

УДК 316.277

Тімченко О. П.*Доктор філософських наук, професор кафедри філософії і культури
Львівської комерційної академії*

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА МОДЕЛЬ СОЦІУМУ

Аналізуються особливості феноменологічної моделі соціуму та її впливу на формування посткласичної соціальної філософії.

Ключові слова: модель суспільства, суб'єктивність, феноменологія, мораль, символ.

Засновник соціальної феноменології А. Шюц, що послідовно застосував до соціальної сфери феноменологічні методи, стверджував, що соціальний світ — це світ множинності реальностей [9]. Різні дослідники зосереджують увагу на окремих аспектах соціуму, створюючи свої соціальні реальності.

У соціальній філософії існує декілька моделей соціуму. Основні з них це: натуралістична, реалістична, діяльнісна, феноменологічна. Натуралістична модель відстоює ідею глибокого детермінізму природи ісоціуму. Реалістична модель тлумачить соціум, виходячи із домінування Абсолюту, Бога. Вона переважно досліджує розвиток духу, який існує об'єктивно, незалежно від індивідуальної свідомості. Діяльнісна модель зосереджує свою увагу на сфері виробництва, політики і влади. Феноменологічна ж модель найбільш суперечлива та багатовекторна. Вона характеризується суб'єктивними оцінками, переживаннями, символічністю категоріальних форм.

Якщо перші моделі соціуму більш досліджені, то феноменологічна є доволі дискусійною, і в цьому аспекті актуальною, яка потребує свого подальшого аналізу.

Наукові розвідки феноменологічної моделі соціуму представлені у роботах: Є. Андроса, А. Богачова, Е. Гуссерля, А. Дондюка, Г. Ковадла, С. Кримського, А. Лоя, В. Лук'янця, П. Рикера, В. Табачковського, Ю. Хабермаса, М. Хайдеггера, Н. Хамітова, В. Хесле, Г. Шалашенка.

Моделі соціального мають своє місце в історичному розвитку. Реалістична модель найбільш давня. В завершеній формі вона сформувалася у концепції Аврелія Августина. Натуралістична та діяльнісна це творіння в основному XIX ст. У свою чергу феноменологічна модель

результат Нового часу. Своїм змістом вона перекикається з постмодерністськими формами філософування, де основна увага дослідників прикута до проблеми суб'єкта, його місця і ролі в онтологічному, гносеологічному та аксіологічному аспектах.

Місцем формування класичного образу суб'єкта є європейська метафізика Нового часу. До цього моменту сам термін «суб'єкт» (subject) мав суто граматичне значення підмета (давньогрецькою — гіпокайменон). Проте, метафізика нового часу (що було адекватним до тогочасних економічно-культурних реалій та місця людини в них — виникнення громадянського суспільства, розвиток промисловості, зародження науки, бурхлива секуляризація) пов'язує поняття суб'єкта з діями, тобто істоти, що здатна ініціювати дію.

В руслі новочасної метафізики виникають уявлення про самостійний душевний світ, звідки бере початок інтенсивне внутрішнє життя як невід'ємний елемент соціокультурного облаштування людського буття. Панівне місце релігії та з авторитетом Святого Письма зайняла наука з математичним інструментарієм досліджень та експериментом, легітимацією домінування якої зайнялась метафізика, створюючи філософське розуміння істини як світла розуму (картезіанський *lumennature*), завдяки якому і являється суще, висвітлюється буття. Хоча Новий час постулює об'єктивність знання як вищу цінність, але метафізика Нового часу, як обґрунтував М. Гайдеггер, розгортається під знаком «панування суб'єкта» [6, с. 6] Декарт робить значущий для всієї подальшої філософії крок, поклавши в основу світобудови принцип *cogito* — прозорого, внутрішньо достовірного досвіду індивідуальної свідомості, яка пов'язана з постійним методологічним сумнівом, тим самим постійно рефлексує над собою, постаючи як самосвідомість.

