

Олена Садоха

ЖИТТЄСВІТОВА ПРОЕКЦІЯ КУЛЬТУРИ

Досліджується проблема обґрунтування конститутивних механізмів як генези, так і розмежування культурних форм через реконструкцію методологічних проєкцій прагматичної життєсвітової теорії. Встановлено, що ідентичність і відмінність культурних форм випливають з механізмів, що лежать в основі різних видів переживань та дій, різних практик, дискурсів.

Ключові слова: життєсвіт, генеза, культура, релевантність.

Исследуется проблема обоснования конститутивных механизмов генезиса и размежевания культурных форм через реконструкцию методологических проекций прагматичной теории жизненного мира. Установлено, что идентичность и отличие культурных форм обусловлены механизмами, которые находятся в основе разных видов переживаний и действий, разных практик, разных дискурсов.

Ключевые слова: жизненный мир, генезис, культура, релевантность.

The article is devoted to the problem of substantiating the mechanisms of genesis and delimitation of cultural forms through reconstruction of methodological projections of the pragmatic theory of the life-world. Identity and difference of cultural forms are caused by mechanisms which are based on different kinds of experiences and actions, different practices, different discourses.

Key words: the life-world, genesis, culture, relevance.

Значущість феноменологічних положень для наук, зокрема для соціальних, пов'язана з традуванням автопоезисної феноменологічної фігури мислення. Автогенеза соціального світу подається і в межах системно-структурних побудов, і «інтерпретативної традиції», зокрема (а й здається, значною мірою як безпосередньо, так і опосередковано) через впровадження гусерлівських процедур аналізу конституції у соціальну теорію. Останній висвітлює основні механізми самогенези, схоплено як осмислення зв'язків соціальної реальності. З прийняттям феноменологічних настанов слід розробляти дотичну до предмета дослідження теоретичну концепцію, котра постає саме як програма дослідження і, що надто важливо, з емпіричною фундованістю. Таким чином з'являється прагматична теорія самогенези соціальної дійсності Ілі Срубара, кропітка і послідовна праця якого і досі залишається поза увагою. Те, що може бути відомо сучасному соціальному досліднику України, – це згадування Срубара як «експерта» щодо засвоєння Шюцєвої наукової спадщини у перекладеному М. Д. Култаєвій творі Б. Вальденфельса «Вступ до феноменології» [1, с. 121]. Але роки експертної

роботи, розпочаті з часів очолювання ним соціально-наукового архіву університету міста Констанц (1979), продовжуються сучасною працею над розвитком власної прагматичної теорії життєсвіту. У зв'язку з викладеним вище метою цієї статті стає експлікація основних положень названої теорії. Відповідно до мети сформульовано такі завдання: виявити підстави прагматичної теорії життєвого світу; проаналізувати наслідки цієї теорії щодо конкретних досліджень.

Загальною інтенцією, котра народжує прагматичну теорію життєсвіту, є прагнення встановити і обґрунтувати конститутивні механізми як генези, так і розмежування культурних форм. Поруч із цим доводиться зважувати і на те, щоб опис цих механізмів сприяв розпізнанню структури, яка припускає підґрунтя і мову щодо порівняння. Саме для обстоювання такого конститутивно-теоретичного підходу Срубар й розробляє прагматичну життєсвітову теорію. Увагу привернуто до філософсько-методологічних контроверз між методологічною конструкцією і переживаною конструкцією дійсності як переходу від іманентно-переживаного до «точно наукового», зокрема щодо вивчення культурного світу або світу культури. Через призму соціальних наук ці контроверзи простежуються щодо перспективи пошуку процесів, у яких смисл дії конститується як необхідний момент під час тривання самої дії. Самогенерування смислової значущості світу, розгорнутого в процедурах конститутивного аналізу, поданого Гусерлем, транспоновано в соціальну теорію як теорію соціальної дії з метою відкриття механізмів самогенези, схопленого як смисловий зв'язок соціальної реальності (детальний аналіз означеної проблематики подано в авторській монографії [2]). Таким чином, здійснено перехід від науки про людську реальність до науки про її соціальну генезу [4, s. 309]. І ця думка стає головною для автопоезисних теоретико-методологічних пошуків, зокрема і срубарівських. Феноменологія визначається в такому разі як матриця, як напрям дослідницької уваги. Проте, посилаючись на міркування Срубара, відзначмо таке: розвиток проблеми самогенези відбувається з антропологічної настанови. Звичайно, для Срубара стає закономірним звернення до антропологічних міркувань, тому що в межах філософської антропології привернуто увагу до питань самогенези соціального світу саме як світу культури. Слушними щодо цього стають приклади розробок Шелера і Шюца. Проте преференції надаються розвитку власне шюцівського концепту самогенези соціальної дійсності. Смислова орієнтація соціальної дії визнається результатом цієї дії, а тому розуміюча теорія соціальної дії є теорією конституювання повсякденного життєсвіту. Видається конструктивною думка про те, що Шюцем

