

ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНА СКЛАДОВА ВІДНОШЕННЯ  
“Я – ІНШИЙ”

*У статті аналізується етико-філософське дослідження проблеми інтерсуб'єктивності як соціокультурної складової відношення “Я – Інший”. Указано, що завдяки відношенню “Я – Інший” людина відкриває, пізнає й творить себе, реалізує творчі, духовні надбання внутрішнього світу.*

**Ключові слова:** відношення “Я – Інший”, відповідальність, діалог, інтерсуб'єктивність, комунікація, самостановлення, трансцендентне.

Найвагомішим підґрунтям по-сучасному облаштованої буттєвої сфери є потреба в реальних міжособистісних стосунках, сфері інтерсуб'єктивного. Саме завдяки останній можна перейти від монологу до діалогу. Власне інтерсуб'єктивність, як методологічний і світоглядно-орієнтаційний принцип співбуття людей, дає змогу індивідові орієнтуватись у внутрішньо суперечливому світі сучасної цивілізації. Проблема самозбереження людини, її буття може бути осмислена тільки в сукупності уявлень про людську окремішність. Це, насамперед, проблема співбуття людей, дотримання нормативів цього співбуття, проблема постійного суспільного діалогу та необхідності дотримуватися засад етики відповідальності.

Зазначені проблеми змушують нас віднайти морально-ціннісні орієнтири, які спроможні вивести проблему спілкування зі сфери замкненості у сферу відкритості. Ініціативу в такій ситуації бере на себе філософія діалогу, яка досліджує феномен інтерсуб'єктивності як важливий принцип філософії, що приходить на заміну проблемі суб'єктивності. Маючи у своїй основі суб'єкт-суб'єктний зв'язок, вона прагне запровадити моральний вимір для врегулювання стосунків між “Я” та “Іншим”.

У різних формулюваннях і підходах вказана проблематика знайшла своє відображення в працях багатьох західних дослідників, зокрема К.-О.Апеля, М.Гайдеггера, Е.Гуссерля, В.Гьосле, Ф.Ебнера, Г.Марселя, М.Мерло-Понті, Е.Левінаса, К. Ясперса та інших. Однак цілісного дослідження на цьому ґрунті наразі немає. Тому **метою** статті є спроба розкрити зміст проблеми інтерсуб'єктивності як соціокультурної складової відношення “Я – Інший”, проаналізувати етапи самотворення Я у стосунках з Іншим, визначити, наскільки важливий Інший для самого Я та окреслити напрямки пошуків і реалізації власне самого Я.

Одним із перших, хто інтерпретував природу людської суб'єктивності через зв'язок “Я” і “Ти”, був представник філософського антропологізму Л.Фейєрбах. Міркуючи, що “Я є “Я” тільки через тебе, і “Я” усвідомлюю себе самого тільки тому, що ти протистоїш моїй свідомості як Інший”, філософ прагне повернути діалектиці її діалогічне звучання. Хоча у Л.Фейєрбаха поняття “Я – Ти” тільки визначається, однак саме він, беручи за основу любов, визначив людину через зв'язок “Я” і “Ти”.

Розуміння проблеми інтерсуб'єктивності отримало нове звучання в сучасній філософії Заходу. Людина вже не є, як стверджували екзистенціалісти, “центром власного утвердження в собі самій”, а виходить за свої межі, стає ніби “зовнішньою” сама собі. Мої обіцянки, прохання, реально спрямовані до іншої людини, утрачають свій смисл, якщо не сприйняті іншою особою. “Я” людини виходить за межі самого себе, виявляє світ навколо себе. Сама ідея пошуку виникає тому, зауважує В.Візгін, “що уже існує Інший, як символ життя, цілеспрямований рух, зусилля, відкритість, увага і зосередженість” [4, с.157]. І для того, щоб його виявити, необхідно, за свідченням Ортеги-і-Гассета, “щоб “Я” зіткнулося зі світом, докорінно відмінним від нього, щоб воно було внутрішнім і зовнішнім, обмеженим простором і чистим полем” [12, с.149]. У зв'язку із

цим особливого значення набувають інтерсуб'єктивні зв'язки, які стають чітким способом самостановлення людини.