Власне Декарт першим здійснив виявлення додосвідних форм осягнення істини, об'єктивності, загальнозначущості у формі вроджених ідей завдяки рефлексивному зверненню до актів свідомості, а також доведення їх існування через трансцендентальну аргументацію, апелюючи до безсумнівності існування речі, що мислить, тобто Я. Таким чином суб'єкт, як індивід самосвідомий і здатний до постійної рефлексії, виступив основою як достовірного пізнання світу, так і всієї соціокультурної моделі облаштування буття. Тут важливим виявляється тонке зауваження Є. Андроса, яке спирається на думку М. Гайдеггера, висловлену в праці «Європейський нігілізм», що у Декарта йдеться про облаштування буття, його представлення, а не про його осягнення, не про розкриття його такого, що існує саме по собі. «При цьому основою

цього не могло бути ніщо інше крім самої людини тому, що смислу її нової свободи суперечило будь яке зв'язування себе зобов'язаннями, котрі б не витікали з її власних покладань, що витікають від неї самої » [7, с. 132]. Змістом нової свободи стає те, що людина сама встановлює собі закони й мету, сама вибирає методи для її досягнення, що органічно вписується в феноменологічну модель соціуму.

Суб'єкт пізнання у Декарта є тим абсолютним фундаментом, який необхідний для обґрунтування метафізики як науки. Він радикально очищений від всього тілесного. Суб'єкт Декарта — це «Я», зміст якого включає лише свідомість. Крім цього, «Я» Декарта протиставлено всім іншим суб'єктам, всьому світу і Богу, від яких воно жорстко відмежовано. «Що торкається світу інтерсуб'єктивності, то йому в системі Декарта немає дійсного місця. Хоча Декарт визнає, що існують інші суб'єкти, в нього відсутня як методологія досвіду чужих Я, так і онтологія інтерсуб'єктивних відносин. Інше Я немає ніякого методологічного, а тим більше онтологічного значення в філософії Декарта. Точно так же в нього немає й етики, що пов'язане з відсутністю теорії інтерсуб'єктивності » [8, с. 64].

У феноменологічній моделі соціальної реальності діє гуссерлівське «епохе'» (з грецької — утримання, самовладання). По суті — синонім феноменологічної редукції. За допомогою епохе' здійснюється перехід від природної установки до феноменологічної. За Е. Гуссерлем епохе' дозволяє відкрити нову онтологічну сферу, недоступну засобам класичної філософії. Виникає новий спосіб досвіду та мислення. Суб'єкт піднімається над своїм буттям, але не втрачає ні його, ні об'єктивних істин, тобто стає інтерсуб'єктивним.

На відміну від картезіанства, проблема інтерсуб'єктивності стала однією з центральних в подальшому розвитку європейської філософії. Неможливість подолання суб'єктивізму та ведення мови про інтерсуб'єктивність в європейській філософії простежується, зокрема, в Е. Гуссерля, ідеї якого ми вже розглядали вище. В його феноменології смисли конституюються діяльністю трансцендентального суб'єкта. «Тут гуссерлівський трансценденталізм стикається зі старою проблемою інтерсуб'єктивності, яку залишив нерозв'язаною попередній трансценденталізм. Сказати коротко, трансцендентальний суб'єкт не здатен на будь які мовні визначення (та нормативні визначення інтерсуб'єктивної сфери), якщо тільки ми не уявляємо його богом, для котрого все можливо. Щоб бути мовним суб'єктом, мати мовну компетенцію, треба бути реальним членом мовної спільноти, тоді

як трансцендентальний суб'єкт цілковито самотній та самодостатній — тож безмовний — у царині логіки » [1, с. 100].

Вплив ідеї діяльної, практичної людини на філософську думку ХХ ст. став домінуючим. Спроби подолати його утилітаристську орієнтацію були марними та слабо обґрунтованими. Чи не єдиною філософською позицією, що протиставляла себе панпрактицизму, була релігійна філософська думка, яка з відомих причин не могла мати реального впливу на світські орієнтовані розмисли філософів.

Однак у межах концепту цілеспрямовано діючої людини формувалося усвідомлення парадоксів та проблем, що руйнували його з середини. Суттєвий вплив на феноменологічну концепцію соціуму мали ідеї М. Фуко про «смерть суб'єкта», хоча в інших словесних оболонках ця думка є і у творах інших філософів. Згідно з М. Фуко спосіб існування різних утворень культури визначає реальне буття історії, а не наперед задана єдність свідомості суб'єкта. В праці «Слова і речі» Фуко, намагаючись дати своєрідну відповідь на «виклик часу», прагне реалізувати мету структуралізму — децентрацію суб'єкта.

