

### 3.2. СОЦИАЛЬНЫЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЖИЗНЕННОГО МИРА ЧЕЛОВЕКА

**А.С. АЛЕХНОВИЧ**

## САМОБЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА В СОЦИАЛЬНОМ МИРЕ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ

***Аннотация:** В статье анализируется проблема дуализма социального и экзистенциального в человеческом существовании. В ходе исследования выявляются онтологические основания для возможности самобытия человека в социальном мире. Автором предлагается экзистенциально-антропологический подход, раскрывающийся в бытийном мышлении и устремленный на исследование отношения человека к своему бытию. Автор исходит из понимания единства само-бытия и бытия-с-другими как ускользающих проявлений мирности (жизненный мир) в социальном мире.*

***Abstract:** The author analyzes the problem of dualism of social and existential in human being. The study reveals the ontological grounds for possibility of human self-being in a social world. The author suggests the existential-anthropological approach, manifested in existential thinking and looking to explore the relation of man to his existence. The author proceeds from understanding the unity of self-being and being-with-others as elusive manifestations of worldfulness (life-world) in the social world.*

***Ключевые слова:** экзистенция, самобытие, присутствие, деятельность, действительность, социальный мир, жизненный мир, личность, проект.*

***Keywords:** existence, self-being, presence, activity, reality, social world, lifeworld, social imaginary, identity, project.*

Экзистенция человека открывает себя в исходной ситуации бытия-в-мире. Согласно экзистенциальным аналитикам, человек существует в трех модусах мироотношения: биологическом (die Umwelt, окружающий мир), социокультурном (die Mitwelt, совместный мир с другими) и экзис-

тенциальном (die Eigenwelt, мир самости)<sup>1</sup>. Мир выступает проекцией человеческого присутствия, миро-проектом как результатом сборки индивидуального и социального опыта в различных способах данности. Мир — зеркало для осуществления человеческой субъективности, создающей структуры социального мира, к которому человек приспосабливается как к должному и неизменному порядку вещей.

В истории философии и гуманитарных наук принято считать, что социальное и человеческое сущее несоразмерны: первое как система функционирует на уровне институтов, второе как экзистенция существует на уровне личностей (коэкзистенция присутствий). Указанная дихотомия делается очевидной при концептуализации таких ущербных модусов события с другими, как одиночество и отчуждение, и безличности как онтической модификации самобытия в мире.

Деятельностное понимание человека и общества оборачивается трактовкой социального как технического (техносоциального), отсюда — социальные технологии и технократии, «научное управление обществом» и социальное проектирование. Рационалистическое конструирование социальных практик через целеполагание, планирование и управление (социальное проектирование) может подавлять возможности отдельных человеческих существований (экзистенциальное проектирование).

Из этой ситуации противоречия и попыток гармонизации социального и экзистенциального в человеке становится видна цель настоящей статьи — выявление и анализ онтологических оснований для возможностей самобытия человека в социальном мире. В своем исследовании мы постараемся избегать крайностей субстанционализма и конструктивизма при обращении к используемому нами экзистенциально-антропологическому подходу. В первом случае существование означает подведение под сущность, и тогда сущность человека ищут в социальном, а сущность социального — в деятельности или коммуникации. Во втором случае существование означает быть построенным в понятии, что открывает дорогу проектно-конструктивистскому подходу в современной эпистемологии, когнитивных науках и науках о человеке (эпистемологический конструктивизм и социальный конструкционизм)<sup>2</sup>.

Человеческое сущее начинается с различения себя-в-мире и сцепления себя-с-миром в миро-настроенности (базового доверия к миру). Бы-

---

<sup>1</sup> См.: Мэй Р. Открытие Бытия. — М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2004.

<sup>2</sup> См.: Лекторский В.А. Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке / Отв. ред. В.А. Лекторский. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009.

