

УДК 167

Вахтанг Кебуладзе

КОНСТИТУТИВНА ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ПРИРОДНОЇ НАСТАНОВИ АЛЬФРЕДА ШЮЦА Й ОБ'ЄКТИВНА ГЕРМЕНЕВТИКА УЛЬРИХА ОВЕРМАНА

Розглядаються деякі моменти трансцендентальної феноменології як засади соціальних досліджень. Продемонстровано, що на підставі об'єктивної герменевтики Ульриха Овермана можна розв'язати деякі фундаментальні питання конститутивної феноменології природної настанови Альфреда Шюца.

Ключові слова: Альфред Шюц, Ульрих Оверман, феноменологія, герменевтика.

У цій короткій розвідці я спробую реабілітувати деякі моменти трансцендентальної феноменології як засади соціальних досліджень. Це не означає, що я прагну здійснити трансцендентально-феноменологічне обґрунтування соціальних наук, що мало би бути завданням більш розгорнутого дослідження. Я лише хочу показати, що через трансцендентальні аналізи можна виявити деякі методологічні проблеми соціологічної концепції Альфреда Шюца й Ульриха Овермана і що трансцендентальна феноменологія Едмунда Гусерля уможлиблює розв'язання цих проблем.

Центральна проблема феноменологічно зорієнтованої соціальної науки – це проблема об'єктивності соціальної реальності. У зв'язку з цим постає низка питань:

1. Що ми маємо на увазі, коли позначаємо щось як об'єктивність?
2. Чи відрізняється соціальна реальність як предметна сфера соціальних наук від інших видів реальності, наприклад, від природи як предметної сфери природничих наук?
3. Що означає наукове дослідження соціальної реальності і які критерії науковості можна тут запропонувати?
4. Існує загальний вид науковості для всіх наук чи ми можемо говорити про різні типи науковості?
5. Чи є прагнення до об'єктивності ознакою наукового дослідження?
6. Чи можна і чи варто прагнути до об'єктивності в гуманітарних і соціальних науках?
7. Чи можемо ми взагалі розглядати гуманітарні та соціальні науки як строги науки у властивому сенсі?

У межах такого короткого дослідження неможливо відповісти на всі ці питання. Вони радше конституують рамкові умови цього дослідження. Окрім того, можна наважитися на твердження, що вони окреслюють

загальний контекст конститутивної феноменології соціальної реальності Альфреда Шюца.

Фундаментальне розрізнення, яке Шюц робить у своєму проекті феноменологічної соціології, полягає в демаркації природної і соціальної реальностей. Як було зазначено, це розрізнення варто розглядати в ширшому контексті, сконституційованому питанням про відмінність методології гуманітарних і соціальних наук від методології природознавства. Дискусію з цього приводу в сучасній європейській філософії розпочали неокантіанці. Ця ж проблема, як відомо, була відправним пунктом для Вільгельма Дильтея в розробці герменевтичного методу, який він розглядав як універсальний метод гуманітарних наук. Засновник феноменологічної філософії Едмунд Гусерль також займався проблемою методології наукового пізнання. І хоча він захищав методологічний монізм, він був проти експансії методів природничих наук у сферу наук гуманітарних і розглядав феноменологію як нову універсальну методологію всього наукового пізнання в цілому. Головний принцип цієї методології полягає в ретельному виявленні конституювання сенсу в інтенційній діяльності свідомості.

За Шюцем, соціальна реальність відрізняється від природної саме через те, що перша від початку, до будь-якого наукового дослідження містить «сенси», що їх конституують соціальні актори в соціальних взаємодіях. Точніше кажучи, ця реальність і складається з цих сенсів. Відповідно до цього, центральною проблемою соціального дослідження є проблема суб'єктивного сенсу соціального діяння (Handeln): «Зрозуміти можна лише діяння окремого індивіда і його сенсовий зміст, і лише в тлумаченні індивідуального діяння соціальна наука отримує доступ до тлумачення тих соціальних стосунків і утворень, які конститууються в діяльності окремих акторів соціального світу» [7, S. 3]