Отже, кризових процесів в європейській цивілізації ХХ ст. не витримали ті структури людського буття і пізнання, які поклалися в основу діяльності людей як найбільш жорсткі форми, що визначали взаємодію людини з людиною та з усім навколишнім світом. Проте на фоні всіх криз та глобальних катаклізмів сучасності очевидним стає неможливість відмовитись від уявлення про людину як про носія активності (адже, очевидним є те, що ніхто, крім людини, нездатний вирішити створені нею ж самою проблеми). Необхідним в цьому аспекті виявляється вироблення нового конструкту суб'єкта, який би дозволяв несуперечливо та адекватно вписувати людину в реалії структурованого сьогодення. Цей процес повинен здійснитися у двох площинах існування суб'єкта — гносеологічній та практичній (етико-нормативній). Дослідження етико-нормативного аспекту суттєво підсилює феноменологічну концепцію соціуму і дозволяє відійти від причинно-наслідкових зв'язків.

Кардинальна зміна гносеологічної ситуації в науковому пізнанні змусила переглянути основні засади цієї концепції суб'єкта. «В сучасному фізико-космологічному пізнанні, яке зорієнтовано на дослідження такого глобального еволюціонуючого об'єкта, як Всесвіт, суб'єкт постає вже не як абсолютно суверенний, різко відмежований від об'єкта, а як підсистема цього об'єкта» [3, с. 73]. Об'єкт стає важливою умовою існування самого суб'єкта. Враховуючи цей факт, наука ставить та вирішує

завдання введення пов'язаних зі свідомістю явищ в наукову картину світу. Після встановлення незаперечного включення суб'єкта пізнання як підструктури в цілісну структуру пізнаваного об'єкта нова концепція раціональності ставить за мету не відокремлення суб'єктивного моменту в процесі сприйняття дійсності, а знаходження об'єктивного в цілісному акті пізнання.

Проблема суб'єкта пізнання виявляється практичною проблемою повсякденного життя, оскільки прийнятні економічні, наукові та культурні результати можуть бути досягнуті лише ціною максимального суб'єктного напруження. В цьому аспекті проблема суб'єкта пізнання переплітається з проблемою самоідентифікації особистості. Тому, для розробки цього аспекту структури суб'єкта виявляється необхідним виходом за межі теорії пізнання та філософії науки і звернення до етичних і філософсько-антропологічних концепцій. В цьому руслі найпродуктивнішою є тенденція, яка «критично оцінюючи класичну філософію суб'єктивізму, ... не намагається усунути суб'єкт з об'єкту пізнання, а переосмислити й розширити зміст цього поняття а) до поняття людини: суб'єкт «повертається» у філософію, але вже як людина, яка несе повну відповідальність за свої дії та вчинки у всіх сферах своєї життєдіяльності; б) до відношення суб'єкт-суб'єкт як визначального в усіх сферах людської життєдіяльності, тобто до ідеї інтерсуб'єктивності, діалогічної раціональності, яка не виводиться з «Я», з суб'єкта, а стає першим атомарним відношенням, з якого має бути виведене, визначене і саме «Я», як суб'єкт» [3, с. 93]. Таким чином заявляється необхідність розробки ціннісно-нормативного горизонту моделі суб'єкта, що є можливим через його розгляд. Тут продуктивним буде звернутися до концепцій вирішення проблеми інтерсуб'єктивності, яка не могла бути розв'язаною в класичній моделі суб'єкта. Тут продуктивним буде звернутися до концепцій суб'єкта Ю. Габермаса та П. Рікера.

