуссерля, намеченной еще Лейбницем универсальной онтологии, априорной науки об универсуме всевозможных форм существования: «Трансцендентальная intersубъективность есть конкретное независимое основание бытия, из которого все трансцендентное (в том числе все реальное в мире сущее) черпает свой смысл бытия как бытия сущего, взято-

го в чисто относительном и при этом не строго очерченном смысле, как смысле бытия интенционального единства, которое поистине создается трансцендентальным самополаганием, согласованным подтверждением и сущностно относящимся к этой сфере формированием устойчивых убеждений» [1, с. 21]. «Конститутивные анализы» раскрывают онтологические (поэтому ненатуралистические и внепсихологические) основания объективности систем мировоззрений, идеологий и воплощающих их социальных институтов — систем «согласованного подтверждения». В частности, первоначально статичная феноменологическая редукция становится своеобразной археологией жизненного мира (его интенциональных модификаций), вскрывая в его ценностях, нормах и институтах наложенные друг на друга седиментации (осаждения) слоев культурно-исторического сознания, образовавшиеся в процессе его генезиса. Эйдетическая редукция историчности открывает доступ к ее смыслу и его априорным структурам.

Мое *бытие-в-мире* (In-der-Welt-Sein) не раскрывается в анализе общества как объекта или как *окружающего мира* (Umwelt), формирующегося посредством абстрактно-теоретической установки. Социальное в феноменологическом анализе понимается не как Umwelt — окружающий мир, но как Lebenswelt — *жизненный мир*. Окружающий мир возникает как денотат представления — Vorstellung или, как этот термин обыгрывается в феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, Vor-stellung, то есть пред-ставления, постановки перед собой, противо-поставления «я» предметам, явлениям, процессам как объектам ментальной деятельности. Однако в феноменологическом анализе социальный мир необходимо открыть «не как объект или сумму объектов, а как постоянное поле или измерение существования» [2, с. 461], то есть как жизненный мир. Самим фактом нашего существования мы неразрывно связаны с этим неисчерпаемым социальным полем до всякой его объективации. М. Мерло-Понти подчеркивает, что свобода индивида как «основополагающая возможность» быть субъектом любого своего опыта и в то же время невозможность свести себя к частному содержанию любого наличного бытия *неотличима* от его укорененности в мире.

⁵ Заведующий сектором политических технологий Института философии, политологии и религиоведения Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор. Автор более 120 научных публикаций, в т. ч.: «Человек и социальное государство» (в соавт.), «Социальная политика: модели и стратегии» (в соавт.), «Онтологические основания социогуманитарной рефлексии», «Логическая структура и экзистенциальный смысл философской онтологии» (в соавт.), «Структуры и апории аксиологической модальности социодискурса», «Концептуальные основания и стратегические приоритеты этнополитики современного Казахстана», «Об инновационных технологиях социально-политического риск-менеджмента в Казахстане» (в соавт.) и др.

⁶ Главный научный сотрудник отдела политологии Института философии, политологии и религиоведения Министерства образования и науки Республики Казахстан, доктор философских наук, профессор. Автор более 160 научных публикаций, в т. ч.: «Казахстан в глобальном мире: вызовы и сохранение идентичности» (в соавт.), «Метафизика всеединства: личностный смысл мировоззренческих универсалий», «Правосознание этнических групп в Казахстане: социокультурный контекст формирования», «Казахстанская модель межэтнической интеграции» (в соавт.), «Философская антропология как метафизика свободы» и др.

Э. Гуссерль полагает, что в результате феноменологического анализа мы совершаем «усмотрение того, что сознание в самом себе наделено своим особым бытием, какое в своей абсолютной сущности не затрагивается феноменологическим выключением» [3, с. 75]. Но так ли это на самом деле? Не будет ли правильнее говорить о том, что «феноменологический остаток» сам возникает и принадлежит полю трансцендентальной рефлексии и утверждения о его абсолютной сущности имеют смысл только внутри феноменологического усмотрения? В. С. Соловьев отмечал: «Чистый субъект мышления есть феноменологический факт не менее, но и не более достоверный, чем все другие, то есть он достоверен безусловно, но только в составе личного содержания сознания» [4, с. 783].