Потому Шюц запитує, через що діяння взагалі може мати сенс. Адже осмисленість передбачає рефлексійну дистанцію. Переживання слід відрізнити від того, завдяки чому це переживання дістає сенс. Аби мати сенс, переживання, отже, потребує інше переживання, а саме рефлексію, яка надає цьому первинному переживанню певний сенс. Утім це означає, що впродовж перебігу діяння не може бути сконституційований жоден сенс. Проте ми маємо визнати, що людське діяння має сенс не залежно від того, чи отримує воно сенс в акті рефлексії. Інакше майже всі людські акти були би позбавлені сенсу.

За Шюцем, діяння саме через те відрізняється від поведінки, що воно вже в перебігу його здійснення має сенс. Поведінка, натомість, може не мати сенсу. Вона може бути, наприклад, просто низкою автоматичних

або рефлексних жестів, які не тільки не мають сенсу, а взагалі залишаються непоміченими суб'єктом поведінки.

Варто, отже, запитати про те, завдяки чому соціальне діяння впродовж свого здійснення має сенс. Зрозуміло, що діяння (Handeln) має сенс як дія (Handlung), тобто як завершене діяння, оскільки саме ціль діяння надає цьому діянню сенс. Те саме діяння може мати різні сенси. Сенс діяння залежить від того, чим воно скінчається. Отже, поки діяння не скінчилося, не можна точно сказати про його сенс. Утім, це суперечить інтуїтивному схопленню сутності соціального діяння і редукує його до простої поведінки, яка не обов'язково мусить мати сенс.

Аби розв'язати цю проблему, Шюц використовує концепцію внутрішнього часу свідомості Едмунда Гусерля, а саме ідею передсхоплення (Vorerfassung) у протенції актуального майбутнього. Діяння відрізняється від поведінки саме через те, що діянню завжди передує це передсхоплення, або передспогад (Vorerinnerung), в якому свідомість дієвця передсхоплює кінцевий момент діяння, ніби суб'єкт соціального діяння опиняється у часовому пункті, в якому діяння завершується. При цьому тут не йдеться про дискретний акт свідомості. Свідомість тут узагалі не діє, вона не є активною. Ми перебуваємо у сфері пасивної синтези. На початку діяння у начерку я завжди пасивно «завбачаю» його можливе завершення, і через це я надаю йому певний сенс. Тому сенс соціального діяння може бути відомим лише суб'єкту, який здійснює це діяння.

Із цього випливає наступне питання. Як суб'єктивний сенс може мати об'єктивне значення? Від відповіді на це питання залежить і можливість щоденного порозуміння різних соціальних акторів поміж собою, і наукове дослідження сенсу соціального діяння. Якщо Шюц має рацію, коли говорить про те, що дослідження суб'єктивного сенсу соціального діяння є головним завданням соціальної науки, то цей сенс має бути об'єктивованим. Адже зміст наукового дослідження повинен мати об'єктивну чинність.

Здається, цю проблему можна було би розв'язати, залучивши до перебігу наших розмислів концепцію «генеральної тези взаємних перспектив», яка представлена у творі Альфреда Шюца і Томаса Лукмана «Структури життєсвіту». Ця теза складається з двох фундаментальних ідеалізацій щоденного життя:

1. Взаємозаміна позицій: «Якщо б я був там, де він є зараз, я б переживав речі в такій самій перспективі, з такої ж дистанції, у такій самій досяжності, як він; і якщо він був би тут, де я є зараз, він би переживав речі у тій самій перспективі, що і я» [2, с. 73].

2. Конгруентність систем релевантності: «Я і він звикаємо сприймати як дане, що відмінності схоплення та тлумачення, які виникають із відмінності схоплення та тлумачення моєї біографічної ситуації від його, є іррелевантними для його та моїх, для наших теперішніх практичних цілей, що я і він, що ми можемо діяти та розуміти один одного так, ніби ми в ідентичний спосіб переживаємо у досвіді та витлумачуємо об'єкти, які перебувають у нашій актуальній або потенційній досяжності, та їхні властивості» [2, с. 73].

