

УСАНОВА Людмила Анатоліївна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Полтавського державного педагогічного університету імені В.Г. Короленка. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія та антропологія.

СТРУКТУРИ ПОВСЯКДЕННОСТІ В СИСТЕМІ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Актуальність дослідження. Радикальні зміни сучасного суспільства, головною тенденцією яких є оновлення усіх структур та інститутів, перетворення самого механізму формування суспільного та індивідуального ведуть до того, що найбільш фундаментальною трансформацією відносин досвіду в інформаційну епоху є їх перехід до схеми соціальної взаємодії, яка конструюється за допомогою актуального досвіду відносин. Сьогодні людина більшою мірою виробляє форми соціальності, ніж слідує готовим моделям поведінки. Динаміка соціальних трансформацій проявляється у процесі індивідуалізації суспільного та особистого життя, становлення нової культури, де зовнішній контроль, зорієнтований на одноманітність, змінюється самоконтролем, орієнтованим на різноманітність цінностей та поведінки.

Досить довго побутувала точка зору, згідно з якою культура є світом не-буденних змістів, який протистоїть повсякденності, оскільки в ній начебто немає «вищих цінностей». Така позиція була поширена внаслідок традиційного новоєвропейського трактування культури як «сукупності досягнень» у професійній (інституціалізованій) культуротворчості — мистецтві, філософії, науці та т. п. Повсякденність ототожнювалася з буденністю, яка не дає проявитися особистісному началу.

Стрімкі зміни якісного стану соціальних структур та інститутів суспільства, поява у механізмах відтворення суспільного життя систем «додатковості», «нестійкості», рухливості світоглядних, смислоутворюючих ціннісних уявлень та орієнтацій зумовлюють те, що в постсучасній системі сама повсякденність втручається в цілеспрямований потік культуротворчості. Індивід отримав можливість впливати на зміст досвіду виходячи не з зовнішньої необхідності, тобто у відповідності з вимогами соціального інституту чи його представника, а за власним «вільним волінням». Він має можливість буквально кожного дня здійснювати оцінювання та відбір досягнень — культурних смислів — орієнтуючись виключно на власний «культурний багаж» і свою особисту культуротворчу діяльність. Сьогодні уже очевидно, що недооцінка повсякденного виміру існування як культурного феномену, як поля самовизначення людини та її духовного становлення приводить до неадекватності у розумінні людського буття та специфіки його виявлення, з одного боку. А з іншого, — неможливість його досягнення за допомогою традиційного предметно-теоретичного погляду. Тому дослідження повсякденного життєвого світу актуалізується як з точки зору пошуку адекватного методологічного інструментарію аналізу різноманітності форм людського існування, так і з позиції необхідності осмислення його структур у контексті сучасного соціального конструювання.

Філософська реабілітація вартостей повсякденного життєвого світу, представлена іменами Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, А. Шюца, Т. Лукмана, Л. Вітгенштейна, Б. Вальденфельса, Ю. Габермаса та інших відбувається у непинному подоланні уявлень про них як про щось партикулярне, обмежене, замкнене в собі самому, тобто у подоланні тих тенденцій, що мали місце у філософії віддавна. У радянській філософії однією з перших спроб повернення до життєвого світу були праці М. Бахтіна. Він створив філософські передумови для досягнення життєвого світу не лише як потужного шару доннаукового повсякденного досвіду та спілкування, а й як тієї певної онтологічної структури, в якій втілюється цілісність та неперервність особистого буття, тобто того кола подій у житті людини, від яких вона невіддільна, від яких не може відмовитись, не втрачаючи себе. Започатковане М. Бахтіним

морально-практичне та онтологічне розуміння життєвого світу як особливого світу особистої практичної та відповідальної орієнтації знайшло своє продовження у розробках вітчизняних філософів В. Шинкарука, А. Яценка, В. Іванова, В. Табачковського, С. Бистрицького та ін. Аналізу предметного світу повсякденності: побуту, звичаїв присвячені роботи Ф. Броделя, А. Гуревича, М. Мід та ін.

