

## ЕКЗИСТЕНЦИАЛНО-СОЦИОЛОГИЧНИ ПОСЛЕДИЦИ ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИЧНАТА ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ НА ДРУГОСТТА

Ивайло Лазаров

Изкушавам се да зачена проблема за парадоксалната *социално-антропологична* феноменология<sup>1</sup> на другостта с един според мен много подходящ цитат от *Цветан Тодоров*: „Ще говоря за това как *аз-ът* открива *другия*. Темата е огромна. Едва формулирана най-общо, тя се дели на категории и отправя към множество, безброй посоки. Човек може да открие другите в себе си, да разбере, че не е еднородна субстанция, напълно чужда на всичко, което той не е: **аз е някой друг** (подч. м. – И.Л.). Ала **и другите са аз-ове** (подч. пак м. – И.Л.): субекти като мен, действително отделени и разграничени от мен единствено в собствената ми гледна точка, за която всички са *там*, а само аз съм *тук*. Мога да си представя другите като абстракция, като инстанция от психическата конфигурация на всеки индивид, като Другия, другия или коренно различаващия се от *мен*; или пък като конкретна социална група, към която *ние* не принадлежим. От своя страна **тази група може да бъде вътре в обществото** (подч. м.): жените спрямо мъжете, богатите спрямо бедните, лудите спрямо „нормалните“; **или пък извън него** (подч. м.– И. Л.), тоест да бъде друго общество, което според конкретните случаи ще бъде близко или далечно; хора, с които всичко ни сближава в културно, морално, историческо отношение; или непознати, чужди същества, чийто език и обичаи аз не разбирам, толкова различни, че дори не знам дали в крайна сметка трябва да призная общата ни принадлежност към един и същи вид” [Тодоров 1992: 7]. При всички случаи докосването до другия е *сложено* в процеса на общуване<sup>2</sup>, а преоткриването му като Друг<sup>3</sup> е

<sup>1</sup> Настоящият текст е приспособен към статия вариант на параграф 3 („Структура на жизнения свят”. *Всекидневие и жизнен свят. Понятие за интерсубективност. Типове и системи на релевантност. Граници на феноменологичното проблематизиране на интерсубективността*) от III глава на дисертацията ми „*Парадоксът на другостта* (Другият като феноменологичен опит)”, представящ парадоксална диалектика на някои регулативни моменти от домогването до социална екстернализация [вж. Лазаров 2008: 36-7].

<sup>2</sup> „Едва ли ще пресилим смисъла на думата „общуване” – отбелязва Цв. Тодоров, – ако въз основа на гореказаното посочим две големи форми на общуване – едната е междуличностна, а другата е между човека и света – и ако констатираме, че индианците практикуват най-вече втората, а испанците – първата. Ние сме свикнали да възприемаме само междуличностното общуване, защото доколкото светът не е „субект”, диалогът с него се оказва твърде асиметричен (ако изобщо има диалог). Но това може би е ограничено разбиране, на което впрочем се дължи и нашето чувство за превъзходство в тази област. **Понятието би било по-плодоносно, ако се разшири и обхване, редом с взаимодействието между индивиди, и това между човека и неговата обществена група, човека и природния**

This text investigates a question about *The Other's* paradoxical dialectics from the phenomenological point of view. It observes the concept-image as a field of vision, as an event of semantic articulation also. So *The Other*, first of all, constitutes itself as a great authority of my being. Some special features of social externalization are successfully classified by such a paradigm of understanding. There are two levels of laying them out: 1) *constitutive level* (which means Husserl's term 'appresentation'/'association'); 2) *regulative level* (which accounts for sociality by effects of Husserl's and Schutz's specific term 'lebenswelt').

The paper emphasizes on the second level that represents the way it makes to understand the area of sociology. The author considers that *The Other* is not an invention of inter-subjectivity. Quite the contrary, the very inter-subjectivity represents a subject experience on the procuring of selfness. Then otherness is a sedimentation of the subject as a vehicle – it extinguishes his excessive consciousness by replacing it by crystallization of the universal. This is the only way to understand some significant peculiarities of social alienation. It is the important conclusion that is made: in spite of intricacies of social identification being *The Other* 'face-to-face', namely *the "I" (Me)* constitutively (by eidos) proposes the system of social interference, but *the "I"* does not belong to it at the same time. *The Other* is still transcendence; it is not just a social person because every time it does not exist the same my social identity.

**свят, човека и религиозния свят** (подч. м. – И.Л.). Именно този втори тип общуване заема преобладаващо място в живота на ацтека, който тълкува божественото, естественото и социалното по белези и предзнаменования, както и с помощта на професионалния жрец-гадател.” [Тодоров 1992: 68]

<sup>3</sup> Едно изследователско *преоткриване* на Другия във феноменологичен ракурс има за резултат не просто аналитичното постнагледно проследяване на ефектите от сблъсъка с „някой друг”, а представлява истински конкретизиращо, екзистенциално-конститутивно усложняващо се диалектично проникване на самия себе си до крайния предел на целепологащата легенда, която концептуално ме прави уж „всякога същия”. Изхождайки от именно такава парадигматична позиция, *Другият* – с главна буква – се оказва едновременно онтологична и феноменологична фигура на парадоксално-възвратно различаване откъмто първоначалното се същество *Мен* изобщо, и още преди да се появи във второ или трето лице като ефект на кой да е друг близък/събрат в плана на социална екстернализация.

поетото предизвикателство да бъде изследван на истина *сложният* спектър от възможни преживявания, които предизвиква въпросното общуване – от обикновеното любопитство или досада, през значимия интерес – та чак до дълбоките вътрешни колизии от споделената/несподелена другост. Нещо повече, забелязващият тъкмо сложността на иначе привидно просто сложения проблем има пълното основание да каже в духа на Сартр: „...с драматизъм е заредено самото изплуване на Другия в ползрението на елементарното всекидневно действие” [Коев 1996: 22]. Навярно феноменологично неизкушеният индивид от позицията на своето обичайно възпроизвеждащо се „присъствие в света” би се подсмихнал ехидно на подобен странно изнамерен драматизъм. „Но обстоятелството, че в ползрението ми *вече* е навлязъл странен „обект” (все едно кой, щом ще е някой друг, който не съм аз – б.м., И.Л.), чийто стил на съществуване тъкмо не е като на обект, принадлежащ на моя свят, придобива все по-решаващо значение с „откритието”, че „моите” обекти са в недистанцирано отношение спрямо „обекта-човек” и че в същото време от едно чуждо „тук” се поражда надмгваща моята власт дистанция. **Всекидневните основания на моя свят са вече оголени, предметите в него са вече в процес на потенциално прегрупиране, те са обърнали лицата си към „обекта-човек”** (подч. пак м. – И.Л.) и аз не мога да възприемам например „зеленото на ливадата по начина, по който то се явява на Другия” (Сартр)” [пак там: 22–3]. Смутът от тази (оказваща се принципна) недостижимост на другия-ближен някак си едновременно ме поставя на мястото ми и същевременно ме измества от него<sup>4</sup>. Поради *погледа* на моя събрат, който е абстрахиран, отчужден и превърнал се в *ейдос*<sup>5</sup> дотам, че да е важащ всякога, дори когато не е фиксиращ/присъстващ откъмто нечий очи... пред този обсебил всяка моя мисъл и дейност поглед аз съм принуден почти перманентно да съизмервам себе си с биващото отново и отново – рефлексивно, екс-истентно, а не просто кръжейки около „непоклатимата” естествена точка на моето обективно положение. Така „погледът на Другия разкрива моето всекидневно действие като *местопрестъпление*. Нерелективното съзнание не може само себе си да положи като