тие-в-мире раскрывается как общее жизненное отношение человека к бытию всего сущего, эксплицируемому в трансценденции к Иному. Если различие может указывать на отчуждение от мира, то сцеплением с миром является стремление к партиципации с универсумом. По определению отечественного философа-культуролога А.А. Пелипенко, партиципация – «универсальная экзистенциальная интенция, органически присущая человеку»<sup>3</sup>, который настроен на восстановление эмпатической связи с миром и слияние с Иным (естественно-непротиворечивое состояние человеческого существования). Противоположным состоянием партиципации выступает отчуждение, которое находит свое выражение в оппозициях я и Иное в облике Другого, противоречиях системного и жизненного в человеческом обществе, социально-экзистенциальном антагонизме в целом. Крайней формой отчуждения выступает смерть – отчуждение существования от существующего.

Развитие социальных теорий от макроанализа социальных систем к микроанализу человеческого существования в обществе способствовало появлению в 60-х гг. XX в. экзистенциально ориентированной социологии, представители которой предлагали рассматривать социальное как модель для осмысления экзистенциального и экзистенциальное как модель для понимания социального. Как экзистенциальная проекция опрокидывается на социальное, так и социальная проекция обращается на экзистенциальное бытие человека. Центральной категорией этого направления исследований является социетальная экзистенция, которая определяется как «бытие-в-обществе», т.е. «внутренняя экзистенциальная структура человеческого бытия»<sup>4</sup>. Социетальная экзистенция соотносится с эмпирическим индивидом, в котором реализуется в единстве его самосознания и сознания других в совместно переживаемом опыте<sup>5</sup>. Так понятая экзистенция относится к субъективно-социетальному уровню общества, в котором выделяется интересубъективная экзистенция. Перенос экзистенциальных структур на социетальные дает приращение традиционных социологических понятий: аутентичное существование общества понимается как солидарность, неаутентичное, в свою очередь, – как аномия.

Как пишет польский социолог П. Штомпка, «идея социальной экзистенции сфокусирована на реально происходящее в обществе людей, на

---

<sup>3</sup> Пелипенко А.А. Постигание культуры: в 2 ч. Ч. I. Культура и смысл. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – С. 269.

<sup>4</sup> Тирьян Э. Социализм и экзистенциализм // Вопросы социальной теории: Научный альманах. – 2007. – Т. I. – Вып. 1. – С. 76.

<sup>5</sup> Мельников А.С. Социетальная экзистенция: за и против // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2007. – № 1. – С. 92-104.

уровне между структурами и действиями, где ограничения структур и динамика действий производят реальные, проживаемые и наблюдаемые социальные события, социально индивидуальные практики, составляющие повседневную жизнь, фактически “единственную жизнь, которая есть у людей, и которая ни полностью детерминирована, ни полностью свободна”<sup>6</sup>. Такой поворот к повседневной жизни исследователь называет социологией социального существования как поколения третьей социологии, пришедшей на смену второй социологии социальных единиц (действий) и первой социологии социальных целостностей (систем).

Для философско-антропологического анализа бытия человеческого сущего важно обращение к социальной философии, которая устремлена на познание всеобщего, но в специфическом видении социального сущего в его бытии. Методом социальной философии, или, вернее, способом раскрытия смысла всеобщего в его бытии, является феноменологическая онтология социального. Когда мы говорим о смысловой определенности многообразия сущего, мы выводим изменчивое сущее к его бытию через дифференциацию сущего по способу его бытия. Социальное бытие – концепт, который предполагает выделение особой области сущего в его бытии. Однако бытие едино, в отличие от многообразия сущих, поэтому можно говорить лишь об онтологических регионах бытия сущего. Таким образом, социальная философия может рассматриваться как региональная онтология общества, основной вопрос которой – о смысле и бытийной конституции социальной действительности как опыте совместного человеческого бытия.

В свою очередь, региональная онтология размыкает и тематизирует действительность как тот или иной регион бытия, который является возможной предметной областью науки. Социальность до теоретического объяснения и после такой процедуры – разные предметности по своей смысловой структуре. Иными словами, социальная философия, находясь в сопряжении между философией с ее основным вопросом о бытии (фундаментальная онтология) и социологией (теоретической и эмпирической), пытается ухватить и концептуально промыслить социальное в социуме и человеке до того, как понимание социальности перейдет к теоретической понятности социологии.