Принцип відкритості спрямовує феноменологію до філософії діалогу. Власне тому Е.Гуссерль, звертаючись до досвіду людини, намагається проникнути в таємницю людської здатності виходити за межі власної свідомості. Він стверджує, що свідомість існування іншого "Я" народжується з досвіду пізнання власної плоти. Спосіб осягнення Іншого – це розгляд Іншого із системи співіснування зі мною і все-таки з наголосом на самого себе. Осягнути Інших можна тоді, коли вони мають у досвіді той самий світ, що і я. У такому випадку "ці уявлення мали б справу з іншими людьми не як з внутрісвіттовими об'єктами, які мають на увазі мову, але як з такими, що мають дещо разом зі мною, як з комунікативним партнером" [1, с.117]. Тому світ, у якому я живу з іншими, сприймається кожним окремо й таким чином визначається інтерсуб'єктивністю. Життєвий світ не є моїм власним, тому що до нього належать інші, не тільки як тіла й об'єкти мого досвіду, але як alter ego, суб'єктивності, наділені такою ж активністю, як і я.

Переживання alter ego ніколи не даються людині безпосередньо, а тільки завдяки реконструкції їхнього змісту за зовнішніми, тілесними проявами через міміку, жести, вербальні та авербальні дії. Виникає суттєве запитання: яким чином "Я" конституює інше "Я" як феномен? Щоб дати відповідь на це питання, Е.Гуссерль виділяє три класи інтенціальних імплікацій (почуттєві включення) "іншого Я" як наявної трансцендентності:

- 1) даність "іншого Я" в живій присутності: у спілкуванні, спостереженні й т. ін.;
- 2) інтенціальні посилання на іншого "Я" в предметах культури: посилання на суб'єктивність автора й персонажів книг, на традицію, людську діяльність у предметах культури;

- 3) об'єктивність узагалі, яку Е.Гуссерль визначає як корелят інтерсуб'єктивності, тобто певний предмет набуває статусу об'єкта, оскільки він може бути предметом не тільки для мене, але й для "іншого Я" [3, с.257].

Тільки редукуючи ці три класи інтенціальних імплікацій "іншого Я" за допомогою так званої "примордиальної редукції" (ейдетичного чистого мислення), конституюється феномен alter ego. Редукція ж у її цілісному смислі і є "повернення до себе, виходячи зі свого "Іншого", яке створює трансцендентальне не зі знаків, але зі значення" [13, с.403]. У Гуссерлівській інтерпретації пропонується "трансцендентальна редукція", шляхом якої "Я" звільняється від усього зовнішнього і в самому собі, стає "автентичним Я" і в цій якості вступає у спілкування з зовнішнім буттям.

Таким чином, проблема інтерсуб'єктивності розглядається Е.Гуссерлем через дослідження й розкриття "імпліцитних інтенціальностей", у яких трансцендентальне "Я" пересвідчується в існуванні й досвіді Іншого, тобто визнається конститутивна діяльність свідомості в процесі спілкування одного "Я" з Іншим "Я". Це Інше може бути усвідомлене й прийняте людською особистістю як своє Інше, якщо ця людина усвідомлює трансцендентне як іманентне її існуванню й тим самим долає межі своєї особистої замкненості. На думку Д.Гільдебранда, у такому випадку "Я інтенціонально приєднують до буття сприйнятого об'єкта, який з необхідністю постає переді мною як даність" [7, с.244].

У "філософії життя" В.Дільтея та феноменології Е.Гуссерля потреба у феномені інтерсуб'єктивності стає актуальною проблемою. З феноменологічної точки зору інтерсуб'єктивність мислиться через більш глибокі рівні свідомості, ніж рефлексія, а саме у сфері пасивного синтезу. Тому "Інший" конституюється в моїй свідомості, але одночасно трансцендентний моєму рефлексивному "Я". Реальне ж емпіричне "Я" як унікальна даність для Г.Шпета є саме "річчю серед речей, предметом серед предметів" і свою смислову визначеність отримує завдяки свідченню Інших. Власне цілісний образ

"Іншого" надає унікальності й самостійності його власному світу. Тільки "проблематизуючи себе для Іншого, людина розкривається назустріч Іншому" [2, с.125]. Завдяки здатності суб'єкта проникати в чужий внутрішній світ розширюються нові горизонти бачення індивіда. Моє дійсне "Я" і модифікований "Інший" не існують відокремлено, а створюють нові інтерсуб'єктивні смисли. У цьому випадку поняття інтерсуб'єктивності означає не стосунки між суб'єктами, а характеристику свідомості.