<sup>4</sup> „Всичко е на мястото си; всичко все още съществува за мен. Но всичко е променено чрез един невидим полет и е застигнало в посока към нов обект. Появата на Другия в света съответства следователно на несекващо изплъзване на цялата вселена, на една децентрализация на света, която подкопава осъществяваната от моето „аз” по същото време централизация.” [Sartre 1969: 255]

<sup>5</sup> От гр. *ейдос* – форма, структура, която се разпростира върху цялото и частите и ги подрежда до специфична конфигурация (*Плотин*). В настоящия феноменологичен контекст *ейдос* е битие-регулатив (не от порядъка на отделното), което не *присъства* сред даденостите на света, но винаги имплицитно *важи* в смисъла и последствията на всяко възможно конституиращо изказване на биващото.

обект, но уловено от чуждия поглед на местопрестъплението, то *вижда* непосредствено себе си вцепенено в своята другост, изтекла от самото него – непринадлежаща му, но и неотречена като безразличен образ. По този начин аз, който пребивавам в един перманентно гледан свят, съзирам (а не *познавам* в рефлексията) себе си като природа, като физикалност, собствените си възможности като отчуждени”<sup>6</sup> [пак там: 24]. **Екзистенциално осъзнаваният и рефлексивно улавян модус на присъствие(-с-другите) и неотклонно съпътстващият го опит за генезис на общуването изведнаж ми разкриват всъщност най-необичайното – обичайността на моето место-пребиваване ме е разбулила същевременно дотам, че из-ложен на погледа на Другия, избощо изложен на поглед, аз да се окажа на место-престъпление, т.е. да престъпя себе си, но на/към място, което незнаян защо разкрива мен точно така и точно там.** Интересно е, че тъкмо на полето на *всекидневието* (то впрочем съвсем парадоксално е полето на *мен* не през *мен-самия*) познатостите, повторимостите, тривиалностите не заглушават философската проникновеност дотам, че да ми спестят уж отнасялите се само до романтичното/приказното възвишени житейски драми. Напротив, проглеждайки за генезиса на „всичко обичайно”, аз развивам склонност всеки път да преживявам „истинска „онтологична катастрофа”, причинена тъкмо от искрата на разбиране, прескочила от Другия към образите, обитаващи моя свят, с което той неволно „отвежда” след себе си една *вече intersубективно видима* и затова изплъзнала се от властта ми *реалност*”<sup>7</sup> [пак там: 16]. *Всекидневието* се оказва самата – уталожена до реално, видимо, повтарящо се – проникнатост на субекта от Другия. В какво тогава откриваме неговата парадоксалност?

Преди всичко *всекидневието* е опит – опит в неговата социална структурираност, обичайна прозрачност и нормативиран схематизъм. От една страна, опитът е удържане на Същото (респ. достъпното, лесното, утилитарното) преди всичко като идентифициращо локализиране на субектно присъствие. От друга страна, опитът е всякога докосване, търсене, намиране, означаване, нарочване на другото. *Всекидневието* е изнамерен начин (с всичките му структурно устойчиви функционализми на опубличностяване) да се намира „извечен” компромис от страна на субекта между удържането-на-Другия и надмгването-от(към)-Другия. В този смисъл **всекидневието е повтарящото се друго,**

<sup>6</sup> „Другият като поглед е само това – трансцендиране на моята трансценденция.” [Sartre 1969: 263]

<sup>7</sup> Един такъв контекст срв. с внушенията на Anderson 1982: 167–79.

доколкото субектът непрекъснато „прави” нещо така, че другостта да си остава същата. Или още: във всекидневието, явявайки се „пред погледа на Другия”, субектът следва да се държи/постъпва така, че на всяка другост да бъде мигновено изнамирана полагащата ѝ се същ(н)ост и всичко това да изглежда поначало естествено<sup>8</sup>. Погледът на Другия не оставя следа върху мен – самият той ме превръща в *социална следа*, в знак. Погледът на Другия ме овъншнява, което ще рече, че той е „непосредствен посредник” между мен като всекидневна *активност* и собствената ми социалност, визуализирана като *пасивна* форма<sup>9</sup>. В крайна сметка, тъкмо при едно прецизно вглеждане в структурите и механизмите на социалния опит забелязваме несъизмеримостта между Другия и индивидуалната екзистенция<sup>10</sup>. Екзистенциалният

субект в идентификациите си е обречен на предопределеностите, наложени от социалната форма на допуск/досег до каквото и да е. Другият се оказва не просто отчужденият и обективиран от мен мой ближен и събрат. Той е абстрактно-ейдетична структура, превръщаща всичките ми настроения и релеванности в изначално прозрачни, а мен самия – в средностатистична единица, принципно заменим елемент от неизброима множественост. Именно затова „крайъгълният камък на другостта не е присъстващото и близко *ти*, а отсъстващият или отдалечен *той*” [Тодоров 1992: 154]. Другият е самото разтваряне на *социална интерферираност* – и тогава, когато съобразно социалния опит (субективно самопоставяйки се в хоризонт на принципна обгледност), в мен биват генетично внедрени различията и отстоянията, напреженията и сходствата... с цялата им прилежаща система от идентифициращи и класифициращи навици и процедури. За К. Коев „интерсубективността на гледането е видимият, но незабелязван фон (саморазбиращото се), върху който изпъква видимият *Gestalt*<sup>11</sup> на социалните монади<sup>12</sup>; (...) единството на „сега” [Коев 1996: 21-2]. В зададения контекст е изключително важно да се изтъкне: **Събитието на Другия като хоризонт на видимост ме обвързва отвън и отвъднаж – това впрочем прави вторично възможно „събитието-с-други” като изначално прозрачно за смислова интерференция и най-важното – друг-остта на другия (в качеството си на мой**