Ці ідеалізації уможливають нормальний перебіг спільного конституювання сенсу, а разом і щоденної комунікації в ситуації віч-на-віч (face-to-face-situation). Утім, якщо вони є чинними в цій ситуації, можна спробувати поширити їхню чинність і розглядати їх як універсальні умови можливості досвіду взагалі. Це означає, що на підставі цих ідеалізацій ми можемо не зважати не тільки на індивідуально-психологічні та біографічні відмінності в ситуації віч-на-віч, а також на національні, історичні, культурні, конфесійні й мовні відмінності в загальному людському дискурсі. З цього мав би випливати певний герменевтичний оптимізм. Адже, відповідно до цього, кожний сенс, сконституований у якомусь людському діянні, може бути цілком адекватно об'єктивованим для розуміння людей різних часів, культур і націй. Оскільки ми люди, то ми завше можемо обмінюватися нашими позиціями й узгоджувати наші системи релевантностей.

На мій погляд, головна проблема такої інтерпретації соціального світу полягає саме в тому, що в ній комунікативна ситуація, а саме «face-to-face-situation» («ситуація-віч-на-віч») розглядається як неproblemатична. Проте можна звзвити або розширити поняття комунікації і через це проблематизувати його. З одного боку, існує велика кількість ситуацій, у яких комунікацію імітують або симулюють. У цьому зв'язку варто було би нагадати різні форми перетворених на ритуали інтеракцій. З іншого боку, як комунікацію можна представити такі ситуації, в яких взагалі не йдеться про людські стосунки. Прикладом цього може слугувати фрагмент з книжки «Я і ти» Мартина Бубера, в якому він описує свою зустріч із деревом. Як у цьому випадку можна взагалі говорити про взаємозаміну перспектив і конгруентність систем релевантностей. Цей фрагмент залишається провокацією, на яку слід відповісти на засадах феноменологічного методу, аби підтвердити універсальну значимість цієї методології

Поняття комунікації потребує феноменологічного обґрунтування. Я вважаю, що саме в цьому сенсі варто розуміти цитату з «Топографії Чужого» Бернгарда Вальденфельса «Гусерлева феноменологія, яка так рішуче виступає проти абсолютизації світу, пориває також із

абсолютизацією соціального світу. Основний факт, що він є, не позбавляє нас питання, як він є і як що він є. Тому феноменологія має стеретися необачного здійснення *communicative turn*» [1, с. 76].

Тут я маю повторити головне питання цього короткого дослідження. Як суб'єктивний сенс може мати об'єктивне значення?

Якщо розглядати конститутивну діяльність свідомості феноменологічно, тобто з позиції незацікавленого спостерігача, то не існує жодної підстави розглядати сенси, конституційовані в цій діяльності, як об'єктивно значимі. Це можливо лише в тому разі, якщо конститутивна діяльність свідомості має не суб'єктивну, а інтерсуб'єктивну природу. Інтерсуб'єктивність досвіду є умовою його об'єктивності. Саме в цьому сенсі можна сказати, що все інтерсуб'єктивне водночас є об'єктивним. Комунікація між суб'єктами можлива лише через те, що їхній досвід від самого початку є інтерсуб'єктивним: Утім, «від самого початку» в жодному разі не означає тут, що інтерсуб'єктивність емпірично передує комунікації. За Гусерлем, інтерсуб'єктивність – це трансцендентальна структура свідомості, тобто універсальна умова можливого досвіду взагалі, яка уможливує кожний окремий досвід і насамперед кожний акт комунікації, але не як його реальна емпірична причина, а як трансцендентальна умова його можливості «Вона (трансцендентальна інтерсуб'єктивність – В. К.) конституційована для мене як суцільна, про що можна навіть не казати, чисто в мені, в медитувальному Ego, чисто з джерел моєї інтенційності, але як така, що конституційована як така сама в кожній із модифікацій «Інших», але в інший суб'єктивний спосіб поставання (*Erscheinungsweise*), і сконституційована як така, що з необхідністю несе в собі той самий об'єктивний світ» [4, S. 157–158].

