

УДК 159.9.01

DOI: 10.34670/AR.2021.27.68.010

Парадоксальное «Я»: путь к новой субъективности**Макакенко Яна Александровна**

Кандидат философских наук,
доцент кафедры социальной философии,
Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина,
620002, Российская Федерация, Екатеринбург, ул. Мира, 19;
e-mail: yanach@list.ru

Аннотация

Попытки генеалогии субъекта, поиск определяющих развитие Я факторов и условий, вопрос о «подлинном» Я и «бытии самим собой» широко обсуждается в современной философии. В статье рассматривается возможность постановки вопроса о новой субъективности в контексте экзистенциально-феноменологической и структурно-психоаналитической парадигм философствования. В качестве базовой аналогии модели сознания, с целью демонстрации развития, становления и «положения» дел относительно его структур, в статье берется «опыт с перевернутым букетом» Жака Лакана. Автор стремится показать значение данной модели для понимания традиционных представлений о Я-субъекте в классической философии и экзистенциально-ориентированной феноменологии. В статье ставится и рассматривается вопрос о смысле и значении cogito, обсуждается понятие «образ» в перспективе вопроса о «формировании» Я, а также обсуждается понятие «самость», имеющее принципиальное значение в решении вопроса о подлинном Я.

Для цитирования в научных исследованиях

Макакенко Я.А. Парадоксальное «Я»: путь к новой субъективности // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 1А. С. 98-106. DOI: 10.34670/AR.2021.27.68.010

Ключевые слова

Я, ego, самость, cogito, образ, феноменология, структурный психоанализ, Лакан, Хайдеггер, Декарт, Платон, Гуссерль, Кант, Мерло-Понти, Марион, сознание, бытие самим собой, субъективность, Другой.

Введение

Сегодня в философии достаточно много говорится о «кризисе субъективности» в связи с попытками генеалогии субъекта, открытием подлинного «Я», поиском определяющих развитие и становление Я факторов и условий. В этом смысле целый ряд неординарных решений, связывающих воедино философию традиции и новые исследования, можно получить в контексте экзистенциально-феноменологической и структурно-психоаналитической парадигм философствования.

В решении вопроса о новой субъективности в заявленном ключе имеет смысл в качестве центрального места обозначить понятие «образ», показать его фундаментальное значение для понимания сущности и природы Я-субъекта, поставить и рассмотреть вопрос о смысле и значении cogito, а также показать необходимость выхода к понятию «самость» в решении вопроса о подлинном Я.

«Образ» как формообразующий принцип

Жак Лакан в своей работе «Семинары, Книга I: Работы Фрейда по технике психоанализа» рекомендует нам размышление об оптике, потому что она пытается произвести при помощи аппаратов нечто особенное, называемое «образами, изображениями» [Лакан, 2009, с. 103]. В этом размышлении он обращается к рассмотрению известного оптического «фокуса», так называемого «опыта с перевернутым букетом».

В интерпретации, которую Лакан дает этому опыту, одно из принципиальных значений имеет «отношение букета к вазе», которое он понимает, как ступень осознания субъектом целостности собственного тела. Он связывает этот опыт с так называемой «стадией зеркала», которая «...не является лишь моментом развития, но также имеет функцию образца, ибо вскрывает некоторые отношения субъекта к своему образу как прообразу Urbild собственного Я» [Лакан, 2009, с. 101]. На этой стадии человек приобретает первичный опыт видения себя в виде целого, осознает себя иным, чем он есть и получает воображаемое господство над собственным телом, предшествующее реальному господству над ним. В образе, который дает зеркало, человек видит форму, предвосхищающую его телесное единство, которого ему реально не хватает, и совершает своего рода набросок своего будущего Я, ориентируясь на некий идеальный прообраз этого Я.

Пример «опыта с перевернутым букетом» может стать основополагающим не только для ряда лакановских рассуждений, но для «философии Я» в принципе, поскольку указывает на фундаментальную структуру (определенное универсальное содержание или универсальную схему философского опыта), которая в конечном итоге оказывается тем «общим местом», из которого в своих построениях исходят все, кто имеет хоть какое-то малое отношение к мышлению.