<sup>8</sup> Хана Арендт, въвеждайки *публичността*, очертава двете екзистенциални измерения на тази перспектива. Първото измерение, това е *гарантиране на опита за реалност* – както на нещата в света, така и на самите нас: „За нас явяването – нещо да бъде видно и чуто от другите, както и от нас самите – съставлява реалността. В сравнение с реалността, която се ражда от това виждане и чуване, дори най-мощните сили на интимния живот – страстите на сърцето, мислите на ума, насладите на сетивата – водят несигурно, призрачно съществуване, освен ако и докато не бъдат преобразувани, деприватизирани и деиндивидуализирани, така да се каже, във форма, която ги прави годни да се ваят пред публика” [Арендт 1997: 61]. *Common sense*, смята Арендт, връщайки се към първоначалния смисъл на това понятие като „общо сетиво”, е органът на този опит за реалност, на това „усещане за действителност”. *Common sense* в един рефлектиращ всекидневен аспект е ейдосът на превъзхождащата другост. На второ място, специфичният Арендтов термин *vita activa* изразява пространственост/екстериорност в смисъл, че той винаги вече е предположил присъствието на другите, било като битие един-с-друг (действието и речта), битие един-за-друг (труда, „правенето на добро”) или негативно – като изолираност-един-от-друг (произвеждането). Активно конституиращата смисъл пространственост тук се разгръща между полюсите на: *явявеността пред Другите* в ярка светлина, която е присъща на някои от дейностите в чистата им актуалност (действието и речта), на други – като завършен продукт (произвеждането), на трети – под формата на отрицание, тъй като осветеността анихилира смисъла им, както и те, от своя страна, заплашват да анихилират нейното пространство („правенето на добро”); и *скритостта от Другите*, която първоначално е убежище на раждането и смъртта като „неща, скрити от човешките очи и непроницаеми за човешкото знание”, и като такава съвсем не е лишена от отрицание, а позитивно условие на човешката идентичност [вж. Арендт 1997: 70].

<sup>9</sup> Попаднал във фокуса на чуждия поглед в момента, в който ръката му отваря чекмеджето, десетгодишният Сартров герой Жьоне получава етикета „крадец”, т.е. придобива *социална участ*. Оттук нататък „за другите неговата функция е да поема върху себе си техните забранени желания и да ги отразява като огледало; за себе си той трябва да впише тези желания в самия себе си, да ги интернализира, да ги направи *свои* желания” [Sartre 1963: 35]. За Жьоне „крадец” не е социално-неутрална индикация, просто „име”, с което може да разполага *всеки* (в това число и той), а собствената му ситуация, обективирана и дешифрирана от невидимите „те”. „Сякаш страница от книга внезапно придобива съзнание и се усеща като *четена на глас*, без да е в състояние *самата тя да чете*” [пак там: 42].

<sup>10</sup> „Виждаме как – забелязва *Пиер Ая* – Левинас предлага да се мисли интерсубективната връзка: не като реципрочна връзка, а като дисиметрично отношение, не като се изхожда от общо пространство, а чрез отдалечаването между моето аз и другия, като денivelация, в прекъснатостта. В една такава връзка моето аз не се поставя под

въпрос, то е поставено под въпрос от другия. Тъкмо изхождайки от другия, може да изникне трансцендентността. Истинската трансцендентност (дали точно „истинската” или просто социално-референциалната??? – б.м., И.Л.) не се ражда от интериорността на едно битие, чието продължение или идеализация би била тя, а от екстериорността. **Оттук трансцендентността може да бъде изпитвана единствено като криза на субективността, която се озовава с лице срещу другия, когото тя нито може да съдържа, нито да поеме, и който друг все пак я хвърля в криза** (подч. м. – И.Л.).“ [Ая 1999: 11]

<sup>11</sup> Тук феноменологичният контекст на разбиране би трябвало в известен смисъл да се разграничи от популяризираните семантични конотации на термина, познати ни от гешталтпсихологията. Гешталтът в този случай следва да се подразбира като тип ейдос, трансцендентално означаемо, условие за възможност, (пост)структурална единица на феноменологичната социология, играещ ролята на трансцендентално регуларитивиращ конституцията на социалната реалност фактор.

<sup>12</sup> Според *Св. Събева* „от обсъждането на световия тезис за „общия свят” и неговата „обективност” като корелат на един интерсубективен живот, на живот един-с-друг (*Miteinander*) се разгръщат две „феноменологии на света”, привилегироващи два разнопосочни типа интерсубективен опит. При Хусерл: опитът на изначалната съгласуваност, потвърждаваща се в една сякаш безпрепятствена транзитивност на аналогизиращите нагледи. При Арендт: опитът на изначалната „отличителност”, разчетен на една *ре-презентативност*, разбрана като довеждане до присъствие, до настоящност на различните докисични модалности на общия свят. Основно допускане, идеализация на първия тип опит е „*нормалността*”, т.е. *съизмеримостта на индивидите* (подч. м. – И.Л.); в другия случай такива допускане е *свободата на експонирането* (подч. пак м.), на явяването на личността в модуса на действието или на явяването на нейната *doxa* в модуса на речта” [Събева 1997: 19].

ближен) става достъпна за съществуване и общуване. Срещата с Другия е преди всичко онтофеноменологично събитие откъм Другия (т.е. рефлексивното припознаване на въпросната среща не може да мине без дорефлексивните наличности, предизвикващи трансценденталното<sup>13</sup> самоудостоверяване). И едва оцеляващото опита полага не на субекта в перформативно поле на обживяване гарантира – вече вторично – *взаимната заменимост на гледните точки* и всяка възможна обстоятелствена срещнатост между социални актьори<sup>14</sup>. За трансцендентално удостоверяващо пресрещане на трансцендентния Друг говори впрочем и фактът, че приемайки различието като „норма на „нашия свят“<sup>15</sup>, именно Азът асамблира/съхранява хоризонта (принципната цялост) на неговата прозрачност. Едно такова апостериорно съвместяване в общност не би било възможно (респ. повтарящо се), ако другият биваше срещан чисто и просто предметно, без оглед на изначално надхвърлящата фактичните социални условности *ейдетична* моя референциалност.