У Габермаса суб'єкт міжлюдських відносин як особистість індивідуалізується через процеси соціалізації в середині історичного контексту. Тут відповідно до традиції комунікативної філософії центральним у всіх видах людської життєдіяльності стає відношення суб'єкт—суб'єкт, тобто ідея інтерсуб'єктивності стає первинною. Підґрунтя такого розуміння суб'єкта Габермас знаходить вже в добу просвітництва, в якій сфера публічної відкритості стає надзвичайно важливою. «Сповіді Руссо, що віддають на суд публіці, можна найкраще зрозуміти як етичний процес саморозуміння. Вони належать не до того роду, до якого історик відносить життя Руссо. Їх варто оцінити не з погляду істинності історичного

оповідання, але із точки зору автентичності самопрезентації. Як добре знав уже Руссо, їм можна пред'явити докір у недобросовісності й самообмані, але не в тім, що вони являють собою неправду» [5, с. 38]. Тобто вже тут можна побачити, що суб'єкт як особистість формується у сфері публічності. Щоб особистість сформувалась як така, вона повинна презентувати себе в суспільстві таких же особистостей, вступити з ними в соціальну взаємодію. При цьому в такому інтерсуб'єктивному відношенні суб'єкт постає вже як моральна особистість.

Інакше кажучи, необхідно пояснювати зміст терміна «індивідуальність» через звертання до концепції самості суб'єкта. Нове розуміння поняття індивідуального, на думку Ю. Габермаса, пропонує Фіхте через «Я», яке саме себе покладає. Ця концепція самості, якою би розпливчастою вона не була, обґрунтовує самоідентичність людини. «В самоідентичності сама свідомість ясно виражає себе не як самоспіввіднесеність суб'єкта, що пізнає, але як етичне самоствердження відповідальної особистості. Індивідуальна особистість проектує себе в рамках інтерсуб'єктивного горизонту життєвого світу в якості когось, хто ручається за більш-менш, чітко намічену безперервність більш-менш свідомо освоєної історії життя. У світлі набутої ним індивідуальності він бажає бути ідентифікованим й у майбутньому як особистість, яку він з себе зробив [5, с. 39].

Самість етичного саморозуміння не є абсолютною внутрішньою власністю індивіда. Це тільки так здається з погляду філософії, що абстрактну самоспіввіднесеність суб'єкта, що пізнає, беруть за відповідний пункт, а не розуміють її як результат соціального й історичного процесу. «Самість в етичному саморозумінні повинна покладатися на визнання з боку адресатів, оскільки Его утворить себе в першу чергу як відповідь на експектацію Alter Ego. Оскільки інші ставлять відповідальність мені, я поступово роблю себе тією особистістю, якою я стаю через взаємодії з іншими. Я не можу просто для себе самого стримати те Я, що у моїй самосвідомості з'являється як дане мені, — воно не «належить» мені. Скоріше це Его зберігає інтерсуб'єктивну серцевину тому, що процес індивідуальності спрямований по каналах соціалізації й історії» [5].

Індивідуальності зберігають строго інтерсуб'єктивне значення в комунікативній дії: ті, хто вимовляє моральні судження й робить моральні дії, повинен розраховувати на згоду необмеженого комунікативного співтовариства; той, хто реалізує обрану зі свідомістю відповідальності історію життя, повинен розраховувати на визнання з боку цієї ідеальної аудиторії. Відповідно моя ідентичність, а саме моя

концепція мене самого як автономно діючого й повністю індивідуалізованої істоти може бути стійкою лише в тому випадку, якщо я отримаю подібні підтвердження й визнання і як взагалі особистість, і як індивідуальна особистість.

Згідно з цим суб'єкт, який хоче постати як особистість, повинен обов'язково репрезентувати себе по відношенню до інших і бути сприйнятим таким іншими, як морально відповідальний. У сфері публічної відкритості це означає, що суб'єкт не повинен приховувати свої інтереси, а виносячи свої цілі в публічну сферу для їхньої легітимації, відповідати за них, тобто «дотримуватись слова». Очевидно, що тут обов'язковим аспектом виступає необхідність публічної легітимації інтересів особистості, які можуть торкатися інших членів суспільства. Тобто можна сказати, що особистість самоконститується як публічно легітимована сукупність її інтересів та цілей. У випадку недотримання заявлених і легітимованих соціумом особистісних проєктів чи реалізації непрезентованих публічно інтересів індивід не може постати як особистість і «дискваліфікується» у сфері інтерсуб'єктивногожиттєсвіту, тобто стає асоціальним. Така методологічна позиція має величезне значення для науковця як суб'єкта наукового пізнання.