Метою даного дослідження є аналіз повсякденності як одного з конституючих моментів культурного універсуму, через який здійснюється перетворення оточуючої дійсності людини в особливий особистісний світопорядок. Для її реалізації необхідно виконати такі завдання: з'ясувати співвідношення буденного і повсякденного; розглянути інтерсуб'єктивний характер життєвого світу, а також розглянути специфіку трактування соціального світу в контексті дослідження повсякденності.

Пошуки фундаментальних основ людського існування, руйнування класичної західної традиції «онто-, тео-, телео-, моно- і логоцентризму» визначають характер сучасної філософії, де засадничими постулюються не суб'єктивні структури, а інтерсуб'єктивні, мовно-комунікативні. Інтерсуб'єктивність доповнюється поняттями «порозуміння», «спілкування», «згоди», які служать засобом вивчення універсальних умов, що уможливають людське спілкування, комунікацію, будь-яку інтеракцію поміж людьми. Отже, осмислення засад людської соціально-культурної діяльності та порозуміння здійснюється у межах повернення до життєвого світу як витоку інтерсуб'єктивних структур та спілкування [9, с.76].

У спілкуванні, у постійно відновлюваних контактах, у зв'язках людей виникає і формується життєва реальність самовизначення людини, яка складає безпосередню дійсність, її повсякденне життя, оскільки людина самовизначається не в просторі всезагальних форм буття як таких, а у власному життєвому процесі. «При цьому саме входження людей у складні структури культури робить їх водночас і частиною цілого, й неповторними особистостями, відмінність між якими є носієм певних соціальних значень» [7, с.107]. Адже крім емпірично констатованого вигляду, буття має особливий зміст і сутність, що складає свого роду «другий план» існування людини. Зміст буття розкривається не тільки в тому, що людина є, але й у тому, що складає перспективу й горизонт людського розвитку. «Буття з простої констатації суцього перетворюється в проблему в силу того, що для людини тотожність із собою (самоідентифікація) не є samozрозумілою і очевидною даністю, вихідним і постійним станом, а складає задачу її життєдіяльності» [2, с.92].

Життєвий світ постає тією безпосередністю, де людина живе і діє, яку напружено чи навіть болісно утримує в собі як реальність звершень та подій людської долі, так і їх можливість: «Життєвий світ є підсумком подій життя і водночас стає їх постійною передумовою. Його межі та структура зумовлені ходом життєвого процесу. У загальному вигляді межа життєвого світу збігається з межею відповідальності особи в своєму бутті» [1].

Найбільш поширеною формою визначення повсякденності (як у формі свідомості, так і діяльності) є акцентування її неспеціалізованого характеру. Але при такому підході ця сфера невиправдано звужується. Її зміст складають ті реалії, які постійно відтворюються в життєвому процесі людини і складають життя в його наявній виявленості та в стійких формах. Це апробовані життєві форми, все те, що стало звичним, увійшло у вжиток. Ці стійкі визначені форми та методи, що відтворюються в діях, характерні усім видам людської діяльності, доводять універсальне значення повсякденності. Сферу специфічного вжитку можна виділити і в процесі матеріального виробництва, в науці, мистецтві і т. п. Отже, повсякденність є основою відтворення людського існування у визначеній життєвій якості.

Буденність чи повсякденність часто розглядалися як форми, значення і відношення буденної свідомості. Але сучасні дослідження доводять, що феномен повсякденності представляє собою не просто факт свідомості, а особливу онтологічну модальність людського буття, за допомогою якого людина входить у загальний світ, у царину непересічних моральних та культурних цінностей. Водночас саме структури буденного роблять дійсними, реально існуючими раціональні, системно-інституціональні структури того чи іншого соціального ладу, а константи повсякденного життєвого світу стають не лише втіленням, але й витокком загальних

механізмів, способів упорядкування людського буття.