Людина, будучи творцем власного внутрішнього світу, відчуває свою ідентичність у зовнішньому, діючому світі. Маючи себе, вона змінює світ, реалізовує свої ідеї, завчасно вироблені в процесі попереднього споглядання й міркування. Тобто індивід формує й утверджує себе в зовнішньому, у процесі налагодження стосунків з Іншим. Голос Іншого, за словами А.Шютца, "не обов'язково звучить ззовні, на межах освоєного простору "Я"; інколи він лунає і зсередини, коли звичний голос мовчить" [10, с.89]. Звернення до зовнішнього світу як до Іншого породжує стан, близький до "відчуження в собі самому" – самозаглиблення.

Інтерсуб'єктивний світ виникає тоді, коли суб'єкт в іншому бачить себе й коли в собі знаходить іншого. У Г.-Г.Гадамера на прикладі мови дається уявлення про те, що не "Я" говорить мовою, а Ми. Відповідно говоріння не належить до сфери "Я", а до сфери "Ми". Духовна реальність мови є реальність Духа, який об'єднує "Я" і "Ти". Його діалектика досвіду отримує своє завершення не в деякому порожньому результаті досвіду, а у відкритості "Я" для нового досвіду. Водночас важливо підкреслити, що питання про структуру "герменевтичного досвіду" тлумачиться за допомогою аналогії "досвіду Ти". Оскільки досвід спілкування двох індивідів "Я" і "Ти" є загальнозрозумілим, то Г.-Г.Гадамер за аналогією з ним пояснює структуру герменевтичного досвіду. Виділяючи три форми досвіду стосунків "Я" і "Ти", мислитель віддає перевагу третій, вищій, яка утворює досвід відкритості, за якого "Я" відкрите Іншому, і саме такого роду відкритість служить установленню дійсно міжлюдських взаємин. Такий досвід "Ти" відповідає герменевтичному досвіду й характеризується не тим, що Я бачу Іншого наскрізь, а тим, що Я готовий визнати його точку зору, тим самим Я готовий визнати що-небудь інше в мені самому.

Зважаючи на те, що деякі зовнішні структури визначають людину в її власному бутті, виникає потреба віднайти новий підхід, щоб повернути людину до самої себе. Як підкреслює Л.Новицька, "тільки набувши нового світоглядного статусу, людина стане більш зрозумілою в зовнішньому своєму прояві, у "кореляції зовнішнього прояву і внутрішнього руху" [11, с.7]. Тому провідне місце посідають інтерсуб'єктивні зв'язки, які стають чітким способом самостановлення особистості. Самостановлення в цьому контексті розуміється як шлях "самотворення суб'єкта автономно щодо моральної волі". Отож проблема інтерсуб'єктивності постає як проблема поєднання двох різновекторних феноменів і стратегій буття. А саме: прагнення людини до особистої самореалізації – і водночас потреба в необхідності унормованої системи спілкування. Відповідно, інтерсуб'єктивність постає як корелятивний зв'язок прагнення до самоідентифікації кожної особистості та "об'єктивно існуючої вимоги соціальної унормованості й упорядкованості індивідуальних орієнтацій". Ми можемо сказати, що, будучи вихідною онтологічною підвалиною людського буття, інтерсуб'єктивність створює умови для автентичного співбуття культурної спільноти, тому постає як своєрідне поєднання можливостей безперервної індивідуальної ініціативи й раціонально облаштованої спільної "домівки буття".