Обращаясь к вопросу об основании социальной реальности, зададимся предварительным вопросом: социальность и взаимодействия людей – что первичнее? Что определяет что? Перефразируя Э. Кассирера, можно

---

<sup>6</sup> Штомпка П. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии // Социологические исследования. – 2009. – № 8. – С. 4-5.

спросить: опыт социальной жизни предваряет понятие социального генетически или логически понятие социального определяет опыт социальной жизни? Не инкорпорируем ли мы понятие социального в социальное тело априори? Деятельность априорно включает целеполагание, следовательно, мышление и волю.

Социальное вырастает как функция и отражение разумной деятельности, общественной практики. Социальное появляется из человеческих взаимодействий, а человеческое возникает в самом процессе этих взаимодействий. Чтобы появилось социальное, взаимодействия должны быть человеческими, человеческое же само появляется из этих взаимодействий, которые фундирует социальное. Где же начало этого круга? Деятельностный подход<sup>7</sup> предполагает, что «смысл понятий и человеческих представлений порождается характером деятельности и представляет собой результат ее опредмечивания»<sup>8</sup>. Деятельность фундирует и организует человеческое общество, а что определяет и фундирует саму человеческую деятельность как целеполагающую разумную активность? Чтобы появилось общество, нужна деятельность, в которой уже присутствуют характеристики человеческой разумности, а ведь эта разумность уже есть результат возникновения человеческого общества!

*Основа понимания социальной реальности — не деятельность, а действительность ситуации человеческого со-присутствия в мире*, причем мир может пониматься и описываться в разномасштабной реальности — от космоса до телесности. Неструктурированный и неартикулированный характер понимания человеческой ситуации не позволяет анализировать этот целостный феномен на языке эксплицитной научной теории. Наоборот, всякая теория уже вписана в эту изначальную ситуацию, как бы она ее не пыталась игнорировать.

Действительность — модальность присутствия бытия, возможность — модальность присутствующего отсутствия (еще-не-настоящего) или отсутствия, которое показывает себя в присутствии бытия. Возможность есть

---

<sup>7</sup> Деятельностная парадигма включает такие направления, как «идеалистическая концепция деятельности классической немецкой философии, диалектико-материалистическая концепция деятельности в марксизме, философско-антропологическая концепция (А. Гелен), социологические концепции (М. Вебер, Т. Парсонс), праксиология Т. Котарбинского, психологические концепции (Ж. Пиаже, Л.С. Выготский), бихевиоризм (Дж. Уотсон, Э. Толмен), операционализм (П. Бриджмен)». *Поросенков С.В.* Существование и деятельность в определении ценностного отношения. — Пермь: Изд-во Пермского гос. унта, 2002. — 408 с. [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x1621.htm> (Дата обращения: 18.12.2016).

<sup>8</sup> Энциклопедия эпистемологии и философии науки. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. — С. 177.

отсутствие бытия, из которого бытие является в присутствие, про-ис-ходит (от греч. ποίησις) или вы-ступает из своей основы, которая может быть названа со-бытием (Ereignis). Различение сущего бытия и бытия как становления, согласно М. Хайдеггеру, открывается в повседневном со-бытии: «присутствие экзистенциально определено со-бытием и тогда, когда другой фактично не наличен и не воспринят»<sup>9</sup>. Итак, в со-бытии человеческое сущее размыкает для себя свое собственное бытие, которое осуществляется как «счистка сокрытий и затемнений, как взлом искажений, какими присутствие запирается от самого себя»<sup>10</sup>.

Хайдеггер периода «Бытия и времени» указывает на разноплановость онтологических понятий, характеризующих существование (экзистенциалы), и онтических понятий, характеризующих деятельность (категории). Он избегает использования категории «деятельность» как онтологическое лжепонимание присутствия и предлагает экзистенциалы «бытие-в-мире», «забота» и «решимость». Вместе с тем Хайдеггер делает попытку заново осмыслить существо деятельности: «Люди видят в деятельности просто действительность того или иного действия. Его действительность оценивается по его результату. Но существо деятельности в осуществлении. Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его существа, вывести к этой полноте, *producere* — про-из-вести»<sup>11</sup>. Тем самым, философ фиксирует неразработанность проблемы деятельности применительно к онтологии человеческого существования.