Ако се отнесем обаче до самото съдържателно (фактическо) изграждане на гледна точка<sup>16</sup>, следва

<sup>13</sup> Мисленето като единственост на световната даденост *наглед* (непротиворечива осветеност на биващото откъм субекта), е именно съзнанието за световност и светоносност на субекта – и точно това прави нагледа *трансцендентален* (в противовес на всяка емпирична отделност, имаща битие сякаш независимо от единството на нагледа). Обаче въпросният наглед все пак не е абсолютен, понеже самата трансцендентализация изисква първоусловия, намиращи се в иманентното. Ето защо поначало единството си остава конвенция, смисълът – непротиворечивост, а екзистенциалното единство на съзнанието – нищо повече от телесна обективация на единоприсъщото. При все това подходът ми към несъизмеримостите, за да бъде ефективен, си остава *трансцендентален* – той засяга хоризонти, а не емпирични отделности, конституцията, а не просто дескрипцията на познатото. Неговата конотация се коренят в буквално критически взетата мярка на биващото откъм *трансцендентална аперцепция* (Кант).

<sup>14</sup> „И никак няма да повярваме – споделя *Майя Грекова* – ако някой ни каже, че ние не разбираме различието на другия човек, а разбираме *възможното* да бъде видяно като *сходство* с нас у другия, разбираме нашата интерпретация на действията и поведението му, интерпретация съзвучна с нашия образ за него, образът, съграден от моите преживявания на другия и знания за него, както и изобщо от моите преживявания и моите знания. Той е „различен“, защото има *други* родители, *други* ситуации са изградили неговата биография, *други* неща е правил, *друг* дом е обитавал, *други* хора е срещал, *други* планове има... Но *преживяването* на всичко това е *съизмеримо* с моето преживяване – на моите (други за него) родители, неща, хора, планове... Защото обитаваме общ свят, побиращ в себе си безкрайно множество вариации, но именно побиращ ги в своите граници. Тъкмо в това се корени *възможността* за взаимозаменяемост *на гледните точки* и в същото време необходимостта от *взаимозаменяемост* – основен постулат на интерсубективността, основен определител на социалното взаимодействие в съвременния свят.“ [Грекова 1996: 11]

<sup>15</sup> „...или да приеме съществуването на различието като *норма* на „нашия свят“ (с което по своеобразен начин да разруши границите на „нашия“ свят) и с това Аз ще съхрани другия като Друг и ще прогледне за другото в себе си“ [пак там: 12].

<sup>16</sup> „Индивидът (в модерното общество – б.м., И.Л.) – отбелязва М. Грекова, – необходимо сменяйки мястото си в разкъсания социален свят, неизбежно сменя и гледната си точка към нещата от света. Неговата гледна точка се оказва променливо единство от различни

веднага да се изтъкне, че то едва вторично би могло да бъде нарочвано като производно-на/изхождащо от „обективните“ обстоятелства (респ. общността). Това е така, доколкото именно разпознаването на роли/изпълнители в играта на социални значимости се осъществява гещалтно и свободният избор на изпълнител, както и озоваването в биографична ситуация, се овъзможняват сингуларно, през трансцендентално-субектен формат. И оттук нататък (от този първоначален модус, задаващ цялото останало поле на условностите, които само в относително консенсусен план ще минават за важни) следва да тръгнат нарочващите спекулации за „нашия“ и „чуждия свят“<sup>17</sup>, вкл. и за зачетената „другост“. Изконната притежателна разделеност „наше-чуждо“ е в последна сметка гещалт на социалната предопределеност – този гещалт стои в същността на собствената ми изначална съотнесеност с абсолютно друго. В постфактума на уталожената абсолютна другост до Смишъл (т.е. вече *Същото*) въпросният гещалт се оказва мигновено разчиташ код на системата на явяващото се, доколкото подрежда перцептивното поле до ясен и непротиворечив социален свят със своите взаимно обуславящи се локални частни. „Наше-чуждо“ не е някаква фактично изпреварваща всички останали факти обективна социална връзка. **Разделеността, предпоставяща свързаност в конкретиката на „вещна връзка“, именно в качеството си на ейдос, гещалт извиква абстрактно (и сякаш по магичен начин) фактическа социална интерферираност; в този смисъл тя е първата интерсубективно идентифицираща презентация – и от нея следват всички особени персонални репрезентации.** Последните привидно изглеждат дотам реални, сякаш предварително не са натикани-в/разчетени-от посочената схема. Ето защо всяко втвърдяване на границата между „мен“ и „Другия“, между „ние“ и „другите“ **„неизбежно“** води до изграждане на отношения все едно как конкре-

гледни точки – *предопределени и изградени*, наложени от особеностите на конкретен всекидневен свят, *но и свободни* за неговата интерпретация и конкретизация. *Предопределени и изградени* – доколкото изграждането на *своя* гледна точка никога не е първичен процес. От *една страна*, човек заварва себе си с „наша“ гледна точка – на общността (общностите), които първоначално го формират, в границите на която (които) се оформя неговата представа за света, за „наше“ и „чуждо“ и пр. От *друга страна*, всеки човек се подчинява (все едно доколко и как) на логиката на функциониране (очевидности, типизации, норми на поведение и на отнасяне и пр.) на съответния всекидневен свят“ [пак там: 28].

<sup>17</sup> „И дори удържането на отношението Аз–Другият като траешо отношение между два индивида само ще затвори техния свят като „наш“ (макар и много особен, много различен от другите „наши светове“), но доколкото ще остане обективно несамодостатъчен и обективно свързан (чрез участващите в него два индивида) с безкрайно множество други, неизбежно ще възпроизвежда отношенията с тях като реализиращи се по логиката на „наше-чуждо““ [пак там: 13].

тизиращи схемата „наше-чуждо“ и няма никакво значение, че от външна гледна точка *не е възможно* изграждане на *самодостатъчен свят*, свят на „наше“ – защото съществен е начинът на преживяване на този свят като „наш“ от обитаващите го индивиди“ [Грекова 1996: 29]. Когато всекидневните навици и действия биват ейдетично вменени (респ. легитимирани, гарантирани) извън тях откъм структура на опубличностяване (То(й), Друг), тогава субектът, по парадоксален начин заемайки ролята на „социален индивид“, би могъл да си позволи прикрепване към необходима и сравнително трайно повтаряща се система от светови значимости. Озовавайки се в подобна подходящо пригодена за съществуването му *среда на местообитаване*, субектът инфилтрира конкретизиращите случаи на жизнена изява всякога вече по сред(н)о-статистични критерии, типизирайки, т.е. като обобщена статистика. С това „светът на човека“ се превръща в гарантиран от само себе си, непротиворечив, ясен и принципно усвоим.

