

media". We can also see a shift in the way the "rhetoric paradigm of culture" is defined due to the new challenges to the system of education and to the culture as a whole posed by the the "new media".

Keywords: *Rhetoric, Educational System in the USA, conception of "rhetorical culture", new media and education*

REFERENCES

1. Aristotel (1976), Works, Vol 3. - Moscow (rus).
2. Dewey J. (2004), Democracy and education, *Aakar Books*, Delhi, 404 p. (engl).
3. Lanham R. A. (1993), The electronic word: democracy, technology, and the arts, *The University of Chicago Press*, Chicago, 302 p. (engl).
4. Marchenko O.M. (1992), Deposited manuscripts on Higher Education; bibliographic Index, Vol. 10, p.8, N 306-92.- 1.4 p.l (rus).
5. McLuhan M. (1962), The Gutenberg galaxy: the making of typographic man, *University of Toronto Press*, Toronto, 297 p. (engl).
6. MacIntyre A. (2007), After virtue: a study in moral theory, *Notre Dame University Press*, Notre Dame, 286 p. (engl).
7. Peters J. D. (2000), Speaking into the air: a history of the idea of communication, *University of Chicago Press*, Chicago, 293 p. (engl).
8. Rozhdestvenskii Yu. V. (1997), Theory of rhetoric, *Dobrosvet*, Moscow, 597 p. (rus).
9. Flowers W. New Media's Impact on Education Strategies available at: net.educause.edu/ir/library/pdf/ffpiu016.pdf (engl).
10. Lawson Sh. New Media and Education, available at: <http://www.shawnlawson.com/write/NewMediaAndEducation.pdf> (engl).

© Дубініна Віра

Надійшла до редакції 23.01.2014

УДК 165.62+167.7

КАРІВЕЦЬ ІГОР,

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії

Національного університету "Львівська політехніка", м. Львів

МЕТАМЕТОДОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ МЕТАТЕОРІЇ ПОВСЯКДЕННЯ

У західноєвропейській соціальній філософії та соціальній теорії осмислення повсякдення має довгу традицію. У статті аналізуються не лише наявні теорії повсякдення, але й робиться спроба вийти на метатеоретичний рівень, щоб визначити межі цих теорій та тих методів, які використовувалися для їхньої побудови. Автор статті доводить, що на часі запровадження такого дослідження повсякдення, у якому б органічно поєднувалися метатеоретичні пошуки з конкретним феноменом повсякдення, таким, яким він постає перед свідомістю звичайної людини.

Ключові слова: *метатеорія; метаметод; об'єкт; теорії повсякдення; свідомість свідомості повсякдення; феномен; суб'єкт.*

Постановка проблеми. У ХХ ст. у філософії та соціальних науках відбувся поворот до повсякдення, оскільки великі соціальні теорії на кшталт соціального функціоналізму та марксизму, а також спекулятивна філософія більше не задовольняли тих дослідників, котрі мали справу з антропологічною кризою та масовим суспільством. Антропологічна криза та виникнення масового суспільства пов'язані з кризою повсякдення та появою масової, звичайної «людини без властивостей», які необхідно осмислювати.

Повсякдення як широкоживане слово потребувало й потребує концептуалізації, бо до сьогодні не існує чіткого визначення, що таке повсякдення, до кінця не з'ясовано, як воно виникає і як функціонує: «Жодна з раціоналістичних чи ірраціоналістичних програм не дає адекватного розуміння повсякденного світу життя. Повсякденність - це не теорія й не трансцендентальна аналітика життєвого світу, але це й не повсякденні знання, думки, традиції, норми, на які прагнуть спиратися люди, що діють у сфері здобування й розрахунку...» [4, с. 437].

Узагальнення методологічних та теоретичних напрацювань щодо повсякдення дозволить вийти на ширше тематичне поле його осмислення. Це, у свою чергу, дозволить поєднати в одне ціле емпірію та теорію повсякдення, адже неможливо досліджувати повсякдення без урахування феномена повсякдення, тобто того, як воно *проявляється* у свідомості людини, і того, як воно об'єктивується в її щоденних практиках. Проаналізувавши процес взаємодії емпірії з теорією, тобто процес того, як виникає та чи інша теорія повсякдення і які методи задіяні для її побудови, зробимо перший крок до побудови метатеорії повсякдення.