По словам современного исследователя, «деятельность невозможна без человеческой способности в какой-либо форме иметь отношение существования к самому себе»<sup>12</sup>, а значит — без свободы осознания и понимания предпосылок мышления и деятельности. Понимать свое существование (самопонимание) означает предпонимание существования по отношению совершаемых действий, до любых действий, но осуществлять свое существование (самобытие) — эк-зистировать к бытию — значит осуществлять себя деятельно в присутствии с другими.

И далее: «открытость человеческого существования себе и событие выражения этой открытости каким-либо способом есть совпадение существования и деятельности»<sup>13</sup>. Но это тождество содержит и различие

---

<sup>9</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Академический проект, 2013. — С. 120.

<sup>10</sup> Там же. — С. 129.

<sup>11</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993. — С. 192.

<sup>12</sup> Поросенков С. В. Существование и деятельность в определении ценностного отношения. — Пермь: Изд-во Пермского гос. ун-та, 2002. — 408 с. [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x1621.htm> (Дата обращения: 18.12.2016).

<sup>13</sup> Там же.

экзистенциальной и деятельной сторон: «исток и возможность деятельности заключены в способности человеческого существования открыть себя и открыть существование всего иного, но открыть существование можно лишь в действии, включая действие, отрицающее существование»<sup>14</sup>. Таким образом, осуществленная деятельность отрицает давшее ей действительность существование, которое всегда ускользает от своих объективаций в актах самоотрицания.

Ж.-П. Сартр писал, что человеческая реальность, присутствующая по способу бытия-для-себя (самоотрицание, или ничтожение бытия-в-себе), постоянно колеблется между двумя разновидностями своего способа бытия: быть тем, чем он не является или не быть тем, чем он является, окончательно не совпадая в своем бытии со своими проекциями. Поэтому цель экзистенциального проектирования возможного в бытии человека не может быть достигнута не только потому, что человек конечен, но и потому, что ее реализация сопряжена с объективациями, которые ввергают его в несобственный способ бытия-в-себе (бытие социальной вещь среди других вещей) и отдалают от себя. Человек, создавая структуры различного порядка, одновременно и преодолевает их в своей ориентации по отношению к возможному.

Онтологический смысл свободы для человека — без политических аспектов этого понятия — освободиться от всех принуждающих его сил, обеспечивающих его целями и смыслами, кроме одной силы — власти над самим собой, которая становится предметом его заботы (*cura sui*, «забота о себе»). Это свобода не от принуждения и контроля, а для того, чтобы не зависеть от внешних сил в своих возможностях. Быть свободным — значит мыслить возможное (феномен бытия) за пределами ограничивающих сил (трансфеноменальное бытие Иного). Но быть свободным — это также осуществлять себя в бытии-с-другими (забота о других), но не в бытии-для-другого (бытие объектом, присваиваемым Другим, по Ж.-П. Сартру).

Свобода — возобновляемая возможность быть самим собой, поэтому она осуществляется в событийной историчности человеческого существования. Быть самим собой — это не значит стать кем-то, это значит перестать пытаться быть чем-то, чем человек не является, т.е. перестать быть Другим. Человеческое сущее есть возможность большего, то есть того, чем он может стать, но и невозможность большего, то есть того, чем он уже не станет.

К. Ясперс, анализируя положение человека в массовом обществе 20 века, писал: «Индивид распадается на функции. Быть — означает быть в

---

<sup>14</sup> Там же.

деле. Там, где ощущалась бы личность, деловитость была бы нарушена. Отдельный человек живёт как сознание социального бытия. В пограничном случае он ощущает радость труда без ощущения своей самости; живёт коллектив, и то, что отдельному человеку казалось бы скучным, более того, невыносимым, в коллективе он спокойно принимает, как бы под властью иного импульса. Он мыслит своё бытие только как “мы”<sup>15</sup>.