Очевидно, что первичный опыт восприятия себя человеком связан с «образом». В этом смысле можно говорить о «становлении» Я, как об «образовании» и «формировании». Мы можем получить представление об этой связи уже на уровне языка, которая в целом следует из этимологии, и в простом исследовании своей психической жизни. Однако, эта связь, довольно очевидная на уровне психического, оказывается совершенно не ясной, если попытаться посмотреть на нее с точки зрения метафизики. Уже то, что говорит Лакан, описывая оптику «опыта с перевернутым букетом», выводит нас за границы психического как такового: Лакан

пытается встроить представление о Я в общий онтологический порядок. Поэтому не должно вызывать удивления, то, что демонстрация им данного опыта структурно совпадает со схемой платоновского мифа о пещере, который интерпретирует Хайдеггер в своем «Учении Платона об истине», с той же самой интенцией на «встроенность» Я сначала в повседневный, а затем в общий онтологический порядок.

В «Учении Платона об истине» Хайдеггер интерпретирует платоновский миф (притчу) о пещере двояким образом. С одной стороны, он говорит о возможности видеть его «в статике», поскольку в притче идет речь о «местопребываниях». С другой стороны, он говорит, что в притче повествуется не только о местопребываниях, но и о процессах. При этом в той «расшифровке», которую он дает символам, явно звучат феноменологические мотивы (например, «пещерообразное помещение – это область местопребывания, которая повседневно показывает себя взору» [Хайдеггер, 1993, 346], что позволяет накладывать на оптику платоновского мифа представление о «феноменологическом горизонте» или «жизненном мире»). Безусловно, здесь Хайдеггер истолковывает платоновский миф феноменологически, контекстуально отсылая нас к традиционным феноменологическим процедурам и понятиям, таким как «горизонт», «жизненный мир», «редукция», «эпохэ». При этом, когда он говорит, что в «притче повествуется не только о местопребываниях, но и о процессах (здесь, собственно, и возникает вопрос об «образовании» и «формировании»), он делает необходимое допущение относительно уточнения классической феноменологической процедуры до собственного методического хода, включающего феноменологию в экзистенциально-онтологический порядок: если «статическая» возможность интерпретации дает основание для анализа структур, то «динамическая» - основание для реальной ориентации в этих структурах.

В данном контексте, собственно, и возникает вопрос об образовании подлинного Я. Хайдеггер говорит о необходимости схватывания «образца», который определяет формирование человека в его целостности. Очевидно, он ориентирует нас на постижение принципа, освоение которого, в конечном итоге, должно привести к состоянию «образованности» в подлинном смысле, где есть возможность открытия подлинного Я и бытия самим собой. В контексте данного сюжета также следует помнить о необходимости «усмотрения сущности», что является основной феноменологической задачей. Образование, становление и развитие Я, таким образом, возможно в таком случае исключительно как формирование (в соответствии с неким уже изначально заданным образцом). Образование становится тождественным познанию истины, понимаемой в онтологическом смысле. Таким образом, истина о себе самом, подлинное Я - и есть тот «образец», что задает тон процессу образования, цель которого состоит в формировании человека, отвечающего собственной сущности, и воплощающего в полной мере проект своего бытия.

Таким образом, в вопросе о развитии и формировании Я и у Хайдеггера, и у Лакана (также, как, впрочем, у Платона) мы можем наблюдать процесс, где в своем развитии и формировании человек последовательно проходит стадии от разорванного образа себя (прежде всего, в телесных характеристиках) к целостному сознающему Я и, в конечном итоге, к некому целостному образу, вписанному в общий онтологический порядок, где ему становится доступной истина о самом себе и открывается возможность бытия самим собой.

Однако остается вопросом то, как мы можем удержаться в этом бытии, оставаясь открытыми самим себе. В этом смысле довольно интересно посмотреть на процесс «рождения субъекта», который, в целом, выглядит как абстрагирование от этого образа и своего рода «выброс» Я в сферу *cogito* с абстракцией от собственной телесности.