Проте слід зазначити, що співвідношення «буденності» та «повсякденності», хоча вони часто вживаються синонімічно, але не є тотожними. Буденність після Гегеля трактувалася (а часто ще й продовжує трактуватися) як «все те звичне, що, оточуючи нас не дає проявитися неповторноособистісному началу. Буденне буття лише умовно може бути назване людським буттям. Буденність є перебування — це буття, що заснуло. Це пасивне, невільне буття, химерне, сонне буття, підпорядковане Іншому. Це невизначеність власного шляху і небажання вибору. Це насолода несвободою та відсутністю відповідальності». Але буденне життя не існує саме по собі, а виникає в результаті процесів «повсякденювання», яким протистоять процеси «подолання повсякденності». А поняття повсякденності виступає «диференціюючим, відокремлюючи одне явище від іншого» [3, с.40]. Можна сказати, що поняття буденності стосується того стану людини, який можна характеризувати як звичний, відсторонено-зморений, як позбавлений подій. Це душевна незацікавленість-відсутність, яка межує з байдужістю, відсутність того внутрішнього зусилля-напруги (коли навіть свято може стати «буденним»), без і поза яким «нічого немає» — ні думки, ні почуття, ні вчинку. Можливо, буденність правильно уподібнити «автоматизму» в діях, спілкуванні, справах, що є нормальним для людини-маси, те, з чим асоціюється «посередність», відсутність творчого моменту та особистісних рис. У такому значенні буденність дійсно протилежна культуротворчості, оскільки вона не вимагає афірмації (звернення смислу шляхом його оформлення, втілення в тому, що фізично сприймається: дія, зображення, жест, слово, текст та інше).

Повсякденність же — це індивідуальний «простір і час» афірмації, де кожна людина, будучи цілісністю, тобто особистістю проживає день у день своє власне (не «Іншого») життя. Історично саме в повсякденності утримуються смисли традицій, завдяки яким «культурний код» суспільства відтворюється з покоління в покоління.

У «старій» культуротворчій системі процес цілеспрямованої трансляції впливав на стихійну повсякденну культуротворчість як «ідеологічне відношення». У постсучасності поступово повсякденність набуває рис дійсного буття-в-культурі, оскільки саме тут людина освоює, осягає, стверджує культурні смисли, створені іншими, тобто наповнює уже існуючі культурні форми своїм особистим сенсом. Особистість розуміється не просто як особливість та своєрідність, а як цілісність та повнота, з якої беруть виток різні культурні форми. Ці форми є результатом повсякденного буття людини у світі і «просвітлення» світу саме особистісним буттям [6, с.35].

Процес повернення до повсякденного життєвого світу його дослідник Б. Вальденфельс називає протилежним відчуженню: *присвоєнням*, поверненням повсякденного, поверненням світу, який має заграти всіма своїми живими барвами. Сьогодні зацікавленість темою повсякденності може розглядатись результатом протистояння тиску обезцінюючої односторонньої раціоналізації. Але лише за умови, що вона сама стає *більшим, ніж просто повсякденне життя*, тобто коли вона сама себе перевершує. Це, можливо, поки повсякденне зберігає свій зворотний бік — *неповсякденне*.

Таким чином, повсякденне зберігає свою силу лише у зв'язку з неповсякденним. Як відзначає Б. Вальденфельс, протиставлення повсякденного і неповсякденного, профанного і сакрального виникає з давніх часів і лежить в основі міфів та ритуалів. Людина існує не тільки в полі повсякденності, а ніби на порозі між звичайним і незвичайним, які співвідносяться одне з одним як передній і задній плани, як лицевий та зворотний боки [3, с.42 — 43].