К началу XXI столетия на смену массовому человеку-индивидууму как неделимой и автономной целостности (атомный уровень) приходят «дивидуумы»<sup>16</sup> (субатомный уровень) – персонажи, рассеянные в информационном пространстве социума и делимые на огромное количество идентичностей, манифестаций и социальных ролей, которые взаимодействуют между собой по сетевому принципу. В историческом плане одним из первых, кто описал такую трансформацию, был Хайдеггер: «создание такого человечества, которое находит свой сущностный облик уже и не в “индивидууме”, и не в “массе”, но в “типе”. Тип объединяет в себе, видоизменяя, и неповторимость, ожидавшуюся раньше от индивида, и единообразия и универсальность, каких требует общество. Но неповторимость “типа” заключается во впечатляющей заразительности одинакового штампа, не терпящего вместе с тем никакой скучной уравниловки и нуждающегося, наоборот, в своеобразной иерархии...»<sup>17</sup>.

Мы входим в общество возможностей, в котором человек зятанут на орбиту «индустрии возможностей», производство которых зависит от бесперебойного функционирования социальной системы. Человек оказывается окруженным со всех сторон опциями, позволяющими ему переключаться из одной возможности к другой: «изобилие благоприятных возможностей заставляет человека выбирать из существующего меню, ненавязчиво останавливает сознание на том, что есть»<sup>18</sup>. Когда все становится возможностью, а свобода в социальном мире реализуется при выборе предустановленного набора возможностей, для человека закрывается трансценденция как исторический горизонт его экзистенции. Супермаркет готовых возможностей исключает доступ к самим возможностям.

---

<sup>15</sup> Ясперс К. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – С. 309.

<sup>16</sup> Делез Ж. Post scriptum к обществам контроля // Переговоры. 1972–1990 / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова. – СПб.: Наука, 2004. – С. 226–233.

<sup>17</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 120.

<sup>18</sup> Гречко П.К. Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под общ. ред. П.К. Гречко, Е.М. Курмелевой. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 440 с. – С. 282.



Возможности, теряющие необходимую (аподиктическую) связь с действительностью, становятся не имеющими отношения к бытию псевдовозможностями. В этом смысле необходимость определяет отношение и переход между действительностью как всегда-уже-бытием и возможностью как еще-не-бытием. Человеческое сущее как бытие вот-бытия «представляет собой единство фактичности и экзистирования (заброшенности и проективности). Последние имеют отчетливо выраженный временной характер, и их единство осуществляется как экстатическое движение «забегания вперед» (Vorlaufen), предвосхищения своего будущего бытия в наброске — и «возвращения назад» (Zurückkommen), к своей фактичности, т.е. к той определенности собственного бытия, которая есть уже, «de facto»<sup>19</sup>.

Под фактичностью (экзистентное понимание) мы будем подразумевать порядок осуществления деятельности, а под проективностью (экзистенциальное понимание) — событие осуществления возможностей («прыжок в бытие», по выражению М. Хайдеггера). В отличие от социального проектирования, онтически закрывающего горизонт трансцендирования для вот-бытия, экзистенциальная проективность осуществляется как обмен бытийными возможностями в со-бытии с другими.

Как уже указывалось, одним из измерений человеческого бытия является социокультурный мир, однако его пространство неоднородно. Различают жизненный мир с культурными феноменами (повседневность) и социальный мир с формально организованными институтами и овеществленными объективно-онтическими отношениями (системность). Среди межличностных единений, озабоченных ближайшим кругом повседневного общения, лежат пустоты отдаленного социального, политического и экономического порядка.

Что же собирает и удерживает людей вместе в-со-присутствии? В качестве ответа на этот вопрос мы предлагаем понятие «социального воображаемого»<sup>20</sup>. Не утилитаризм удовлетворения натуральных потребностей, не экономические интересы, а общность чувства и переживания связывает людей в пространстве социального воображаемого. Еще Э. Дюркгейм употреблял метафору «божественного социального» для описания скрепляющей силы общества, а Г. Зиммель писал о том, что человеческие взаимоотношения — это религиозное явление, которое по форме мы мог-

---

<sup>19</sup> Борисов Е. В. Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // История философии. Вып. 1. — М.: ИФ РАН, 1997. — С. 88.

<sup>20</sup> Категория воображаемого стала известной в науках об обществе благодаря исследованиям Ж.-П. Сарта и Ж. Лакана и была разработана у К. Кастириадиса, Б. Андерсона, Ч. Тейлора, Д. Кампера, Й. Арнасона и др.