Аналіз основних досліджень та публікацій з проблеми. Започатковує систематичні дослідження повсякдення Е. Гуссерль, який розробляв поняття «життєвий світ» як один із його проявів. Важливість феноменології Е. Гуссерля полягає в тому, що вона критикує сцієнтизм, відкидає об'єктивізм та релятивізм разом із психологізмом і відновлює глибокий інтерес до життєвого світу як однієї з форм повсякдення. Феноменологія звертається до людського досвіду переживання

життєвого світу й через його аналіз намагається вийти на його абсолютні, сутнісні виміри; у випадку Е. Гуссерля - на трансцендентальний рівень життєвого світу. Крім цього, феноменологія реабілітує видимість, відмовляючись від поняття «речі-в-собі» чи «речі-самої-по-собі», і є вченням про безпосереднє сприйняття сутностей, які являють себе в явищах. Безпосереднє сприйняття сутностей уможливорюється завдяки спогляданню, яке протиставляється раціонально-логічним процедурам наукового пізнання.

Особливе треба наголосити на працях М. Гайдеггера та Ж.-П. Сартра, які критично поставилися до трансцендентального ідеалізму «пізнього» Е. Гуссерля, покладеного ним в основу життєвого світу і створили власні концепції повсякдення.

М. Гайдеггер у книзі «Буття і час» започатковує аналітику тут-буття, яка є аналітикою повсякдення звичайних людей, яких він називає *Das Man* (Люди), тобто «Хтось». Ж.-П. Сартр у книзі «Буття і ніщо» також, аналізуючи буття людей тут і тепер, доходить висновку, що воно далеке від усіх філософських теоретизувань і протікає у відчуженні та загубленості. Особливо це впадає у вічі в його творі «Нудота», де повсякдення постає як «світ, у якому всі, хто досяг суспільного визнання, належають до *salauds* [мерзотників - *I. K.*], а все, що є, існує в непрозорій, безмістовній фактичності, котра розпросторує затьмарення і викликає нудоту» [1, с. 8].

У другій половині ХХ ст. спостерігається прагматичний поворот у соціально-антропологічних дослідженнях. Цей поворот був пов'язаний із дослідженнями повсякдення, які прийшли на зміну абстрактним, «великим» соціологічним оповідям на кшталт соціального функціоналізму та марксизму. Але започаткували цей поворот філософи Л. Вітгенштайн та Дж. Остін. Перший звернув увагу на те, що повсякдення - це те, що перед нашими очима, але залишається непоміченим. Повсякденні практики полягають у тому, щоб дивитися та описувати те, що є перед нашими очима. Він вважає, що все важливе насправді «приховане» від нас у повсякденні, бо саме найважливіше завжди приховане, оскільки знаходиться завжди перед нами. Дж. Остін, як філософ повсякденної мови, звертає увагу на те, що в повсякденні дії та словесні вирази неподільні (знімає відмінність між дією і висловлюванням), тобто так звані «перформативні висловлювання» є одночасно і практичною дією, і словесним виразом.

Цей прагматичний поворот у соціальних дослідженнях підтримали представники феноменологічної соціології, етнometодології, теорії фреймів, феноменології повсякдення та теорії габітусу. Особливо хочеться наголосити на прагматичній теорії повсякдення Мішеля де Серто.

Повсякдення постає як динамічне у зв'язку з тим, що воно складається з двох видів повсякденних практик: стратегії та тактики. Стратегії - це панівні, владні, повсякденні практики, які знаходяться на передньому плані життя, й тому впадають у вічі. Стратегічні практики - це практики «сильних», які контролюють соціальні, економічні, фінансові, політичні процеси того чи іншого суспільства; вони нав'язують «слабким» той стиль поведінки, який вигідний не підпорядкованим «слабким», а лише їм. Тактика як повсякденна практика спрямована на те, аби не підкоритися панівним практикам. Тактичні практики вимагають винахідливості, кмітливості, нестандартного підходу до вирішення тих чи інших питань. Розрізняючи ці види повсякденних практик, Мішель де Серто хоче наголосити на тому, що нам тільки здається, що звичайні люди, яких «не чути» і яких «не видно», є пасивними споживачами. Ні, вони здатні

змінювати своє повсякденне життя і не підкорятися панівним практикам. Хоча тактичні повсякденні практики є маргінальними, вони урізноманітнюють життя і руйнують рутину [див: 6, XVII-XX].

У прагматичному ключі активно розробляли тему повсякдення представники феноменологічного напрямку соціології (А. Шюц, Д. Дуглас, А. Сікурел, Д. Ціммерман, М. Полнер), етнometодології (Г. Гарфінкель), теорії фреймів (І. Гофман), феноменології повсякдення (Б. Ванденфельс), а розробки В. Бібіхіна, Л. Іоніна, О. Золотухіної-Аболіної, Г. Кнабе, І. Касавіна, В. Лелеко, Р. Шультги, І. Хренова та інших представляють різноманітні аспекти повсякдення.