В связи с этим необходимо отметить, что в феноменологии Э. Гуссерля, как это подробно разъясняется в «Картезианских размышлениях» (размышление пятое), «другой» дан мне в своем ноэтико-ноэматическом содержании как *аналог* или *коррелят* моего *cogito*, «*интенциональная модификация* моего объективированного “я”, моего первопорядкового *мира*» [5, с. 467]. Соответственно бытие «других» для меня *создается* особой операцией сознания — аппрезентацией или аналогизирующей апперцепцией, поэтому неизбежно возникает проблема «трансцендентального солипсизма» и путей выхода из него. М. Хайдеггер не устает указывать на то, что феноменологическое высказывание «Здесь-бытие есть по сути со-бытие» имеет экзистенциально-онтологический смысл, а не смысл сосуществования и взаимодействия многих субъектов¹. Согласно М. Хайдеггеру, знание себя основано в исходно понимающем со-бытии: «Присутствие экзистенциально определено событием и тогда, когда другой фактически не наличен и не воспринят» [7, с. 120]. Очевидно, что анализ М. Хайдеггером бытийного устройства события пронизан перекличками и полемикой с концепцией монадологической intersубъективности Э. Гуссерля. Согласно К. Марксу, человек только в обществе и может обособляться. На языке Хайдеггера аналогичное положение формулируется как тезис о том, что одиночество, разлука, безразличие, чуждость и тому подобное также есть (дефектные) модусы со-бытия. Тем самым М. Хайдеггер утверждает теоретическую бесплодность в области экзистенциально-онтологического анализа, говоря словами К. Маркса, «больших и малых робинзонад», то есть тех стратегий анализа, которые исходят из изолированного субъекта и его имманентного сознания и ищут перехода к трансцендентности «другого».

Решение проблемы intersубъективности, данное Гегелем в «Феноменологии духа», считает Ж.-П. Сартр, представляет «значительный прогресс по

¹ Для Э. Гуссерля intersубъективность является условием единства и многообразия мира, каким он раскрывается сознанием: «Каждый объект, будучи далек от того, чтобы конституироваться, как у Канта, простым отношением к субъекту, появляется в моем конкретном опыте многозначным; он дается первоначально как обладающий системами отношений к неопределенному множеству сознаний» [6, с. 257]. Следовательно, предполагается существование единого для всех сознаний трансцендентального поля без субъекта. Но тем самым вопрос о существовании «другого» не продвигается ни на шаг.

сравнению с Гуссерлем» [6, с. 259]. Для Гегеля человек есть для себя постольку, поскольку он утверждает по отношению к другому свое право быть индивидуальностью, самостоятельным самосознанием. Таким образом, первичным, фундаментальным фактом опыта самосознания является не *cogito*, но опыт соотношения бытия-для-себя и бытия-для-иного. Взаимное отношение сознаний реализуется в форме двойного движения взаимоисключения и взаимопризнания. В борьбе самосознаний я должен получить от другого признание моего бытия. Поэтому в самом своем бытии «я» зависим от «другого», мое сознание в самом его средоточии должно быть опосредствовано другим сознанием, а бытие-для-другого становится необходимым условием для-себя-бытия. «Самосознание есть *в себе и для себя* потому и благодаря тому, что оно есть в себе и для себя для некоторого другого [самосознания], то есть оно есть только как нечто признанное» [8, с. 99]. Возникающее в самосознании понятие Духа есть единство свободных и для себя сущих самосознаний: «я», которое есть «мы», и «мы», которое есть «я».

Однако, и в этом нельзя не согласиться с Сартром, глубокая диалектика господского и рабского сознания, их борьбы за признание и тому подобное как двойное движение самосознания в отношении к другому сознанию, принимающее вид «двусмысленного снятия двусмысленного инобытия» самосознания и его «двусмысленного возвращения в себя само», ведет не к бытийной самореализации конкретного индивида, а к объективному разъяснению универсальной структуры самосознания как формообразования (явления, феномена) духа. Точнее говоря, принципиальной структурой анализа Гегелем «опыта сознания» выступает тождество объективного и субъективного духа, возвышающееся до абсолютного, в-себе-и-для-себя бытия духа. Моменты противоположности в-себе и для-себя включены в имманентное движение самосознания, ими определяются целые исторические эпохи.