У доповіді «Проблема трансцендентальної інтерсуб'єктивності у Гусерля» Шюц формулює головне питання, яке стосується феноменологічного поняття інтерсуб'єктивності: «Як може об'єктивність світу як світу кожного й існування Інших бути встановлена в егологічному космосі? Як можна отримати інтерсуб'єктивність світу з інтенційностей моєї власної свідомості». Це відправний пункт Шюцевої критики, спрямованої проти різних моментів інтерсуб'єктивної концепції Гусерля.

За Шюцем, попервах варто спитати, як у редукованій трансцендентальній сфері може бути наявним щось таке, що воно не належить Ego? Як на трансцендентальному рівні може бути адекватно даний Інший? Шюц стверджує, що Інший може бути сконституційованим лише в комуникативній взаємодії, у щоденному переживанні такої елементарної єдності, як «ми». Гусерль натомість наполягає на тому, що ця єдність має бути вимкнутою у феноменологічній редукції. Саме це

вимкнення звільняє нас шлях до конститутивних джерел світу та інших суб'єктів у ньому. Утім, залишається проблематичним, чи насправду в цій конститутивній діяльності може бути сконституційованим інший суб'єкт. На це можна відповісти, що конститутивна діяльність свідомості завжди вже є інтерсуб'єктивною. Адже інтерсуб'єктивність разом із інтенційністю є універсальною можливістю досвіду.

Другий закид Шюца стосується проблеми узгодженості досвіду Іншого: «Простої аппрезентації недостатньо для того, аби тіло, яке постає переді мною, сприймалося як живе тіло іншого. Адже, якщо аппрезентація продовжується і не виявляється відразу ілюзійною, вона має бути верифікована в подальших аппрезентаціях, що синтетично узгоджуються» [8, р. 64]. Цю проблему варто розглянути в дещо ширшому контексті, що його конститує опозиція ідентичності й часовості. Адже питання про узгодженість досвіду Іншого – це лише окремий випадок питання про те, як можливе конституювання ідентичності у триванні досвіду свідомості. На це питання намагається відповісти Арон Гурвіч у статті «Про інтенційність свідомості» [3]. Інтенційність має два полюси: ноєзу, або інтенційну спрямованість свідомості, та ноєму, або інтенційний корелят цієї спрямованості. Ноєма як спосіб даності предмета є ідентичною, а отже, не змінюється. Кожна ноєма конститується в багатьох ноєтичних актах. Отже, ідентичність ноєми усвідомлюється на тлі розмаїття актів, у яких вона конститується. Цю засадову модель конституювання ідентичності у внутрішній темпоральності свідомості можна перенести до інтерсуб'єктивної сфери, аби обґрунтувати узгодженість досвіду Іншого. Отже, трансцендентальна аналіза уможливує обґрунтування узгодженості досвіду Іншого без апеляції до щоденного досвіду.

Шюц зазначає ще одну проблему феноменологічної концепції інтерсуб'єктивності. Цю проблему можна назвати проблемою повноти досвіду Іншого. Вона має три аспекти, які можна сформулювати у вигляді таких питань:

1. У який спосіб разом із тілом Іншого дана його егологічна сфера?
2. Як може бути адекватно дана внутрішня темпоральність Іншого?
3. Чи достатньо для конституювання спільного світу того, що природні об'єкти, які дані мені в моєму досвіді, збігаються з природними об'єктами, які дані Іншому в його досвіді?

Як на мене, всі ці питання постають внаслідок відмови від трансцендентальної концепції досвіду. Якщо ж повернутися до трансцендентального способу бачення, всі ці питання виявляються неадекватними.

По-перше, у трансцендентальному дослідженні йдеться не про окремі фізичні тіла та окремі емпіричні суб'єктивності, а про умови можливості тілесного досвіду, що його неодмінно переживає суб'єктивність як така.

