

УДК 101.3

DOI: 10.17223/1998863X/32/5

**И.Н. Инишев**

## **ШПЕТОВСКАЯ ИДЕЯ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ИНТУИЦИИ В СВЕТЕ АКЦИОНИСТСКИХ ПОДХОДОВ В ТЕОРИИ ВОСПРИЯТИЯ**

*Выдвигается и отстаивается тезис, согласно которому эвристический потенциал программного труда Густава Шпета «Явление и смысл» может быть раскрыт более полно, если интерпретировать его в контексте акционистских подходов к феномену восприятия, разработанных в феноменологической социологии, современной аналитической теории восприятия и некоторых версиях пост-бурденианской социологии.*

*Ключевые слова: феноменология, трансцендентализм, герменевтическое изменение, восприятие как социальное действие.*

### **Введение**

Работа Густава Шпета «Явление и смысл» [1] важна и интересна уже только тем, что она представляет собой одну из первых реакций на программный труд трансцендентальной феноменологии – 1-й том «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии», изданный Гуссерлем лишь годом ранее. Однако подлинная отличительная черта этого текста заключается в том, что он идет значительно дальше реконструкции и критики гуссерлевского проекта, предлагая – пусть и в самых общих чертах – свою собственную версию его внутренней трансформации, трансформации, нацеленной на последовательную и полную реализацию базовых принципов феноменологической философии.

Следует отметить специфику тогдашнего исторического этапа развития феноменологического движения, который можно назвать до-институциональным. Феноменологическая философия, при всем объеме проделанной исследовательской работы, по-прежнему оставалась на стадии общих программ и разработки базовых методических принципов. Она еще не получила того влияния в сфере современного философствования, которое она обретет в последующие десятилетия.

Это обстоятельство не могло не обеспечить особую свободу рецепции и критики, которой Г. Шпет и воспользовался. Кроме того, продуктивности шпетовской интерпретации Гуссерля поспособствовала и его позиция «аутсайдера» – позиция исследователя, не скованного никакими институциональными ограничениями, дисциплинарными рамками и личными обязательствами.

Вместе с тем то обстоятельство, что книга была написана по-русски, оказалось серьезным препятствием для рецепции теоретических новаций Шпета в контексте «феноменологического движения», ставшего впоследствии меж-

дународным. Последующие исторические события и трагическая судьба Шпета сделали это препятствие непреодолимым.

Тем не менее дальнейшая логика развития феноменологического проекта, его нынешнее состояние и, не в последнюю очередь, его диалог с альтернативными подходами к аналогичным проблемам заставляют сегодня по-новому взглянуть на критику и теоретические новации, предложенные Шпетом в его программной работе 1914 г.

Основной тезис этой статьи может быть сформулирован следующим образом: эвристический потенциал работы Густава Шпета «Явление и смысл» может быть раскрыт более полно, если интерпретировать его в контексте «акционистских» подходов к феномену восприятия, разработанных в феноменологической социологии Шюца, современной аналитической теории восприятия и некоторых версиях феноменологической и пост-бурденианской социологии.

Ниже будет предложено краткое обоснование этого тезиса. Но начнем мы с отношения шпетовского проекта к герменевтической феноменологии Хайдеггера, представляющей собой одну из наиболее радикальных разработок герменевтического измерения феноменологической философии, открытого также и Шпетом (и притом на несколько лет ранее) в упомянутом программном труде.

### **ИмPLICITНЫЙ трансцендентализм: анализ герменевтического измерения феноменологического феномена в философии Хайдеггера**

«Герменевтический поворот» в феноменологической философии, приведший в конечном итоге к разделению первоначально единого «феноменологического движения» на две относительно самостоятельных линии (рефлексивная и герменевтическая версии феноменологии), принято связывать с именем Хайдеггера. Это верно, если принять во внимание фактическое влияние на историю феноменологии, оказанное хайдеггеровским философским проектом, однако ошибочно с хронологической точки зрения.

И все же, в чем состоит различие между двумя этими инициативами герменевтической трансформации первоначально феноменологического проекта (Шпета и Хайдеггера)?