Так, например, Гегелем описывается «несчастное сознание» как ступень развития истины достоверности самого сознания. Несчастное сознание есть раздвоенное внутри себя сознание, разорванное на для-себя бытие единичного сознания и на в-себе бытие, принадлежащее неизменному потустороннему. Надежда слиться с неизменной сущностью сверхчувственного потустороннего и составить с ней одно целое должна остаться для единичного самосознания не осуществленной и не претворенной в действительность. Это единство «поражено разделением, опять подорвано внутри себя», поскольку действие сознания, подтверждающее ему его достоверность для себя самого — вождение, труд, потребление — «превращается в действие, исходящее от “ничто” (Tun von Nichts)...» [8, с. 120], от лишнего сущности бытия.

Не составив особого труда провести параллели между аналитикой несчастного сознания в гегелевской «Феноменологии духа» и основными структурами феноменологической онтологии Ж.-П. Сартра. Вместе с тем феноменологическая онтология Сартра, общим принципом которой является противоположение *бытия-в-себе* и *бытия-для-себя*, логически

последовательно разрабатывается как антитеза и гегелевской, и гуссерлевской феноменологии intersubъективности, и как «история поражения» проекта Истории, провозглашенного Гегелем в его «Феноменологии духа» — проекта «реального единства общины и свободной индивидуальности».

Согласно Сартру, для рефлексивного описания отношения человека с бытием нужно описать не только для-себя-бытие, но и радикально отличный по своей онтологической структуре, хотя и столь же фундаментальный для человеческой реальности способ существования — бытие-для-другого¹. Эту фундаментальную для любого типа феноменологии проблему, на наш взгляд, можно попытаться хотя бы частично разрешить, предположив гипотетическую возможность достижения логико-семантического единства онтологии духовного самоопределения личности и герменевтики социально-исторического мира на основе феноменологии первичных ценностно-смысловых структур духовного плана реальности, порождаемых асимметрией проторефлексивных схем «я-для-себя», «я-для-другого», «другой-для-меня» как осей интенсивности порождения онтологических (ценностно-смысловых) диспозиций. Эта идея имплицитно и во многих аспектах реализована в ранних феноменологических текстах М. М. Бахтина, формально посвященных эстетике словесного творчества, но по сути открывающих перспективу создания нового типа рациональности философии духа и гуманитаристики в целом.

В феноменологической установке на описание чистой структуры данности открывается принципиальная внеположность ценностно-смысловых контекстов и пространственно-временных планов самопереживания «я» всей сферы налично данного и внешне выраженного. Исполненная то ли бесконечной иронией, то ли трагической безнадежностью взаимонепроницаемость этих двух феноменологических самоочевидностей, их безостановочное смещение, скольжение, кружение относительно друг друга демонстрируются М. М. Бахтиным на таком примере, как попытка опредметить для себя свой внешний образ. Непривычное усилие, необходимое для этого, совсем иного рода, чем когитальные способы построения «я-концепции»: «Мой зрительно выраженный образ начнет зыбко определяться рядом со мною, изнутри переживаемым, он едва-едва отделится от моего внутреннего самоощущения, не отрываясь от него сполна; я как бы раздваиваюсь немного, но не распадаюсь окончательно... Нужно некото-

¹ «Другой» является не только тем, кого я вижу, но тем, кто видит меня. Для другого я являюсь объектом, поэтому «другой» представляется радикальным отрицанием моего опыта. «Я рассматриваю другого, поскольку он является связанной системой опытов вне моей досягаемости, в которой я представлен как объект среди других. Но в той степени, в какой я стараюсь определить конкретную природу этой системы представлений и место, которое я занимаю там как объект, я радикально трансцендирую поле моего опыта; я занимаюсь феноменами, которые в принципе не смогут никогда быть доступны моей интуиции, и поэтому я превышаю права моего познания; я стараюсь связать между собой опыты, которые никогда не будут моими» [6, с. 252]. Невозможно составить таблицу соответствия между двумя системами представлений, которые конституируются спонтанно. Если я и другой изначально рассматриваются как две разделенные субстанции, лейбницевские монады, то связь между ними («intersubъективность» или «интермонадность») оказывается невозможной.

