

Философия и социология

УДК 1:316
ББК 60.024

СИМВОЛЫ «ДРУГОГО» В ЛИЧНОСТНЫХ ИЗМЕРЕНИЯХ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ

А. А. Алебастрова

Реальность «Другого» зависит от того, заключат ли он в себе символы, глубинное, фундаментальное основание которых, оказавшись в социальном сознании человека, выполняет определяющую роль во всех значимых событиях, преобразуя и изменяя социальное пространство. Парадоксы «Другого» позволяют перенести акцент философии на интерсубъективность, как понятие, выдвинутое и раскрытое, так же как и «Другой», в феноменологическом проекте Э. Гуссерля. «Другой», вбирая в себя множество фиксируемых символов, выступает основанием интерсубъективной идентификации человеческой личности. Визуальные символы «Другого» объявляют себя не в наличии тех или иных навязанных образов и канонов. Реальность «Другого» укореняется в онтологических свойствах человеческой личности, которая нуждаясь в своем собственном признании, создает пространство понимания многочисленных символов «Другого». «Другой» выступает социальным индикатором, позволяющим человеку осознать свое собственное «Я» в социальном пространстве общества.

Ключевые слова: «Другой», интерсубъективность, личность, рискогенное социальное пространство, символ, информационное пространство, общество индивидов.

Ключевое слово в заголовке предлагаемой публикации — «Другой». Подобное выделение «Другого» задает не только исследовательский интерес, но и заставляет задуматься над проблемой: как мы понимаем «Другого» и кто есть «Другой»? И вообще, как появляется «Другой» в рискогенном социальном пространстве? Мы полагаем, что именно в этих парадоксах мышления постмодерна заключена тайна «Другого».

Суть процессов, происходящих в современном информационном обществе, определяемом концептом «рискогенное социальное пространство», наиболее точно отражена в позиции, сформулированной В. Б. Устьянцевым: «Пространство информационных потоков выстраивается особым институтом — социальной памятью» [19, с. 15].

Свое развитие эта мысль находит в работах С. В. Никитина — социальная память является основой для зарождения различных информационных структур, глубинное, фундаментальное основание которых конституируется символами. Понимание символов, возникающих в информационном пространстве, и оперирование ими по канонам, отвечающим ситуации, есть процесс построения или модификации реальности, в которой существует человек [10].

В некотором отношении представленная интерпретация понимания символов, возникающих в человеческом обществе, переключается с понятием интерсубъективность, делая проблему социальных изменений человеческой личности, как отмечает в своем исследовании М. О. Орлов, особенно актуальной в наступившем столетии [12].

Парадоксы «Другого» позволяют при его рассмотрении перенести акцент философии на интерсубъективность как понятие, выдвинутое и раскрытое, так же как и «Другой», в феноменологическом

проекте Э. Гуссерля. Соглашаясь с феноменологическими корнями интерсубъективности, мы полагаем, что это понятие имеет не менее сложную философскую природу, чем «Другой». «Привязка интерсубъективности лишь к феноменологии Э. Гуссерля исторически неверна, поскольку круг проблем интерсубъективности возникает еще в рамках имманентной философии, не допускавшей чего-либо трансцендентного и стремившейся вывести из моего, личного сознания, из Я чужое сознание и чужую телесность» [11, с. 64].

По мнению А. П. Огурцова, «Другой» вбирает в себя множество символов. «Поначалу мир предстает как отечество, а «Другой» либо как соотечественник, член моего отечества — отеческого культурного пространства, либо как чужой, как чужеземец. «Другой» предстает как человеческий сосубъект, с которым я вступаю в опыте, мышлении, действии в сообществе понимания, в личную связь благодаря социальным контактам и социальным привычкам. В качестве сообществ понимания я вместе с моим «Другим» составляю единство некоего Мы, смысл которого состоит в том, чтобы сделать возможным идентифицирующий обмен соразмерным мне и «Другому»» [6, с. 93].

Однако при этом остается нерешенным вопрос: существует ли зафиксированный символ «Другого»?