Особливе зацікавлення повсякденням виникло в середовищі лівих західних інтелектуалів та філософів у 50-60-х роках ХХ ст. Тут треба згадати представників Франкфуртської школи Т. Адорно, Г. Маркузе, М. Горьгаймера, французьких лівих інтелектуалів Гі Дебора, А. Лефевра, історика Ф. Броделя та ситуаціоніста Р. Ванейгема, анархіста Ф. Перльмана. Не байдужими до повсякдення були й сюрреалісти, особливо засновник цього руху А. Бретон.

Якщо мова піде про сучасних іноземних академічних дослідників повсякдення, то тут слід назвати Б. Вальденфельса, М. Гардінера, Б. Гаймора, Е. Шермана, М. Шерінгайма, Е. Беннета, Джека Д. Дугласа, Дж. Гарднера, Л. Лая, Е. Грінберга та інших.

Українські вчені недостатньо приділяють увагу повсякденню, спорадично аналізуючи його з філософського, культурологічного, психологічного чи політологічного погляду. Це Т. М. Титаренко, І. В. Карпенко, Н. В. Хамітов, М. І. Горлач, О. А. Донченко, Ю. В. Романенко. Деякі науковці акцентують увагу на антропології повсякдення, наприклад М. М. Галушко. Також мало захищається кандидатських та докторських робіт, пов'язаних з соціально-філософським аналізом повсякдення. Як приклад таких робіт можна навести роботи Я. М. Куденко, С. П. Петрущенкова, Н. С. Шолуха, І. В. Карпенка. Останній автор запропонував використовувати поняття «психосоціокультурна матриця» для поєнання єдиного джерела філософії, культури, стратегії повсякденного життя та науки.

Усі вищезгадані дослідники зуміли розкрити, кожен по-своєму, механізми функціонування повсякдення й показали його переваги та недоліки.

Мета статті полягає в тому, аби показати межі теорій повсякдення, які побудовані на основі інтенціонального зв'язку суб'єкта (дослідника повсякдення) та об'єкта дослідження (повсякдення). Класичні теорії повсякдення від Е. Гуссерля і до Мішеля де Серто та Б. Вальденфельса ґрунтуються на цьому зв'язку, який є мостом між дослідником (суб'єктом) та повсякденням (об'єктом). Цього зв'язку недостатньо, аби говорити про те, що таке повсякдення.

Межі інтенціональних теорій повсякдення долаються в такий спосіб. По-перше, застосуванням методу деконструкції, який дозволяє «розібрати» конструкцію відношення «дослідник-повсякдення». По-друге, після того, як указане відношення буде розібране, тоді сам дослідник як органічна частина повсякдення входить у стан *неінтенціональної свідомості*, або *свідомості свідомості повсякдення*. Як буде показано в статті, саме *свідомість свідомості повсякдення* постає основою, на якій можна побудувати метатеорію повсякдення.

У статті спиратимемося на вже існуючі методологічні та теоретичні напрацювання, головню на феноменологічно-трансцендентальне, екзистенціальне та діалогічне, з метою виявлення їхніх особливостей, тим більше, що для української соціальної філософії та соціальних наук вони маловідомі.

Виклад основного матеріалу. Як уже було зазначено вище, уперше у ХХ ст. поворот до повсякдення був здійснений у феноменології Е. Гуссерлем. Саме він звернув увагу на кризу життєвого світу як різновиду повсякдення, яке втратило сутнісні орієнтири й опинилося під владою натуралізму, об'єктивізму та психологізму. Б. Вальденфельс у «Вступі до феноменології» так характеризує це прозріння: «Повсякдення - це певна форма, у якій презентується життєвий світ. Так, у «Кризі» Е. Гуссерль навіперемінно говорить про повсякденний світ, повсякденне докільля, повсякденне життя, пізнання повсякдення та повсякденну істину; *ordinary language* можна без проблем залучити до цього ряду як мову повсякдення... Повсякдення - це те, що весь час відбувається щодня» [3, с. 46].

Пізній Е. Гуссерль надає терміну «життєвий світ» виняткового значення. Як відомо, феноменологія Е. Гуссерля покликана віднайти першопочаткові очевидності, які наявні в суб'єктивній донауковій (щоденній) практиці і які безпосередньо впливають на формування наукових інтересів. Треба остерігатися поверхового розуміння життєвого світу. Поверхове розуміння життєвого світу полягає в тому, що він - це нібито проста сукупність речей. Натомість Е. Гуссерль осмислює повсякдення як систему значень та смислів, вироблених суб'єктивністю, яка є їхнім джерелом, а в гранично-феноменологічному вимірі постає з трансцендентального рівня.

Під впливом Е. Гуссерля феноменологічно орієнтовані соціологи розвинули трансцендентальну феноменологію в соціальному ключі. Найвідомішим з них є А. Шюц [див.: 10].