Значение *cogito*

Морис Мерло-Понти в предисловии к «Феноменологии восприятия» ставит вопрос о том, что уже Декарт и Кант обнаружили Я в качестве того, что не в состоянии схватить какую-либо вещь как существующую, если до этого уже не испытало себя существующими в акте схватывания (т.е. прежде чем говорить о существовании какой-либо вещи или схватывать эту вещь в акте познания или восприятия в качестве существующей, мне необходимо отдать себе отчет в том, что именно Я произвожу этот акт). Для Канта и Декарта сознающее Я (или абсолютная достоверность моего Я) – условие, без которого вообще бы ничего не было, а акт связывания – основа того, что связано, т.е. основа реальности. Само собой разумеется, что акт связывания – ничто без картины мира, которую он связывает. Единство сознания, по Канту, возникает одновременно с единством мира, а методическое сомнение Декарта не ведет нас ни к каким потерям, поскольку весь мир, по крайней мере, в качестве нашего опыта, включен в *cogito*, достоверен вместе с ним, отмечен только знаком «мышления о...». Однако отношения субъекта и мира у Декарта и Канта не являются строго двусторонними: если бы дело обстояло так, достоверность мира у Декарта наличествовала бы с самого начала наряду с достоверностью *cogito*, а Кант не стал бы говорить о «коперниканском перевороте» [Мерло-Понти, 1999, с. 6-8].

В связи с этим можно заключить, что Декарт и Кант оказались в затруднительном положении, потому что не смогли до конца «определиться» с исходной точкой анализа и финальным значением анализа, который у них фактически упущен. Рефлексивный анализ полагает, что в рефлексивной позиции можно найти конституирующую способность, которая всегда живет в нем. Но мир уже *тут*, до моего анализа, и противоестественно было бы выводить его из ряда обобщений, которые сначала связывают ощущения, а затем доводят до понятия перцептивные аспекты объекта, хотя и те и другие суть не что иное, как продукты анализа, и не должны существовать до него.

Если попробовать интерпретировать и исследовать оптику «опыта с перевернутым букетом» в заданном контексте с точки зрения *cogito*, то реальный букет (в композиции опыта размещенный в коробке) очевидно соответствует тому, что представляет собой «мое мышление в его непосредственности», то, что Декарт называет *res cogitans*, которое непроницаемо для моего или чьего бы то ни было еще мышления. Согласно Декарту, я всегда узнаю себя как мыслящего только в рефлексии (в композиции опыта этому положению дел может соответствовать иллюзорный букет, который я вижу в результате возникающей оптической иллюзии, как букет в вазе). Очевидно, что для того, чтобы возможность узнавания себя в качестве мыслящего была состоятельной, мне необходима рефлексивная функция (в оптике опыта с перевернутым букетом в качестве аналога такой функции можно представить вогнутое зеркало, благодаря которому становится возможной иллюзия букета в вазе). Лакан в своем опыте также обсуждает позицию наблюдателя, и здесь возникает вопрос: как возникает позиция наблюдателя и как она возможна вообще? Как можно ее представить в терминологии *cogito* и можно ли именно эту позицию соотнести с тем, что принято называть «субъективностью», т.е. тем, что имеет некую контрпозицию в отношении Я?

Фактически, те затруднения, которые возникли у Канта и Декарта, связаны с вопросом о том, каким образом мне подходить к интерпретации «вещи» и «Я», без определенности относительно которых, невозможно утверждать ничего относительно реальности и познания. Если, начиная с Я, которое всегда дано мне в рефлексии (т.е. я всегда нахожусь в состоянии «мышления о...», но не «мышления непосредственно»), то в конце концов, совершив

последовательный ряд редукций, я дойду до непроницаемого для моего мышления *ego cogito*. Однако, редуктивные акты не объясняют, как возникает сама возможность рефлексии: непосредственное Я всегда остается для меня неким X, неизвестным, требующим определения, и сама рефлексивная позиция становится возможной только тогда, когда я: во-первых, предполагаю заранее это X, т.е. констатирую факт своего бытия; во-вторых, ставлю радикально вопрос об этом бытии (сначала в форме «что я *есть*», а затем «*что* я *есть*»). Но как в этом случае я прихожу к мысли, о том, что это X и есть Я? Здесь можно предположить, что, когда я ставлю X (неизвестное, но очевидное для меня Я) под вопрос, я всегда уже предполагаю позицию Я (откуда этот вопрос направлен) в качестве некоего неоспоримого и очевидного принципа. В таком случае, сам акт постановки вопроса оказывается актом формирования рефлексивной позиции. Т.е. X (которое гипотетически есть Я) полагает Я, из которого начинается обратная рефлексия в X, в результате чего происходит схватывание в рефлексии Я, представляемого, как *ego cogito*. Или, может быть, X изначально рефлексивует в себя, и именно *это* служит источником и стимулом к рефлексии «в другое» (если, например, представить себе абсолютно замкнутое сознание, оно в себе начнет создавать различие, потому что в его природе быть направленным на что-либо, и, поскольку оно изначально тождественно себе, оно будет совершать обратную рефлексивную, но для того, во что X рефлексивовало, это X уже заранее будет задано, как *другое*). В любом случае, здесь все должно сводиться к загадке X, относительно которого возможно только то, что мы называем простым полаганием или констатацией факта бытия.