Символы можно рассматривать как средства рассудка, действующие лишь косвенно по аналогии с определенными созерцаниями, к которым может быть применено понятие рассудка, чтобы посредством изображения придать символу значение. Именно эту особенность символа И. Кант использовал для проникновения в сферу вещей в себе как сферу «возможного опыта» и сферу практического. Символ понимается как результат созерцания

какого-либо предмета реальной действительности, в котором человек обнаруживает качества, отличные от непосредственной его предметной данности. Эта «инаковость» предмета, по убеждению А. Лосева, находится в сознании созерцания, чтобы затем кристаллизироваться в бессознательное.

Не выходя за рамки представленных подходов, следует признать, что символ, оказавшись в социальном сознании человека, выполняет определяющую роль во всех значимых событиях, проявляя себя как то, что преобразует и изменяет информационное пространство мира. С целью определения возможных вариантов раскрытия символов «Другого» в контексте круга проблем, очерченных социальной философией, необходимо обратиться к предыстории «Другого», чтобы «снять накопившиеся наслоения, обусловленные, как правило, многообразными социокультурными факторами, динамичностью европейской культуры как таковой» [10, с. 45].

Но что же есть «Другой»? «Другой» как «Иной», как философское понятие впервые фиксируется в гегелевской «философии ничто» как несущественный предмет до тех пор, пока не проявляет себя друг перед другом. Предложенный в XIX веке Г. Гегелем мощный диалектический метод «положил начало «веку нечестности» (как охарактеризовал период немецкого идеализма А. Шопенгауэр) или «эре безответственности» (как К. Хайден назвал век современного тоталитаризма) — сначала интеллектуальной, а потом, как следствие, и моральной безответственности, новой эре, подчиняющейся магии высокопарных слов и силе жаргона» [11, с. 37].

В мистифицированной философии Г. Гегеля «Другому» отводилась роль жаргона, позволяющего рассматривать человека как конечное сознание или дух в определенной конечности, делая его единичным с Абсолютом [6]. Следует отметить следующий важный момент, часто не замечаемый историками и философами науки. Обращаясь к «Другому», Г. Гегель сознательно отказывался от лингвистической палитры немецкого языка, совершая поворот к, казалось бы, уж забытой великой латыни.

Это не является случайностью, так как свой отказ от немецкого правописания «Другого» философ объяснял простотой перевода с латинского языка «нечто» и «иное», которые «встречаются в одном предложении», обозначаясь словом «aliud». По мнению К. Поппера, «слава Гегеля была сотворена людьми, предпочитавшими быстрое посвящение в глубокие секреты этого мира трудоемким процедурам науки, которые только разочаровывали их своей неспособностью сразу раскрыть все тайны» [13, с. 36]. Г. Гегелю было важно отразить иные смысловые оттенки и нюансы «Другого», которые он закладывал в фундамент основания своей философии. В том случае, когда нужно было выразить отношения, обозначаемые как «один другого», полагалось использовать латинское «alius alium», отношения взаимности следовало передавать, обратившись к латинскому словосочетанию «alter alterum».

В любом случае, Г. Гегель толкует «Другого» слишком широко, по сути, пытаясь через введенный им жаргон объяснить сформулированный им же

принцип: человека невозможно объяснить, исходя из самого человека.

Подлинное признание «Другого» в XX столетии происходит одновременно со становлением и развитием феноменологического проекта Э. Гуссерля, рассматривающего «Другого» как «интенциональную модификацию». Э. Гуссерль предлагает свое определение: ««Другой» — это конструирование идеального предмета в точном смысле этого слова, как и всех логически идеальных предметов» [5, с. 163]. Вводя «Другого» в «Картезианские медитации», Э. Гуссерль использовал немецкие «anderes» или «anderssein», не раскрывая их лексических оснований. Вследствие этого немецкое «anderes» — «Другой» получает в переводах Э. Гуссерля широкое толкование как «иной» — «andere(r)», «тот и Другой» — «der eine und der andere, beide», «Другие» — «(die) andere(n)».

