

Виталий Даренский

**«ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА» КАК НЕКЛАССИЧЕСКАЯ
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ**

Досліджено специфіку «філософії діалогу» як феноменологічної доктрини. Визначено перспективність цієї традиції для дослідження сутності людини, зокрема, показана евристичність концепції Е. Левінаса у визначенні основних структур людського світовідношення, у першу чергу, його «вертикального» виміру по «вісі» людина – Бог.

Ключові слова: діалог, феноменологія, особистість, інтерсуб'єктивність.

Исследована специфика «философии диалога» как феноменологической доктрины. Определена перспективность этой традиции для исследования сущности человека, в частности, показана эвристичность концепции Э. Левинаса в определении основных структур человеческого мироотношения, в первую очередь, его «вертикального» измерения по «оси» человек – Бог.

Ключевые слова: диалог, феноменология, личность, интерсубъективность

The author considers the specifics of «philosophy of dialogue» as a non-classic phenomenology. The concept of «dialogue» is considered to be the fundamental principle of the relation of a person with other people, the world and the God in E. Levinas' works. Phenomenon of dialogue is interpreting here as a unity of individual («my») and common («other») in human experience.

Key words: dialogue, phenomenology, person, intersubjectivity.

Как известно, проблема интерсубъективности возникла у «позднего» Эдмунда Гуссерля в связи с тем, что его ранняя концепция в той или иной мере тяготела к солипсизму, что в 1910-1911 гг. признавал сам философ в работе «Formale und transzendente Logik». Развитие понятия чистого сознания с его ноэзо-ноэматическими структурами («сознание о...») закономерно привело к расширению сферы феноменологических исследований, в частности, к анализу проблемы возможности смысловых связей между индивидами как духовными сущностями. В работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Гуссерль дает объяснение возможности таких связей на основе разработки понятия «жизненного мира» (Lebenswelt) – как особой области опыта, предданного человеческой субъективности. В этой особой сфере опыта конституируется «трансцендентальная интерсубъективность», из которой посредством операции эпохе мы получаем универсальное содержание «Я», свойственное, как говорит Гуссерль, «всему человечеству». Однако, добавляет он, «неправильно было сразу вскакивать в трансцендентальную

интерсубъектив-ность, перескакивая при этом через изначальное Я [Ug-Ich], его моего эпохе, всегда остающееся уникальным и по лицам не склоняемым. Этому лишь по видимости противоречит то, что оно (в особом свойственном ему конститутив-ном свершении) для себя самого делает себя склоняемым трансцендентально; что оно, стало быть, из себя и в себе конституирует трансцендентальную интерсубъективность, к которой затем причисляет и себя, в качестве всего лишь предпочитаемого члена, а именно, в качестве Я трансцен-дентальных других. Этому действительно учит философ-ское самоистолкование в эпохе. Оно может показать, как остающееся всегда единственным Я в своей оригинальной, протекающей в нем конституирующей жизни конституи-рует первую, «примордиальную», предметную сферу, как оно осуществляет отсюда мотивированное конститутивное свершение, посредством которого получает бытийную зна-чимость интенциональная модификация его самого и его примордиальности – под титулом «чужого восприятия», восприятия Другого, другого Я, Я для себя самого, как я сам» [6, с. 248].

Отметим два принципиальных момента. Во-первых, в подходе Гуссерля к проблеме «другого Я» очевиден прогресс по отношению к господствовавшим в его время неокантианским подходам. Собственно говоря, у Гуссерля само «Я», в том числе и другое «Я», предстает как *особый источник опыта*. Этого в принципе не было у неокантианцев. Для сравнения стоит вспомнить, например, концепцию русского неокантианца И. Лапшина, изложенную в его работах «Проблема чужого «я» в новейшей философии» (1910) и «Опровержение солипсизма» (1924). Суть ее хорошо сформулировал В. В. Зеньковский: «Чужое «я», – бесстрашно заявляет Лапшин, – не боясь яв-ного противоречия фактам, – как непрерывная тождественная личность, есть конструкция мысли – фактически же я познаю лишь непрерывные подстановки душев-ных состояний в чужом я». Поэтому Лапшин учит об «имманентной» реальности чужого «я», что есть, конечно, отрицание «самостоятельной» реальности чужого «я»; он даже рискует утверждать, что «вера в трансцендентность чужо-го «я» никому не нужна и не оправдывается философией». Вот заключительные строки в анализе Лапшина: «Замена трансцендентного чужого «я» имманентным представлением о плюрализме сознаний и о координации всех духовных цент-ров под одним гносеологическим субъектом создает живое и глубокое чувство интимной связи между мик-рокосмом и макрокосмом» [7, с. 242]. Очевидно, что эта «интимная связь» состоит лишь в том, что мик-рокосм взирает на макрокосм (в том числе и на неисчислимы «другие Я», в него входящие)

исключительно как на свою же собственную проекцию – «подстановки душев-ных состояний».