Життєвий світ у межах феноменологічної соціології постає як всеохопна сфера людського досвіду, орієнтацій та дій, за допомогою яких люди виконують свої плани, залагоджують свої справи та задовольняють свої бажання, маніпулюючи об'єктами й спілкуючись із людьми. Соціологічний сенс поняття життєвого світу полягає в тому, що він уможливорює особистісний досвід людського спілкування. Життєвий світ - це досвід зустрічі з чужою свідомістю як співучасником у визначенні смислів. Тому фундаментальним завданням феноменологічної соціології є опис процесу формування міжсуб'єктивного соціального світу, тобто соціально підтверджених способів його інтерпретації, яка лежить в основі соціальної комунікації.

А. Шюц співвідносить поняття «життєвий світ» з трьома іншими, без яких він не є цілісним. По-перше, життєвий світ - це світ, у якому домінує природна установка (*natural attitude*) свідомості; за її допомогою людина живе і діє в життєвому світі. Ця установка прагматична, утилітарна і включає різноманітні сфери релевантності. По-друге, життєвий світ - це інтегральна характеристика людського буття й поведінки в соціальному світі. Кожна окрема ситуація є епізодом у ланцюгу людського життя, і поведінка людини ґрунтується на її попередньому досвіді. Як зміст, так і наслідки такого досвіду унікальні. Феноменологічно це означає, що життєвий світ людини - це її буття в біографічно визначеній ситуації. По-третє, поняття «життєвий світ» включає ті засоби, за допомогою яких людина орієнтується в життєвих ситуаціях і досягає поставлених цілей, використовуючи запас наявного знання. Людина не може ані тлумачити свій досвід, ані будувати планів, не звертаючись до запасу знання.

Міжсуб'єктивність життєвого світу означає, що персональні інтерпретації природної концепції світу синтезуються в загальнозначущу картину світу певного культурного середовища. Це вдається здійснити завдяки використанню стандартних зразків та формулювань,

«комплексній самоідентифікації», яка є загальним поглядом певної групи і яка підтримує їх. Члени іншої культурної спільноти мають власні стійкі концепції світу й сприймають чужу групу як зовнішню.

У межах соціальної феноменології соціальний світ постає як світ значень, які переживаються та тлумачаться людьми в їхньому повсякденному житті. Але соціальні значення не передують людській діяльності. Соціальні значення конститутивні, тобто такі, які не споглядаються, а створюються в процесі повсякденної діяльності.

Реальність, із якою має справу соціальний феноменолог, - це структурований світ інтерсуб'єктивних значень, що є типізованими уявленнями про об'єкти і події цього світу. Подібні типізації формують схему повсякденних тлумачень, які приймаються як самі собою зрозумілі (*taken for granted*), тобто як засоби соціальної орієнтації людини.

Не існує такої речі, як чистий тип. Усі типи є реляційними відношеннями, тобто відносяться до певної мети, заради якої вони створені. І ця мета є як теоретичною, так і практичною проблемою, яка виникла з нашого ситуативного інтересу на тлі світу, який приймаємо як даність. Проте наш теперішній інтерес виник у результаті нашої конкретної біографічної ситуації в нашому оточенні, як ми його бачимо. Віднесення типу до проблеми, для вирішення якої він був створений, його проблема релевантність, як А. Шюц називає її, конституює сенс типізації. Таким чином, кожна проблема вимагає створення своєї типізації. Це не означає, що для кожної окремої проблеми може бути створений лише один тип. Навпаки, для вирішення однієї проблеми можуть і часто повинні створюватися чисельні типи.

Отже, поле повсякденного досвіду в кожний момент структуроване згідно із різними регіонами релевантності, і лише панівна система релевантностей визначає, що повинно бути прийнято в якості типово рівного і що - у якості типово відмінного. Це твердження є справедливим для всіх видів типізації. Виникнення структури регіонів релевантностей можна легко пояснити: світ, який приймається ми-групою як даний являє собою спільну ситуацію, у якій на спільному горизонті виникають спільні проблеми, які вимагають типових рішень типовими засобами для досягнення типових цілей. Кожна із цих проблем визначає, що для неї релевантне, а що - ні.

У кожному історичному епоху система релевантностей і типізації є частиною соціальної спадщини і, як така, передається за допомогою освіти. Вона визначає, які факти або події повинні розглядатися як важливі, тобто типові, для вирішення типовим чином типових проблем. Вони перетворюють неповторні індивідуальні дії окремих особистостей на типові функції типових соціальних ролей.

Феноменологія життєвого світу Е. Гуссерля вплинула й на екзистенціалізм. На особливу увагу заслуговують праці М. Гайдеґґера та Ж.-П. Сартра.