«Лингвистический переворот», завершившийся признанием английского языка как нового языка науки, внес существенные коррективы в смысловое понимание «Другого». Английское местоимение «The Other» — «Другой» производит максимально точное выражение амбивалентной сущности «Другого». В парадигмальном контексте «The Other» выражает двойственность личности в значении «еще один», «другой», «второй», в то время как английское «another» — «Другой», созвучное французскому «autre» и немецкому «anderes», передает лишь состояние множественности предметов. В XX столетии, утрачивая узость значения местоимения, «The Other» — «Другой» становится одним из ключевых понятий философии модерна.

Раскрывая сущность «Другого», современная философия выделяет несколько подходов, каждый из которых может стать предметом отдельного философского дискурса:

1) социальный, в рамках которого ставятся вопросы о включенности мира «Других» в жизненный мир «Я» и взаимовлиянии этих миров;

2) эпистемологический, обосновывающий личностные суждения, выражающие убежденность в «Другом» и саму возможность наличия «Другого»;

3) технологический, отвечающий на вопрос о создании системы, воспроизводящей «Другого».

«Многослойность» понимания «Другого» усложняет его рассмотрение, но, если вдуматься, то любой феномен человеческого мира сложен и многослоен. Впрочем, подобная сложность восприятия реального мира существует и «в человеке, и для человека, и через человека», обнаруживается «многослойность» или «янусоподобность» «Другого». Бог Янус — самый загадочный бог Древнего Рима, олицетворяющий начало и конец, вход и выход, прошлое и будущее, первобытный Хаос, рождающий мир. С его именем в древности связывали мистический смысл первого шага человека на пути успеха. Начиная что-то новое, человек проходил через небесные ворота, охраняемые Янусом, перемещая свою душу в иное пространство. Однако в отличие от древнеримского бога, одно лицо которого изображалось, как правило, молодым, а второе — старым, «Другой», открывает человеку его подлинное лицо и лицо «Другого», соединенные в нем.

В подобном понимании «Другого» — как «еще одного» — высвечиваются контуры теоретической конструкции «общества индивидов», предложенной Н. Элиасом [22, с. 230]. Теория «общества индивидов» отразила процесс изменения подхода к проблеме соотношения «общество» и «индивид», ключевым моментом которого стали перемены в оценке опыта восприятия индивидами самих себя. При этом конкретизация проблемы позволила изменить способы ее решения, предложив «понятийное восхождение» более высокого порядка.

Сформировавшиеся в начале прошлого века новые философские понятия и концепты приблизили исследователей как к более близкому пониманию наблюдаемого положения человека в обществе, так и к «специфическим превращениям» самого общества. Рождение нового понятия или наполнение новым философским смыслом понятий, уже закрепившихся в мировоззренческом плане, имеет решающее значение не только потому, что они правильно или неправильно обозначают предмет или ситуацию, а потому, что оказываются способными этот предмет или ситуацию утвердить в действительности, приближаясь к ее истинному смыслу.

Отсутствие закрепленных ранее в мировоззренческом сознании понятий, позволяющих как фиксировать отдельные аспекты существования человека и общества, так и передавать смысл реального поведения человека, осложняло понимание принципиально новой модели будущности человека, бытийное существование которого связано с миром информационного общества. Эволюция смыслового содержания «символов — слов» приводит к открытию новых областей предметного познания. Время модерна допустило включение в исследовательское поле философии проблемы соотношения общества и человека, сложные синтезированные понятия и концепты «Я», «Мы», «Они», «Другой», «Иной», «Чужой», «общество индивидов», «общество риска», «рискогенное социальное пространство». Это включение не только позволило приблизиться к раскрытию проблемы взаимоотношения человека и мира, в котором он существует, но и расширило горизонт более сложных взаимоотношений, затрагивающих область взаимоотношения «Я» и «Другого», остающихся ранее недоступными.

Теоретическая основа понятия «общество индивидов» представляет по своей природе большое дифференцированное человеческое переплетение, на деле обладающее двойственностью характера: оно чрезвычайно прочно и одновременно эластично. Указанная двойственность отражает ту своеобразную общественную игру, условно разделившую общество на два лагеря: тех, кто говорит, что все зависит от индивида, и тех, кто полагает, что все, что делает и желает человек, обусловлено обществом. Действительно, способ выбора действий каждый отдельный человек формирует в отношениях с другими людьми, но то, что в результате этого «отчеканивается», не следует воспринимать как нечто пассивное и безжизненное. То, что отчеканивается человеком, есть отражение его подлинной самости, его персональная направленность побуждений и воли, и одновременно оно само является чеканящим.