Представление *cogito* и Я в варианте *res cogitans* – своего рода «понятийный идол», который подменяет подлинное Я - Я рефлексивным. Каким же образом в этом случае можно говорить о Я как таковом? В заданной оптике видение подлинного Я будет отличаться от рефлексивного Я не в смысле «сущности», т.е. того, *что* явлено, как видимое, но в смысле того, *как* это видимое явлено. Здесь чрезвычайно важно определить способ видения или, если использовать феноменологическую терминологию, «способ явленности» видимого. В рефлексивном Я мы без труда опознаем Я и определяем его, как «Я», поскольку оно представлено моему рассмотрению в качестве предмета, который я могу видеть и описывать. В случае с Я подлинным кардинальным образом меняется механика взгляда: Я становлюсь перед собой, как перед образом, с которым мне следует реально совпасть. Я подлинное, которое я пытаюсь рассмотреть в таком непосредственном видении само смотрит на меня, делая меня, как наблюдателя, тем, что само ставится под вопрос, делая меня своего рода «невидимым зеркалом» для меня самого, в котором образ и реальность должны совпасть.

Классическая феноменология, также как картезианская философия или философия Канта, фактически «заклочена» в сферу *cogito*. Гуссерль, несмотря на попытку выхода к реальности дорефлексивного *cogito*, подобно тому, как это делает Декарт, оставляет реальность *cogito* непроницаемой для самого этого *cogito*. Поэтому вполне очевидно то, что он представляет сознающее Я, как «имманентное бытие», которое никогда не становится беспредметным, даже если мы предположим, что вне этого сознания ничего нет: «предмет» всегда дается в ментальных структурах, т.е., по сути дела, если классический феноменолог занимается обнаружением способов данности предмета и дескрипцией феноменологического опыта, он имеет дело не с «реальными вещами», но с «вещами мыслимыми» (в том числе в том случае, если такой «мыслимой вещью» оказывается сознающее Я, т.е. сознание становится своим собственным предметом).

В этом смысле совершенно очевидно пытается найти свой собственный вариант

феноменологии Хайдеггер, который также, как Гуссерль или Декарт, ставит вопрос о сознающем *cogito*, но уже в качестве того, что возможно осмыслить исключительно в «его бытии». Опыт стандартного «осмысления» при этом он заменяет опытом в смысле «*realitas*», где происходит действительное переживание бытия и схватывание его проявлений. При этом в качестве исходного момента он рассматривает формулу Декарта «*cogito ergo sum*», аналитический разбор которой задает основной тон его феноменологическому исследованию: определяя *Dasein* как сущее, которое всегда есть (*sum*) я сам (*ego*), он полагает, что Декарт, достаточно серьезно разобрал вопрос о «*cogito*», но «*sum*» оставил совершенно не рассмотренным. Таким образом, в качестве основной задачи своего исследования он видит обнаружение способов бытия этого *cogito*, т.е. пытается «завершить» декартовский анализ, путем выведения его в сферу онтологии, чего не решился сделать, например, Гуссерль, остановившийся на позиции дорефлексивного *cogito*. Таким образом, Хайдеггер не исключает возможности *cogito*, но также не допускает рассмотрения *cogito* без радикализации вопроса о его *sum*.