М. Гайдеґґер визначає повсякдення як «буття «між» народженням і смертю» [7, с. 233]. Найкраще людина розкривається в повсякденні, адже це її стихія життя, це те середовище, у якому вона перебуває все життя: «Тип підходу і тлумачення повинен бути... вибраний таким чином, щоб це суще [людина - *I. K.*] змогло показати себе із самого себе. А саме, він повинен явити це суще в тому, як воно переважно перебуває у своєму посередньому повсякденні» [7, с. 16]. Щоб зрозуміти людину, необхідно зрозуміти її повсякдення. Людина і повсякдення - це не два різні поняття, а це елементи однієї структури: людина-повсякдення. Тому, уважає

М. Гайдеггер, необхідно аналізувати повсякдення, щоб виявити суттєві характеристики людини, які він називає «екзистенціалами»; саме вони «схоплюють» суть цілісності «людина-повсякдення». До таких екзистенціалів належать: плітки, цікавість, двозначність, турбота, падіння, (по)кинутість, страх, жах, рішучість тощо. У М. Гайдеггера повсякдення постає як несправжній спосіб життя людей. Хто така людина в структурі «людина-повсякдення»? Це анонімний представник/представниця людей (*Das Man*). Такий представник/представниця може називати себе «особистістю», яка вважає, що є «неповторною», але це не означатиме, що він чи вона не поділяють масових установок. Вони детерміновані звичками, поглядами більшості, тому не можуть поглянути на них із певної відстані. Вони підпорядковуються анонімним нормам та правилам суспільного життя, тому мають масову люди-самість (*Man-selbst*), а не унікальну самість. Винахідливість, гнучкість, уміння пристосовуватися та «виходити сухим із води», уміння отримувати вигоду за несприятливих умов, вміння використовувати інших, щоб вони не здогадалися про це, - усі ці практичні навички маневрувати в повсякденні й керувати повсякденними справами засвідчують певний стан та спосіб перебування у світі, а саме: падіння (*Varfallen*) і несправжність.

Трансцендентально-феноменологічний та екзистенціальний підходи до феномена повсякдення ґрунтуються на інтенціональному зв'язку не лише між дослідником і повсякденням, але й саме повсякдення вибудовується в координатах суб'єктно-об'єктних відношень.

Деконструюють інтенціональну модель дослідження повсякдення і саме повсякдення, що виникає на основі суб'єкт-об'єктних відношень, представники діалогічної соціальної онтології. Найвідоміший із них М. Бубер.

У працях М. Бубера особливо виражена критика трансцендентально-феноменологічного та екзистенціального підходів до повсякдення Е. Гуссерля та М. Гайдеггера. Деконструюючи інтенціональне відношення суб'єкта до об'єкта, Я до іншого, М. Бубер досягає безпосередності взаємовідношень між ними у феномені зустрічі. Зустріч - це надзвичайна подія, під час якої стикаються із самою дійсністю, а не її замінником, коли «виявляється, що я існую в зустрічі, вона є моїм першоджерелом, без неї унеможливлувався б увесь мій внутрішній світ. Від самого початку моє власне буття істотно пов'язане з буттям Ти» [2, с. 164]. Зустріч ніколи не відбувається завдяки мені, як і без мене. Зустріч завжди сповнена фактичним змістом, який міститься в бутті як чиста метаемпірична подія.

Зустріч не може відбутися на основі суб'єктно-об'єктного відношення. Суб'єкт, щоб функціонувати як полюс інтенціональності, мусить існувати окремо. Тоді об'єкт існує для його «внутрішнього поглинання». Такий стосунок залишається суто зовнішнім. Це означає, що в ньому відбувається «набуття досвіду» й здійснюється використання іншого. Суб'єкт є простим функціональним полюсом інтенціональності, який реалізується в дії, яка об'єктивує. Суб'єкт детермінований об'єктом. Так виникає «діалектика суб'єктно-об'єктних відносин», яка за своїм характером є діалектикою підпорядкування та панування. Зворотній діалектичний бік суб'єкт-об'єктного відношення знаходиться в понятті «власне буття» або «буття-для-себе» і «буття-в-собі». Як власне буття, відношення «суб'єкт-об'єкт» продукує щось власне для себе. Воно є для себе і проти інших. Інший кидається мені назустріч як об'єкт (лат. *objectus* - те, що лежить попереду, що лежить навпроти). Я зустрічаю іншого як один із об'єктів навколишнього світу.