ли бы сейчас назвать общей матрицей представлений. Общность – это чувство сопричастности трансцендентному, которое М. Маффесоли назвал «энергией имманентного трансцендентного»<sup>21</sup>.

Социальное воображаемое не есть коллективное сознание (например, синтетическое сознание-без-Я), так как последнее всегда индивидуально<sup>22</sup>. Скорее, его можно представить в виде ансамбля локально резонирующих индивидуальных сознаний, результатом которого является появление трансперсональной социальной реальности как мультипликации отделенных от индивидуальных сознаний трансцендентных элементов – воспроизводимых и разделяемых смыслов. Совместный опыт воображаемого – это еще и область возможного как социальное проектирование, получающее выражение в различных социальных объединениях – от сектантских до политических, имеющих своей целью технологическое преобразование сущего в желаемом направлении.

Взаимные действия совершают и животные (например, груминг у приматов), но без презумпции сознания, осмысляющего любые проявления человеческой активности (в т.ч. такие маргинальные формы как безумие, девиации, деструктивное поведение) человеческие действия ничем бы не отличались от таковых у животных. Первичными актами сознания, выбрасывающего проекции воображаемого на мир, становятся схватывание и различение смыслов, а культуры – способность выделять и задавать значимости, буквально – давать всему свое место, онтически определять присутствие в универсуме. Способность сознания (продуктивная сила воображения, по И. Канту) трансцендировать за пределы наличного физического и биологического опыта (простая ориентация в окружающей среде) стала возможностью для появления у человека разума, а в человеческих сообществах – культуры<sup>23</sup>.

Социальная реальность как процесс активности людей есть воображаемая реальность, которая состоит из взаимосвязанных значений и дана в совместно переживаемых феноменах. Социальное существует только до

---

<sup>21</sup> Маффесоли М. Околдованность мира, или Божественное социальное / Пер. с фр. И.И. Звонаревой // Социо-Логос. – М.: Прогресс, 1991. – С. 133-137.

<sup>22</sup> Экзистенциальная философия отрицала феномен общественного сознания: опыт «...мы не является ни intersубъективным сознанием, ни новым бытием, которое возвышает и включает свои части в качестве синтетического целого наподобие коллективного сознания социологов». Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: АСТ, 2009. – С. 628.

<sup>23</sup> Человек своего рода – «метафизическое существо» (animal metaphysicum). См.: Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. – С. 28. Кант писал в этой связи о природной склонности человека к метафизическим спекуляциям (metaphysica naturalis), выходящим за пределы возможного опыта.

тех пор, пока верят в его реальность и оно как сущее что-то значит для своих участников<sup>24</sup>. Таким образом, вместо того, чтобы субстанциализировать общество в практиках теоретических проекций, следует обратиться к достоверности со-присутствия человеческих экзистенций в мире.

Проблема дуализма социального и экзистенциального в человеке будет носить абстрактно-типологический характер, если не вписать ее в контекст исторического бытия, точнее, историчности жизненного мира. Личный опыт человека рассматривается как исторический в смысле повседневности, в которой акты бытия приобретают значения конститутивных для личностной истории (индивидуально-исторического бытия). Иными словами, историчность является не просто горизонтно-темпоральной структурой бытия человека, но захватывает личный опыт совместного проживания и переживания в мире, в котором человек понимает себя как миро-историческое сущее (*welt-geschichtlich*, по М. Хайдеггеру). Мир для меня становится миром для нас, в котором раскрывается горизонт конституирования единения Я и Ты (*Ich-Du-Einigkeit*, по Э. Гуссерлю)<sup>25</sup>. Для выходящего в жизненный мир Я Другие обнаруживают себя по аналогии с моим присутствием, здесь-бытие приводится в-со-присутствие с другими.