Виходячи з досліджень феноменологічної соціології А. Шюца та Т. Лукмана, найсуттєвішими пластами, вимірами життєвого світу виступають донауковий повсякденний досвід, культурні цінності, традиції та умови життєдіяльності людини, котрі дозволяють їй орієнтуватися та діяти, творити своє життя в постійно плинному, завжди особливому та буденному світі дій, вчинків та спілкування. Ситуації дії постійно змінюються, але при цьому вони не постають як ізольовані чи навіть якось розмежовані один від одного «світи», вони плавно, майже непомітно переходять один в інший. І хоча життєвий світ виражає цілісність людського буття, але ця цілісність не має однозначної, раз і назавжди встановленої структури, а

отже і смисловий «центр» знаходиться в постійній динаміці [8, с.104]. Кожного разу він виявляється в актуально триваючій події людського життя. Ситуація буття, що складається тут і зараз і є дійсним центром життєвого світу. Подія (рос. событие) — це те, як буття здійснилося для особистості і який зміст для неї отримало. Сюди потрапляє зовсім не все, що з людиною стається, а тільки те, що має для неї життєвозначиму цінність та характеризує процес її становлення. А тому визначаючими складовими повсякденності є не предмети і процеси самі по собі, а людські сенси, які надаються речам і відношенням, складаючи «полотно» безпосередньої дійсності.

Феноменологічна соціологія, розглядаючи життєвий світ як світ повсякденної практичної дії, акцентує увагу на його інтерсуб'єктивному характерові, тобто світ переживається людиною як спільний для неї та інших людей. Соціальний світ, у якому живе людина, пов'язана різноманітними відносинами з іншими людьми, наділений сенсами і для неї, і для інших людей. Тобто, повсякденний світ — це по своїй суті інтерсуб'єктивний світ, і лише ця його характеристика уможливіє соціальну комунікацію як осмислену. Ми вступаємо у світ, що містить деяку сукупність того, що приймається на віру, знання, що поділяється усіма індивідами, і засвоюючи уже конституйовані значення, що складають цю сукупність, ми починаємо співдіяти в соціальному світі.

Це означає, що на відміну від сциєнтистської соціальної теорії, яка розглядає суспільство у вигляді об'єктивних структур, анонімно функціонуючих незалежно від їх усвідомлення соціальними суб'єктами, феноменологічна соціологія розуміє соціальний світ як постійно конструйований у повсякденній комунікації на основі буденних інтерпретацій, вироблених самими учасниками. А це, в свою чергу, дозволяє розглядати соціальні інституції не просто як об'єктивно існуючі, але й як тип повсякденної реальності, конституйованої самими учасниками. Відносну стабільність соціальні структури отримують лише завдяки тому, що інтерсуб'єктивні значення виражаються в мові.

Інтегруючи феноменологічну концепцію життєвого світу у філософію комунікації Ю. Габермас застосовує її для аналізу суспільства та його інститутів, який доповнює аналіз суспільства як системи. Якщо для останнього визначаючим є дослідження механізмів управління та контролю, то вивчення суспільства як життєвого світу акцентує увагу на нормах та цінностях, які визначаються індивідами та направляють їх дії. Компоненти життєвого світу, якими є культурні зразки, легітимні порядки та структури особистості, відтворюються засобами комунікативної дії, яка забезпечує не лише відтворення інтерсуб'єктивно значимого знання, але також стабілізує групову солідарність та відтворює компетентних учасників [4, с.137 — 138]. Процес відтворення приєднує нові ситуації до наявних ресурсів життєвого світу в трьох основних вимірах: у семантичному (культурного предання), у вимірах соціального простору (соціально інтегровані групи) та історичного часу (слідуючи одного за одним поколінням людей) [8, с.115]. Таким чином, повсякденна комунікативна практика охоплює не лише семантичне поле мовно-символічних змістів, але також виміри соціального простору та історичного часу й утворює засіб, завдяки якому формується та відтворюється культура, суспільство та особистість.

Підбиваючи підсумок зазначимо, що специфічний зміст повсякденного життєвого світу як сфери смислових очевидностей складає його «статичний вимір». Проте очевидності змінюються від покоління до покоління, а разом з ними змінюється і сам життєвий світ. Але такі зміни не слід розуміти як якісь тотальні трансформації. Життєвий світ минулого продовжує, імпліцитно, існувати у сучасному як його горизонт, «фонова інтенціональність». Минуле та сучасне утворюють континуальність, у якій конститується спадковий характер будь-якого сучасного [5, с.86].