Във феноменологичен аспект ейдетичното съотнасяне на рефлектиращия субект със среда, притежаваща горепосочените характеристики, е извикало на бял свят Хусерловото понятие *жизнен свят* (*Lebenswelt*). Така нареченото *поле на жизнения свят* феноменологично ни се разкрива като „царство на първоначални очевидности“: предметите на жизнения свят се представят като „самите те там“ (*selbst da*), т.е. като действително узнавани в опита в противоположност на обезтелеснените „истинни“ идеализации на обективния свят. Изконният контрапункт на жизнения свят в Хусерловите *Идеи I* [вж. Гуссерль 1999: §§27–30] е Азът като „празен полюс на идентичност“ и в същността си на излъчващ „чисто може“ за проясняване на конституираните същности; в крайна сметка едно „аз“, лишено от собствено предметно съдържание<sup>18</sup>. По принцип невъзможността да се погледне не-структурално, извън-презумптивно, т.е. откъмто него (или от гл.т. на „чистата“ му неприкосновеност/другост), превръща, по думите на *Димитри Гинев*, „качествената

разлика между научен опит и жизнен свят в неограничима“ [Гинев 1994: 61]. „Жизненият свят – изтъква Д. Гинев – става „видим“ (именно – б.м., И.Л.) в опита на интерпретативната хуманитаристика като непрекъсната игра на смислови различия. Така, ако в „съпричастността си“ към екзистенциалната аналитика<sup>19</sup> интерпретативната хуманитаристика насочва към онтологичното питане за жизнения свят, то като творене на нови (декодиращи културата) смислови различия тя е вид онтично<sup>20</sup> осмисляне на жизнения свят“ [пак там: 173]. Но във феноменологично-социологическите експликации на жизнения свят все пак става дума „именно за „структура на жизнения свят“ – за идеологическата конструкция на света“ [Грекова 1996: 40]. Поради това *проблемът* (от гледна точка на интересуващата ни тема за другостта) „е в заложената невъзможност „структурата на жизнения свят“ да има своето превъплъщение във всекидневния свят на човека – защото този свят е свят на „сега“, свят на преживявания, на отношения. Тази невъзможност освен че създава особено напрежение между жизнен свят и всекидневие, заедно с това произвежда и разреждащи напрежението всекидневни идеологеми, и особена форма на всекидневие“ [пак там: 41]. Всички ефекти, произтичащи от обсебеността ни с тази структура, притежават на първо място конститутивна, познавателна стойност, придаващи ни така нужния житейски и всякакъв друг вид обществен статус. Майя Грекова счита, че: 1) „базовото социално отношение, изходната ситуация „лице-в-лице“ (на която всички останали се явяват разновидности) е невъзможна, недействителна, ако Аз не приема като самоочевидно *уникналното положение на другия*, т.е. ако не признава неговия статус на Друг като изначално даден. К. Коев на свой ред определя първата идеализация<sup>21</sup>

<sup>19</sup> В *екзистенциалната аналитика*, наричана още „философия на разбирането“ и своеобразна феноменологико-херменевтична прелюдия към фундаментална онтология, *Мартин Хайдегер* разгръща начините на разбиращото битийно присъствие в биващото (*Dasein*), вкл. и човешкото, посредством т. нар. *екзистенциали*, конституиращи хоризонта на Времето и отстоянията [вж. *Хайдегер* 2005: I, 1].

<sup>20</sup> Във фундаментално-онтологичните експликации на Хайдегер разликата между „онтично“ и „онтологично“ е съществена. *Онтично* е просто (подръчно) биващото, поначало необгърнато от фундаменталния въпрос за битието (екзистенциалния хоризонт на тълкуване) на собственото си съществуване. За разлика от него *онтологично* е наличното, противопоставящо се на всяка възможна натрапваща се подръчност и дисциплинираща емпирия – именно в светлината на последния онтологичен въпрос за битието на биващото.

<sup>21</sup> Става въпрос за формулираните от А. Шютц [вж. *Schutz* 1970: 11–2] две базисни идеализации. *Първата* от тях е идеализацията за *взаимозаменимостта на гледните точки* и гласи: Аз приемам на доверие (и допускам, че моят ближн правя същото!), че ако аз сменя мястото си с него и неговото „тук“ стане мое, аз бих бил в същата дистанция спрямо предметите и бих ги видял в същата типичност като него [срв. с *Герджиков* 2000: 17, I]; нещо повече, същите неща, които актуално са в неговия, биха били и в моя обсег (обратното също е вярно!). *Втората* идеализация е позната като идеализация за *съгласуване системите на релевантност*. Тя гласи, че до доказване

<sup>18</sup> Обработвайки първоначалното Хусерлово понятие *жизнен свят* за нуждите на феноменологичната социология, *Алфред Шютц* внася някои съществени допълнения към термина. Според него жизнен свят е светът, „в който съобразно естествената нагласа ние като човешки същества сред подобни нам преживяваме природата, културата и обществото, вземаме отношение към техните предмети, влияем се от тях и действваме върху тях. В тази нагласа съществуването на жизнения свят и типичността на неговите съдържания се възприемат като безвъпросно дадени, докато това не се промени... Можем да говорим за основни допускания, характерни за естествената нагласа в жизнения свят, които са възприети като безвъпросно дадени, а именно допусканията за константността на структурата на света, за константността на валидността на нашия опит за света и за константността на нашата способност да действваме върху света и в света“ [Шютц 1985: 52].

като конструираща „пространство, което изравнява уникалността на нашите топоси“<sup>22</sup> и акцентира върху „изравнява“. Но тази потребност от изравняване може да се яви *само* при базово приета *уникалност на индивидуалния топос, утаена в хоризонтите на жизнения свят, изначално дадена* (подч. м. – И.Л.). Само тогава Аз и Другият в своите *всекидневни* отнасяния са *изправени пред* необходимостта да изравнят своите уникални топоси, *за да* конструират *общо* пространство на своето отношение” [пак там: 47]. Заедно с това: 2) „за да се реализира интересубективното отношение, е необходимо и да се „постави в скоби“ уникалността на биографиите. Но значи тя отново е предадена” [пак там]. Подтикнат от тази предаденост, „аз“ *признавам* особеността на света на другия, при все че мотивът ми е нейното преодоляване, за да получи този свят индекс на познатост за мен. И приемам на доверие, че другият гледа на моя свят по същия начин. Въвлечени в силовите линии на „практическата онтология“ на естествената нагласа, в последната сметка Аз и Другият постъпваме като „практически херменевти на всекидневния живот“ [вж. Schutz/Luckmann 1979: 157]. И подчиняваме практическата си херменевтика<sup>23</sup> на тези две базисни идеализации. В това подчинение „сякаш изтръгваш себе си от себе си, за да се превърнеш в анонимен друг, потопен в конкретната ситуация, завладян от подръчната цел (подч. пак м.). Да имаш, но да не натрапваш своята уникалност – като позиция и като биография...” [пак там] – в това е същността на всекидневното пребиваване. Визираният „анонимен друг“ „обаче отвежда в друга посока – интересубективното отношение се оказва невъзможно във от някаква (фрагментно ориентираща – б.м.) типизация и анонимност. Типизацията може да бъде на различно равнище – “характерологичен личностен тип”, “функционален тип”, “който и да е” [пак там]. Изобщо анонимният, абстрактен Друг поставя нашите интереси и релевантности под контрол“<sup>24</sup>.