Так само й дослідження повсякдення повинно відбуватися без жодних посередників, коли дослідник повсякдення зустрічається з ним не як об'єктом, а як цілісним феноменом («*the saturated phenomenon*»). Поняття «цілісного феномена» було запроваджено французьким феноменологом та теологом Ж.-Л. Маріоном. Цілісний феномен - це феномен, який заповнює собою увесь простір. Сприйняття такого феномена супроводжується надзвичайним враженням, здивуванням, бо він є дивом, що породжує його. Навпаки, «неповноцінний феномен», який Ж.-Л. Маріон називає ще «загальнопоширеним феноменом» [9, с. 41], не спричиняє такого глибокого здивування, бо з'являється в нашій свідомості як простий об'єкт. Об'єкт не дивує, оскільки він є лише інструментом, засобом для досягнення цілей. Об'єкт як «неповноцінний феномен» є зредукованим до моїх потреб, до мого Я. Цілісний феномен не може бути зведений до об'єкта-явища. Цілісний феномен даний у сприйнятті як цілісний і неподільний у собі, тому він дивує: «Будь-який феномен, що продукує здивування, покладає себе в погляді міри, яка не є жодним результатом передбаченого додавання особливих частин. Звичайно, він дивує, бо виникає без жодної звичної міри з феномена, який передує їй, без अनुвання чи пояснення його; як зазначає Спіноза: він «не має зв'язку з іншими»» [9, с. 35]. Тому цілісний феномен неможливо передбачити, оскільки інтуїція не дозволяє розрізняти й додавати доконечну кількість скінчених частин, ось чому усувається будь-яка можливість передбачення феномена. Дуже часто цілісний феномен покладається, завдяки здивуванню, не як проста єдність частин, які можуть комбінуватися за допомогою трансцендентального синтезу гомогенного; він *ви-являється* несподівано, як сприйняття гетерогенного, яке продукує досвід абсолютної новизни [9, с. 36-38]. Ось чому у випадку цілісного феномена в інтуїції реальність дається без жодного обмеження. Об'єкт як неповноцінний феномен залежить від погляду Я, від його інтенціональності. Цілісний феномен вільний від Я, від спостерігача; тому він трансцендує межі суб'єкт-об'єктного інтенціонального відношення. Щоб сприймати цілісний феномен, ми потребуємо інакшої інтенціональності, а саме: інверсної [8, с. 20-24].

У спогляданні звичайна інтенціональність, джерелом якої є Я, трансформується в інверсну інтенціональність; тоді ми сприймаємо не об'єкти, а цілісні феномени, тобто самі речі, які звертаються до нас, які дивують нас. Інтуїтивне чисте мислення розуміє мову цілісного феномена без жодних слів.

Однак навіть інверсної інтенціональності недостатньо для *ви-явлення* повсякдення, яке «народжується» в безпосередньому контакті зі свідомістю. Тому ми запроваджуємо поняття «неінтенціональної свідомості», яка є *свідомістю свідомості повсякдення*.

Свідомість свідомості не містить у собі жодних еґотичних елементів та еґологічних структур. Свідомість свідомості здатна як відстежувати процес виникнення кліше, стереотипів, схем, тобто того трансцендентального рівня, на якому конститується повсякдення як об'єкт, так і спостерігати за процесом виникнення еґотичних елементів та еґологічних структур, які конституують суб'єкт. Тому свідомість свідомості є усвідомленням другого порядку всього, цілісного, процесу виникнення та становлення суб'єкт-об'єктного відношення. Про таку свідомість свідомості пише Дж. Крішнамурті: «Спочатку важливо зрозуміти, що я не пропоную ані жодної філософії, ані жодної теологічної структури ідей, ані жодних теологічних понять. Мені здається, що всі ідеології позбавлені сенсу. Важлива не філософія

життя, а спостереження за тим, що насправді відбувається в нашому повсякденному житті, внутрішньо і зовнішньо. Якщо ви дуже уважно спостерігаєте за тим, що відбувається і досліджуєте це, ви переконуєтеся, що все ґрунтується на інтелектуальній концепції і що інтелект не містить у собі ціле життя; він є фрагментом, і як би раціонально він не був організований, яким би традиційним і давнім не був - це лише надзвичайно мала частина існування, тоді як ми маємо справу із цілісністю життя. І коли ми дивимося на те, що відбувається у світі, ми починаємо розуміти, що не існує ані зовнішнього, ані внутрішнього процесу. Існує лише об'єднаний процес, який є цілим, тотальним рухом: внутрішній рух виражає себе як зовнішній, і зовнішній реагує знову на внутрішній. Бути здатним дивитися - це все, що необхідно; якщо ми знаємо, як дивитися, тоді все стає надзвичайно зрозумілим та чітким, а для того, щоб дивитися, не потрібні ані філософія, ані вчитель. Ніхто не може сказати вам, як дивитися. Ви просто дивитесь» [5].