В этом процессе раскрывается механизм индивидуального самоуправления отдельного человека в его отношениях с «Другим». В нем проявляется двойственность человека, выступающего одновременно и монетой, и чеканом одновременно. Вполне возможно, что функции чеканки в одном человеке может быть значительно больше в сравнении с другими людьми, но он будет продолжать оставаться одновременно и монетой. Именно в общественной игре раскрываются понятийно отделенные друг от друга две неразрешимые функции, две различные субстанции людей в их совместной жизни.

Дискуссионность данного утверждения позволяет допустить в «обществе индивидов» идею посредничества. В «обществе индивидов» посредник выступает в качестве необходимого условия преодоления дихотомии человеческого мышления, помогающего победить страх одиночества и отвержения, гармонично сочетать разные «голоса», амбивалентно присутствующие в человеческой личности. По Аристотелю, человек не может мыслить себя определенно вне деятельной связи со средой, вне взаимодействия с внешним миром как своим иным. Он больше не является целью своего существования, но, напротив, само существование есть цель человека. Человек не мыслит себя желающим существовать, полагая себя уже существующим.

Современное «общество индивидов» вращается вокруг триады «символических посредников» — деньги, власть, слава. Внутренняя гармония этих посредников определена тем, что все они что-то обещают. Их фундаментальное единство можно выразить одним словом — обладание, в действительности выступающим отчуждающим началом всех человеческих чувств. Будучи взаимозаменяемыми, они образуют «кольцо» ценностей, включая в него и человека, и общество. «И тогда традиционная философская дискуссия о свободе и детерминированности индивида ограничивается полным идеализмом толкованием отношения свободы человека и его человеческой природы» [22, С. 230]. В обществе нового типа успешность выполнения своего предназначения человек связывает с погружением в среду понимания, в которой он выступает субъектом деятельности. Посредник не может быть самостоятелен, его экзистенциальное существо проявляется в конкретной ситуации. Не являясь тем, кем является на самом деле, посредник представляет того, кого он представляет. Посредник всегда есть и не есть, его реальность заключена в том, чтобы быть нереальным.

Но кто в таком случае может взять на себя роль посредника?

В рассказе «Стеклянные пчелы» Э. Юнгер рисует «общество искусственных двойников». Его герой — фабрикант-волшебник Цаппарони, — используя современнейшую технику, создает фильмы, в которых играют не живые актеры, а искусственные роботы, более совершенные, чем их живые человеческие прообразы, позволив им представлять человека в различных ситуациях. «Цаппарони — знаток, он совершенствует автоматы с позиций игры, наслаждения, комфорта, роскоши. Одно из его подобию доведено до желаемого идеала обаяния, обрело ту

располагающую внешность, тот магический голос, на которые не расщедрилась природа для Цаппарони. Этот двойник выступает с пародиями в новостях, мелькает на телевизионных экранах. ««Другой» (прим. авт.) одновременно ведет переговоры в Сиднее, а сам маэстро в этот момент предается мечтам в собственном кабинете» (*Gläserne Bienen*. S. 81; 15, S. 482).

В образе фабриканта Цаппарони Э. Юнгер увидел олицетворение новой техники позднего модерна, техники, «которая превратила тяжеловесную индустрию «стальных бурь» модерна в стеклянную и хрупкую, как стекло, информационную технику позднего модерна» [6, с. 140]. Его герой наслаждается тотальной множественностью, плюрализмом постмодерна, его *anything goes*, пестротой и размытостью. «Далеко заходит тот, кто не знает, куда идти...» — эта цитата из дневника сына Э. Юнгера определяет, как мы полагаем, новое прочтение «Стеклянных пчел», в котором проступают контуры «Я» и «Другого».