По-друге, на трансцендентальному рівні темпоральності ми маємо справу не з часовою структурою досвіду окремого суб'єкта, а з часом, як умовою досвіду будь-якої можливої суб'єктивності.

По-третє, якщо здатність різних суб'єктів спільно конституювати природні об'єкти не є достатньою підставою для того, що вони можуть конституювати спільний світ, то здатність окремого суб'єкта конституювати окремі предметності не є достатньою підставою для того, що ці предметності можуть постати як складові цілісної реальності його життя.

Отже, ми маємо визнати, що концепція соціальної реальності, яка спирається на поняття суб'єктивного сенсу соціальної дії, потребує концепцію трансцендентальної інтерсуб'єктивності, аби розв'язати проблему об'єктивності. У сучасній феноменологічно зорієнтованій соціальній науці подібаємо концепції, які пропонують інші можливості інтерпретувати соціальну реальність. Одною з них є об'єктивна герменевтика Ульриха Овермана.

Центральним поняттям цієї наукової методології є поняття латентної структури сенсу. За Оверманом, головним предметом соціально-наукового дослідження має бути не суб'єктивний сенс соціального діяння, а латентна структура сенсу, яка має об'єктивний характер. Тому Оверман називає її ще й об'єктивною структурою значення: «Латентні структури сенсу й об'єктивні структури значення – це ті абстрактні, тобто не дані у чуттєвому сприйнятті утворення, які ми всі більш-менш добре і точно «розуміємо», коли розуміємо один одного, читаємо тексти, бачимо образи й рухи, чуємо послідовності звуків. Ці утворення виникають за правилами, що вони генерують значення, і незалежно від нашої суб'єктивної інтерпретації вважаються об'єктивними» [5, S. 1].

Отже, відправним пунктом і головним предметом соціального дослідження має бути не суб'єктивний сенс діяння, а об'єктивна латентна структура, яка, з одного боку, сконституційована в цьому діянні, а з іншого – зумовлює конституювання сенсу.

Відповідно до цього головні методологічні принципи об'єктивної герменевтики полягають у тому, що:

«1. Жодну суб'єктивну настанову, тобто жодний психічний мотив, жодне очікування, жодну думку, жодне ставлення, орієнтування у світі, уявлення, жодну надію, фантазію або бажання ніколи не можна безпосередньо схопити так, аби це можна було методологічно перевірити.

Таке схоплення завжди можливе лише завдяки виражальному образу, в якому вони втілюються, або сліду, який вони залишають.

2. Адекватна методологія соціальних і гуманітарних наук, а також наук про культуру має позбутися старого уявлення, згідно з яким предмети досвідних наук можуть бути чуттєво сприйняті і через це є конкретними. Структури сенсу і значення є принципово абстрактними. Їх як такі не можна чуттєво сприйняти, утім вони є емпіричними, і як емпіричні їх можуть аналізувати досвідні науки. Тому об'єктивна герменевтика дотримується методологічного реалізму, коли розглядає як емпіричне все те, що можна виявити завдяки методам перевірки значення» [5, S. 2]

Цей методологічний підхід надає нам такі переваги:

1. Об'єктивна структура сенсу на відміну від суб'єктивного сенсу є доступною, оскільки вона завжди втілена в таких матеріальних носіях, як тексти, картини й інші об'єкти культури.
2. Дослідження латентних структур сенсу вможливує досягнення об'єктивності в соціальних і гуманітарних науках, оскільки ці структури на відміну від суб'єктивного сенсу мають об'єктивний характер.

«Оскільки об'єктивна герменевтика незалежно від того, який конкретний предмет вона має аналізувати, завжди від початку спрямована на реконструкцію латентних структур сенсу, або значення тих виражальних форм, у яких автентично втілено предмет дослідження або проблему, яку треба дослідити, вона може претендувати на об'єктивність пізнання або на перевірку значущості тією ж мірою, що й природничі науки» [5, S. 4].