Суголосною в аспекті інтерсуб'єктивності габермасівській концепції суб'єкта є концепція суб'єкта П. Рікера. Рікер заявляє, що кантівське питання «Щоє людина?» повинно бути не передуючим трьом запитанням, таким як «Що я можу знати?», «Що я повинен робити?», «На що я можу сподіватись?», а завершальним. Власне, це запитання повинно бути завершальним і для всієї філософії. Розкрити сутність людини Рікер пропонує через розгляд «Я» засобами аналітичної філософії, герменевтики та феноменології.

Людину Рікер конкретизує через термін особистість. Для того, щоб визначити людину, потрібно виявити необхідні характеристики особистості, за наявності яких вона може конституюватися як «Я». Цей процес здійснюється через проходження трьома рівнями: лінгвістичним, прагматичним та етичним. На лінгвістичному рівні аналіз стикається з універсальними властивостями мови, що виявляється в осмислених висловлюваннях про особистість і про «Я». На рівні семантики особистість як така не може бути охарактеризована, оскільки семантичний рівень ніяк не описує того, хто говорить, та адресата мовлення. Тобто, на цьому рівні можна говорити про саму мову (структуру, граматику) безвідносно до її носія. Ситуація діалогу, яка є первинним місцем появи особистості, не може бути дана в межах семантичного опису.

Проте на цьому рівні виявляється можливим позначення чистої індивідуальності через особливі семантичні оператори (дефінітивні описи, власні імена і т. п.). Тут виявляється можливе позначення особистості як певного роду (з тілесними та психічними предикатами). Але для конституювання особистості потрібне самопозначення сутності, а це вже вихід на рівень прагматики, а разом з тим до ситуації діалогу, де значення «Я» та «Іншого» залежить від контексту діалогу. Тільки на цьому ступені вперше виникають «Я» і «Ти», що мається на увазі самим процесом спілкування. Це виявляється в теорії мовних актів, де в розрізненні локутивів та іллокутивів з'являються особистісні емоційно-вольові конотації. На прагматичному рівні особистість позначається як «Я», оскільки інтенційне висловлювання передбачає самопозначення того, хто говорить, і його адресата. Проте тут виникає парадокс: яким чином «Я», що задає границі світу, співвідноситься з іменем, що означає індивіда, який належить до цього світу? Вирішенням цього парадоксу в контексті діалогу є хронологізація та локалізація, тобто визначення місця індивіда в часі та просторі. Таким чином абсолютне «Я» співзвучне з згусерлівськимепохе.

Завдяки цьому суб'єкт виключає з поля зору всі накопичені історією наукові знання та оцінки, орієнтуючись лише на вищі моральні якості людини. На шляху конституювання «Я» виникає питання про зв'язок суб'єкта, що говорить, з діючим суб'єктом. Це поєднання відбувається в автономній сфері, де семантика межує з прагматикою. Вирішення цього питання приховане у відношенні між дією та її агентом. Акцентування на питання «хто?» обумовлює нову постановку проблеми приписування фізичних і психічних предикатів особистості, що є суб'єктом предикації. В цьому моменті ми виходимо на завершальний рівень становлення «Я» — етичний.

Необхідність морального виміру для становлення особистості була зазначена вже Кантом. На це звертає увагу А. Лой «Ми стикаємось із принципово новою ситуацією реалізації себе через розум, для якого важить не те, як він конститує об'єкт, а як він задає і конститує себе як суб'єкт. Це вже не фактичність реальності світу, що впливає на суб'єкта, а фектує його. Тут іншого штибу фактичність. Це фактичність розуму для себе, коли ми відчуваємо безумовну внутрішню дію на себе принципів (ідей) Бога, Свободи, Безсмертя. Це така внутрішня дія, що вимагає від нас (суб'єктів) самовизначитись та самоналаштуватись і зрештою забезпечує нашу самоідентичність як істот розумних, як персон» [2, с. 12].

Моральний вимір особистості Рікер пов'язує з поняттям осудності. «Моральна осудність є в особливого роду судженнях, в яких стверджується, що люди несуть відповідальність за найближчі наслідки своїх дій і що на цій основі їх можна хвалити чи докоряти» [4, с. 19]. Етичний рівень опирається на статус агента дії як її автора, а також на ототожнення особистості як просто деякої конкретності і як «Я». На етичному рівні в поняттях морального застосування враховується як лінгвістичний, так і прагматичний аспекти «Я».