Во-вторых, с другой стороны, у Гуссерля (начиная еще с самых ранних работ) проблематизируется само понятие «Я». Современный исследователь И. Н. Шкуратов в статье «К критике учения Гуссерля о «чистом Я»» (2003) задается вопросом: «К чему приводит включение «чистого Я» в саму структуру интенционального переживания? К квазинатурализации интенциональности, которая начинает пониматься вроде некоего *геомет-рического луча*, «направляемого Я» <...> в гуссерлевском учении о «чистом Я», мы обнаруживаем первую брешь эйдетического исследования субъективности. Представляет ли наша самость, наше Я подобие барабашки, скрывающегося в глубинах сознания и постоянно ускользающего от рефлексивного взора, или это Я есть нечто совсем иное, оригинально и очевидно данное каким-то другим, нерелективным способом?» [13, с. 72]. Поставленный вопрос и углубляется, и одновременно во многом проясняется в связи с проблемой трансцендентальной intersубъективности. Действительно, то, что «скрывается в глубинах сознания и постоянно ускользает от рефлексивного взора» – это отнюдь не «барабашка», а «примордиальный» пра-опыт изначального Я [Ur-Ich], укорененный в базовую смысловую структуру «жизненного мира» и в этом отношении свойственный «всему человечеству». Этот пра-опыт действительно дан всегда нерелективным способом – «всегда» в том смысле, что любая рефлексия над любыми предметностями сознания его предполагает, но не исчерпывает.

С другой стороны, «брешь» эйдетического исследования субъективности здесь и в самом деле приоткрывается, поскольку, во-первых, смысловая структура «жизненного мира» оказывается избыточной по отношению к возможностям индивидуального опыта эйдетической рефлексии; а во-вторых, столь же избыточным и неисчерпаемым для нее оказывается и сам «примордиальный» пра-опыт изначального Я. Эта «брешь» породила ряд интересных идей. В частности, еще Ж.-П. Сартр в работе «Трансцендентность Эго. набросок феноменологического описания» акцентировал принципиальный факт спонтанности сознания, его неподконтрольности Эго: «Сознание со всех сторон ускользает от Эго, доминирует над ним и удерживает его вне самого себя посредством непрерывного творения <...> Нет больше барьеров, нет границ, нет ничего такого, что скрывало бы сознание от него самого. И тогда сознание, замечая то, что можно было бы назвать фатальностью спонтанности, вдруг наполняется страхом: именно этот страх, абсолютный и неистребимый, этот страх перед самим собой представляется нам конститутивным

моментом чистого сознания» [12, с. 119]. Очевидно, что эта спонтанность и этот страх являются «чистой», дорефлективной формой переживания «примордиального» пра-опыта изначального Я. Позднее, А. Гурвич в работе «Неэгологическая концепция сознания» дополнил эти соображения указанием на вторичный характер Эго по отношению к изначальной спонтанности сознания, вследствие чего Эго «никогда не может восприниматься непосредственно. Его можно постичь только в рефлексии, схватывающей акт сознания в его отношении к определенной диспозиции» [5, с. 133]. В результате этих, и многих других исследований сложилась проблемная ситуация, которую Жан-Люк Марион определил с помощью вопроса-афоризма: «Сталкивалась ли феноменология когда бы то ни было с задачей более насущной, чем нынешняя необходимость установить, что или, возможно, кто приходит на смену субъекту?» [14, р. 85].