Оскільки соціальна реальність складається не зі суб'єктивних сенсів соціальних дій, а з об'єктивних латентних структур значення, часова структура конституювання соціальної реальності також має виглядати інакше. За Шюцем, ця структура складається з дій окремих соціальних акторів, лінійно спрямованих від начерку до цілі. За Оверманом, ця структура складається, натомість, із секвенцій, які стало відкривають необмежену кількість можливостей. Лише одна з них здійсниться. Проте всі інші можливості як втілення різноманітних латентних структур сенсу визначають подальший перебіг конституювання сенсу. Говорячи феноменологічно, вони утворюють горизонт можливих сенсів, у якому відбувається актуальне конституювання сенсу. Замість лінійного конституювання суб'єктивного сенсу маємо розгалужений процес конституювання сенсу в різних секвенціях. Відповідно до цього, головною процедурою Оверманового методу є секвенційна аналіза: «Аналітичний процес, через який об'єктивна герменевтика радикально відрізняється від усіх інших методологічних підходів, це секвенційна аналіза. Вона звертається до секвенційності, конститутивної для людської діяльності.

При цьому під секвенційністю розуміється не тривіальна часова або просторова послідовність, а відкриття у кожній окремій дії як у моменті секвенції нової можливості відкритого майбутнього» [5, S. 5–6].

Здається, що на підставі об'єктивної герменевтики Ульриха Овермана можна розв'язати деякі фундаментальні питання конститутивної феноменології природної настанови Альфреда Шюца. Наприклад, ми могли би відповісти на питання, як результати соціологічного дослідження можуть мати об'єктивне значення.

Проте, з феноменологічної позиції деякі моменти об'єктивної герменевтики виглядають вельми проблематично. Так, можна сформулювати декілька питань:

1. Чи можна ототожнювати об'єктивність соціальних наук з об'єктивністю природничих наук?¹
2. Чи не правильно було би сказати, що об'єктивна структура сенсу втілюється в об'єкт культури через суб'єктивну дію? А якщо так, то чи не потребуємо ми феноменологічної аналізи цієї дії?
3. Виявлення структури сенсу своєю чергою є дією соціального науковця. Чи не постає вона як процес конструювання так званих структур сенсу другого порядку, тобто наукових нашарувань на первинні структури сенсу повсякденного світу? В такому разі латентна структура сенсу є не даністю справжнього досвіду, а штучною науковою конструкцією.

Будь-яка дія (здійснення наукового пояснення або тлумачення зокрема) – це, власне, суб'єктивний процес, тобто процес, який здійснює суб'єкт дії. Відповідно до цього, не існує взагалі жодної підстави для того, аби приписувати сконститутованому в такій дії сенсові об'єктивну значущість. Визнання цього призводить до релятивізму, а в наслідок цього й до епістемологічного песимізму певного гатунку. В цьому сенсі Бертран Расел має рацію, коли пише: «Базис нашого знання – це індивідуальні об'єкти сприйняття, і не існує жодного методу, завдяки якому ми могли би розпочати з даних, спільних для багатьох спостерігачів» [6, р. 22].

Лише якщо розглядати інтерсуб'єктивність як універсальну можливість досвіду, можна сподіватися уникнути небезпеки такого релятивізму.

Примітки

¹ Це питання варто розглядати в дещо ширшому контексті, сконститутованому питанням про об'єктивність світу наукового дослідження взагалі. Якщо вся об'єктивна реальність математичного природознавства є лише продуктом математизації природи, то чи не є небезпечним ототожнювати об'єктивність соціальних і гуманітарних наук

з об'єктивністю природничих наук? Адже ця математизація, згідно з Гусерелем, спричиняє забуття життєсвіту. Утім саме цей життєсвіт як щоденний світ наших соціальних взаємодій є головним предметом соціального дослідження. Його забуття означає втрату предмета соціального дослідження. Для природничих наук життєсвіт є фундаментом сенсу. Для соціальних і гуманітарних наук він є не лише фундаментом сенсу, а й головним предметом дослідження. З огляду на це, хоч би як це було дивно, соціальні та гуманітарні науки є більш строгими, ніж природознавство, що послуговується строгими математичними методами, оскільки вони мають досліджувати те, що слугує природничим наукам фундаментом сенсу.