На етичному рівні діяльність «Я» розглядається як така, що має логічну, історичну та телеологічну структуру і характеризується як прахіс. Проте, щоб вести мову про етичний рівень, необхідно враховувати такі фактори як цінність та оцінка. Власне, саме тут і актуалізується телеологічна структура прахіс. Тут ми можемо оцінювати дії лише такою мірою, якою вони відповідають приписам—технічним, естетичним, моральним чи політичним. Рівнем відповідальності приписам визначається ціннісна ієрархія дії. Вклад оцінки в конституювання особистості як «Я» є в тому, що оцінюючи наші дії, ми здійснюємо своєрідну інтерпретацію нашого «Я» в етичних термінах. Інтерпретація в моральних термінах розширює концепцію «Я». Самоінтерпретація у сфері прахіс через етичну оцінку власних дій є самооцінкою.

Якщо самооцінка виступає як суб'єктивний корелят етичної оцінки дії, то суб'єктивним корелятом морального обов'язку є повага. Коли самооцінка стосується мене самого, то повага вже від самого початку структурована як категорія діалогічна. «Нема і не може бути самоповаги без поваги до іншого. Більше того, оцінюючи себе як себе, я поважаю себе як когось іншого. Я поважаю іншого в собі. Свідком такої інтерпретації іншого у самоповазі є совість» [4, с. 20]. Зрозуміло, таким чином повага є ще однією інтерпретацією категоричного імперативу Канта та біблійною заповіді—любити ближнього як самого себе.

Таким чином, виявляється, що для нової моделі суб'єкта адекватнішим є його конкретизація у формі особистості. Це дозволяє приписувати суб'єкту моральну відповідальність, оскільки сама особистість виникає тільки в цій сфері. Можливість моральної інтерпретації та приписування відповідальності є принципово важливим як для суб'єкта пізнання, так і для суб'єкта практичної діяльності, оскільки в сучасних умовах наслідки їх дій є принципово важливими для подальшого існування людства.

Отже феноменологічна модель соціуму має не лише онтологічне, гносеологічне а й аксіологічне значення. З феноменологічної точки зору між сутністю та її проявом існує дистанція, яку до певної межі можна

подолати. Феноменологічна концепція утримується від радикальних оцінок натуралістичної, реалістичної та діяльнісної моделей. Вона підкреслює, що специфіка соціальної реальності полягає у її штучності, тобто в соціально організованій природі. Соціальна реальність результат суб'єктивної діяльності людей, вона не добра і не зла, вона така, що вибудовується з одномоментних дій соціальних суб'єктів.

Список використаних джерел:

1. Богачов А. Л. Філософська герменевтика: навчальний посібник / А. Л. Богачов. — К.: Видав. «Курс», 2006. — 242 с.
2. Лой А. Про введення в кантівську метафізику / А. Лой // Кант, Іммануїл. Критика чистого розуму; [пер. з нім. та приміт. І. Бурковського]. — К.: Юніверс, 2000. — 504 с.
3. Лук'янець В. С. Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури: монографія. / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська. — К.: Центр практичної філософії, 2000. — 304 с.
4. Рикер П. Человек как предмет философии / П. Рикер // Вопросы философии. — 1989. — №2. — С. 14–25.
5. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности / Ю. Хабермас // Вопросы философии. — 1992. — № 32. — С. 28–41.
6. Хайдеггер М. Время картины мира / Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем.] — М.: Республика, 1993. — 447 с.
7. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер; [пер. с нем.] / Время и бытие: Статьи и выступления — М.: Республика, 1993. — 447 с.
8. Хесле В. Гении философии Нового времени / В. Хесле. — М.: Наука, 1992. — 224 с.
9. Шюц А. Структури життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман. — К.: Український центр духовної культури, 2004. — 560 с.

Стаття надійшла до редакції 17.03.2015 р.

Тимченко О. П. Феноменологическая модель социума

Анализируются особенности феноменологической модели социума и ее влияния на формирование постклассической социальной философии.

Ключевые слова: модель общества, субъективность, феноменология, мораль, символ.

Timchenko O.P. Phenomenological model of society

Analyzing the features of phenomenological model of society and its influence on the formation of the post-classic social philosophi.

Keywords: model of society, subjectivity, phenomenologi, moral, symbol.