Одним из ответов на этот вопрос стала разработка идей респонзивной феноменологии с неклассическим пониманием субъекта как локализованного на границе с *чужим*. При таком понимании любой опыт становится сущностно диалогическим отношением. Как пишет об этом Б. Вальденфельс: «Творческое выражение опыта предполагает, что сам опыт открывает определенный вид диалогической структуры <...> Зияние между собственным и чу-жим способствует тому, что вещи никогда не обретают сло-во полностью <...> Мно-гое, что сегодня живо в области феноменологии, движется на границе между могущим и не могущим быть выражен-ным словами, между видимым и невидимым. Такое мышление на границе и такое пребывание на границе дает воз-можность тому, чтобы призыв к “самим вещам” звучал дальше <...> в том смысле, что давал бы услышать претензию чужого в чем-то собствен-ном» [4, с. 160–161].

Вместе с тем, по нашему мнению, следует учитывать и то обстоятельство, что очерченная проблематика активно исследовалась не только авторами, традиционно причисляемыми к феноменологам, но и в других течениях философии XX века, в особенности в «философии диалога». Весьма важно и то, что большинство «философов диалога» фактически пользовались методами феноменологии (редукцией, эпохе), а Э. Левинас сознательно пытался развивать идеи феноменологии, постоянно находясь в полемике с работами Э. Гуссерля. Поэтому следует рассмотреть на некоторых примерах наследие «философии диалога» в качестве некоторой неклассической феноменологии, по-своему осмысливавшей проблематику интерсубъектности. Такова задача данной статьи.

Феномен субъектности человека («Я») в «философии диалога» трактуется не в соотнесенности с тотальностью инобытия как такового («не-Я»), что характерно, например, для немецкой классической философии и производных от нее современных течений; и не в соотнесенности с досубъектными реальностями в самом человеке (психоанализ, марксизм, структурализм и т. д.), но в соотнесенности с другой субъектностью как таковой, с Другим, с Ты в абсолютном смысле этих слов. Это весьма тонкое отличие, как показывает опыт, далеко не всегда встречает адекватное понимание. Стереотипы мышления, сложившиеся в рамках других традиций, понуждают их представителей понимать «Я» и «Ты» («Другого») как не более чем антропоморфизированные репрезентации тотальности инобытия, «социальной среды», «бессознательного» и т. п. Однако в действительности «философия диалога» глубоко эвристична именно благодаря этому отличию, задавая особую парадигму философствования о человеке. Основной гносеологической презумпцией описанной модели является тот факт, что связывание мимолетных и случайных восприятий в Целое мира и «Я» не имеет под собой никаких оснований на уровне объектности (ведь «мир как целое» и «Я» перцептивно нам никогда не даны). Таким основанием может быть только не что иное, как воспроизводящаяся в человеке онтологическая протоструктура субъектности, которую М. Бубер называет «врожденным Ты», трактуя последнюю как универсальную «вмещающую форму» и потому «модель души» [3, с. 43].

В рамках этого общего проблемного поля «философия диалога» представляет собой «веер» внутренних направлений, обусловленных разными культурными контекстами ведущих мыслителей этого направления. Изначально конституирование «диалога» в качестве специфического предмета философской рефлексии происходило в рамках некоторых направлений религиозной философии, в первую очередь, христианской (М. Бахтин, А. Ухтомский, С. Франк, Ф. Эбнер, О. Розеншток-Хюсси, Г. Батищев) и иудейской (М. Бубер, Ф. Розенцвайг, Э. Левинас). Возникновение «философии диалога» обусловлено кризисом метафизических интерпретаций религиозного опыта, заставившим обратиться к исследованию наиболее глубоких субъектных модусов познания мира, внутри которых конституируется высший опыт об «абсолютном Ты» – но не только и даже не столько как трансцендентный «прорыв», но как имманентное развитие опыта самопознающего «Я». Однако этот исходный аспект онтологии диалога может в определенной

степени «выноситься за скобки», обращая философа уже к внеконфессиональной антропологической проблематике человека как сущностно обращенного к Другому и тем самым онтологически незавершенного существа. Тем самым, здесь в значительной степени «снимается» противостояние эссенциализма и экзистенциализма в философствовании о человеке: упомянутая «сущность» человека понята здесь именно как открытый принцип его экзистенции.