рое новое усилие, чтобы представить себя самого отчетливо en face, совершенно оторваться от внутреннего самоощущения моего, и когда это удастся, нас поражает в нашем внешнем образе какая-то своеобразная пустота, призрачность и несколько жуткая одинокость его» [9, с. 32]. Что же здесь произошло? Я-для-себя как ценностно-смысловое целое свернулось в чистую интенсивность акта объективации, в продукт же его перешла схема представления «я» (с ее жутковатой призрачностью и пустотой), а живой образ «я» в его ценностно-смысловой наполненности и пластически-воззрительной данности самоопределился как предмет возможного созерцания *другого*.

Я для себя нахожусь как бы на касательной к любому типу пространственной выраженности. Напротив, пространственное и смысловое целое другого гомологичны (феноменологически пространство как таковое и есть артикулированность смысла во внешнем созерцании, его развернутость вовне). *Другой* собран и вмещен для себя весь в свой внешний образ. Здесь оптические линии контура телесности, ее вписанности в ландшафтные миры восприятия являются и линиями его ценностно-смысловой оформленности. Дело в том, что свое сознание я переживаю как бы объемлющим мир, охватывающим его. Поэтому в отношении *другого*, помещенного в этом пространстве в качестве его элемента, я непосредственно переживаю ценностно-смысловую оформленность живого пространства своего сознания в конкретной единственности ценностно-смыслового целого *другого* как отблеске чисто смыслового внутреннего центра «я». Действие же изнутри действующего, когитальный акт этого смыслового центра «я» для самого «я» принципиально отрицает ценностно-смысловую самостоятельность всей сферы налично данного².

² Аналогичные диспозитивы формируют смысловое пространство феноменологии акта созерцания субъектом своего зеркального отражения. Разглядывание своего отражения в зеркале порождает странный эффект мерцающего отождествления и противопоставления внешнего созерцания и саморефлексии, обоюдной нереальности внешнепространственной явленности телесного облика и изнутри переживаемой, не имеющей пространственных границ, как бы размытой самости. Феноменология акта созерцания собственного отражения блистательно раскрыта М. М. Бахтиным.

Положение перед зеркалом всегда несколько фальшиво. Мы видим отражение своей наружности, но не себя: я перед зеркалом, а не в нем. Ведь я сам не вхожу в конкретный действительный кругозор моего видения: «Я нахожусь как бы на границе видимого мною мира, пластически-живописно не сопряжен ему» [9, с. 30]. Поэтому между внутренним самоощущением и глядящим на меня из зеркала отражением необходимо вдвинуть экран возможной эмоционально-волевой реакции на мою наружность другого. Причем этот другой не может быть каким-то определенным человеком — в этом случае он вытеснит из поля моего представления мой внешний образ, и вместо себя я буду видеть его с его внешне выраженной реакцией на меня. Созерцая свою наружность сквозь призму оценивающей души возможного другого, я совершаю некую оптическую иллюзию, порождаю дутый, фальшивый продукт. Ведь ясно, что глазами этого фиктивного другого нельзя увидеть своего истинного лица: «Так как у нас нет подхода к самому себе извне, то мы и здесь вживаемся в какого-то неопределенного возможного другого, с помощью которого мы и пытаемся найти ценностную позицию по отношению к себе самому, из другого пытаемся мы и здесь оживить и оформить себя; отсюда то своеобразное неестественное выражение нашего лица, которое мы видим в зеркале [и] какого у нас не бывает в жизни» [9, с. 34–35].

Ничто внешне выраженное, приобщенное к единству действия *ego cogito*, не должно завершиться в устойчивое смысловое целое, внутри которого совершается действие. Тем самым определена возможность развертывания темы феноменологического истока картезианского *ego cogito* как своеобразной «философской лирики», где аподиктические смыслы и ценности сплошь имманентизированы самопереживанию достоянности своего, собранного в мысли существования.