Список використаної літератури

1. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого/ переклад з німецької і післямова В. Кебуладзе.– К: ППС-2002, 2004.– 206 с.
2. Шюц А. Структури життєсвіту / пер. з німецької і післямова В. Кебуладзе.– К.: Український Центр духовної культури, 2004.– 560 с.
3. Gurwitsch A. On the Intentionality of Consciousness // Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl.– Cambridge, 1940.
4. Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / herausgegeben von S. Strasser.– Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.– 183 S.– (Husserliana, Bd I).
5. Oevermann U. Konzeptualisierung von Anwendungsmöglichkeit und praktischen Arbeitsfeldern der objektiven Hermeneutik. (Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung).– Manuskript, 1996.
6. Russell B. Human Knowledge. Its Scope and Limits.– London, 1992.
7. Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.– Wien: Springer, 1960.
8. Schuetz A. The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl // Collected Papers III.– The Haag, 1966.

Вахтанг Кебуладзе

КОНСТИТУТИВНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПРИРОДНОЙ УСТАНОВКИ АЛЬФРЕДА ШЮЦА И ОБЪЕКТИВНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА УЛЬРИХА ОВЕРМАНА

Рассматриваются некоторые моменты трансцендентальной феноменологии как основы социальных исследований. Продемонстрировано, что на основании объективной герменевтики Ульриха Овермана можно решить некоторые фундаментальные вопросы конститутивной феноменологии естественной установки Альфреда Шюца.

Ключевые слова: Шюц, Ульрих Оверман, феноменология, герменевтика.

Vahtang Kebuladze

**CONSTITUTIVE PHENOMENOLOGY OF NATURAL GUIDELINES
OF ALFRED SCHÜTZ AND OBJECTIVE HERMENEUTICS OF
ULRICH OVERMAN**

Some aspects of transcendental phenomenology as principal for social investigations are considered in this article. It is demonstrated that on the basis of the objective hermeneutics of Ulrich Overman can be solved some fundamental tasks of constitutive phenomenology of naturalness of Alfred Schütz. Any action (implementation of scientific explanation or interpretation in particular) is actually a subjective process, i.e. a process that has his own agent. Accordingly to this, there is no reason at all to attribute constructed action in this sense of objective significance. Recognition of this leads to relativism, and in consequence to the epistemological pessimism.

Only when intersubjectivity is viewed as a universal opportunity to experience we have some hopes to be free from the risk of such relativism.

Keywords: *Alfred Schütz, Ulrich Overman, phenomenology, hermeneutics.*

References

1. Waldenfels B. (2004) Topohrafiia Chuzhoho: studii do fenomenolohii Chuzhoho [Waldenfels B. Topography of Alien: Studies to Phenomenology of Alien] / pereklad z nimetskoj i pisliamova V. Kebuladze. K. PPS-2002, 206 p.
2. Shiuts A. (2004) Struktury zhyttiesvitu [Schütz A. Structures of the life world] / per. z nimetskoj i pisliamova V. Kebuladze.– K. Ukrainskyi Tsentru dukhovnoi kultury, 560 p.
3. Gurwitsch A. (1940) On the Intentionality of Consciousness // *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge.
4. Husserl E. (1950) Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge / herausgegeben von S. Strasser. *Den Haag*, Martinus Nijhoff Publishers, 183 S. (*Husserliana*, Bd I).
5. Oevermann U. (1996) Konzeptualisierung von Anwendungsmöglichkeit und praktischen Arbeitsfeldern der objektiven Hermeneutik. (Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung). *Manuskript*.
6. Russell B. (1992) Human Knowledge. Its Scope and Limits. *London*.
7. Schütz A. (1960) Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. *Wien*, Springer,
8. Schütz A. (1966) The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl. *Collected Papers III, The Haag*.