Власне традиція західноєвропейського раціоналізму якраз і розглядає людину як самодостатню сутність, яка розгортає своє "Я" через наперед визначену структуру. Уможливорює існування самості наявність Іншого, завдяки якому відбувається самостановлення самодостатнього "Я" в процесі буття людини. Х.Ортега-і-Гассет так по-

яснює наявність Іншого: “І ось в моєму світі появляється деяка істота, яка, нехай і у формі співприсутності, теж заявляє своє право бути “людським життям”, а відповідно життям уже не моїм, а своїм і, відповідно, зі своїм світом, істотно відмінним від мого. Ми зіштовхуємося з феноменальним парадоксом: на горизонті мого життя з’являється інша самотність, інше життя, яке не має нічого спільного з моїм, але має свій світ, мені чужий, – *інший* світ. У свою чергу, “несприйняття Іншим моїх висловлювань тільки підсилює мою зацікавленість ним, оскільки Інший є справжнім суб’єктом, змістовною метою мого переживання” [6, с.19].

Стає очевидним, що Інший – це той, хто наділений власним духовним світом, власним потоком свідомості. Крім того, Інший, за висловлюванням Е.Гуссерля, дається мені “в модусі там”, у той час як моє власне існування – “у модусі тут”. Існування ж Іншого назавжди залишається для мене в рамках модусу “там”, більш або менш близького до мого “тут”, але ніколи не збіжного з ним. Відповідно за жодних умов я не можу пережити у свідомості багатство особистості Іншого. Хоча він звернений на нас, усередину, але дає відчуття, яка глибина за ним прихована. Важливо й те, що в тих випадках, коли безпосередній контакт відсутній, Інший може залишатися в моїх думках як образ конкретного або абстрактного Іншого, перед обличчям якого я здійснюю свої вчинки і з яким уявно продовжую вести розмову. Таким чином, “Я” присутнє в житті “Ти”, і це життя відкривається мені. Разом із тим у спілкуванні з “Ти” я все більше переконуюсь, наскільки мені важко сповна проникнути у внутрішній світ Іншого, відчуваю й розумію неможливість ототожнення себе з ним. Звідсіля випливає, що я не можу позбутися настороги щодо нього, яка приховує в собі небезпеку того, що “Ти” – це “Ти”, яке живе своїм життям, відмінним від мого. Небезпека приховує в собі різноманітні можливості, часом такі, що взаємно виключаються. Як зауважує Л.Газнюк, “слід враховувати, що в контакті з Іншим, людина бачиться в першу чергу у вигляді тіла і відповідно первинною є перевага візуалізації у відношенні до людини, але згодом така перевага переорієнтовується на душевну, моральну сторону особистості” [5, с.58].

Тому, з одного боку, зустріч з Іншим є великою потребою людини, а з іншого, як пише Е.Левінас, вона “проблематизує” самосвідомість людини, торкається емоційальної сфери її буття, переформовує й змінює саме “Я”. Отож, усвідомлюючи неминуче зіткнення з Іншим, слід знайти найбільш удалий спосіб прийняття й розуміння Іншого. Інший є тим, хто пов’язує наше буття у світі з Тим, хто по той бік суцього. Проблема “Я – Інший” у нього трактується формулою: “Немає самого без Іншого, який закликає до відповідальності”. Підкреслюючи, що свобода – це “отримання прощення свого буття шляхом самої інакшості Іншого”, Е.Левінас передає відповідальність людини через Іншого, через її “інакшість” у діалозі. Будь-який діалог породжений нерівновагою, становить динаміку спілкування, він дозволяє залишатися самим собою й одночасно трансцендувати за власні межі. Завдання полягає в тому, щоб у суспільстві підтримати союз Я й Іншого, беручи на себе долю Іншого, тобто відповідаючи за нього.