Мое внутреннее самоощущение — «функцию моего *пустого* видения» — я не могу проецировать на мою внешнюю выраженность, почему она и противостоит мне в ценностной пустоте и онтологической беспочвенности. «Здесь как бы совершается оптический подлог, создается душа без места» [9, с. 34]. Самоочевидность акта *ego cogito* не может быть фиксирована во внешнем образе. Ведь в этом случае мое собственное место в акте «я мыслю» будет занято другим, и *ego cogito* превратится в механически-ассоциативную процессуальность, «духовный автоматизм». «Я сам» тогда оказываюсь в мертвой зоне действия, непричастный к его цели, ценности и смыслу, осуществляющимися и видимыми в ценностно-смысловом контексте «другого», «не-я». Таким образом, в мире любой фактичности, «уже-наличности», содержательной определенности, выраженности смыслов природы, культуры, как и в мире самоданности моей души, меня принципиально нет. Я весь еще предстою себе, освещая себя еще-не-исполненностью всегда должествующего быть смысла¹.

В традиционных («докритических», «догматических») системах метафизики различения трансцендентальных схем «я-для-себя», «я-для-другого», «другой-для-меня» не возникает вообще. В них отношение реф-

Тема двойника, ожившего портрета, тени, приобретающей независимость от тела, — все эти многократно обыгранные в литературе способы опредмечивания *alter ego*, самоудвоения личности в личине-маске являются проекциями феноменологически бесспорного факта: *я не один, когда я перед зеркалом*. В событие самосозерцания вмешан второй участник, фиктивный и необоснованный, но тотально формирующий оценку моей наружности. Отсюда проистекает досада и даже некоторое озлобление на возможного «автора» моей наружности, «недоверие к нему, ненависть, желание его уничтожить», невольное позирование перед зеркалом в желании придать лицу выражение, представляющееся желательным с позиции внешнего оценивающего взгляда другого, — взгляда, уплотненного почти до онтологической реальности, — целая гамма эмоционально-волевых реакций.

¹ Эти феноменологические особенности становятся и указаниями для историко-культурологических исследований. В модуле «я-для-другого», перехода самости во внешнюю «пластически-воззрительную» (А. Ф. Лосев) завершенность самоприсутствия существуют целые эпохи и культуры. Так, например, для Античности характерна эйдетическая символика — телесная проявленность смысла, воспринимаемая извне через позу, жест, ритм и пластику движений. Гармонически развитое, не знающее пыток и рабского труда тело — знак общественного статуса. Античная телесность в ее тождественности ценностно-смысловому целому «я» — это «я-для-других», глазами других, ибо отношение «я-для-себя» принципиально внеэстетично. В любом случае (если пластически-живописные характеристики действия наличны в сознании самого действующего, то действие его тотчас же отрывается от нудительной серьезности своей цели, от действительной нужности, новизны и продуктивности осуществляемого, превращается в игру, вырывается в жест» [9, с. 46], а на том конце этого замедленного жеста, растягивающегося на «эстетические стадии» (С. Кьеркегор) исторических эпох и культур, остается пустая интенсивность «паразитически завершенного» (М. М. Бахтин) единства «я-для-себя».

лексивности в целом со всей дифференциацией его структурных и смысловых уровней вводится в «единый план одного сознания» (М. М. Бахтин) и принимается за предел его асимптотического приближения к модулю абсолютной перцепции: «Самопониманию Ума», «Единому» «Монаде монад», «*Sensorium Dei*» и т. д. Однако субстанциализация рефлексивных процедур и конструкций при «догматическом обращении с понятием» (Кант) приводит к тому, что самоопределение личности происходит по отношению к положенной вне ее самодеятельности сущности, или в модуле «я-для-другого»².