Онтико-онтологическая структура, в которой движется человеческое сущее, включает размерности: физический мир вещей и организмов—социально-системный мир (неподлинная несобственная самопонятность)—жизненный мир повседневности (фактичность как подлинная несобственная самопонятность) — самостный мир экзистенции (проективность как осуществление самобытия) — трансценденция (слияние с Иным на границе миров). Движение в этих размерностях не диахронное в логике иерархического восхождения от низшего к высшему, а синхронное: проективно раскрывая свою самость навстречу бытию, человек не покидает всех модусов своих миро-отношений: «Мир принадлежит к бытию его самости как бытию-в-мире»<sup>26</sup>. В таком случае экзистенциальная проективность человеческого сущего — феномен возможного как интенция конечного сознания на движение бесконечного преодоления (трансгрессии) себя и мира. Если экзистенция — предельная возможность, то трансценденция — запредельная возможность, в кото-

---

<sup>24</sup> См.: Вульф К. Генезис социального. Мимезис. Перформативность. Ритуал. — СПб.: Интерсоцис, 2009. — 164 с.

<sup>25</sup> См.: Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. — 2-е изд., испр. и допол. — М.: Мысль, 2010. — Т. 2. — С. 291.

<sup>26</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Академический проект, 2013. — С. 146.

рой сущее может актуализовать свое существование, не покидая целостности мира («человеко-мира»)»<sup>27</sup>.

Онтическими модификациями несобственной самопонятности являются неподлинное (возможность не быть самим собой, т.е. быть Другим или за Другого) и подлинное (возможность быть самим собой) существование. Подлинность не отрицает неподлинность, а включает ее в себя, и наоборот. Как подчеркивает М. Хайдеггер, «напротив, это повседневное обретение себя в пределах фактического экзистирующего страстного погружения в вещи может быть подлинным, в то время как всякое экстравагантное копание в душе может быть в высшей степени неподлинным или даже экзальтированно-патологичным»<sup>28</sup>.

Как понимать личность человека? Категория личности развивалась в философии от онтологической (личность как субстанция) через этико-аксиологическую (личность как субъект этических актов) к феноменологической (личность как возможное в человеке) интерпретации. Личность — представленность («маска», от лат. *persona*, греч. *πρόσωπον*) самости человека в отношениях с Другими, т.е. представленность Я в Других и через Других<sup>29</sup>.

В социальном мире самость сталкивается с большим Другим, в повседневном мире — со значимыми Другими, с которыми самость входит в отношения взаимопроекций. Я личности отсылает к идентичности, которая разворачивается как тождество, возвращение к «тому же самому» (от лат. *identitas*). Это операции отождествления, или замещения и повтора, серийно подставляющие одно вместо другого. В таком отождествлении Я может полностью замещаться проекциями Других, ассиметричными двойниками личности, и тогда личность становится фантомом, знаком без содержания. Личность — подвижный феномен, последовательно запускающий процедуры идентификации, модификации и трансформации собственного Я, которое выступает формой своей идентичности. Иными словами, вступающая в соприкосновение с социальным миром, субъективность Я порождает несовпадение идентичности «между наружным и изнанкой на основе институционально отформатированной наружности»<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Резник Ю.М. Феноменология человека: бытие возможного. — М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. — С. 437.

<sup>28</sup> Цит. по: Кузьмин А.А. Рефлексивно-экзистенциальные основания понимания социальной реальности в философии М. Хайдеггера // Вопросы социальной теории: Научный альманах. — 2008. — Т. II. Вып. 1 (2). — С. 156.

<sup>29</sup> Резник Ю.М. Указ. соч. — С. 250.

<sup>30</sup> Сухачев В.Ю. Пределы идентичности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. — Вып. 4 (№ 21). [Электронный ресурс] — Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/suhachyov-vyu/predely-identichnosti> (Дата обращения: 18.12.2016).

«Персона» личности сопрягает выделенную позиционность человека в мире и образ мира, с которым человек соотносится и от которого неотделим («сеть значимых интенций», по М. Мерло-Понти). В своей позиционности сталкиваясь с различными внутримировыми силами, человек удерживает мир на расстоянии (само-стоянии) и не принимает все налично-сущее подряд, но избирательно организует мир вокруг себя. Наконец, в этом смысле фигура Я есть социальная размерность индивидуального сознания, выраженная во внешнем мироотношении как социально обусловленное сущее<sup>31</sup>. Фигура и персона — онтические модификации фактического присутствия человеческой самости в социальном мире, без которых человек не может себя проявить как сущее.