Інтерсуб’єктивність, за словами Е.Левінаса, передує будь-якій суб’єктивності. Якщо Бахтін стверджує, що всяке висловлювання неминуче занурене в соціальний контекст і змушене завжди враховувати лексику й граматику соціального середовища, то Левінас наголошує на істотній “діахронічності”, “часовості” всякого висловлювання. Відповідно до цього Левінас знаходить у суб’єкті деяку відмінну особливість, яка не конститується самим суб’єктом і не може бути інтерпретована в термінах свідомості. Це свого роду “трансценденція в іманентному”. Розуміння самого себе передує інтенціональному акту. Левінас називає його неінтенціональною свідомістю”. Як зауважує мислитель, неінтенціональна свідомість – це свідомість пасивності, тому що вона запізналася щодо самої себе і щодо Іншого. Щодо Іншого я із самого початку виявляю себе вже як заручник Іншого. Тому я не можу опинитися в часі теперішньому, оскільки я

завжди відкинутий у минуле, я ніколи не знаходжуся в повному розпорядженні Іншого, щоб узяти на себе відповідальність.

Проблема інтерсуб'єктивності займає важливе місце в комунікативній філософії К.-О.Апеля, Ю.Габермаса, Г.-Г.Гадамера. Особлива привабливість концепцій нової комунікації полягає в тому, що вони базуються на аксіологічних принципах. У зв'язку із цим К.Апель наголошує на необхідності пошуку "підвалин для раціонального обґрунтування моральних нормативів і цінностей" [8, с.235]. Тому "опирання" на етику колективної відповідальності допоможе реконструювати цивілізаційний процес і забезпечить можливості виживання й спільного життя різних народів і культур. Власне тому апелівська етика відповідальності й базується на твердженні про відповідальність як "діалогічний і онтологічний принцип", що виходить з факту існування людей у світі поруч один з одним і один для одного. Виходячи із цього, К.-О.Апель інтегрує людей у "комунікативну спільноту", а принцип взаємної відповідальності визначає керівним у ставленні один до одного. Велика надія із цього погляду покладається на нову "макроетику", засновану на почутті власної відповідальності кожної особистості не лише за власну долю, але й за долю людства в цілому.

Однак, розуміючи важливість реальної комунікації, К.-О.Апель усе ж таки наголошує на її недостатності. Цей недолік пов'язаний з обмеженнями для раціональної аргументації (нерівність взаємин учасників обговорення, зумовлена їхнім місцем у суспільстві, різні примуси, що перекидають комунікацію, та інше). На основі цього К.-О.Апель приходять до запровадження поняття "трансцендентальної" (ідеальної) комунікації, яку розуміє як необмежену комунікативну спільноту. Якщо ж говорити в ширшому значенні, то під "трансцендентальною" комунікацією, на думку А.Єрмоленка, мислитель розуміє "інстанцію контролю й легітимності, яка, як апіорна форма, установлює достеменність смислу й взаємопорозуміння, що є наслідком істинної комунікації" [9, с.34]. Тому, вживши у своїй філософії поняття "трансцендентальної" комунікації, К.-О.Апель уже розглядає розум не як щось суб'єктивне, а як інтерсуб'єктивне. Не "Я", а безмежна комунікативна спільнота є регулятивним принципом трансцендентальної прагматики. Власне сама трансцендентна комунікація й постає гарантом існування ідеальної спільноти.

Спроба виявити потенції людського розуму, які проявляються в раціоналізації й модернізації дій індивідів і суспільних груп, удосконалення спілкування – це те, за словами Ю.Габермаса, заради чого створене людське суспільство. Власне тому він і розробляє проблему інтерсуб'єктивності в контексті універсальної прагматики. Тільки тоді, коли індивід буде базувати власне життя на принципах взаєморозуміння, поваги, злагоди, толерантності, він зможе реалізувати себе у світі серед інших. У цьому контексті важливим свідченням зростання раціональності життєвого світу постають нові способи розв'язання, подолання критичних ситуацій, пошуки ґрунтовних відповідей на труднощі, що виникають.

Саме в комунікативній діяльності "стає передбаченим мовленнєвий базис значущості з його універсальними вимогами щодо істинності, правдивості та правильності" [14, с.119]. Ці вимоги, які приймають на себе та взаємно визнають учасники комунікативної діяльності, тільки уможливають консенсус. Однак за стратегічної раціональності цей консенсус відсутній, тому що відповідність її зовнішніх виявів та правильність тих норм, які виражені в її засадах, розуміється тут лише ситуативно.