Из состава первичных ценностно-смысловых структур духовного плана реальности М. М. Бахтин исключил схему «другой-для-другого». С одной стороны, эта схема логически необходима как недостающее звено логически возможных комбинаций рефлексивно удвоенных отношений элементов «я» и «другой». В то же время ее включение превращает *проторефлексивную триаду* «я-для-себя», «я-для-другого», «другой-для-меня» в *метарефлексивную тетраду*. «Другой-для-другого» — это структурный аналог позиции, запрещающей мыслить личность в терминах собственного двойника, фиксирующей радикальную невозможность увидеть субъективную сторону переживаний другого.

Alter ego в эйдетико-трансцендентальном синтаксисе — это не второе «я» в смысле дублирования моей эмпирической идентичности, но «вторая эго-структура», почему он и является *другим*, а не вещью. Как показывает Э. Гуссерль (особенно скрупулезно в пятом картезианском размышлении), «другой» дан мне посредством аппрезентации (представляющего перенесения или наложения), тем самым обретая статус интенциональной модификации *ego*, или статус *alter ego*. Ж. Деррида в полемике с Э. Левинасом, отказывавшимся называть другого *alter ego*, поясняет: «Другой является абсолютно другим лишь будучи эго, то есть, в некотором смысле, будучи тем же, что я» [10, с. 193]. Одновременно «странная симметричная очевидность» (Ж. Деррида) заключена в том, что я сам являюсь другим-для-другого, зная об этом. Поскольку схема «другой-для-другого» не должна быть выведена из интенционального плана самопереживания (в соответствии с принципом феноменологии: не существует априори, которое бы не зависело от своего интенционального конституирования), то она принимает вид (другой-для-другого)-для-я. Этой трансцендентальной

² Самоидентификация в модальности «я-для-другого» требует, чтобы этот «другой-для-меня» был непрерываемо и абсолютно авторитетен. Иначе недостижима онтологическая обеспеченность, равно как и ценностно-смысловая легитимность самоидентификации. Но здесь возникает апория, взрывающая изнутри этот способ самоопределения индивида. Поскольку я сам учреждаю авторитетную инстанцию моей самооценки, то эта мера моей онтологичности, принятая мной самим, в себе не авторитетна и не самообоснована. Ценностно-смысловой контекст самоидентичности остается случайным, подверженным капризам и произволу, то есть как раз внешним. Это «другое» есть тогда всего лишь «другое я», моя самопроекция в инстанцию самооценки, то есть ее субъективизация, а самоидентификация сводится пусть и к бесспорному, но лицедейству. Если же другой абсолютно объективен, защищен от моего влияния на него и принимается как нечто тотально самообоснованное до и помимо моего свободного решения, то я сам для себя столь же абсолютно лишаясь автономного смысла и ценности.

формой отношения *ego* и *alter ego* закрывается лазейка, обеспечивающая (в терминах М. М. Бахтина) собственное алиби в бытии за счет абсолютизации как инаковости, так и тождественности другого.

Соответственно в метарефлексивной матрице преобразуются (операцией итерации вхождения рефлексивного дифференциала *для-я*) и все остальные конструктивно-конститутивные элементы рефлексивной триады *я-для-себя* в (*я-для-себя*)-*для-я* и т. д. Тем самым вводится новый уровень или новый тип феноменологического анализа отношения «*я-другой*», требующий иной концептуальной модели, иной логики (многозначной или поливалентной логики) и иного метаязыка (не редуцируемого ни к языку *категорий*, ни к языку *экзистенциалов*) описания феномена интерсубъективности.

Литература

1. Гуссерль Э. Феноменология / Э. Гуссерль // Логос. — 1991. — Вып. 1.
2. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. — СПб. : Ювента : Наука, 1999.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. — М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. — Т. 1 : Общее введение в чистую феноменологию.
4. Соловьев В. С. Теоретическая философия / В. С. Соловьев // Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. — М. : Мысль, 1988. — Т. 1.
5. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. — Минск : Харвест ; М. : АСТ, 2000.
6. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. — М. : Республика, 2000.
7. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — М. : Ad Marginem, 1997.
8. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Соч. — М. : Изд-во соц.-эконом. лит., 1959. — Т. IV.
9. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — 2-е изд. — М. : Искусство, 1986.
10. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса / Ж. Деррида // Деррида Ж. Письмо и различие. — М. : Академический проект, 2000.