Функциональная и культурная сущность символа не в том, что он нечто обозначает, а в том, что он сам есть бытие, и это бытие необходимо понять, реконструировать его бытийность, может быть, в других формах, не теряя, однако, при этом его основное содержание. И в тоже время, реконструируя содержимое символа, нужно иметь в виду, что он есть часть некоего целого, поэтому в самом процессе его постижения и в соответствующих результатах это целое определенным образом должно присутствовать.

Принятый обществом в XX столетии «Другой» воплощает в себе новый визуальный символ эпохи позднего модерна. Визуализация в контексте заданной темы рассматривается нами с позиции метода представления информации в виде зрительного символа, связанного с пространственно-временными координатами человеческого бытия.

Символы способны нести в себе глубокий сакральный смысл, восходящий, по мнению Ю. М. Лотмана, к дописьменным эпохам, представляя «первосмысл» или систему универсалий, выступающих основанием генетического кода цивилизации [8]. То же самое утверждает В. Б. Устьянцев, выдвигая шокирующую на первый взгляд формулу [20].

Проблема архаики воспроизводится в современном социуме. Современные исследования, преимущественно сделанные психологами, показали, что человек в восприятии мира может удержать в себе до ста образов «Других». Первобытный человек, судя по исследованиям племен аборигенов, тоже не выходил за пределы ста. Таким образом, антропологический взрыв, о котором мы сегодня говорим, все же имеет определенные границы. Архаика держит человечество в определенных установках. То есть практически наше восприятие «Другого» ограничено генетически, будучи предопределенным тремя — дестью тысячами лет. И именно в этом обнаруживается определенная стабильность восприятия «Другого». Выполняя в разные исторические эпохи полярные (от консолидации до разобщения) функции, «Другой» как древнейший архетип опреде-

ляет фундаментальные категории, необходимые для характеристики окружающего мира.

Архаические первосмыслы «Другого» за тысячелетнее существование претерпели существенную трансформацию на уровне символизации в системе «человек — общество». Смысловые конструкции «Другого» визуализируются в форме сакральных символов, передавая смысл человеческого бытия. При этом, как отмечает Ю. Лотман, «символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры — он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения» [8, с. 242].

Приобретая вневременную характеристику базового символа исторической эпохи, полифоничность «Другого» позволяет передавать смыслообразующее основание предметно-пространственной среды, сохраняя антропологическую сущность человека. Философия начавшегося столетия связывает привлекательность «Другого» с поиском человеком новых визуальных символов или знаков-символов, обретающих особый смысл и значение в ситуации кризиса идеи социального субъекта. Обращение к предметности в XX столетии можно объяснить чувством неудовлетворенности подхода в раскрытии темы человека, основанного на проблематике субъекта, как замечает в своем исследовании Ж. Бодрийяр [3]. При этом само содержание символа становится содержанием вещей, одновременно выступающих знаковым воплощением символа. Именно в этом проявляется историческая миссия символа. Оказываясь в сознании общности людей, символ репродуцирует социальную реальность. Однако, обладая онтологической сущностью, символ функционирует вне сознания человека. Зачастую не осознавая всей глубины значения символа, человек воспринимает его визуальную форму, тогда как его содержательные смыслы оцениваются как вторичные.

Это вполне объективное обстоятельство в постмодернистском мышлении поля значимости закрепило за «Другим» его «многоликость», отказавшись от мировоззренческих канонов. «Другой» — это вечный символ путешественника или гостя, впервые возникающий в культуре античности [17]. В XX столетии «Другой» обретает символ «вечной другой культуры», постоянно входящей в противоречие с повседневной реальностью [21]. По отношению к культурным традициям Востока «Другой» выступает символом европейской цивилизации или «другого» народа [15].

В XX веке «Другой» становится символом «выразительности молчания», раскрывающим его соотносительность с категорией инобытия и самобытия [7]. Он великолепно сочетается с символикой мифотворчества, визуальные символы которой обнаруживаются в злом, «радикальном Другом», «Другом-чудовище», против которого человек совершает насилие, которым сплываются «общества, когда утеряна трансцендентальная основа их единства» [18]. В мире, прежде всего великих держав, проповедуется культ насилия, формирующий в человеке уверенность в том, что он рождается

лишь для того, чтобы стать насильником или его жертвой. В наступившем столетии символическое значение «Другого» раскрывается в конфликте как форме противоречия. Конфликт с «Другим» способен привести к изменениям в структуре социальных отношений, изменяя господствующие отношения, поскольку конфликт есть первоначальное значение «бытия-для-Другого» [2].