запроваджено дві самогенеративні моделі. Досить згадати про те, що останній виокремлює дію в світі та у взаємовідносинах. Дія як користування речами світу здійснюється в межах взаємодії з іншим, що передовсім та значною мірою приводить до виникнення релевантностей, сітка котрих складає «метареальність» переконань, які, в свою чергу, для діючих виявляються спільними орієнтирами у соціальному середовищі.

Долання зв'язків різних трансцендуючих галузей дійсності приводить до конкретного життєсвіту, або «соціального космосу» (Срубар), і це стає вихідним пунктом конструкції другої, пізньої Шюцевої моделі самогенези соціальної реальності. Прагматичні релевантності цієї дійсності неможливо досягнути просто як об'єктивації щодо вказуючих функцій дії, тому що мають розглядатися не тільки прагматичні зв'язки релевантностей, а також їхня похідна природа, тобто вторинна об'єктивація відносин через ознаки. У зв'язку з цим відкривається проблематизована Гусерлем тема аппрезентації і її роль у дескриптивних, зокрема соціальних, аналізах. Звичайно, якщо брати до уваги смислоутворюючі інтенційні акти свідомості, то аппрезентація відкривається як можлива здатність презентувати відсутнє або не безпосередньо сприйняте за типовими структурами досвіду. Унаслідок цього аппрезентація розглядається як передумова символічної функції свідомості. Вона постає пресуппозицією семіозису як процесу конституювання реальності завдяки застосуванню знаків. Ці міркування традовані та розвинуті Шюцем, а услід за ним й Срубаром. У зв'язку з цим необхідно зазначити, що останній акцентує увагу на певному аспекті з Шюцевих студій: *mundan* життєсвіт вивчено не тільки як осмислений і структурований через систему прагматичної релевантності, а й упорядкований через аппрезентативну систему. З цього зроблено висновок про те, що й саме відтворення аппрезентативних систем зафіксоване в соціумі відносинами впливу. У зчепленні конкретних відносин впливу та дії міститься специфіка *mundan* життєсвіту, що може поширюватися через власні аппрезентативні порядки до єдиної універсальної світової інтерпретації – до косміону (Срубар). У пластичності самогенези соціальності полягає варіативність космосу як культурних життєсвітів. На підставі зазначених міркувань можна зробити таке зауваження: Срубар звертається до встановлення механізмів самопобудови соціальної реальності, як вивчаючи розробки Шюца і його послідовників, так і беручи до уваги автопоетичні моделювання, зокрема подане у межах системно-функціональної традиції. У зв'язку з цим зрозумілим є й згадування про луманівські розробки. При цьому необхідно відзначити тяжіння Срубара з'єднати досягнення обох напрямів аналізу соціальної реальності, проте

на підґрунті шюцівських розробок (запропонованих ним двох моделей самогенези) та визнання значущості феноменології. Йдеться про те, що не тільки феноменологічне мислення (зі своїм концептом смислової конституції) є дослідженням (зокрема, відкритого поля знань універсальної релевантності та зв'язків), котре при цьому не обмежене галуззю філософського мислення, а насамперед дослідження може звертатися до феноменологічного мислення [5, s. 327].