*Любая универсальность непосредственно выступает для индивидуума в форме конкретно обращенного к нему «Ты» – и потому dia-logos как «через-слово» всегда является и duo-logos'ом (от duo – два), то есть «через-Ты». Философема «Ты» объединяет в себе признаки уникальности межличностных отношений и всеобщности символического Другого. В этом смысле диалог может быть определен просто как актуализация «Я-Ты-отношения», в отличие от «Я-Оно-отношения», которое является признаком «поверхностного» общения как простого «обмена информацией». «Ты» означает настоящую метафизическую тайну, поскольку представляет собой, с одной стороны, онтологическую границу индивидуального субъекта («Я»); а с другой, является единственной реальностью, причастность к которой эту границу преодолевает, через которую происходит трансцендирование «Я» – бытийный источник всего многообразия человеческого опыта. В свою очередь, сознание и речь человека пребывают в диалогическом режиме ровно постольку, поскольку движимы одновременно двумя противоположными интенциями: *волей к различанию* (от *differance* Ж. Деррида) и *волей к общности смысла*. С одной стороны, в рамках единого «жизненного мира» обмен высказываниями возникает только в силу *неполноты включенности* в него каждого из собеседников – и поэтому они ценны друг другу именно этой своей взаимообогащающей различностью. С другой стороны, эта неполнота имеет своей обратной стороной *принципиальную избыточность* каждого из них относительно общего для них смыслового «поля» – и поэтому они должны (сознательно или бессознательно) делать усилия, чтобы не «выпасть» из него. Поэтому «топос» диалога глубоко парадоксален – он всегда происходит в некоем неизбежном «зазоре» между тем, что взаимопонятно, и тем, что взаимонепонятно. С точки зрения «чистой» рефлексии диалог двунаправлен: другой человек *фактически* (на уровне мировоззрения это может и не осознаваться) конституирует самим своим присутствием и реальной обращенностью ко мне актуально бесконечный смысловой горизонт «моего» бытия; но диалог происходит там и тогда, где и когда мы вдруг оказываемся способными увидеть (если, конечно, добровольно*

не «ослепляем» себя психологически и нравственно) в Другом действительную тайну его личности в виде бесконечно отдаляющегося, по мере нарастания нашего внимания к нему, открытого горизонта его внутреннего мира.

Тем самым, диалогическое отношение – это в первую очередь отношение бытийное, а уже вследствие этого оно становится и основой «коммуникации» в традиционном смысле этого слова. Эту *бытийную* суть “Я”-“Ты”-отношения удачно описывает А. В. Ахутин: «Ни “Я”, ни “Ты” не натуральные свойства сущего, называемого человеком, напротив, – это следы его ненатуральных возможностей... Первичное Ты – это *первичность моего ничто*, моя первичная, собственной своей собственностью. Мое ничто всегда уже обращено ко мне, взывает ко мне, приводит меня в себя, в сознание, в самосознание. Ты – это Я, всем существом поставленный под вопрос. Я – это мой ответ всем собой <...> Ты – тот, кто спрашивает – обращается во мне ко мне самому, ко мне одному, к моей одинокой единственности, к тому Я, которое всего лишь я, ко-торым я отсутствую, которое *есть* мое отсутствие и которое призывается к ответу, ответом же может быть только все мое бытие, только мое *все* бытие. В первичном общении речь идет о бытии, речь идет самим бытием» [1, с. 297].

Поэтому, например, в «философии диалога» М. Бахтина бытийной формой самоосуществления человека является «по поступок» в его нетривиальном понимании, при котором «в основе поступка лежит приобщенность к единственному единству» истины, когда «вне-временная значимость <...> мира Истины целиком вмещается в действительную историчность бытия-события», а «ответственный поступок приобщает всякую вневременную значимость единственному бытию-событию» [2, с. 53, 18]. Тем самым, диалог можно определить как *общение в горизонте истины*. В свою очередь, отношение к Истине здесь – это не «диспозиция» и не интенциональное полагание, исходящее от Эго, но реальное *бытийное со-приобщение* к ней, открывающееся через открытость Другого. В. А. Малахов отмечает, что «как для Бахтина, так и для Бубера диалогический принцип включает в себя идею событийности бытия, специфичного для каждой его точки коммуникативно-творческого напряжения, выводящего за пределы любых априорных построений и обезличивающих абстракций» [12, с. 335]. Исходный момент осмысления в «философии диалога» М. Бахтина – это онтологическая избыточность человека, «правое безумие принципиального несовпадения с самим собою». «Только сознание того, что в самом существенном меня еще нет, является организующим началом моей жизни, – пишет Бахтин, – Я живу