Для Хайдеггера «герменевтическое» – принципиальная предпосылка перцептивного опыта, не поддающаяся феноменологической редукции, поскольку ее конститутивные основания находятся за пределами базовой для феноменологии Гуссерля формы опыта: визуального восприятия, тематически (и оптически) сфокусированного на конкретном сегменте чувственного мира. Герменевтическое, как его понимает Хайдеггер, составляет основание этого опыта. Чувственное восприятие вещи представляет собой, с точки зрения Хайдеггера, своего рода финальную модификацию и седиментонтологически первичного, но вместе с тем до-рефлексивного опыта «раскрытия» мира, который может быть описан как замкнутое целое до-теоретических прагматических мотиваций и «подручного сущего». Даже если принять во внимание, что этот до-теоретический опыт обладает своим собственным способом видения окружающего мира (который Хайдеггер называет осмотриальностью, *Um-Sicht*) и что, кроме того, он расположен в средоточье повседневного существования человека, он тем не менее не становится инте-

гральной частью самосознания индивида, будучи вытесненным в область отчужденного, забытого и модифицированного бытия.

Такой статус герменевтического измерения опыта подтверждается и одновременно узаконивается онтологической перспективой, в рамках которой разворачивается феноменологически-герменевтический проект Хайдеггера. Герменевтическое у Хайдеггера имеет, по сути, исключительно трансцендентальный, или онтологический характер. В сфере онтического перцептивного опыта оно присутствует лишь в рудиментарной и модифицированной форме – как нерелексируемая предпосылка этого опыта, как не обнаруживающая себя в сфере повседневного и научного восприятия онтологическая структура.

На это указывает и трактовка понимания, разработанная в рамках герменевтической феноменологии Хайдеггера. Понимание здесь в минимальной степени связано с человеческой активностью. Скорее оно – трансцендентальная (и, соответственно, надиндивидуальная и сверхисторическая) структура, по отношению к которой отдельный индивид выступает в роли факультативного средства ее имплементации.

#### **«Герменевтический акт»: социальное измерение перцептивного опыта в феноменологической концепции Шпета**

Шпетовская трактовка герменевтического аспекта перцептивного опыта, как нам представляется, напротив, нацелена на своего рода ре-гуманизацию феноменологии, которая заключается в том, что интегрированный в процесс восприятия «герменевтический акт» [1. С. 196] осуществляется самим индивидом по эту сторону различения эмпирического и трансцендентального, онтического и онтологического. Понимание здесь – при всем его отличии от традиционного интеллектуалистского его истолкования – представляет собой форму активности индивида, включающую в себя как рефлексивные, так и до-рефлексивные составляющие.

Понимание в трактовке Шпета «присутствует» в восприятии не в качестве трансцендентального, или онтологического фундамента, а в качестве внутренней тенденции самого восприятия, реализация которой идентична достижению полноты перцептивного опыта. Перцептивное и герменевтическое, с точки зрения Шпета, образуют континуум опыта: в содержании интенционального, «тетического» акта есть «нечто, что как бы "уводит" нас от центрального ядра ноэмы...интенциональное сознание переходит как бы в новую сферу переживаний, не меняя, впрочем, направления внимания, которое может по-прежнему оставаться направленным на центральное ядро ноэмы» [1. С. 190].

Эта метафора отклонения траектории перцептивного сознания от сосредоточенности на «ноэматическом» смысле предмета в направлении его «внутреннего интимного, стоящего перед нами», его «энтелехии», выражает центральный и инновационный элемент шпетовского труда. При этом следует подчеркнуть, что «преломление интенции» подразумевает здесь не ее модификацию, а ее завершение, или, в терминах Гуссерля, ее исполнение. Однако из самой идеи коррелятивности «ноэзы» и «ноэмы» следует идея социального характера «акта полагания», поскольку коррелирует этого акта –

интенциональный предмет, «ноэма» – всегда имеет свою энтелехию, свое «для чего», отсылающие за пределы формального смысла вещи к несущим и конкретизирующим ее социально-прагматическим «мотивирующим связям».

В итоге, из предложенных Шпетом в заключительных двух главах «Явления и смысла» рассуждений проистекает следующий важный вывод: трансцендентальная феноменология Гуссерля представляет собой не столько позитивную программу исследований, сколько радикальный опыт самокритики европейского философского субъективизма. Дескриптивная оптика феноменологии, как показывают критические размышления Шпета, доводит до логического завершения линию «методического солипсизма» в философии, демонстрируя границы знания, базирующегося на идее визуального восприятия, и одновременно с этим – в рамках одних и тех же методических процедур – раскрывает перспективу, в которой восприятие рассматривается как форма активного участия индивида в «конституировании» окружающих его «многообразных реальностей».