Така «спадковість» означає, що смислові очевидності життєвого світу знаходяться в процесі трансляції, тобто постійно відтворюються у наступних поколіннях, навіть якщо це відтворення є несвідомим. Саме в такому відтворенні і конститується певна традиція. Але такий динамічний вимір життєвого світу передбачає розрізнення двох площин: процесу смислоформування та процесу смисловідтворення, на чому наголошував ще Е. Гуссерль.

З одного боку, саме в процесі інституційного відтворення очевидності життєвого світу зазнають певних трансформацій, і ці трансформації не є результатом втручання «викривляючих» емпіричних факторів. Вони викликані інтеграцією нових типів індивідуальних досвідів у загальний запас життєвосвітового знання, тобто постійним включенням нових значень у горизонті життєвого світу. З іншого боку, йдеться про неадекватність, яка завжди має місце, коли ми механічно відтворюємо висхідну смислову очевидність. «Механічне відтворення» — це відтворення в модусі порожнього «мати на увазі», тобто у модусі «пасивного засвоєння смислів». Це можна спостерігати в соціалізованих процесах передачі знання, наприклад в освіті. З цього можна зробити висновок, що в самому процесі трансляції відбувається поступова деградація первісних очевидностей життєвого світу, крайньою точкою якої може бути їх повне забуття.

У цьому контексті так важливо зрозуміти, що повернення до повсякденного життєвого світу — це не просто відродження його цінностей поверненням у минуле. Це, перш за все, осмислення та переосмислення цих цінностей, коли повсякденність набуває форм нової інтерсуб'єктивної раціональності. Тоді традиція постає не архаїчним минулим, а живою енергією формування ціннісних орієнтирів та сенсів особистості, а соціальна реальність з відчуженої об'єктивованості перетворюється на життєвий простір взаємодіючої людини, яка стає культурно-універсальною завдяки унікальності свого життєвого світу — світу, який є не лише онтологічною підвалиною вживання мови, але й особливим простором морально-практичних вчинків людини.

Ідея життєвого світу отримує все більше значення в осмисленні проблем людського буття та феномену особистості. В залежності від специфіки дослідження на перший план виступають різні аспекти змісту цієї категорії, але сама ідея життєвого світу залишається вираженням безпосередньої дійсності людського буття, тієї реальності, в яку людина укорінена. Тобто життєвий світ виступає онтологічною структурою, втілюючи єдність, цілісність та неперервність життя особистості, виражаючи його наповненість подіями і розкриваючи значення конкретних подій життєвого процесу.

Література

1. *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники.* Ежегодник 1984 — 1985. — М., 1986.
2. *Бытие человека в культуре (Опыт онтологического подхода).* — Киев, 1992.
3. *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // *Социологос.* — Вып.1. — М., 1991. — С.49 — 50.
4. *Габермас Ю.* Дії, мовленеві інтеракції та життєвий світ // *Єрмоленко А.М.* Комуникативна практична філософія. Підручник. — Київ, 1999.
5. *Зимовець Р.* «Життєвий світ» як методологічний горизонт дослідження культури в трансцендентальній феноменології та феноменологічній соціології // *Феноменологія і філософський метод: Щорічник Українського феноменологічного товариства.* — Київ, 2000. — С.81 — 96.
6. *Леонтьева В.* Мифическое и культуротворческое — контуры взаимопроникновения в эпоху «пост» // *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна — Постмодернізм у філософії, науці та культурі.* — №464. — Харків, 2000.
7. *Лотман Ю.М.* Новые аспекты изучения механизмов культуры // *Цит. за: Кон І.С.* Вступ до сексології. — Київ, 1991.
8. *Фурс В.Н.* Философия незавершенного модерна Ю. Хабермаса. — Минск, 2000.
9. *Ціннісні орієнтації (аналіз соціально-філософських концепцій заходу 80 — 90-х років).* — Київ, 1995.

Надійшла до редакції 19.02.2004 р.