внутри себя вечной верой и надеждой на постоянную возможность чуда нового рождения»; человек всегда «живет изнутри себя надеждой и верой в свое несовпадение с собой, в свое смысловое предстояние себе, и в этом жизнь безумна с точки зрения своей наличности, ибо эти вера и надежда с точки зрения их наличного бытия ничем не обоснованы <...> Отсюда эти вера и надежда носят молитвенный характер <...> И во мне самом это безумие веры и надежды остается последним словом моей жизни <...> Мое последнее слово лишено всех завершающих, положительно утверждающих энергий <...> В нем я обращаюсь вне себя и предаю себя на милость *другого*» [2, с. 190]. Таким образом, по Бахтину, Другой является конститутивным моментом человеческой личности на самом глубоком онтологическом уровне, определяющем само ее осуществление. Именно в этом состоит исходная онтология тех диалогических отношений, которые затем разворачиваются в различных формах, создаваемых культурой. В этой первичной онтологии, как пишет Бахтин, «жизненное событие в его целом безысходно: изнутри жизнь может выразить себя поступком, покаянием-исповедью, криком; от-пущение и благодать нисходят от Автора. Исход не имманентен жизни, а нисходит на нее как дар встречной актив-ности Другого» [2, с. 151]. В «даре встречной актив-ности» Другой становится «моим» Автором, и все люди подлинно со-бытийствуют лишь как со-авторы друг друга.

Стоит кратко рассмотреть ряд идей Э. Левинаса, трансформирующих ключевые понятия феноменологии в полемике с работами Гуссерля. Понятие интенции, по мысли Левинаса, «нуж-но воспринимать не в нейтральном развоплощенном смысле, в котором оно фигурирует в средневековой философии и у Гуссерля, но в общепринятом значении, включающем стимул желания» [10, с. 21]. Концепт «желания», с одной стороны, возвращает понятие интенции к ее укорененности в смысловой структуре «жизненного мира» (тем самым углубляя идеи позднего Гуссерля); а с другой – вскрывает изначальную укорененность интенций в структуре субъект-субъектных отношений. Далее, в то время как «понятие интуиции в гуссерлевой феноменологии представлено фактом для объектов *быть помысленными – gemeint – как* присутствующими в оригинале, «во плоти и крови»», – отмечает Левинас, – но более глубокое «значение интуиции <...> связано с одухотворяющим ее смыслом, а не с «первичным содержанием» (названным в «Логических исследованиях» «представляющим»), содержащимся в «переживом» интуиции»; поэтому, в свою очередь, определение интенциональности не исчерпывается тем фактом, что она является простым выходом в бытие или субъектно-объектной корреляцией; загадка сознания не сводится к тому, что «лю-бое

сознание является сознанием чего-то». Интенциональность – это <...> факт *наименования* тождественного, провозглашения чего-либо как чего-либо» [10, с. 333]. Тем самым, содержание интенциональности расширяется до акта установления имени явления на основе «одухотворяющего смысла». Имя привносит в содержание интенционального акта фиксацию его включенности в личностную динамику «жизненного мира», движимую интенцией-как-желанием.

С другой стороны, интенции сознания, направленные вовнутрь самой субъектности, обнаруживают здесь нечто «невыразимое или непередаваемое внутреннего мира». И это, по Левинасу, есть «предшествующая свободе ответственность <...> ответственность, предшествующая любому свободному обязательству, и это прежде, чем оно будет описано своей неспособностью появиться в сказанном. Итак, на фоне бытия субъект выделяется не своей свободой, которая сделала бы его господином вещей, но праизначальной затрагиваемостью <...> Посредством этой затрагиваемости субъект ответствен за свою ответственность, не может отстраниться от нее <...> Он есть ответственность прежде, чем стать интенциональностью» [9, с. 207]. Тем самым, всякой особой интенциональности предшествует «внутри» субъекта такая «праизначальная» вовлеченность в отношение с Другим, которая не сводима ни к какой отдельной интенции, и никакая сумма последних не может исчерпать это отношение.

Эта «праизначальная» вовлеченность делает предметом опыта «идею бесконечного», которая «конкретно осуществляется в виде отношения к лицу. Идея бесконечного, она одна поддержива-ет экстериорность Другого»; при этом «идея бесконечности превосходит мои способности – не в количественном плане, но <...> ставя их под вопрос. Она не исходит априорно из наших глубин; тем самым она является опытом по преимуществу» [10, с. 201]. Коррелятивные идеи Лица (лика) и Бесконечности, в конечном счете, составляют предельный и по сути неисчерпаемый предмет неклассической феноменологии Левинаса.