Із цього випливає визнання, що відкриті Гусерлем механізми свідомості, котрі конституують смисл та дійсність, вирішальні для життєсвітової структури. Окрім того, під впливом описаних Гусерлем «політетичних актів» Срубар запроваджує засадниче щодо прагматичної теорії поняття «смислогенеративного зв'язку» життєсвіту як необхідного для досягнення образу людського світопідходу зв'язку конститутивних актів феномена. Цей зв'язок має чотири виміри: когнітивний, тілесний, семіотичний, дискурсивний. У творі «Прагматична теорія життєсвіту як поле інтеркультурних порівнянь» Срубар прагне показати смислогенеративний зв'язок у всіх площинах, зокрема інтенційного потоку переживань та його засадничих смислових актів, завдяки котрим сприймається світ. Прагматично генероване знання, об'єктивоване у знакових системах, завдяки своїй генезі завжди має перспективу. Це пов'язане з тим, що прагматичні відносини діючих або їхньої спільноти набувають різних образів. На підставі цього виникає не тільки розмаїття культурних форм, але й диференціювання форм створення або (якщо бути точними за срубарівською термінологією) виробництва знання, де водночас утворюється знання про тривання, а також виокремлюється легітимне знання від нелегітимного. Дискурси, в котрих це здійснюється, відображають формальні механізми життєсвітової структури, в яких генерується емпіричний образ культури.

Як свідчить досліджуваний матеріал, загальною інтенцією, котра народжує срубарівську прагматичну теорію життєсвіту, є прагнення встановити і обґрунтувати конститутивні механізми генези і розмежування культурних форм. Поруч із цим доводиться зважувати і на те, щоб опис цих механізмів сприяв розпізнанню структури, яка припускає підґрунтя і мову порівняння. Саме для обстоювання такого конститутивно-теоретичного підходу Срубаром і розроблено прагматичну життєсвітову теорію. При цьому слід зазначити, що він добре убачає критичні зауваження, котрі неодноразово висловлювалися та й продовжують висловлюватися на адресу чергових спроб застосувати подібну теорію до соціального аналізу. Переважно йдеться про картезійські обмеження, котрі виникають під час уживання концепту «життєсвіту» соціальною

теорією. Добре розуміння цих обмежень надає Срубарові можливість висунути свої пропозиції для спростування подібних звинувачень. (У цьому переконує ретельне їхнє обміркування, подане зокрема в: [3; 4; 5]). Тому не зайве буде наголосити на зауваженнях щодо того, як цей концепт сполучається з результатами емпіричних наук. Доцільно виокремити домагання цієї теорії, через призму котрих «просвічуються» певні перспективи (як теоретико-методологічні, так і практичні) такого дослідження. Мовиться про розкриття здійснення конституції соціальної дійсності з її інтерсуб'єктивними структурами в актах свідомості, поведінки, комунікації через типіку та релевантність смислових структур. Крім того, пропонується опис структури і розмаїття розшарувань життєсвіту, зумовлених комунікативними процесами.

Ідентичність культурних форм та відмінність між ними впливають з механізмів, котрі лежать в основі різних видів переживань та дій, інтеракцій, різних практик та дискурсів. Своєю чергою, ці механізми подано у конститутивно-теоретичному підході, застосованому прагматичною теорією. Щоб пояснити механізми конституції і розрізнення життєсвіту, необхідно розглядати не тільки площину свідомості і тілесності (що добре вже було розкрито феноменологічними розробками Гусерля і Мерло-Понті), де пластичність і рефлексивність свідомості, на котрі посилається варіативність культурних форм, ґрунтуються на смислоконститутивних актах. За Срубаром, випрацюваний у межах феноменології підхід до значущості тілесності (йдеться про її роль в утворенні реальності та ідентичності) має низку культууроутворюючих експлікацій. Тіло відкривається як чуттєвоутворюючий посередник суб'єкта щодо зовнішнього світу, тобто впливу на світ, а також зворотного впливу світу на суб'єкта. При цьому матеріальність тіла співвизначає структуру поля поведінки, семіозису та системи релевантності. Як наслідок цього – висновок про те, що в цьому сенсі тіло належить до відбудовуючого моменту життєсвітової структури. Проте конституція реальності, зокрема і соціальної, здійснюється в актах дієвості. Йдеться про об'єктспрямовану і соціальну (інтеракція і комунікація) дію. Інтеракція тілесного суб'єкта створює структуру повсякденного поля дій, котра, як і свідомість, і тілесна, має три виміри. Вихід на цю площину людської активності відкриває простір для визначення ролі саме прагматичної релевантності, що виявляється конструктивним моментом срубарівського обґрунтування саме прагматичної теорії життєсвіту. Він визначає її як дієспрямоване звернення до дійсності, котре, з одного боку, подає загальну форму життєсвітової структури. Однак, з іншого, воно завдає структури типіки та релевантності,

а також їхні диференціювання. У прагматичній релевантності відкривається конститутивний механізм життєсвіту, який, з одного боку, може ідентично закладатися для всіх повсякденних культурних форм. З іншого, під час свого виконання приводить до інших видів (часово-, просторово-, групо-віднесених) конструкцій реальності. На підставі прагматичної релевантності життєсвіт, як і культурний світ, завжди розподілений на розмаїття гетерогенних дійсностей, які можуть взаємно трансцендувати. Таким чином життєвий світ зустрічається в практиці, що його реалізує, а також в розмаїтих культурних формах.

