

2. **Кайс З.В.** Контроверзи релігійно-конфесійної та міжетнічної толерантності в міському ландшафті / З.В. Кайс // Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. — №46-2009. - С.13-16.

3. **Заєць Д.** Публічне мистецтво як акт соціального протесту / Д. Заєць // Журнал “Спільне”, 2010, №2. Трансформації міського простору. - С.140 — 145

4. Большая советская энциклопедия. М.: Сов. Энциклопедия, 1971.

5. **Даль В.** Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль. - Т. 1. М., 1955.

6. Grand Larousse encyclopedique T. 10. Paris: Librairie Larousse, 1964., p.664

7. The Merriam-Webster dictionary. New York: Pocket Books, 1974., p. 762

8. **Трушина Л.Е.** Интерпретация визуальных текстов городского пространства / Л.Е. Трушина // Этическое и эстетическое: 40 лет спустя. Материалы научной конференции. 26-27 сентября 2000 г. Тезисы докладов и выступлений. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. - С.155-157

9. **Станіславська К.І.** Тенденції розвитку художнього графіті у Європі ХХ–ХХІ століття / К.І. Станіславська // Культура і сучасність: альманах./ Міністерство культури і мистецтв України; Державна академія керівних кадрів культури і мистецтв. - Київ, 2010. - №2. - С.182-190.

10. **Бажкова Е.В.** Городские граффити / Е.В. Бажкова, М.Л. Лурье, К.Э. Шумов // Современный городской фольклор [сб. ст. / ред. кол. А. Ф. Белоусов и др.]. – М.: РГГУ, 2003. – С. 430–449.

11. **Соколов М.** За рубежом. Граффити / М. Соколов // Декоративное искусство СССР 1988. №12, – М.: Советский художник, – 48 с.

12. **Белкин А. И.** Ментальность и социально-психологические особенности авторов граффити: Автореф. дис. ... д-ра психол. наук 19.00.05 / Белкин А.И.; ФГБОУ ВПО «Поволжская государственная социально-гуманитарная академия» – Казань, 2012 – 42 с.

УДК 111:1 316.277

**О. В. Бочуля**

## ОНТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ПОВСЯКДЕННОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ М. ГАЙДЕГГЕРА

**У контексті філософії М. Гайдеггера повсякденність тематизується як екзистенційно-онтологічна присутність, як буденний модус буття крізь «балаканину» якого людина має вслухатись у голос буття і віднайти свою сутність. Робиться спроба реабілітувати поняття повсякденного у філософському дискурсі.**

**Ключові слова:** повсякденність, практичний світ, привичне, Dasein, das Man.

**В контексте философии М. Хайдеггера повседневность тематизируется как экзистенциально-онтологическое присутствие, как модус бытия сквозь «болтовню» которого человек должен вслушаться в голос бытия и найти свою сущность. Делается попытка реабилитировать понятие повседневности в философском дискурсе.**

**Ключевые слова:** повседневность, практический мир, привычное, Dasein, das Man.

**In the context of the philosophy of M. Heidegger everyday life is presented as existential-ontological presence, as a mode of being. Through the “chatter” of the daily occurrence human has to hear the voice of being and find their (human) identity, find itself. An attempt to rehabilitate the notion of everyday life in a philosophical discourse are made there.**

**Key words:** everyday life, practical world, habitual, Dasein, das Man.

© О. В. Бочуля, 2012

Період ХХ століття ознаменувався надзвичайною динамікою усіх сфер суспільного життя, інтенсифікацією суспільних процесів, прискореними темпами соціальних змін. Лише за декілька десятків років у культурі, мистецтві, філософії відбувається зміна кількох напрямів та стилів, виникають нові концепції, нові бачення світу, людини та її місця в ньому. Зокрема філософія ХХ століття відмовилась від абсолютів, вивела на перший план і зосередила свою увагу на суб'єктивній реальності. ХХ століття можна охарактеризувати як вік звернення до світу людської інтерсуб'єктивності. Первинною сферою людської суб'єктивності вважається

простір повсякденного існування людини. У повсякденності формуються ціннісні орієнтири та визначаються комунікативні пріоритети. З огляду на сучасні трансформаційні процеси та ролі у них повсякденності, вивчення останньої є надзвичайно актуальним.