Новые моменты в понимании «Другого» возникают в постмодернистской философии, активизировавшей интерес к утопизму со стороны представителей феминизма, избравших символом феминистской утопии женщину как «Другого» [16]. Свое развитие символ «Женщина как Другой» раскрывается в вариации «Женщина как свое-Другое». В этом символе ярче и рельефнее проявляется специфика «женского-Другого» в его позитивных и фундаментальных проявлениях. Между тем осознание женщины самой себя в своих отличиях от мужчины, осознание своей друговости является достаточно эффективным инструментом установления контакта и взаимопонимания между женщиной и женщиной [9]. Символ «Другого» тождественен проблеме «Другого» в компьютерных коммуникациях, обосновывающей убеждение в том, что «Другие» могут обладать такими же свойствами и способностями, которыми обладаете вы [1].

Однако самым ярким символом «Другого», заявившим о себе в пространстве постмодернистской философии, по нашему признанию, остается символ «Другой — это Ад» Ж.-П. Сартра [14]. В такой постановке проблемы фактически резюмируется положение о существовании двух миров: мира реального и мира ирреального, — допускающих трагическую идею о бессмысленности и абсурдности человеческого существования.

Таким образом, визуальные символы «Другого» объявляют себя не в наличии тех или иных навязанных образов и канонов. Реальность «Другого» укореняется в онтологических свойствах человеческой личности, которая, нуждаясь в своем собственном признании, порождает пространство понимания многочисленных символов «Другого», выступающих социальным индикатором, позволяющим проследить осознание своего собственного «Я» в социальном рискованном пространстве общества.

Литература

1. Алексеев, А. Ю. Проблема Другого в компьютерных коммуникациях / А. Ю. Алексеев // *Философские науки*. — 2008. — № 4. — С. 69—86.

2. Белинская, А. Б. Конфликт как форма противоречия «Я» — «Другой» / А. Б. Белинская // *Вестник МГУ. Сер. 7. Философия*. — 2010. — № 1. — С. 72—82.

3. Бодрийяр, Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр ; пер. с франц. Н. Сулова. — Екатеринбург : У-Фактория, 2006. — 199 с.

4. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. — СПб. : Наука, 1999. — 441 с.

5. Гуссерль, Э. Картезианские медитации / Э. Гуссерль. — СПб. : Наука : Ювента, 1998. — 315 с.

6. Козловски, П. Миф о модерне / П. Козловски. — М. : Республика, 2002. — 239 с.

7. Логинова, М. В. Выразительность молчания в культуре XX века / М. В. Логинова // *Обсерватория культуры*. — 2006. — № 5. — С. 29—34.

8. Лотман, Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. — СПб. : Искусство, 2000. — 704 с.

9. Мелихов, Г. В. Женское как «Свое» и «Другое»: вариации на темы философствования Л. Иригарей и Э. Левинаса / Г. В. Мелихов // *Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер. Философия. Филология*. — 2008. — № 1. — С. 138—149.

10. Никитин, С. В. Научная рациональность и свобода / С. В. Никитин. — Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 2001. — 164 с.

11. Огуцов, А. П. Интерсубъективность как поле философских исследований / А. П. Огуцов // *Личность. Культура. Общество*. — Вып. 1 (34). — 2007.

12. Орлов, М. О. Этика дискурса как основа стратегий социализации в глобализирующемся мире / М. О. Орлов // *Известия Саратовского университета. Новая серия. Сер. Философия. Психология. Педагогика*. — Т. 12. — № 2. — 2012. — С. 54—59.

13. Поппер, К. Открытое общество и его враги / К. Поппер. — М. : Феникс : Культурная инициатива, 1992. — 528 с.