Момент рефлексии в вопросе о декартовском «*sum*» Хайдеггер пытается снять путем усиления двух основных моментов феноменологического метода. Во-первых, он полагает, что носителем базового феноменологического опыта является *Dasein*, которое пребывает в «первичной» или «повседневной» реальности, которая, в свою очередь, служит безусловной основой «естественного» феноменологического опыта *Dasein*. Во-вторых, считает базовым феноменологическим опытом «естественный опыт», поскольку предмет всегда следует исследовать таким, каким он дан изначально, в нашем ближайшем бытии. Здесь он руководствуется тем, что по большей части мы имеем дело с опытом, который «обработан» концептами, темами, установками и методами различных философий и наук, однако, теоретическое осмысление, пусть даже взятое в самых точных формах, дает нам всего лишь «образ» реальности, но никогда не ее саму. Подобно тому, как это делает Гуссерль, он первоначально ориентируется на дорефлексивную позицию естественной установки. Но если Гуссерль в своем феноменологическом исследовании из естественной установки возвращается в теоретическую, и затем путем ряда феноменологических редукций производит «выход к самим вещам», то Хайдеггер рассматривает такой «обратный ход» в *cogito*, как вещь недопустимую для действительно феноменологического исследования. Он стремится показать, что «сами вещи» Гуссерля оказываются в этом случае всего-навсего «вещами, которые мной мыслятся», к которым я выхожу из «моего мышления об этих вещах», т.е. я остаюсь в пределах *cogito*, претендуя при этом на схватывание вещей в их реальности, что фактически возможно только вне рефлексии.

В связи со всем сказанным выше можно поставить вопрос: может ли быть так, что Я «знает» себя реально, если познание происходит исключительно рефлексивным способом? Хайдеггер полагает, что возможность «реального» самопознания однозначно не допустима в рефлексии, поскольку статусом реального в первичном смысле обладает только то, что есть естественным образом, а это, безусловно исключено в рефлексивной позиции. В контексте обнаружения сущим собственного бытия и познания самого себя в своем бытии должна быть исключена приоритетная позиция, которая может принадлежать не только «рефлексивному *cogito*» (что априори ложно), но и «дорефлексивному *cogito*», считает он. Это так, поскольку вопрос о возможности познания себя в *cogito* и исключительно в нем, в реальном смысле получает свою возможность только тогда, когда есть изначально полагание тождества мышления и бытия, что в конечном итоге определяет тезис: «мое мышление о моем бытии и есть мое бытие». Но в

действительности, полагает Хайдеггер, этот тезис откровенно ложен, поскольку мое мышление всегда нуждается в универсальной онтологической структуре, которая и делает его возможным, чего нельзя сказать о бытии, которое не испытывает острой необходимости в мышлении в принципе.

Новая субъективность как самость

Таким образом, очевидно, что вопрос о *cogito*, в котором для нас есть возможность схватить образ собственного Я, если сделать его основополагающим в этом процессе, только уводит нас от самих себя, и, скорее препятствует «образованию» подлинного Я, чем действительным образом формирует его. Здесь возникает вопрос: если не *cogito*, то какая структура может вывести нас к вопросу о подлинном Я?

Когда я формирую подлинное отношение к *другому Я*, в котором хочу его для себя «открыть», я называю его «ты» и обращаюсь в этом случае не к некому набору качеств, определяющих его, как, например, «партнера», как «друга» или как «любимого», я обращаюсь к его самости. Аналогично, когда я называю себя «Я», я открываю специфическое отношение к самому себе, поскольку обращаюсь здесь к собственной *самости*. В этом случае самость можно понимать, как некую константу в экзистенции, которая проявляется, как специфическое отношение и говорит о человеке (и в смысле «Я», и в смысле «другого»), как о «кто», что, в конечном итоге, оказывается принципиальным моментом в пути человека к бытию самим собой.

Представление о самости позволяют избегать объективаций разного рода. Так, если обозначить «Я» в качестве центра переживаний или альтернативных переживанию процессов (таких, как, например, процесс мышления), либо в качестве своего рода «гаранта реальности», либо в качестве некоего абстрактного «носителя свойств», либо в качестве активного агента, который может действовать «от лица себя самого», мы сталкиваемся с тем, что можно назвать «потерей собственной самости», поскольку здесь Я объективируется и фактически обращается во что-то, чем оно в действительности не является (Я – это то, что «есть», есть реально, но не в смысле «кто», но в смысле «объекта»). Первым «сильным» аргументом против объективации может служить тот факт, что, когда я мыслю, переживаю что-либо либо действую (даже с целью создать некую «видимость себя»), я всегда уже являюсь неким определенным Я, независимым в своем существовании от чего бы то ни было еще.