Бачення генези проблематики повсякденності може бути доволі різним, проте яким би воно не було, усі дослідники погоджуються із тим твердженням, що виникнення наукового інтересу до повсякденності відбувається саме у ХХ столітті. Велика заслуга у цьому належить таким філософським вченням як екзистенціалізм, феноменологія, структуралізм, прагматизм, аналітична філософія. Значний внесок у розробку проблеми повсякденного життя людини зробив саме екзистенціалізм, запропонувавши людиноцентричний погляд на світ, екзистенціалісти єдиносправжньою реальністю визнали реальність буття людської особистості. Людина сама визначає свою сутність. «Із позицій екзистенціалізму повсякденність можна пов'язати із поняттями (екзистенціалами) дрімаючої бадьорості, неуважної зосередженості (все це корелюється із гайдеггерівським екзистенціалом) [3].

Великий німецький філософ М. Гайдеггер робить свого роду онтологічний переворот у філософії ХХ століття, таким чином, представляючи кожен сферу буття людини у новому світлі. Будучи людиною всеохопного кругозору, М. Гайдеггер не оминув своєю увагою і питання повсякденного існування людини. Філософ визначає повсякденність як спосіб екзистування сутністю якого є існування [2].

Прийнято вважати, що оскільки повсякденність у концепції М. Гайдеггера представляється як буденний модус буття і належить до неавтентичного способу існування, дослідження цього питання не варте уваги науковців. Проте, як пише сам великий філософ: те, що у фактичності своєї приступності онтично так знайоме, екзистенційно-онтологічно містить у собі загадку на загадці. Отже, не все так просто і, мабуть, варто спробувати влухатись, звернути увагу на те, що є таким звичним, підручним. Виходячи із сформульованої вище проблематики, автор статті ставить перед собою завдання: представити повсякденність у контексті екзистенційної аналітики М. Гайдеггера та виділити повсякденність як один із лейтмотивів фундаментальної онтології.

У «Бутті і часі» [1] М. Гайдеггер зауважує, що в нашому фундаментальному розумінні речей, вони є не об'єктами сприйняття і знання, а швидше об'єктами як засобами, інструментами дії, котрі природним способом відповідають і пристосовані для нашої повсякденної діяльності. У нашому сприйнятті себе, ми не є пасивними спостерігачами, а активно залученими у цілеспрямовану діяльність учасники, що освоїлись у практичному світі. Присутність віднаходить себе у тому, що вона виконує, використовує, очікує, перетворює – у найближчому задіяному підручному. Саме таким способом, пише М. Гайдеггер, речі показують себе нам такими, якими вони є в дійсності – у нашому звичному співіснуванні з ними. Проте, у нашому буденному співіснуванні з речами, останні (тобто речі), навряд чи можуть являти себе у традиційний спосіб, бути поміченими чи сприйнятими. У повсякденній практичній діяльності речами користуються, при цьому не помічаючи їх і не надаючи їм значної уваги. Беручись за дверну ручку, щоб відкрити двері, ми не звертаємо уваги на її властивості чи ознаки. Навпаки, наша увага спрямована на те, куди ми йдемо і для чого, а ручка тут використовується механічно, і служить своїй інструментальній цілі по суті невидимо [1].

Підручне (Zuhandenheit) теоретично не схоплюється. Йому швидше, зручно ховатись у своїй підручності. І тому в повсякденності ми навіть швидше зосереджені не на засобах праці, а на самій праці. У творі «Буття і час» М. Гайдеггер наводить приклад із молотком: у нього є свої ознаки, але вони не помічаються, та і сам молоток до уваги не береться, той, хто його використовує зосереджений на своєму завданні, а не на інструменті. Саме таке непомітне функціонування підручних речей, згідно із М. Гайдеггером, визначає спосіб їхнього буття у світі практичної діяльності. Суть його тези в тому, що молоток є тим, чим він є, лише тоді, коли його практично використовують. Вся специфічність цієї ситуації полягає в тому, щоб побачити, чим є ці речі насправді, не перетворюючи їх із підручних інструментів у сприйняття і, не розриваючи сітки відносин, істотних для їхньої підручності. Все це простіше можна здійснити, коли з підручними речами щось не так, коли вони, до прикладу, ламаються. Тобто, коли практична діяльність припиняється (через неполадки з інструментарієм), то одразу стає помітною сітка відношень, у яку було включеним це інструментальне функціонування. Це, пише М. Гайдеггер, буденний модус, яким об'єкти існують для нас у сфері практичної діяльності. Філософ визначає такий модус словом «підручність». Будь-яка підручність є нічим іншим як своїм місцем у світі. Простір практичного досвіду неєвклідовий і неперцептивний. Проте це простір досягнень та зацікавлень [1].