14. Сартр, Ж.-П. Экзистенциальный театр: Мухи. Почтительная потаскушка. За закрытыми дверями / Ж.-П. Сартр. — М. : АСТ, 2010. — 218 с.

15. Скороходова, Т. Г. Понимание Другого в философии Бенгальского Возрождения / Т. Г. Скороходова // *Вопросы философии*. — 2010. — № 2. — С. 141—151.

16. Суковатая, В. А. Женщина как Другой в истории утопии // *Философские науки*. № 6. 2008. С. 134—154.

17. Суковатая, В. А. Культурно-антропологический хронотоп Другого / В. А. Суковатая // *Человек*. — 2010. — № 2. — С. 48—64.

18. Тагиров, Ф. В. «Я» VS «Другой» — дискурс насилия в поле «сакрального» / Ф. В. Тагиров // *Философия права*. — 2008. — № 4 (29). — С. 72—78.

19. Устьянцев, В. Б. Антропология жизненного пространства / В. Б. Устьянцев // *Жизненное пространство человека и общества*. — Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1996. — 208 с.

20. Устьянцев, В. Б. Очерки социальной философии: пространственные структуры, порядок общества, динамика глобальных систем / В. Б. Устьянцев, М. О. Орлов, С. А. Данилов. — Саратов : СГУ, 2010. — 214 с.

21. Шапинская, Е. Н. Образ Другого в текстах культуры: политика репрезентации / Е. Н. Шапинская // *Обсерватория культуры*. — 2009. — № 4. — С. 38—45.

22. Элиас, Н. Общество индивидов / Н. Элиас. — М. : Параксис, 2001. — 336 с.

АЛЕБАСТРОВА Алла Анатольевна, канд. филос. наук, старший преподаватель, Саратовский филиал, Международная академия бизнеса и управления (Саратов, Россия). E-mail: alebastrova_70@mail.ru

Поступила в редакцию 12 декабря 2014 г.

SYMBOLS OF “THE OTHER” IN PERSONAL MEASUREMENTS
OF AN INTERSUBJEKTIVNOSTA. A. Alebastrova, International Academy of Business and Management, Saratov branch,
Saratov, Russian Federation, alebastrova_70@mail.ru

The reality of “The Other” depends on, whether will comprise it symbols, the deep, which fundamental basis, having appeared in social consciousness of the person, carries out defining role in all significant events, transforming and changing social space. Paradoxes of “The Other” allow to transfer emphasis of philosophy on an intersubjektivnost, as the concept put forward and opened, as well as “The Other”, in the phenomenological project E. Gusserlya. “The Other”, incorporating a set of fixed symbols, acts as the basis of intersubjektivny identification of the human person. Visual symbols of “The Other” declare themselves not available these or those imposed images and canons. The reality of “The Other” takes roots in ontologic properties of the human person who needing own recognition, creates space of understanding of numerous symbols of “The Other”. “The Other” acts as the social indicator allowing the person to realize own “I” in social space of society.

Keywords: “The Other”, intersubjektivnost, personality, riskogenny social space, symbol, information space, society of individuals.