Естественное состояние человека – быть в состоянии «серединности» [Хайдеггер, 1997, с.126-127], как называет это Хайдеггер, т.е. не знать самого себя, не быть собой в подлинном смысле, «по-настоящему». Жан-Люк Марион в «Эго или наделенный собой» обсуждает это следующим образом: «Эго... не знает себя, но может, тем не менее, в этом незнании пребывать, потому что оно есть и существует в нем анонимно, но достоверно. Оно достоверно знает, что есть и существует, но с тем большей очевидностью убеждается, что это бытие и это существование, как и мысль, которое его удостоверяет в них, не дают его себе, не дают ему *своего я*. Его достоверное существование никак его самого в собственных глазах не определяет – оно лишь фиксирует его в неподвижности, запрещая ему всякий доступ к самому себе – к своему я. Это последнее остается тем самым без сущности, без определения, лишенным, присущей *своему я* самости». [Марион, 2019, с.76-77] Когда мы говорим о самости, мы обращаемся к действительному выражению этой подлинности, в своей самости человек получает возможность быть тем, кто он есть.

Заключение

Можно сказать, что самость – точка схождения очень разных характеристик (в том числе объективаций) человеческого существования. При этом мы не можем говорить о ней, как о некоем абстрактном принципе: самость всегда предельно конкретна и единична. Таким образом, если я переживаю встречу с другим Я или с самим собой в смысле самости, я узнаю себя или другое Я в его уникальности, и тем самым открываю свою персональную идентичность в смысле совершенного тождества, также как уникальность и подлинность Другого. Самость – это то, что позволяет человеку осуществлять свободу быть собой и реализовывать ее в своем отношении к Другому, встреча с которым всегда оказывается в итоге подлинной встречей с самим собой.

Библиография

1. Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа (Семинар, книга I (1953/54)). М.: Издательство «Гносис», Издательство «Логос», 2009. – 432 с.
2. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. – 447 с.
3. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Издательство: Наука, Ювента, Gallimard, 1999. – 602 с.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. Ad marginem, 1997. – 452 с.
5. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. С-Пб, 2001. – 446 с.
6. Марион Ж.-Л. Эго или наделенный собой. М.: Группа компаний «РИПОЛ классик»/ «Панглосс», 2019. – 159 с.

The paradoxical “Self” as a way to a new subjectivity

Yana A. Makakenko

PhD in Philosophy,
Associate Professor at the Department of social philosophy,
Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin,
620002, 19 Mira st., Ekaterinburg, Russian Federation;
e-mail: yanach@list.ru

Abstract

The genealogy, the search for factors and conditions that determine the development of the Self, the question of the «true» Self and «being oneself» is widely discussed in modern philosophy. This article considers the possibility of raising the question of a new subjectivity in the context of existential-phenomenological and structural-psychoanalytic paradigms of philosophizing. The author aims to show the significance of model of consciousness by Jacques Lacan for understanding the traditional concepts of the Self in classical philosophy and existential-phenomenology. The article raises and examines the question of the meaning of the «ego» and meaning of the «cogito», discusses the concept of «imago» in the perspective of the question of the «formation» of the «ego» as «Self», and also discusses the concept of «Self».

For citation

Makakenko Ya.A. (2021) Paradoxal'noe «Ya»: put' k novoi sub"ektivnosti [The paradoxical “Self” as a way to a new subjectivity]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (1A), pp. 98-106. DOI: 10.34670/AR.2021.27.68.010

Keywords

Ego, Self, cogito, imago, phenomenology, structural psychoanalysis, Lacan, Heidegger, Descartes, Plato, Husserl, Kant, Merleau-Ponty, Marion, consciousness, being oneself, subjectivity

References

1. Lakan ZH. Raboty Frejda po tekhnike psihoanaliza (Ceminar, kniga I (1953/54)). M.: Izdatel'stvo «Gnosis», Izdatel'stvo «Logos», 2009. – 432 s.
2. Hajdegger M. Vremya i bytie. M.: Respublika, 1993. – 447 s.
3. Merlo-Ponti M. Fenomenologiya vospriyatiya. Izdatel'stvo: Nauka, YUventa, Gallimard, 1999. – 602 s.
4. Hajdegger M. Bytie i vremya. Ad marginem, 1997. – 452 s.
5. Hajdegger M. Osnovnye problemy fenomenologii. S-Pb, 2001. – 446 s.
6. Marion ZH.-L. Ego ili nadelennyj soboj. M.: Gruppy kompanij «RIPOL klassik»/ «Pangloss», 2019. – 159 s.