Однако в феноменологии Гуссерля это участие ограничивается по преимуществу когнитивными актами зрительного восприятия, в то время как Шпет говорит о необходимости расширения спектра возможностей для концептуализации этого участия. Для Шпета социальность и активные интерпретативные усилия воспринимающего субъекта – интегральная часть любого перцептивного опыта. Однако и у него мы не находим сколько-нибудь дифференцированного анализа этих ключевых (и даже, по его словам, онтологически значимых) [1. С. 199] элементов перцептивного опыта.

Наше краткое рассмотрение положения концепции Шпета в контексте раннего «феноменологического движения» можно резюмировать следующим образом: для феноменологии Гуссерля, базирующейся на теоретических предпосылках трансцендентализма, герменевтическое измерение и связанная с ним проблематика интерпретации не составляют темы феноменологической философии. «Божественное око» трансцендентального субъекта не интерпретирует, а созерцает «изначально данное». В герменевтической феноменологии Хайдеггера герменевтическое измерение хотя и занимает центральное место, оно тем не менее по преимуществу выполняет роль трансцендентального (онтологического) основания. Интерпретация у Хайдеггера представляет собой хотя и динамическую, тем не менее по сути неисторичную и надындивидуальную структуру. *Dasein*, как известно, характеризует человека только в аспекте его понимающего отношения к своему бытию, составляющего его отличительную онтологическую черту. В итоге, многие конститутивные для повседневного жизненного мира формы опыта характеризуются лишь негативно: как формы упадка и забвения изначально герменевтического измерения<sup>1</sup>. Таким образом, если Гуссерль игнорирует фактор интерпретации и социальную природу анализируемых

---

<sup>1</sup> До некоторой степени этот упрек справедлив и в отношении Гадамера, для которого понимание – это в первую очередь «бытийный процесс» (*Seinsvorgang*). Во всяком случае, так обстоят дела в «Истине и методе». Лишь в более поздних работах речь идет о понимании и интерпретации в смысле конкретных практик индивида. Отчасти поэтому, как нам представляется, в теории понимания, разработанной Гадамером, полностью отсутствует политическое измерение, в отличие, например, от теории понимания, предложенной Хабермасом.

феноменов, то Хайдеггер игнорирует герменевтические импликации индивидуального перцептивного опыта.

Позиция Шпета, напротив, отличается эксплицитным признанием наличия герменевтического измерения в партикулярных актах перцепции, нацеленных на когнитивное постижение вещей окружающего мира. Тем не менее на последних страницах книги Шпет заметно отходит от феноменологических принципов, завершая свой новаторский проект рассуждениями в стиле философии объективного духа [1. С. 219–220].

### **Феноменологический метод: эпохе vs. редукция**

Еще один важный момент, который остается у Шпета неразработанным, но на который предложенная им герменевтическая постановка вопроса не может не оказать влияния – необходимость переосмысления методических принципов феноменологии.

Методологическая рефлексия занимает центральное место в феноменологии Гуссерля. Все его программные работы включают в себя описание ключевых методических процедур, прежде всего феноменологического эпохе и комплекса редукций. Несмотря на то, что как у самого Гуссерля, так и в интерпретативной литературе различие между этими классами методических процедур проводится не всегда или проводится недостаточно ясно, между ними тем не менее существует заметная разница.

В то время как эпохе представляет собой методически практикуемую рефлексивную и аналитическую установку, сохраняющую подчеркнутый «нейтралитет» в отношении анализируемых содержаний (реализуемой здесь и сейчас полноты опыта), феноменологические редукции, напротив, их трансформируют. Трансформация здесь связана с идеей «первоначальной данности» (*originäre Gegebenheit*), понимаемой у Гуссерля в ориентации на идею достоверности и очевидности, которая, в свою очередь, базируется на фундаментальном приоритете теоретического – и при этом по преимуществу визуального – восприятия<sup>1</sup>.

Яркий пример принудительного и деформирующего характера феноменологической редукции по отношению к исследуемым феноменам – гуссерлевский анализ intersубъективных отношений, которые у него примечательным образом сводятся к опыту восприятия другого человека как психофизического единства (объекта). Заявленный принцип познания – «принцип всех принципов», или принцип «первоначальной данности» – в этом случае, как кажется, не соблюдается.