З певною цікавістю тут є сенс безпосередньо звернутися до визначення специфіки порушення Срубаром проблеми чужого, до обговорення конститутивної ролі досвіду трансцендентності як досвіду чужості для структур життєвого досвіду. Таким чином, це виявляється дійсно важливим щодо прагнення охопити гетерономність світу та світів. Срубар підкреслює, що, якщо виходити з прагматичної генези життєсвітової реальності, то можливо довести: чужість якраз належить до справжніх життєсвітових досвідів. Це відбито у прагматично зумовленій перспективності чинного підходу. Мовиться про те, що цей підхід ґрунтується на положенні: життєсвіт завжди диференційований на численні галузі реальності, котрі перебувають у часовій, просторовій, а також соціальній трансцендентності. Слушним щодо цього стає приклад, котрий подає досвід трансцендентності та евіденцію присутності всередині життєсвіту чужого: переживання розрізнення темпоральності моєї біографії і темпоральності зовнішнього світу (світу повсякденності). Трансцендентність чужого та його принципова недосяжність як трансцендентність зовнішньої повсякденності, котра в свою чергу містить повсякденність інших, відбито в структурі життєсвіту. З цього випливає думка про те, що досвід розрізнення розмаїтих галузей життєсвітових реальностей і відповідно чужості сутнісно належить до релятивної природної настанови людини. Із структури життєсвіту, з життєсвітового досвідного горизонту неможливо усунути присутність чужого. І як поетично відзначено Срубаром, навіть цього не вдається зробити і в прагматичній дії, або, якщо і вдається, то лише на мить.

Розглянуто смислогенеративні механізми життєсвіту в площині свідомості, тілесності та дії, у зв'язку з цим, як бачиться, необхідно наголосити на такому слушному моменті даного аналізу. З одного боку, смислові структури досвіду виникають завдяки смислоконституюючим актам свідомості, тілесності і дії, котрі посилаються на немовні, асеміотичні механізми конституювання. Однак, з іншого боку, ці смислоконститутивні площини містять передумови семіотичного.

Йдеться про аппрезентативні акти свідомості й досвід трансцендентності. Останній пов'язаний з комунікацією та розвитком знакових систем. Таким чином відкривається ще одна площина вивчення смислогенеративного зв'язку – мовна, а також символічного знакового уживання. Звичайно, Срубар має звернутися до цього, тому що знакова система мови природно відіграє значущу роль у процесі культурного утворення смислу. Як свідчить досліджуваний матеріал, срубарівські спостереження щодо цього посилаються на шюцівську знакову теорію креативності семіотичних смислових конструкцій, за котрою креативні механізми зафіксовані в структурі знакової системи. Семіотичний характер життєсвітової структури відсилає до прагматичного та дискурсивного джерела смислу. У зв'язку з цим стають зрозумілими такі міркування про смислогенеративний зв'язок структури життєвіту на семіотичній площині. Він виявляється як аппрезентативна структура знакових систем, загальний механізм котрих можна оцінювати як пресуппозицію для смислоутворення завдяки семіозису. Прагматична релевантність смислової конституції передочікується на семантичній площині у вигляді таксономічних систем позначення. Тому, за Срубаром, в усіх культурних формах очікується соціальна семантика зі своїми селективними і конструктивними характеристиками. Таким чином, прагматична теорія життєвіту сприяє виявленню загальної структури культурних форм з урахуванням трансцендентного характеру іншості їхніх семантик. Семантичні самоописи посилаються на прагматично уживану динаміку знакових систем.