Просто дивитися може лише *свідомість свідомості*, яка нічого не конструює, не розділяє на частини, а просто спостерігає за процесами виникнення «внутрішнього» і «зовнішнього», «об'єкта» і «суб'єкта». Яким є повсякдення для свідомості свідомості? Прекрасним, гармонійним, цілим, у якому немає рутини, схематизму дій, звичок. Чому? Бо свідомість свідомості неможливо рутинізувати, схематизувати. Тому її сприйняття завжди свіже, нестандартне, хоча вона завжди залишається в повсякденні. Нове повсякдення має зовсім іншу якість, ніж до того як воно було лише об'єктом свідомості суб'єкта (в картезіанському сенсі цього слова).

Висновки

Таким чином, у статті з'ясовано деякі аспекти метаметодології дослідження повсякдення з метою створення його метатеорії. Це потрібно для того, аби *виявити* інший спосіб наближення до повсякдення, який долає недоліки часткових методів, зокрема феноменологічно-трансцендентального та екзистенціального, а також деконструює інтенціональну суб'єкт-об'єкту модель відношення, яка покладається в основу стандартного дослідження повсякдення (тому майже усі теорії повсякдення обмежені саме цим відношенням). Також це потрібно для того, щоб позбутися зверхнього та відстороненого ставлення до повсякдення як неціка-

вої та банальної теми дослідження (побуває думка, що дослідження банального приведе до такого ж банального результату).

У статті з'ясувалося, що можливе досягнення такого стану свідомості дослідника повсякдення, який називається *свідомістю свідомості повсякдення*. Свідомість свідомості повсякдення долає будь-які часткові методи та недоліки теорій повсякдення, бо вона не є свідомістю дослідника як суб'єкта, як Я і вона не є усвідомленням повсякдення суб'єктом. Свідомість свідомості повсякдення є усвідомленням процесу виникнення Цілого суцього, яким є повсякдення, а тому в ньому відсутні будь-які поділи та протилежності, воно виявляється вільним від рутини та механічності. Метатеорія повсякдення на основі свідомості свідомості повсякдення долає як суб'єктивізм, так і об'єктивізм старих теорій.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арентс Х. Люди за темних часів / Ханна Арентс ; [пер. з англ.: Нея Рогачевська]. - К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. - 320 с.
2. Больнов О. Ф. Зустріч / О. Ф. Больнов // Ситниченко Л. О. Першоджерела комунікативної філософії / Л. О. Ситниченко. - К. : Либідь, 1996. - С. 157-170.
3. Вандельфельс Б. Вступ до феноменології / Бернгард Вандельфельс ; [пер. з нім. М. Д. Култаєвої]. - К. : Альтерпрес, 2002. - 150 с.
4. Галушко М. М. Антропология повсякденности как методология критики логоцентризма / М. М. Галушко // Totalogy-XXI (вип. 15/16). Постнекласичні дослідження. - К. : ЦГО НАН України, 2006. - С. 432-444.
5. Крішнамурті Дж. Свобода від відомого [Електронний ресурс] / Джидду Крішнамурті. - Режим доступу : <http://www.sacral.lviv.ua>.
6. de Certeau Michel. The Practice of Everyday Life / Michel de Certeau ; [translated by Steven Rendall]. - California : University of California Press, 1984. - 229 p.
7. Heidegger M. Sein und Zeit / Martin Heidegger. - Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1967. - 437 s.
8. Manoussakis J. P. God after Metaphysics. A Theological Aesthetic / John Panteleimon Manoussakis. - Bloomington and Indianapolis : Indiana Press University, 2007. - 213 p.
9. Marion J.-L. The Visible and the Revealed / Jean-Luc Marion ; [transl. by Christina M. Gschwandther]. - New York : Fordham University Press, 2008. - 180 p.
10. Schutz A. The Phenomenology of the Social World / Alfred Schutz. - Evanston : Northwestern University Press, 1967. - 255 p.

Каривец Игорь,

кандидат философских наук, доцент кафедры философии
Национального университета "Львовская политехника", г. Львов

МЕТАМЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МЕТАТЕОРИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

В западноевропейской социальной философии и социальной теории осмысление повседневности имеет длительную традицию. В статье анализируются не только существующие теории повседневности, но и делается попытка выйти на метатеоретический уровень с целью определить границы данных теорий и тех методов, которые использовались для их построения. Автор статьи утверждает, что настало время для такого исследования повседневности, в котором органично объединились бы метатеоретические поиски с конкретным феноменом повседневности, таким, каким он предстаёт сознанию обыкновенного человека.

Ключевые слова: метатеория; метаметод; объект; теории повседневности; сознание сознания повседневности; субъект; феномен.