Беручи за основу принцип раціональності, шляхом підпорядкування його вимогам і потребам людського спілкування, К.Апель і Ю.Габермас закладають підвалини нової етики людських взаємин, пошуку таких універсальних цінностей, які були б заглиблені в "життєвому світі" людини, пов'язані з повсякденним буттям і одночасно сприяли

порозумінню людства в цілому. Заслуга ж самого Апеля полягає в тому, що він поєднав феномен інтерсуб'єктивності із трансцендентальною аргументацією.

Отже, феномен інтерсуб'єктивності розкривається через стосунки “Я” і “Інший”, виявляючи те, що можна назвати, за висловлюванням В.Чуйко, “екзистенціальним напруженням суспільного життя” [15, с.471]. Інтерсуб'єктивність, своєю чергою, визнається як важлива властивість соціальної реальності. Якість екзистенціальності означає, що вона не є чимось похідним від конкретних типів суспільної організації, а зумовлена самою природою людських взаємин і, відповідно, зберігається в будь-якому суспільстві. Своєрідним способом зняття притаманного суспільному життю внутрішнього напруження є свята, особливо популярні в багатьох країнах карнавали, у яких люди мають можливість сховати своє обличчя за масками, щоб позбутися власного “Я”. Це дозволяє людині хоча б на деякий час відпочити від себе, від свого “Я”, побути іншою. Карнавал, без сумніву, виник для того, як зауважує М.Бахтін, щоб людина мала змогу переродитися для нових, суто людських взаємин. У такому випадку відчуження тимчасово зникло, а людина поверталася до самої себе, відчувала себе людиною серед інших людей. І ця справжня людяність взаємин не була предметом уяви, а реально здійснювалася й переживалася в живому матеріально-почуттєвому контакті.

Стає очевидним, що поняття інтерсуб'єктивності задає образ соціальної реальності, яка складається із множинності “Я”, кожне з яких не тільки унікальне й неповторне, а й суб'єктивне та свавільне й хоча б частково залишається таємницею для іншого “Я”. У результаті зіткнення з багатьма “Ти” я поступово виявляю межі своєї особистості, починаю виробляти своє “Я” і починаю бачити себе одним із багатьох “Ти”. Доволі важливо при цьому відстоювати свою власну суб'єктивність, принципову неможливість передоручити себе іншому. Визнаючи все ж таки, що ми різні й готові відстоювати право залишатися самими собою, ми повинні усвідомити питання: як нам жити разом? Це можливо тільки враховуючи феномен інтерсуб'єктивності, тобто визнаючи те, що Інший такий самий суб'єктивний, як і я, тому жоден із нас не має права висувати вимоги цілком поділяти переконання, близькі й дорогі кожному з нас.

Людина не здатна осягнути себе в цілісності, не співвідносячи себе з іншими. Власне тому проблема інтерсуб'єктивності й бере за основу стосунок “Я – Інший”, щоб наблизити людину до людини, допомогти їй пізнати можливості самодостатнього “Я”, навчитися володіти собою й цим сприяти власному самостановленню й самореалізації. Адже тільки проникнувши в міжсуб'єктивний простір людського спілкування, можна зрозуміти Іншого у всій його “інакшості” й неповторності.

1. Апель К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель ; [пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратова]. – М. : Логос, 2001. – 344 с.
2. Батищев Г. С. Особенности культуры глубинного общения / Г. С. Батищев // Вопросы философии. – 1995. – № 3. – С. 109–126.
3. Белл Д. Социальные рамки технократического общества / Д. Белл // Новая технократическая волна на Западе / под ред. П. С. Гуревича. – М. : Политиздат, 1996. – С. 214–276.
4. Визгин В. П. В поисках Другого: опыт философской автобиографии / В. П. Визгин // Вопросы философии. – 2006. – № 9. – С. 156–164.
5. Газнюк Л. М. Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття : [монографія] / Людмила Михайлівна Газнюк. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 368 с.
6. Гильдебранд Д. фон. Метафизика коммуникации : Исследование сущности и ценности общественных отношений / Д. фон Гильдебранд. – С. Пб., 2000. – 375 с.
7. Гильдебранд Д. фон. Этика / Д. фон Гильдебранд ; [пер. с нем. А.И. Смирнова]. – С. Пб. : Алетейя, 2001. – 569 с.
8. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія : [монографія] / Анатолій Миколайович Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 489 с.
9. Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия) : [монография] / Анатолий Николаевич Ермоленко. – К., 1994. – 200 с.
10. Ленк Х. Размышления о современной технике : [монография] / Ханс Ленк. – М., 1996. – 183 с.