Соціальні процеси, які виходять з цієї динаміки та з яких походить селективна відмінність легітимного та нелегітимного знання, належать до смислогенеративних зв'язків життєвіту, тому що впливають з прагматичного та семіотичного характеру цих структур. Вони й складають дискурсивну площину смислогенеративного зв'язку життєвіту. Загально встановлений дискурсивний характер життєсвітових конструкцій дійсності одночасно є джерелом розмаїтих реалізацій життєвіту як світу культури. Дискурсивні виміри смислогенеративного зв'язку культурних форм розрізняються за рівнем рефлексивності. У свою чергу, семантики самоописів, які містяться в культурних формах, відкривають рівень суспільного погляду на дискурсивний характер утворення знання.

З поданого випливає такий висновок. За здійсненим аналізом унаочнено загальний смисл прагматичної теорії життєвіту, через котрий виявлені та окреслені основні параметри аналізу конституювання, який описує механізми самогенези. Йдеться про те, яким чином повсякденне розуміння пов'язує того, хто діє, зі структурою повсякденного і

відповідними до цього конститутивними актами та засобами, котрі описуються як структури життєсвіту. Розкривається особливість рівня природної настанови людини як актора. Той, що діє в природній настанові, виходить щодо іншої (чужої) системи знань з того, що остання створена людьми в прагматичному намірі всередині часово-, просторово-, соціально структурованої ситуації. Крім того, людина успадковує прагматичні принципи релевантності, на підґрунті котрих виявляються також передочікувані розрізнення, еквівокації, аберації. У зв'язку з цим корисними мають бути безпосередньо для соціального дослідження запроваджені Срубаром три фігури (образи) задоволення, або встановлення конгруентності очікування з іншими щодо різних рівнів передочікування застосуваннями повсякденних засобів: «антропологічна інтерсуб'єктивність», «соціальна інтерсуб'єктивність», «культурна інтерсуб'єктивність». Проте, максимального взаємного задоволення у трьох площинах досягти фактично неможливо, хоча б зважаючи на прагматичні розбіжності колективних запасів знань. Щодо структури життєсвіту, то вона Срубаром розглядається як «формальна» дескриптивна мова. Але якщо враховувати її конститутивні зв'язки, то вони мусять розумітися як самоконститутивні механізми соціальної реальності, тому й на метарівні відображують автогенезу життєсвіту. І зрештою, слід відзначити основні наслідки щодо осмислення соціальної транспарентності з урахуванням розвідок прагматичної життєсвітової теорії, зокрема для порівнянь культурних форм. Аналітичні справи щодо вивчення інакшості культур починаються з прийняття «субоптимального» вихідного пункту, тобто неможливості досягти максимальної конгруентності трьох названих вище площин інтерсуб'єктивності. Проте адекватність науково утворених типів досяжна через урахування смислогенеративного зв'язку структур життєсвіту, котрий зображує спільні межі культурних форм, а також механізми їхньої розбіжності. Механізми конститутивної аналітичної уживаної мови застосовуються для опису подібності й інакшості культурних форм. Життєсвітова перспектива зумовлює охоплення необхідного інтер- та інтракультурного розмаїття форм культурного життя. Таким чином, врешті-решт, для розкриття культурної динаміки та еволюції суспільства необхідна методологічна програма дослідження соціального світу, котра спирається на структури життєсвіту та на когнітивні, поведінкові, мовні зв'язки, зокрема у прагматичному вимірі.

1. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / перекл. з нім. М. Д. Култаєвої.– К.: Альтерпрес, 2002.– 176 с.

-
2. Садоха О. Феноменологічні розвідки у площині соціальної філософії: між «Milieu-дескрипцією» і «повсякденною герменевтикою».– Харків: ХНПУ, 2006.– 177 с.
 3. Srubar I. Die pragmatische Lebenswelttheorie als Grundlage interkulturellen Vergleichs (із особистого листа автора авторові цієї статті).
 4. Srubar I. Schütz' pragmatische Theorie der Lebenswelt // Gelehrtenrepublik – Lebenswelt E. Husserl und A. Schütz in der Krise des phänomenologischen Denkens / Hrsg. von Angelica Bäumer, Michael Benedikt.– Wien: Passagen Verlag, 1993.– S. 335–347.
 5. Srubar I. Vom Milieu zu Autopoiesis. Zum Beitrag der Phänomenologie zur soziologischen Theoriebildung // Phänomenologie in Widerstreit / Hrsg. von Christoph Jamme / Otto Pöggeler.– Frankfurt / Main: Suhrkamp, 1989.– S. 307–331.