на противното аз приемам на доверие (и допускам, че моят ближен прави същото!), че различията в перспективите, произхождащи от нашите уникални биографични ситуации, са ирелевантни на подръчната цел на всеки от нас и че той и аз, изобщо „Ние“ приемаме: и двамата сме отделили или интерпретирали актуално или потенциално общите предмети и техните особености по „емпирично идентичен“ начин, т.е. по начин задоволителен за всички практически цели.

<sup>22</sup> Коев 1990: 56.

<sup>23</sup> Херменевтика (от гр. *есмнезис* „тълкуващ“, „обясняващ“) в такъв контекст означава да живеем така, сякаш поначало няма как да живеем другояче, освен в тази даденост, в тази взаимна съгласуваност.

<sup>24</sup> „Нашето собствено социално обкръжение е в обсега на всекиго, навсякъде; един анонимен Друг, чиито цели са ни неизвестни, може да ни постави – нашите системи от интереси и от релевантности – под свой контрол. Ние все по-малко и по-малко сме властни да определяме какво е и какво не е релевантно за нас.“ [Schutz 1964: 129] И още: „Ние можем да кажем, че светът на съвременниците е *стратифициран чрез относителната степен на конкретност или на анонимност*, която характеризира идеалния тип, чрез който Другите са ми дадени” [пак там: 48].

Като такъв Другият е **трансцен-денцията на намерението за социален избор**. *Конститутивен* модус на социалността, вкл. и моето намиране на мен като най-важна стойност за самия мен, се оказва невъзможен без всякога вече очертаващата кръга от възможни „избори“, „свободи“ и „ограничения“ *регулативна* проникнатост от Другия<sup>25</sup>. Имането на субекта на самия себе си (в поле на вътрешно отстоящи си персонифицирани единици в иманентното) конституира свят, в който нарочената „индивидуалност“ на субекта-от-света припознава цялата екзистенциална фаталност на присъствието, *действително* интендирана от Абстрактен Друг<sup>26</sup>. Парадоксално тъкмо така обаче се потвърждава и коренната непринадлежност на субекта на самия себе си, доколкото последният бива принуден да рефлектира нароченостите на себе си (като не-свои) и да направи опит да трансцендира присъствието. Така субектът установява: присъствайки, той не е себе си – всички възможни интеракции (де)маскират персоналността, присъствието на собственото е всякога откъм чуждото, имането на себе си като същия е вече припознатост в друг. Собственото място на субекта не е никъде на света, а следователно и самият свят няма свое място – той е фикция, понеже няма свят без субект, не е възможно феноменално удостоверимо присъствие без удостоверяващ го. Това означава и че всички „места“ и „моменти“ на света, заедно с конститутивно съпътстващите ги социални постановки и роли<sup>27</sup>, са

<sup>25</sup> В този иначе постструктуралистски парадоксален контекст си позволявам терминологично, респ. и методологично, да заема именно въведената във философията от Кант (*Критика на чистия разум*) диалектична разлика между *конститутивен* и *регулативен* статус в рамките на една действително трансцендентална критика на социалната емпирия.

<sup>26</sup> Фаталността на присъствието е в драматичната обреченост да се въвлечеш в социалната игра с определена персонална роля и да заложиш на нея. Така можеш и да забравиш, че повече или по-малко доброволно си приел да бъдеш моделиран, след като вече си се нарочил за наличен, припознавайки себе си в един от значите на социалната система. „Акцентът (на едно такова моделиране отгук нагатак – б.м., И.Л.) пада върху изравняващите процедури, върху средните структури, върху типизациите, с които оперира всекидневното съзнание. Но и върху историчността. А това ще рече върху произведеността на типизациите, върху *произведената възможност* потенциално *всеки* интересубективен акт да се изгражда върху типа “който и да е”.” [Грекова 1996: 48] „С изграждането на все по-високо анонимизирани типове действията на другите около нас стават съпоставими с действията на безкрайно отдалечените други; тези действия се представят като *непосредствено видими*, защото са облечени в анонимност и затова са свободни от субективна идносинкразия. Тъкмо благодарение на анонимността си те въвлечат всекидневния индивид в публични полета на очевидност, а поради високата си стандартизираност са и лесно „непосредствено“ разменими.” [Коев 1996: 59]

<sup>27</sup> „Тук и Сега – споделя Майя Грекова – аз взаимодействам с другите, Тук и Сега аз преживявам другите и себе си като изправен срещу тях. Тук и Сега аз дефинирам себе си в отношението с другите и другите в отношението с мен, Тук и Сега аз и другите добиват конкретни измерения. Но *илюзия е, че „тук“ и „сега“ са освободени за и от мен, че аз напълно свободен от своята собствена определност се изправям в социалната реалност „свободна“ за*

действително условни, случайно положени, консенсусни, относителни. Действителната диктатура на *das Man* е перспективна само съобразена с индивидуализацията<sup>28</sup>; Другият провокира единствено там и когато на субекта е вменено да бъде *персонално* същият. Озовавайки се в апорията на оспорения статус, аз забелязвам, че Другият като Видимост и невъзможност за мое автентично присъствие по-скоро „печели битката“. Той я печели, доколкото ме обсебва, гледайки през мен и натрапвайки ми стойност/тежест, която следва да приемам/понасям. И при все това *не я печели докрай*, понеже въпреки отчуждението от опубличностяването на мен (а даже тъкмо поради него!), диктатурата на *das Man*, както и на всяка предизвестяваща гещалтност, все пак бива философски демаскирана. Така се открива алтернативна перспектива пред *херменевтика на самия себе си като някой друг*<sup>29</sup>, която да погледне