11. Новицкая Л. Ф. Проблема нравственного самообретения в пространстве intersubjectivity : [монография] / Людмила Федоровна Новицкая. – Великий Новгород, 2000. – 128 с.
12. Ортега-и-Гассет. Что такое философия? / Ортега-и-Гассет. – М. : Наука, 1991. – 408 с.
13. Рикер П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / П. Рикер. – М. : Академия-Центр : МЕДИУМ, 1995. – 416 с.
14. Рубцовский К. В. СМИ и проблема развития личности / К. В. Рубцовский // Философия и общество. – М. : Учитель, 2006. – № 1 (42). – С. 117–131.
15. Чуйко В. Л. Наукове пізнання: ситуація постмодерну і раціоналізм : [монографія] / Вадим Лєонідович Чуйко // Постмодерн: персоніжка цінностей. – К., 2001. – С. 259–276.

*In the article ethico-philosophical research of problem intersubjective is analysed as a sociocultural constituent of relation of "Me – Another". It is indicated that due to the relation of "Me – Another" a man opens, cognizes and creates it self, will realize creative, spiritual acquisitions of the intemal world.*

**Key words:** relation of "Me – Another", responsibility, dialog, intersubjective, communication, self becoming, transcendent.

**УДК 159.923: 159.947.24**

**ББК 88.37**

**Раїса Мотрук**

### **ДЕТЕРМІНАЦІЯ ПРОФЕСІЙНОГО САМОВИЗНАЧЕННЯ ОСОБИСТОСТІ**

*У статті теоретично обґрунтовуються зовнішні детермінанти професійного самовизначення особистості: психолого-економічні, соціально-педагогічні, соціокультурні (у т. ч. етно-), еколого-психологічні, інтерактивно-символічні, географічні, соціальні, суспільні; внутрішні детермінанти: психофізіологічні, ціннісно-мотиваційні, рефлексивно-феноменологічні, ортобіотичні, психодинамічні, а також підкреслюється необхідність урахування взаємного впливу цих чинників на професійний вибір особистості.*

**Ключові слова:** професійне самовизначення, зовнішні детермінанти, внутрішні детермінанти, особистісні риси, культурний вплив.

Актуальність зазначеного теоретичного дослідження полягає у виділенні та класифікації суттєвих детермінантів професійного самовизначення з метою знаходження місця етнокультурних чинників вибору професії.

Вибір професії пов'язаний з формуванням життєвих планів, цілей, перспектив. Він є запорукою самоактуалізації та самореалізації особистості в соціумі. Професійне самовизначення особистості та детермінанти цього феномену досліджували Е.А.Климов, І.С.Кон, З.С.Карпенко, О.М.Коропецька, В.Й.Бочелюк, В.В.Зарицька, А.П.Масанов, Л.І.Божович, К.К.Платонов, А.К.Маркова, С.Д.Максименко, Д.Сьюпер, С.Холланд, Е.Берн та ін.

Розглянемо запропоновані А.К.Марковою етапи й варіанти динаміки співвідношення соціального й професійного на прикладі особистісного й професійного самовизначення та саморозвитку:

- особистісне самовизначення формується раніше професійного й на його основі формулюються вимоги до професії;
- подальше професійне самовизначення людини уточнюється залежно від індивідуально-психологічних, зокрема природних здібностей, і від віку;
- професійне самовизначення, що зміцнилося, починає впливати на особистісне. Критерії професіоналізму впливають на критерії оцінки себе як особистості;
- у міру досягнення високих рівнів професійної діяльності, успіхів у ній у людини виникає загальна мотивація, актуалізуються індивідуальні здібності, зростає рівень домагань. Професія починає впливати на всі сфери психіки й особистості в цілому;