М. Гайдеггер уникає терміну «сприйняття», намагаючись не використовувати його навіть для позначення способу оглядання навкури, він віддає перевагу терміну «турбота». Цей термін

означає свого роду оглядання навкруги, що осмислюється лише у практичному світі і завжди спрямовується нашими практичними інтересами та задумами. Турбування само по собі теж є діяльність-у-світі, до того ж воно не менш практичне у своїх структурних відношеннях, ніж звичайна діяльність повсякденного життя.

М. Гайдеггер приходять до висновку, що світ практики, із властивою йому інтенціональністю і смыслом, який суще отримує для нас, є фундаментальнішим, ніж світ у традиційному сенсі, із його зібранням речей в об'єктивному просторі інтенціональностей актів та смислів, які суще отримує для нас у таких актах. Ця вищість, фундаментальнітьс впливає щонайменше із двох положень: 1. практичний світ є тим, в якому ми вже живемо, ще до того, як починаємо філософствувати чи займатись науково-дослідною діяльністю. М. Гайдеггер говорить, що це світ, в якому ми себе віднаходимо «найближчим чином і більшою мірою»; 2. світ у традиційному сенсі слова можна розуміти як видозміну (дериват) практичного світу, але не навпаки. Тобто, виходячи із гайдеггерівського опису практичного світу, можемо зрозуміти, як виникає традиційний сенс світу. Тоді як спроба, опираючись на об'єктивність сприйняття та пізнання, сконструювати практичний світ із традиційно доступних засобів, приречена на невдачу [1].

Людина має доступ як до теоретичного, так і до практичного світу, їй зустрічаються як наявні, так і підручні предмети. На думку, М. Гайдеггера, спроба Е. Гуссерля пояснити те, як ми накладаємо смислові нашарування на наші уявлення, задля того, щоб від «голих» речей прийти до їхнього застосування в культурі, і перейти до ціннісно значимих предметів світу повсякденності – завершилась очевидною поразкою. Практичний (соціо-культурний) світ не є світом наявного із додаванням якихось відносин та релятивних предикатів. Тобто, дістатись до описаного М. Гайдеггером світу повсякденності, таким способом неможливо. Проте вже пізній Е. Гуссерль звертається цього питання вводячи терміни *Lebenswelt* та *Wissenschaften*.

Проте, якщо вихідною точкою для нас буде ситуація відносин з приводу практичної діяльності, то її видозміни, необхідні для досягнення теоретичної точки зору, можуть здійснюватись способом зменшення практичного інтересу або ж як заміна звичайних повсякденних інтересів обмеженими, і в результаті, як випадання із ситуації повсякденного світу. Таким чином, М. Гайдеггер показує як простір («екзистенційний простір») практичної діяльності перетворюється і стає об'єктивним [1]. У другому розділі «Буть і часу» філософ здійснює подібну процедуру із «екзистенційним» та об'єктивним часом. Звідси висновуємо, що підручний (термінологія М. Гайдеггера), практичний, повсякденний світ є первинним не лише щодо світу наявного, теоретичного, в сенсі досягнення чи самодостатності для пояснення, а й до світу у його логічному, онтологічному та епістемологічному сенсах.

Підручність пов'язана із конкретною «привичністю» (звичністю) до певного практичного оточення і навиками взаємодіяти з ним. Привичність до конкретного практичного оточення не передбачає експліцитних змістів, така вмільсть не є предметом рефлексування чи пізнання. Якщо, за традицією, робити наголос на пізнавальних аспектах та спробувати пояснити всю людську поведінку нашими думками та свідомими уявленнями, то ми не зможемо описати імпліцитні привичність та вмільсть, які є відмінними ознаками буденної практичної діяльності. Чітко виражені уявлення про суще практичного світу і свідомі уявлення, що формуються у нас в практичних умовах, завжди спираються на невиражену, за М. Гайдеггера, таку, що не піддається вираженню, передумову привичності та вмільсті [1].