Содержание «нередуцированного» опыта во многих случаях может быть схвачено лишь «перформативно», в момент осуществления опыта и вне пределов установки теоретического наблюдения и тем более вне «фильтра» методических процедур редукции. Феноменологическая редукция в этом и подобных случаях представляет собой форму отказа от полноты опыта и, соответственно, от генерируемого в нем (релевантного для феноменологии) знания в пользу несоизмеримых ему, однако методологически легитимированных подходов.

---

<sup>1</sup> См., например, аналогичную критику базовых (и притом некритических) предпосылок гуссерлевской феноменологии в одном из ранних курсов Хайдеггера [2. С. 271–273].

В итоге, как Гуссерль, так и Хайдеггер – пусть и по разным основаниям – игнорируют или, как минимум, недооценивают феноменологическую и когнитивную «самостоятельность» перцептивного опыта. Отчасти такое положение дел объясняется, по нашему мнению, приоритетом как в рефлексивной, так и в герменевтической феноменологии традиционных для философии нового времени онтологической и эпистемологической постановок вопроса.

Ситуация стала меняться начиная с 1940-х гг., после антропологического акцента, приданного феноменологии французскими исследователями (Сартр, Мерло-Понти), и возникновения феноменологической социологии в США, благодаря, прежде всего, усилиям Альфреда Шюца. В итоге, обозначенное в «Явлении и смысле» движение от онтологии и теории познания к анализу повседневных практик жизненного мира обрело конкретные очертания и, как следствие, – явным или неявным образом – наметился отказ от приоритета методологического принципа редукции в пользу широко понимаемого эпохе.

Шпет в заключительных главах «Явления и смысла» реализует этот отказ имплицитно, развивая тему открываемой в акте повседневного чувственного восприятия телеологии вещей, индифферентной по отношению к различению естественной и трансцендентальной установок. Шюц же, напротив, предлагает идею «специфического эпохе», которое выполняет не методическую, а «конститутивную» функцию (не функцию экспликации, а функцию конструкции определенной сферы опыта, или «реальности»).

### **Альфред Шюц: от феноменологического эпохе к эпохе «специфическому»**

В своей программной работе «О многообразии реальностей» [3] Шюц, следуя во многом У. Джеймсу и Д.Г. Миду, предлагает свое, отличное от Гуссерлевского, понимание «естественной установки» (*natural attitude*).

Для Шюца естественная установка не исчерпывается «тезисом» о независимом существовании «внешнего мира». Напротив, с точки зрения Шюца, естественная установка представляет собой комплекс прагматически мотивированных человеческих деятельностей с различной темпоральной и пространственной организацией, в контексте которых и благодаря которым мир становится доступным. Каждая из этих форм деятельности, или, по выражению Шюца, «каждая конечная провинция значения» имеет своим истоком «мир труда как верховную реальность», представляющую собой своего рода «нулевой пункт» нашего опыта с присущими ему специфическими темпоральной, пространственной и социальной структурой, а также специфическим «акцентом реальности» (*accent of reality*). При этом, подчеркивает Шюц, «этот мир представляет собой для нашей естественной установки в первую очередь не объект мышления, а поле доминирования» [3. Р. 227]. Мир не «дан» сознанию, но он «достигается» соразмерно нашей телесной позиции/организации и структурным характеристикам конкретного типа опыта, или соответствующей «конечной провинции значения»: «Весь социальный мир – это мир в пределах доступной мне сферы влияния (*my attainable reach*), со свойственными ему шансами доступа» [3. Р. 226].

Кроме того, для «естественной установки», как ее понимает Шюц, характерно «специфическое эпохе», отличное от феноменологического, функция которого по отношению к соответствующей «провинции значения» не экспликативная, а конститутивная:

«Феноменология предложила нам понятие феноменологического *epoché*, приостановки нашей веры в реальность мира, представляющей собой средство преодоления естественной установки путем радикализации картезианского метода философского сомнения. Можно отважиться предположить, что в рамках естественной установки человек также использует специфическое *epoché*, которое, разумеется, заметно отличается от феноменологического. Он не приостанавливает действие веры во внешний мир и его объекты, но, напротив, он приостанавливает сомнение в его существовании. Что он заключает в скобки, так это сомнение в том, что мир и его объекты могут быть не такими, какими они ему представляются. Мы предлагаем называть это *epoché epoché* естественной установки» [3. Р. 229].