В экзистенциально-феноменологической интерпретации личность — онтический феномен самораскрываемой самости, собранной в форме Я, которая, в свою очередь, является трансцендентным символом единства ускользающего от себя экзистенциального сознания. Самость человека, фундированная в изначальной ситуации бытия-в-мире и его модуса бытия-с-другими, обнаруживает и понимает себя из того, «на — что первичного наброска, из которого нечто как то, что оно есть, может быть понято в своей возможности»<sup>32</sup>. Самость разомкнута и открыта миру и себе в проективности своего бытия, которое понимается из возможностей собственной экзистенции. Таким образом, дуализм социального и экзистенциального является условием возможности человеческого бытия-в-обществе.

Все изложенное позволяет говорить об использовании экзистенциально-антропологического подхода в социальной философии и философской антропологии, который направлен на раскрытие возможностей бытия человека в социальном мире как сплава фактичности и проективности человеческого со-присутствия. Экзистенциальная антропология концептуализирует феномены бытия персональной реальности человека, который присутствует в реальности социальной, наполняя бытийными возможностями повседневные лакуны социального мира. В отличие от социальной теории с ее научно-рационалистической методологией, антропологический подход (принцип) — интуитивно-феноменологический по своей методологической ориентации. Вне этого подхода находится многообразие сущностно-деятельностных направлений, детерминированных самой познавательной деятельностью (метадеятельность) и направленных на объяснение целостного сущего и положения в нем человека.

Таким образом, экзистенциально-антропологический подход, раскрывающийся в бытийном мышлении (экзистенциальное сознание) и

---

<sup>31</sup> Резник Ю.М. Указ. соч. — С. 248.

<sup>32</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Академический проект, 2013. — С. 324.

устремленный на исследование отношение человека к своему бытию, исходит из понимания единства само-бытия и бытия-с-другими как ускользающих проявлений мирности (жизненный мир) в социальном мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Борисов Е. В.* Диалог как судьба. Со-бытие с Другим в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера // История философии. Вып. 1. – М.: ИФ РАН, 1997 – С. 81-98.
2. *Вульф К.* Генезис социального. Мимезис. Перформативность. Ритуал. – СПб.: Интерсоцис. – 2009. – 164 с.
3. *Делез Ж.* Post scriptum к обществам контроля // Переговоры. 1972–1990 / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова. – СПб.: Наука, 2004. – 235 с.
4. *Кузьмин А. А.* Рефлексивно-экзистенциальные основания понимания социальной реальности в философии М. Хайдеггера // Вопросы социальной теории: Научный альманах. – 2008. – Т. II. – Вып. 1 (2). – С. 148-159.
5. *Лекторский В. А.* Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке / Отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 368 с.
6. *Маффесоли М.* Околдованность мира, или Божественное социальное / Пер. с фр. И. И. Звонаревой // Социо-Логос. – М.: Прогресс, 1991. – С. 133-137.
7. *Мельников А. С.* Социетальная экзистенция: за и против // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2007. – № 1. – С. 92-104.
8. *Мэй Р.* Открытие Бытия. – М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2004. – 224 с.
9. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Председ. научно-ред. совета В. С. Степин. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010. – Т. 2. – 634 с.
10. *Пелипенко А. А.* Постижение культуры: в 2 ч. Ч. I. Культура и смысл. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – 607 с.
11. *Поросенков С. В.* Существование и деятельность в определении ценностного отношения. – Пермь: Изд-во Пермского гос. ун-та, 2002 – 408 с.
12. *Резник Ю. М.* Феноменология человека: бытие возможного. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. – 632 с.
13. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: АСТ, 2009. – 925 с.
14. Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под общ. ред. П. К. Гречко, Е. М. Курмелевой. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. – 440 с.
15. *Сухачев В. Ю.* Пределы идентичности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. – Вып. 4 (№ 21).
16. *Тирикьян Э.* Социологизм и экзистенциализм // Вопросы социальной теории: Научный альманах. – 2007. – Т. I. – Вып. 1. – С. 50-84.
17. *Хайдеггер М.* Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
18. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: Академический проект, 2013. – 460 с.
19. *Штомпка П.* В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии // Социологические исследования. – 2009. – № 8. – С. 3-13.
20. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 1248 с.
21. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 527 с.