Проте, існує більш всеохопна і фундаментальніша передумова «привичності» та пов'язаної з нею вмільсті, що необхідна для користування речами. Гайдеггерівський розгляд практичної діяльності та відносин, що конструюють практичний світ, має на меті підготувати нас до схоплення загальнішої «діяльності» людини та «світового» укладу, що нею передбачається. Вміння та привичність як часткові випадки загальної привичності конституують наш людський спосіб бути у найширшому сенсі. Ключовий момент в описі М. Гайдеггера такий: речі кажуть себе нам або ж ми зустрічаємо їх як те, чим вони є, лиш на фоні і у передумові привичності, вмільсті та турботи, якими окреслена система взаємно співвіднесених ролей, куди вбудовані речі. М. Гайдеггер подає приклад (коментуючи його наступним чином): розриви практичної діяльності дають нам шанс помітити її передумову – фон практичного знайомства, вмільсті та турботи, що пов'язані з певною системою практичних відносин та ролей, але це тому, що, до прикладу, світ столяра не є в цілому людським світом, а бути столяром – ще не означає бути цілісною людиною. Людська діяльність належить світу, тобто має потребу у імпліцитній привичності, вмільсті та турботі як у фоні та передумові. Ми не можемо відкинути наші найзагальніші вміння, навик взаємодії з сущим, щоб дати йому можливість показати себе. Бути людиною означає вміло поводитись, а загальний рівень привичності, вмільсті є фундаментом для цього. Проте свідомо ми нічого не здобуємо. Ми вростаємо у них (вмільсть та привичність) через посередництво соціалізації та окультурнення, вони суть те, чим ми є, але не те в чому ми



здаємо собі справу [1].

Саме це прагнучи сказати М. Гайдеггер, пишучи, що людина є її світ і, що світу притаманний наш (Dasein'івський, присутності) спосіб буття [1, с.67]. Ми суть не що інше, як наш найзагальніший і основоположний спосіб діяти, вчиняти з речами і людьми, без якого речі та інших людей зустріти не можна, тобто не можна зустріти світ.

До вже розвинутих, всезагальних передумов вмінь та звичного способу справ у діяльності з речами та іншими людьми (що і витворює сам світ) – практичний світ додає певні спеціалізовані прийоми поводження разом із відповідними до нього (світу практичності) відносини привичності. Натомість світ теоретичний досяжний лише шляхом методологічного обмеження всього спектру наших всезагальних передумов умінь та спектру наших спеціалізованих практичних навиків і цілей, після чого в цьому процесі залишається лише те, що має відношення до теоретичного спостереження та пізнання. У теоретично світу є свої передумови вмінь та звичні способи взаємодій з речами, згідно із М. Гайдеггером, це все ж таки «світ», і він користується як передумовою так і фоном загальної вмілості та привичності до того ж таки світу. Тим не менш він не повний, його не достатньо і він похідний від світу практичного.

Цінності є в обидвох цих світах: у світі як загальному фонові зустрічі із будь-чим, і у світі практичної діяльності. Цінності появляються, коли ми використовуємо наші вміння взаємодіяти з речами та іншими людьми. У певній культурній формі такого роду взаємодій може спостерігатись надання переваг одним речам перед іншими. До того ж фонові культурні практики включають в себе неписані норми поведінки. Деякі з них знаходять своє вираження у нормах публічної поведінки – у тому, що слід робити, а чого не слід. Проте, часто-густо вони залишаються не вираженими, як до прикладу, культурні норми, дотримання певної відстані, на якій варто стояти один від одного при веденні простої бесіди чи ділової зустрічі. Коли наша особиста поведінка з речами чи іншими людьми узгоджується з такими імпліцитними нормами нашого культурного фону, то виникає відчуття правильності, правильно обраного способу взаємодії. У практичному світі джерела цінностей очевидні. Оскільки цей світ включає людські цілі та плани, речі наділяються у ньому цінністю відповідно до їх можливого позитивного чи негативного використання при досягненні цих цілей та успішного виконання задуманого. Практичний світ складається першопочатково із практичної діяльності за для досягнення цілей, а норми, пов'язані із певною діяльністю, будуть породжувати ціннісні судження.