В конечном итоге, для Шюца вопрос множественности реальностей – это вопрос множества «стилей существования», специфических эпохе и соответствующих им «акцентов реальности» [3. Р. 232].

### **Алва Ноэ: сенсомоторное понимание и пространства доступа**

Тему восприятия как формы прямого и активного доступа к миру развивает в последние годы современная англоязычная теория восприятия. Один из последних примеров и плодов этого развития – проект «перцептивного акционизма» американского философа Алва Ноэ.

Основной его тезис: присутствие вещей окружающего нас мира и мира в целом отличается хрупкостью (*fragility*). Присутствие мира для нас – не вопрос факта его существования, а вопрос доступа к нему, который всегда опосредован «различными стилями активной вовлеченности» [4. Р. 153], включающей в себя не только эксплицитное физическое (воз)действие, но и мышление, а также различные формы чувственного восприятия. Каждый из этих «стилей» представляет определенную форму «искусного вхождения в контакт» (*skillful engagement*), определенный способ прямого доступа к миру, а не одну только форму «репрезентации», как зачастую интерпретируются речевая коммуникация и мышление.

Человек, согласно Ноэ, всегда обладает непосредственным доступом к миру; непосредственным в смысле не опосредованным представлениями, ментальными образами и т.д. Однако этот доступ не предоставляется «бесплатно» (*for free*). Мы достигаем мира посредством разнообразных, освоенных нами навыков и практик, соприсутствуя с окружающим нас миром в общих для нас и для мира «пространствах доступа». Коммуникация с миром, по выражению Ноэ, представляет собой не «переход» (*passage*) (из внутренней, субъективной сферы во внешнюю, объективную), а «движение» (*movement*) от «здесь» к «там», от этого места к тому» [4. Р. 5].

Многообразие форм – «стилей» – доступа к миру коррелятивно многообразию форм его – «прямой» – доступности (*availability*), из чего проистекает и чем отчасти обосновывается тезис о многообразии присутствия. В этом контексте Ноэ отстаивает идею восприятия как активного (деятельного) дос-

тупа к миру, охватывающего собой широкий спектр человеческих действий: от «сенсомоторного понимания» до речевого/мыслительного опыта, рассматриваемого Ноэ в качестве «расширенного восприятия» (мышление как способ «прямого» контакта с миром, как один из «стилей» доступа к реальности). В итоге, интенциональность, с точки зрения Ноэ, – это не «акт» (трансцендентального) сознания, а тип диалогического (и, стало быть, рефлексивного, понимающего) отношения с воспринимаемым: «Как сам объект, так и понимание, или навыки доступа играют ключевую роль в восприятии» [4. Р. 25].

Тем самым «конституирование» оказывается результатом многообразных и, главное, «посюсторонних» усилий, компетенций и практик индивида, субъекта социального коммуникативного опыта.

### **Тиа ДеНора: восприятие как социальное действие**

Тему «естественной установки», или, иначе, повседневности, а также тему восприятия как формы социальной активности развивает в своей новой книге британский социолог Тиа ДеНора [5]. Примечательно, что ДеНора демонстрирует эксплицитный онтологический интерес, спрашивая о формах опыта, в которых и посредством которых производится «чувство реальности» [5. Р. XV].

Противопоставляя свое понимание повседневности феноменологической трактовке повседневного, ДеНора постулирует идею повседневности не в смысле анклава, окруженного разнообразными формами «неповседневного», а как «место, где опыт становится явным, где он обретает форму, где обнаружен смысл [where sense is made]. В этом отношении повседневное представляет собой временное местоположение, или «время Ч» (zero-hour), где реальности приводятся к существованию и становятся сфокусированными тем способом, который важен – для нас » [5. Р. XX].

Примечательно, что приведение реальности к существованию, ее «фокусировка» и другие «глобальные» по смыслу и последствиям действия осуществляются в «локальных» перцептивных и интерпретативных актах, или – как их называет ДеНора вслед за Гарольдом Гарфинкелем – «искусных практиках», «которые соединяют воедино слова, действия, объекты, значения, восприятия и людей» [5. Р. 125]. В итоге, перцептивный опыт обретает не только социальное, но и политическое измерение.

### **Заключение**

В заключении перечислим основные тезисы, которые мы пытались прояснить в этом коротком тексте.