References

1. Alekseev A.Yu. *Problema Drugogo v komp'juternyh kommunikacijah* [Problem of Another in computer communications], *Filosofskie nauki* [Philosophical sciences]. 2008, no.4, pp. 69-86.
2. Belinskaya A.B. *Konflikt kak forma protivorechija «Ja» — «Drugoj»* [The conflict as a contradiction form “I” — “The Other”] *Vestnik MGU. Serija 7. Filosofija* [Moscow University Bulletin. Ser. 7. Philosophy]. 2010, no.1, pp. 72-82.
3. Bodriyyar Zh. *Paroli. Ot fragmenta k fragmentu* [Passwords. From a fragment to a fragment]. Yekaterinburg, 2006. 199 p.
4. Hegel G.W.F. *Fenomenologija duha* [Spirit phenomenology]. St. Petersburg, 1999. 441 p.
5. Gusserl E. *Kartezianskie meditacii* [Cartesian meditations]. St. Petersburg, 1998. 315 p.
6. Kozlowski P. *Mifo moderne* [The myth about a modernist style]. Moscow. 2002. 239 p.
7. Loginova M. V. *Vyrazitel'nost' molchanija v kul'ture XX veka* [Expressiveness of silence in culture of the XX century] *Observatorija kul'tury* [Culture observatory]. 2006, no.5, pp.29-34.
8. Lotman Yu. M. *Semiosfera* [Semiosfera]. St. Petersburg, 2000. 704 p.
9. Melikhov G. V. *Zhenskoe kak «Svoe» i «Drugoe»: variacii na temy filosofstvovaniya L. Irigarej i Je. Levinasa* [Female “as” and “The Other”: variations on philosophizing subjects L. Irigarey and E. Levinasa] *Vestnik Samarskoj gumanitarnoj akademii. Serija «Filosofii. Filologija»* [Samara humanitarian academy Bulletin. Series “Philosophies. Philology”]. 2008, no.1, pp. 138-149.
10. Nikitin S. V. *Nauchnaja racional'nost' i svoboda* [Scientific rationality and freedom]. Saratov, 2001. 164 p.
11. Cucumbers A.P. *Intersubektivnost' kak pole filosofskih issledovanij* [Intersubjektivnost as field of philosophical researches] *Lichnost'. Kul'tura. Obshhestvo* [Personality. Culture. Society]. 2007. no. 1(34). p.64.
12. Eagles M. O *Jetika diskursa kak osnova strategij socializacii v globalizirujushhemsja mire* [Ethics of a discourse as a basis of strategy of socialization in the being globalized world] *Izvestija Saratovskogo universiteta. Novaja serija. Serija: Filosofija. Psihologija. Pedagogika* [News of the Saratov university. New series. Series: Philosophy. Psychology. Pedagogics]. 2012. T. 12. no.2, pp. 54-59
13. Popper K. *Otkrytoe obshhestvo i ego vragi* [Open society and its enemies]. Moscow. 1992. 528 p.
14. Sartre Ge.-P. *Jekzistencial'nyj teatr: Muhi. Pochtitel'naja potaskushka. Za zakrytymi dverjami* [Existential theater: Flies. Respectful chippy. Behind closed doors]. Moscow. 2010. 218 p.
15. Skorokhodova T.G. *Ponimanie Drugogo v filosofii Bengal'skogo Vozrozhdenija* [Understanding “The Other” Another in philosophy of the Bengalese Renaissance] *Voprosy filosofii* [Issues of philosophy]. 2010, no.2, pp.141-151.
16. Sukovaty VA. *Zhenshhina kak Drugoj v istorii utopii* [The woman as “The Other” in the history of a utopia] *Filosofskie nauki* [Philosophical sciences], 2006, no.6, pp. 134-154.
17. Sukovaty VA. *Kul'turno-antropologicheskij hronotop Drugogo* [Cultural and anthropological “The Other”] *Chelovek [Person]*. 2010, no.2, pp. 48-64.
18. Tagirov F.V. *«Ja» VS «Drugoj» — diskurs nasilija v pole «sakral'nogo»* [“I” VS “The Other” — a violence discourse in the field “sacral”] *Filosofija prava* [Legal philosophy]. 2008, no.4(29), pp.72-78.
19. Ustyantsev V. B. *Antropologija zhiznennogo prostranstva* [Anthropology of vital space] *Zhiznennoe prostranstvo cheloveka i obshhestva* [Vital space of the person and society]. Saratov, 1996.208 p.
20. Ustyantsev V. B., Eagles M.O., Danilov S. A. *Ocherki social'noj filosofii: prostranstvennye struktury, porjadok obshhestva, dinamika global'nyh sistem* [Sketches of social philosophy: spatial structures, order of society, loudspeaker of global systems]. Saratov, 2010. 208 p.
21. Shapinskaya E.N. *Obraz Drugogo v tekstah kul'tury: politika reprezentacii* [Image “The Other” in culture texts: policy of representation] *Observatorija kul'tury* [Culture observatory]. 2009, no.4, pp. 38-45.
22. Elias N *Obshhestvo individov* [Society of individuals]. Moscow. 2001. 336 p.

Received Desember 12, 2014