У нашому ставленні до буття М. Гайдеггер виділяє три моменти: розміщування, розуміння та мову. У другому розділі «Буття і часу» вони співвідносяться із трьома аспектами часу – минулим, майбутнім та теперішнім. Говорячи розміщування М. Гайдеггер має на увазі, щось на зразок нашого розуміння того, як і наскільки нам «по собі» (із виразу «щось мені не по собі»). Це наш імпліцитний та відчутний смисл грубої фактичності культурного смислу буття, і ми його скоріше успадкували, ніж обрали самі – це наша «закинутість у витворений не нами світ, на який ми тим не менш наштотуємося». У термін «розуміння» філософ вкладає зміст слова опора, «стояння на». Ми віднаходимо опору у нашому бутті завжди, коли будемо нові плани чи задуми. Будь-який цілеспрямований, націлений на майбутнє, вибір із представлених та культурно детермінованих альтернативних можливостей виражає собою розуміння (у гайдеггерівському сенсі), того, що таке бути людиною [1]. Як вже було сказано, будь-яка зустріч із підручним, на шляху досягнення задуманого, передбачає розуміння у тому повному сенсі, як тлумачення чогось як того, чим воно є, через його відносини із засобами. Врешті, мова, для М. Гайдеггера, є висловлюванням осяжності (тобто буття) речей. Мова включає в себе повідомлення, але не обов'язково зводиться до мовлення (говоріння). Інколи ми в найкращий спосіб повідомляємо розуміння чогось, зберігаючи мовчання, та і саме мовчання також є суттєвим для того, щоб вслухатись і зрозуміти те, що нам повідомляється.

Говорячи простіше, людське існування було зрозуміле М. Гайдеггером як «турбота» в єдності трьох її модусів, які відповідають трьом вимірам часу. З приводу цього, О. М. Руткевич зауважує: «Три модуси «турботи» пов'язуються Гайдеггером з трьома вимірами часу. «Проект» – вибір людиною самої себе – відповідає майбутньому, оскільки, «проектуючи» себе, «тут-буття» весь час забігає наперед самого себе. Минуле – це «закинутість» в світ і даність самому собі. Насамкінець, в теперішньому «тут- буття» належить світу, стурбовано оточуючому» [4, с.52]. Справжнє існування пов'язане насамперед з майбутнім, з трансцендуванням власних меж. Якщо ця відкритість майбутньому зникає, то людина пояснює все, що відбувається з нею, як причинно обумовлене минулим, а не його власними проектами та цілями. Якщо домінує модус, що відповідає теперішньому часу, то людина «падає» в das Man, стає безликою. Від того, як людина обходиться з обтяжливим характером буття – чи шукає звільнення від тягара чи, навпаки, приймає тягар на себе, – якраз і залежить чи буде її буття власним (справжнім) або невласним (несправжнім). У будь-якому випадку усяке прагнення позбавитися від тягара

негайно викликає у М. Гайдеггера підозру в тому, що це є маневр для втечі, ухилення, падіння, а саме: не що інше, як прояв невласності (несправжності, неавтентичності). Для позначення такого існування М. Гайдеггер вводить поняття *das Man* (безлика людина). Прорив до власного буття відбувається внаслідок шоку, обумовленого усвідомленням того факту, що «світ має характер повної незначущості» [1, с.186] та, що за усім цим нічого не приховується.

Опинившись перед Ніщо, ми раптом помічаємо, що ми не тільки представляємо собою «дещо» реальне, але і є творчими істотами, здатними зробити так, щоб із Ніщо вийшло дещо. Вирішальне ж значення має та обставина, що людина здатна усвідомити себе як «місце», де із Ніщо виникає Дещо, а із Дещо – Ніщо. Саме жах підводить нас до цього переламного моменту. Він розмикає для нас буття-можливого, яким є ми самі. Саме цей страх, як говорить М. Гайдеггер, змушує людину зосередитися на своєму власному бутті і зробити неважливою оточуючу «речевість», протиставити себе ситуації, коли відбувається перетворення його у річ, предметність. Іншими словами, «... вирвавшись із «речевоподібного» недійсного існування, людське буття набуває свою справжність як можливе і тим самим екзистує у модусі майбутнього, названого Гайдеггером, як «забігання вперед» (*Vorwegsein*). Ось тут, набуваючи своє справжнє («автентичне») існування як свободне, екзистенція стає «своїм-буттям-наперед», тобто здатною зрозуміти свої можливості і здійснити вибір [8].