1. В работе «Явление и смысл» Густав Шпет не только реконструирует программные положения трансцендентальной феноменологии и не только критикует их, но и предлагает ряд важных новаций, значение которых было осознано лишь в послевоенное время, вследствие трансформации самой феноменологической философии и изменившихся социальных реалий, потребовавших новых теоретических инструментов для своего осмысления.



2. Шпет, как и, позднее, Хайдеггер, открыл герменевтическое измерение перцептивного опыта, опираясь на исследовательские принципы самого Гуссерля. Однако в отличие от Хайдеггера у Шпета это герменевтическое измерение – не «трансцендентальный» фундамент, а непосредственное содержание визуального восприятия. Иными словами, перцептивный опыт – это не опыт сокрытия, а опыт обнаружения герменевтического феномена.

3. Аналогичное понимание герменевтических содержаний перцепции мы находим и в современной «акционистской» теории восприятия, основные принципы которой изложены в недавних работах американского исследователя Алва Ноэ, социолога Тиа ДеНоры, а также в ставшем уже классическом тексте Альфреда Шюца «О многообразии реальностей».

4. Перцептивный опыт рассматривается как форма социального действия с присущими ему особыми возможностями познавательного и практического доступа к миру.

### Литература

1. *Шпет Г.Г.* Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914. 219 с.

2. *Heidegger M.* Einführung in die Phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe. Bd. 17. Frankfurt/M.: Klostermann, 1994.

3. *Schutz A.* On Multiple Realities // Schutz A. Collected Papers. Vol. 1. The Problem of Social Reality. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhof, 1962. P. 207–259.

4. *Noë A.* Varieties of Presence. Cambridge/London: Harvard University Press, 2012. 174 p.

5. *DeNora T.* Making Sense of Reality. Culture and Perception in Everyday Life. London: Sage, 2014. 200 p.

*Inishev Ilya N.* National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation)

DOI: 10.17223/1998863X/32/5

### GUSTAV SCHPETT'S NOTION OF THE HERMENEUTIC INTUITION IN THE LIGHT OF ACTIONIST APPROACHES TO THE THEORY OF PERCEPTION

**Keywords:** phenomenology, transcendentalism, hermeneutic dimension, perception as a social action

What makes Gustav Shpet's work "Appearance and Sense" so important is not only that it was one of the first critical reactions to Husserl's programmatic work of transcendental phenomenology, 1<sup>st</sup> volume of "Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology". Besides its critical stance, the book retains its actuality in the contexts of ongoing discussions about foundations and consequences of "hermeneutic transformation" of the initial phenomenological project. Like Heidegger several years later, Shpet, drawing on research principles Husserl's, has revealed what can be called hermeneutic dimension of perceptual experience. But, unlike Heidegger, Shpet concedes this hermeneutic dimension not as a transcendental fundament but rather as immediate content of visual perception. In other words, experience of perception is not the experience of hiding but that of revealing the hermeneutical, or the teleological in terms of Shpet. Similar understanding of hermeneutical contents we find also in the contemporary – "actionist" – theory of perception, basic elements of which has been presented in the recent works of an American philosopher Alva Noe and a British sociologist Tia DeNora. Nevertheless a sketch of the actionist approach to the phenomenon of perception we can find in programmatic article ("On Multiple Realities") by Alfred Schutz, the founder of phenomenological sociology. As a result, all this creates necessary prerequisites for revisiting the aforementioned Shpet's work from the standpoint alternative to the traditional phenomenological lines of thought. To key innovations within contemporary theories of perception belong the following: consideration of perceptive acts as forms of social action and forms of direct access to the world; the broadening of the concept of understanding to include non-conceptual, practical, bodily, for example sensorimotor,

forms of understanding. In consequence, perceptual experience obtains, besides a cognitive and ontological dimension, also political one.

### **References**

1. Shpet, G.G. (1914) *Yavlenie i smysl: Fenomenologiya kak osnovnaya nauka i ee problem* [Phenomenon and meaning: Phenomenology as a basic science and its problems]. Moscow: Germes.
2. Heidegger, M. (1994) *Einführung in die Phänomenologische Forschung* [Introduction to phenomenological research]. Vol. 17. Frankfurt/M.: Klostermann.
3. Schutz, A. (1962) *Collected Papers*. Vol. 1. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhof. pp. 207–259.
4. Noë, A. (2012) *Varieties of Presence*. Cambridge/London: Harvard University Press.
5. DeNora, T. (2014) *Making Sense of Reality. Culture and Perception in Everyday Life*. London: Sage.