«Праизначальная» вовлеченность едва ли не самым глубоким образом открывается в феномене Книги. «Человеческое бы-тие,– пишет Левинас,– не только в мире, оно не только *in-der-Welt-Sein* (*бытие-в-мире*), но так-же и *zum-Buch-Sein* (*бытие-к-книге*), в отношении к вдохновенному Слову» («хотя бы только книги, созданные до книг: вдохновенный язык <...> фольклора») [10, с. 360]. Книга в символическом смысле – как сумма универсальных смыслов, явленных в человеческом бытии и хранимых для каждого,– есть предельный предмет интенций сознания, в том числе

и в тех случаях, когда последние непосредственно обращены не к текстам, а к объектам.

Наконец, в радикально ином ключе разворачивается феноменология времени. По Левинасу, «присутствие будущего в настоящем свершается лицом к лицу с другим. Тогда ситуация лицом к лицу есть само свершение времени. Захват настоящим будущего – не акт (жизни) одинокого субъекта, а межсубъектная связь» [9, с. 81]. Тем самым, речь идет не о дугие физического времени, но о времени в его прерывистом экзистенциальном измерении.

В заключение приведем наше собственное соображение относительно необходимых понятийных инноваций, которые бы более четко фиксировали инновации, которые внесла «философия диалога» в феноменологию. К таковым, думается, относится прежде всего необходимость применения нового понятия «интертенции» (в дополнение к понятию интенции в классической феноменологии), который фиксирует сущностную специфику того режима работы сознания, который имеет место в рамках диалогических процессов. Латинская приставка *inter-* непосредственно отвечает смыслу ситуации *zwischen* (М. Бубер) – т. е. ситуации такой взаимной обращенности двух сознаний, которая не является интенционально полагаемой «собственностью» ни одного из них, но оставляет необратимые изменения в каждом. Впрочем, это понятие фиксирует лишь нозтический аспект диалогического сознания, но не менее важен и аспект, который бы фиксировал бытийно-экзистенциальную специфику «вхождения» человека в диалог. Ведь человек не «входит» в диалог как в нечто, что будто бы изначально существует где-то вне его – но как раз наоборот, подлинный диалог возникает как эффект особой экзистенциальной «захваченности» ситуацией, по отношению к которой человек никогда не успевает заранее «настроиться». Это со-настраивание сознаний и происходит в процессе диалога. Этот сущностный признак диалога можно обозначить термином «раптивность» (от лат. *raptum* – «захваченное»; украинское слово «раптом» происходит от того же общего индоевропейского корня). Однако эти понятийные инновации требуют своего особого развернутого обоснования.

1. Ахутин А. В. На полях «Я и Ты» // Ахутин А. В. Тяжба о бытии. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 284–303.
2. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. – Киев: Next, 1994. – С. 23–217.
3. Бубер М. Два образа веры. – М.: ООО АСТ, 1999. – 592 с.
4. Вальденфельс Б. Мотив чужого. – Минск: Пропилеи, 1999. – 176 с.

-
5. Гурвич А. Неэгологическая концепция сознания // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры.– М., 2003.– № 2 (37).– С. 122–134.
 6. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология.– СПб.: Владимир Даль, 2004.– 400 с.
 7. Зеньковский В. В. История русской философии.– Т. II.– Ч. 1.– Л.: ЭГО, 1991.– 256 с.
 8. Иванов В. И. Ты еси // Иванов В. И. Родное и вселенское.– М.: Республика, 1994.– С. 91–95.
 9. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека.– СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.– 266 с.
 10. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное.– М.; СПб.: Университетская книга, 2000.– 416 с.
 11. Малахов В. А. М. Бубер и М. Бахтин: акценты философии диалога // Малахов В. А. Уязвимость любви.– К.: Дух и Литера, 2005.– С. 329–342.
 12. Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго. набросок феноменологического описания // Логос. Журнал по философии и прагматике культуры.– М., 2003.– № 2 (37).– С. 86–121.
 13. Шкуратов И. Н. К критике учения Гуссерля о «чистом Я» // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия.– М., 2003.– № 3.– С. 68–73.
 14. Marion J.-L., The Final Appeal of the Subject // Deconstructive Subjectivities, ed. S. Critchley & P. Dews, SUNY Press, 1996.– P. 44–86.