*моето бъдещо определяне* (подч. м. – И.Л.) и така аз „дефинирам ситуацията“, която със самото това става за мен реална по своите следствия. Да дефинирам ситуацията предполага, че ми е *преддадена качествена определеност* на „тук“, спрямо което (в което) *аз имам своето особено „сега“* (моята биографична определеност), или, че очакванията ми към „тук“, които се основават на „релативно естествената концепция на света“, на „моето“ знание или на моята представа за (чуждата група напр.), са нарушени. Да дефинирам ситуацията („тук и сега“) означава *да съчлена в едно разкъсалата се цялост на социален свят и Аз-в-света*, проблематизирания се *за-мен свят*, станалото подвъпросно „прието на доверие“. Да дефинирам ситуацията означава да сблъскам едно *социално определено тук* (един преди мен, независимо от мен, не само за мен определен пункт на социалното пространство или едно мое минало преживяване на/във този пункт) с едно *субективно преживявано сега* („обективно“ обвързано с моите минали „сега“ и с моите минали „тук-сега“), за да мога да определя себе си и другите-за-мен, за да мога „тук-сега“ да взаимодействам с тях.“ [Грекова 1996: 62]

<sup>28</sup> Впрочем К. Коев оспорва универсализацията на типа всекидневие *a la* „средностатистичен, буден, възрастен европейец“, подразбиран от Хайдегер, тип, който поначало бива несъзнателно имплицитно от фигурата на *das Man*. Според него Шютц не отчита, че *das Man* е само една от възможностите за представяне на публичността, но самата тя, като типична, е в крайна сметка подвъпросна и си има своя история. Ето защо и архетипната □ стойност не би трябвало да се абсолютизира: „Още при поражането си интерсубективната ситуация се закрепва благодарение на изравняващите и коригиращи процедури. Но техният действителен регулатив е онова, което Шютц само констатира, но на което невяно се подчинява анализът му – синхронизиращите *средни* структури на социален живот. Към тях всъщност са обърнати действията на *ego* и *alter ego*. Те си разменят погледи, но тези погледи са едва вторично ориентирани един към друг. Преди това ги е отнел онзи трети, *das Man*, който скрито направлява тяхното движение. Или, *das Man* е *позицията, от която А. Шютц гълкува всекидневния живот, позицията, която незабележимо за себе си привилегирова. Нещо повече, той пренася структурите на публичността обратно върху жизнения свят, поради което жизнен свят и всекидневен свят стават неразличими* (подч. м. – И.Л.). И като следствие: тези структури губят собствената си история... Проследяването на тази история би поставило под въпрос *универсалността* на типа всекидневие, който описва Шютц. Защото „зоната на несигурност“, която обгръща зоната на безвъпросност (както и смисловата отвореност на всекидневния опит на модерния човек, която позволява всяка нова предметност да бъде лесно типизирана и въведена в статус на саморазбиращо се) не е аисторична характеристика на всекидневното действие“ [Коев 1990: 60-1].

<sup>29</sup> Вж. Лазаров 2008: 22-6 (глава II), чиято диалектика е методологично повлияна от стратегията на Рикъор 2004.

на мен не през призмата на същностно различие (в качеството ми на метафизично същество, непрестанно обсебвано от доминацията на интерсубективирания ейдетицизъм), а като на *същото, което е друго*. Различаването в такъв парадоксален план е *действително* събитие преди всичко на еднозначно събиране на самия мен чрез мен – ето защо **различното е действително еднозначно в точката на отчета на всяка различимост изобщо**. Въпросната точка в своята конкретност е *Аз*. Азът, образно казано, конститутивно/форматно разтваря системата на социални интерференции и никак не □ принадлежи. **Другият остава трансцендентен на системата от персонално идентифициращи на-рочвания тъкмо доколкото не съществува извечно същата необходимост Азът да се само-идентифицира в света.**

Би могло да ми бъде възразено с т.нар. *трета алтернатива*, предлагана в съвременната феноменологична социология от *Хана Арент*. Последната разглежда проблема за личностната идентичност не от гледище на идиосинкразността на Себе си (т.е. на онова абсолютно единствено число, в което е вторачена екзистенциалистката нагласа), а като изначално *политически* проблем. И наистина на пръв поглед Арент предлага нещо оригинално различно спрямо Хусерл и Хайдегер, доколкото за нея Азът и светът са свързани в разпростираща се интенционалност<sup>30</sup>, която не фиксира обективни корелати. Един такъв възглед алтернативно визира човешката индивидуалност. Тя се оказва *същностно екстериорна*. С други думи, остава необективизируема – нито от позицията на Другия, нито от тази на Аза като „безпокойно съзнание“ (*Сартр*), което чувства, че е наблюдавано, – тъй като се разпростира по „точките“ на тази спонтанност, на този „*порив за явяване*“<sup>31</sup>, в които присъствието, настоящостта на анонимни други я нацелва. На равнището на всекидневния живот тези точки стават видими при, да речем, неподадена ръка, отвърнат поглед, спестено поощрение. Това са разпръснатите точки на потенциалното разпознаване и при(по)знаване от Другите, спрямо което Азът в своя порив за явяване е „винаги вече закъснял“ (*К. Коев*) „Закъснение“, което не може да се навакса от съзнателното намерение за представяне на едно вътрешно „себе си“.

Според Арент едва разказът на един наблюдател, който има за цел да свърже тези „точки“, фиксира индивидуалността като идентичност. Ето защо – като следствие от така разбраната феноменалност

<sup>30</sup> Феноменологично недотам буквално терминът означава *възнамереност*, „насоченост-към“ даденото, съобразно предварително (регулативно-ейдетично) отчитано условие за възможност на даденото.

<sup>31</sup> Терминът е на „късната“ Арент.

– ноематична(та) рефлексия<sup>32</sup> при Арент има обратна посока: тя трябва да изяви не толкова интенционалния обект на съзнанието, колкото „интенционалния субект”, т.е. онзи „възможен субект, който се съдържа във всяка обективност по същия начин, както един възможен обект се съдържа в обективността на всеки интенционален акт” [Arendt 1989: 55]. Така хоризонтната структура на света или светът като откритост се разгръща не по подръчностите на практическите светове, а по „паяжините на човешките дела”, изтъкани от препращанията, от нишките, които свързват не просто индивидите един с друг, а световите „точки” на онази спонтанност, на онзи порив за изява, благодарение на който човешката екзистенция се удостоверява.