Karivets Ihor,

PhD, Associate Professor at Chair of Philosophy, Lviv National Polytechnic University

META-METHODOLOGICAL ASPECTS OF META-THEORY OF EVERYDAY LIFE

Nowadays there are a lot of theories of the everyday life in philosophy. The exploration of everyday life has a long

tradition from Edmund Husserl and Martin Heidegger to Michel de Certeau and Bernhard Waldenfels. The most of those theories are based on subject-object relation, i.e. researcher-everyday life relation. Such relation is intentional, and researcher is an initiator of intentions which connect his/her with everyday life. Intentions are simply the directedness of the researcher's consciousness towards everyday life as an object of exploration. The author argues that all methods of exploration of everyday life, for example, transcendental and existential, based on the intentional relation between a researcher and everyday life, are false and don't help to understand the nature of everyday life. The other approach to exploration of everyday life is based on the non-intentional relation between a researcher and everyday life and such an approach requires other method, which is meta-method. Such meta-method may be named consciousness of consciousness of everyday life. Consciousness of consciousness of everyday life helps to cognize everyday life as real unity (non-intentional) of object and subject, when a researcher can be aware how clichés, schemes, habits, customs, etc. are produced. The meta-theory of everyday life based on the consciousness of consciousness of everyday life is free from objectivism and subjectivism of old theories.

Key words: meta-theory; meta-method; object; subject; intentionality; intentions; consciousness of consciousness of everyday life; theories of everyday life; phenomenon.

REFERENCES

1. Arendt Kh. (2008), *Men in Dark Times*, translated by Nelja Rohachevs'ka, Dukh i Litera, Kyiv, 320 p. (ukr).
2. Bollnow O. F. (1996), Encounter, In: Sytnichenko L. A. *The Beginnings of Communicative Philosophy*, Lybid, Kyiv, pp. 157-170 (ukr).
3. Wandelfels B. (2002), *Introduction to Phenomenology*, translated by Kultajeva M. D., Alterpres, Kyiv, 150 p. (ukr).
4. Halushko M. M. (2006), Anthropology of Everyday Life as Methodology of Logocentrism's Critics, In: *Totalogy-XXI (Issue 15/16). Postnonclassical Research*, Centre of Humanity Studies, Ukrainian National Academy, Kyiv, pp. 432-444 (ukr).
5. Krishnamurti J. *The Freedom from Know*, available at: <http://www.sacral.lviv.ua> (ukr).
6. de Certeau M. (1984), *The Practice of Everyday Life*, translated by Steven Rendall, University of California Press, California, 229 p. (engl).
7. Heidegger M. (1967), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 437 s. (ger).
8. Manoussakis J. P. (2007), *God after Metaphysics. A Theological Aesthetic*, Indiana Press University, Bloomington and Indianapolis, 213 p. (engl).
9. Marion J.-L. (2008), *The Visible and the Revealed*, transl. by Christina M. Gschwandther, Fordham University Press, New York, 180 p. (engl).
10. Schutz A. (1967), *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston, 255 p. (engl).

© Карівець Ігор

Надійшла до редакції 19.02.2014

УДК 141.32

КАРПЕНКО АНДРІЙ,

старший викладач кафедри філософії, соціально-політичних і правових наук
Донбаського державного педагогічного університету, м. Слов'янськ

ГАЙДЕГґЕР І АДОРНО: ПРОЛЕГОМЕНИ ДО РЕКОНСТРУКЦІЇ ДІАЛОГУ, ЯКОГО НЕ БУЛО

У статті здійснено логічну реконструкцію інтердискурсивного поля між філософами Мартіна Гайдегґера і Теодора Адорно. На основі дослідження рефлексивної літератури визначено основні тенденції історико-філософської аналітики цього поля. Установлено, що ключовим концептуальним чинником напруження між досліджуваними дискурсами постає характер розуміння онтико-онтологічної відмінності. Визначено тактичні можливості застосування методологічних інструментів адорнівської ідеологічної критики в контексті історико-філософського освоєння творчості М. Гайдегґера.

Ключові слова: онтико-онтологічна відмінність; негативна діалектика; буття; ідеологія; дискурс; критика.

Постановка проблеми. Ідеологічна критика філософії Мартіна Гайдегґера складає потужний напрямок історико-філософських студій останніх сімдесяти років. Оцінка *casus Heidegger* постала певним імперативом фокусування погляду в нещодавнє минуле як передумки

мови філософського осягнення актуальності сьогодення. Про політико-філософську контроверзу М. Гайдегґера вважали за необхідне висловити власну думку такі різні філософи, як Ж. Дерріда та С. Жижек, Ю. Габермас і Р. Рорті, Г. Маркузе і Г. Гадамер, Т. Адорно й