Въпреки безспорната оригиналност на Арентовата концепция не бих могъл да се съглася с един така предвзето поставен интерсубективизъм от нейна страна. Вярно е, че ейдетичните презумпции в стил „Хайдегер”, „Сартр” и „Шютц” биват атакувани, но тази атака е някак си вътрешна, феноменологично изцяло иманентно позиционирана, сякаш *множествеността* на точките за потенциално разпознаване е някакъв суперпозитивен факт, убягващ даже и на последния предел от смисловата конституция. Очевидно е, че подобна нередуцируемо дискретна отнесеност на „множествеността” е само хипотетично изводима, нарочена, доколкото нито една презумпция на разсъдък не може да убегне на действителното случване на смисъла през субект, вкл. и това нарочване. **Случайността на случването на света като нагледна единственост е през субект, а не субектите се случват в света като някакво изначално поле за вътресветови пунктуални препращания.** Арент е склонна да търси модулиращ фактор за идентичността в политичното. Това обаче е директна асоциация спрямо синтетично рефериращия план на утвърдено *присъствие*<sup>33</sup> (респ. множественост), което, както имплицитно се подразбира при Арент, не следва да бъде екзистенциално-феноменологично оспорвано. Като аргумент за това Арент изтъква случването на персонализацията откъм действията и речевите завихряния/конфликти. Но Арент забра-

вя, че действие е преди всичко събитието на езиково изговаряне на света и то в момента, в който става нарочването, а не преди/след това или „някога изобщо”. Всички останали (нагледно разпознаващи се в постфактума на рефлексията) локални „действия”<sup>34</sup> следват в крайна сметка рекциите на езика; те нямат собствена „действена” същност, ако не бъдат изнамерени в телосно изопваща се (през субект) система на означаващо разкриване<sup>35</sup>. „Отделянето на социалния от същностния аспект на езика” (*Хабермас*) е метафизика, която Арент допуска. Следователно трябва да се предложи такава концепция, която да набляга на мигновено-консенсусната съпоставеност между *ego* и *alter* в езиково-комуникативното събитие<sup>36</sup>. Само така валидността на едно изказване ще се установява не благодарение на политично признатите интерсубективни претенции за валидност, а в един консенсус, съществуващ съответно само за Его или само за Alter, т.е. в максимално конкретизираното чисто случващо се отношение с другия.

#### Литература

1. **Арент, Х.** (1997) Човешката ситуация. София. Критика и хуманизъм.
2. **Ая, П.** (1999) Въспителни думи. – Левинас, Ем. Другост и трансцендентност. София. Сонм.
3. **Герджиков, С.** (2000) Научното обяснение на света. София. Екстрем.
4. **Гинев, Д.** (1994) Интерпретативният универсум. София. Критика и хуманизъм.
5. **Грекова, М.** (1996) Аз и другият (Измерения на чуждостта в посттоталитарното общество). София. Унив. изд. „Св. Климент Охридски”.
6. **Гуссерль, Э.** (1999) Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии, 1. Москва. ДИК.
7. **Коев, К.** (1996) Видимостта: феноменологични контексти. София. Критика и хуманизъм.
8. **Лазаров, Ив.** (2008) Парадоксът на другостта (Другият като феноменологичен опит). Авто-

<sup>34</sup> В онто-феноменологичен смисъл такова нещо като „локално действие” няма. Тъкмо от гледище на методологично пронизващата тази статия *феноменологична онтология* не съществуват (или са по-скоро плод на изказваща референция) локални действия в рамките на който и да е социален системен функционализъм, а следователно „сам по себе си съществуващ” пан-оптикум е *илюзия*. В такъв смисъл едно субектно-нагледно изопване изобщо е де-ест-вие (действие), доколкото е едновременно откриващо и закриващо (син-оптично и поради това – трансцендентално и критическо, а не емпирично!) условие на всяка възможна нагледна (феноменална) даденост/съществуване.

<sup>35</sup> Фаталността на присъствието е в драматичната обреченост да се въвлечеш в социалната игра с определена персонална роля и да заложиш на нея. Така можеш и да забравиш, че повече или по-малко доброволно си приел да бъдеш моделиран, след като вече си се нарочил за наличен, припознавайки себе си в един от знаците на социалната система.

<sup>36</sup> Срв. с *Хабермас* 1999: 395-6.

<sup>32</sup> *Ноезис* по Хусерл е предметната насоченост на съзнанието, *ноема* – мисленото вследствие на тази предметна насоченост.

<sup>33</sup> Големият проблем пред философията критическа процедура (характерен за постфеноменологията във всичките ѝ разновидности) – забелязването на присъствието в *неговата авантюра*. Присъствието е опасност (*Хайдегер*), когато е в авантурата на своята абсолютност. Това означава, че се предпоставя наличието на факти извън случайността, че факти се случват и извън дискурса, че актуалност е невъможна, понеже всичко е възможно преди езика. Но самото обръщане е обръщане към друго и чрез езика, т.е. езикът пресреща символизма на присъствието, пресреща го изначално, а не го заварва. Езикът репрезентира.



---

## СОЦИОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ

---

- реферат на дисертация за присъждане на образователна и научна степен „доктор”. София. СНС по философия при ВАК.
9. **Рикъор, П.** (2004) Самият себе си като някой друг. Плевен. Евразия.
  10. **Събева, Св.** (1997) Една феноменологична археология на политическото. – Арент, Х. Човешката ситуация. София. Критика и хуманизъм.
  11. **Тодоров, Цв.** (1992) Завладяването на Америка. Въпросът за другия. София. Унив. изд. „Св. Климент Охридски”.
  12. **Хабермас, Ю.** (1999) Философският дискурс на модерността. Плевен. Евразия-Абагар.
  13. **Хайдегер, М.** (2005) Битие и време. София. АИ „Марин Дринов”.
  14. **Шютц, А.** (1985) Структури на жизнения свят. // Социологически проблеми, 1.
  15. **Anderson, S.** (1982) Loneliness. – Winesburg, Ohio (Autobiography). Penguin Books, New York.
  16. **Arendt, H.** (1989) Vom Leben des Geistes. Band I. Das Denken. Serie Piper, München/Zürich.
  17. **Koev, K.** (1990) Alfred Schutz and the Problem of Everyday Life Average Structures. // Critique and Humanism, Special Issue “Phenomenology as a Dialogue”. Sofia.
  18. **Sartre, J. P.** (1963) Saint Genet. Actor and Martyr. Pantheon Books, New York.
  19. **Sartre, J. P.** (1969) Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology. Routledge, London&New York.
  20. **Schutz, A.** (1964) The Well-Informed Citizen: An Essay on the Social Distribution of Knowledge. // Collected Papers, 2. Martinus Nijrhoff, The Hague.
  21. **Schutz, A.** (1970) Reflections on the Problem of Relevance. New Haven. London.
  22. **Schutz, A., Th. Luckmann.** (1979&1984) Strukturen der Lebenswelt. Bd. I&II. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

### Адрес за контакти

Гл. ас. д-р Ивайло Лазаров  
ВСУ „Черноризец Храбър”