За М. Гайдеггером, ми завжди робимо вибір посеред культурних можливостей та в передумовах культурно обумовленого фону розуміння, у який ми закинуті. Тобто, ми завжди розуміємо наше буття на основі нашої закинутості чи фактичності. Людське буття сутнісно є витлумачення буття («у-світі»). Часто ми вибираємо, роблячи «як роблять всі». У такій ситуації ми перебуваємо у тому, що М. Гайдеггер називає, нерозрізненим модусом відносно до себе, не власним чином. Якщо ми вибираємо пояснення нашого буття, живучи у «людському» світі (*das Man*) і чинимо «як усі люди» чи то тому, що так правильно, чи то тому, що зручно, відбувається «випадіння» («падіння») у невласний спосіб буття [1].

У всіх є схильність до невласного розуміння нашого буття, адже деякі факти людського буття буває важко зрозуміти. Все це від недостатності основи, фундаменту чи просто об'єктивного виправдання нашого буття. Загальний фон розуміння, що дає нам найосновніше розуміння речей, інших людей і самих себе – не має жодного остаточного джерела розуміння чи то остаточної основи. Те, що служить основою є таким лише першопочатково, надалі немає сенсу правильності кінцевого виправдання нашого способу дії. Акт вибору (хоча ми і керуємось при цьому своїми цілями та задумами) теж повністю залежить і коригується обставинами. Розуміння себе і свого світу накладається на нас нашим культурним минулим, воно не претендує на кінцеву значимість, а є спрямованими у майбутнє задумами, що констатують перейняту нами культурну фактичність та наше розуміння себе з її допомогою та не піддаються об'єктивному обґрунтуванню. Наші практики та вміння не спираються ні на що інше, як на інші практики та вміння. І розуміння цього може вражаючи нахлинати на нас, що створить ситуацію (за М. Гайдеггером) жаху (*Angst* як страх перед смертю і *Furcht* як бажання сховатись від страху смерті) [1]. Мабуть сказаного вище достань для короткого опису невласного буття – це те, куди ми втікаємо чи впадаємо задля уникнення жаху та його невтішних одкровень.

Неавтентична форма розуміння це «цікавість» (*Neugier*). Для того, щоб не впадати у глибину та невтішність істин про наше буття і світ, ми стараємось зайняти себе таким запитуванням про наше буття, яке можна задовільнити поверхневим розумінням речей, котре є у будь-кого і є різного роду інформацією – поверхневими розмовами та плітками. Саме такі поверхневі розмови та плітки і є за М. Гайдеггером невласним варіантом мови. Не маючи глибинного розуміння речей, щоб відповідним чином повідомити про них іншим, і боячись мовчання із страху «почути» більш глибоку істину про наше буття («поклик совісті»), ми влаштовуємо шумну балаканину, котра ніколи не повниться питаннями і не проникає глибше безликого, безособового розуміння речей, а отже, насправді, ні про що не говорить.

Підведемо певні підсумки на цьому етапі осмислення повсякденності у праці М. Гайдеггера «Буття і час»: філософ виділяє як один із способів інтерпретації інтенціональності, практичний світ, що перш за все характеризується звичністю (привичністю), залученістю, цілеспрямованою діяльністю та активністю суб'єкта, що освоївся у ньому. *Dasein* (ось-буття) у практичному світі віднаходить себе в тому, що вона виконує. Вона проявляє себе у задіяній підручності. У повсякденній практичній діяльності речами користуються, при цьому не помічаючи їх і не надаючи їм значної уваги. Підручність наче ховається у своїй підручності і, відповідно, теоретично не схоплюється. Проте речі тут є тим, чим вони є, лише коли вони практично використовуються. М. Гайдеггер настановує нас на виведення цікавого судження: якщо речі у практичному світі показують себе, свою сутність лише у їхньому використанні, то і людина (котра, до речі, само собою теж перебуває у практичному світі) проявляє (показує) свою суть, те, чим вона є, лише у

просторі повсякденності. Вся специфіка цієї ситуації полягає в тому, щоб зуміти це побачити. Якою є людина вільна від носіння публічних, соціальнообумовлених рольових масок, людина без етикетно-культурного макіяжу. Людина у її природньому середовищі, коли вона сама перед собою, якою є гола людина. Як вже вище згадувалось, М. Гайдеггер пише, що те, чим є речі насправді, можна легко побачити якщо з ними щось негаразд (коли зникає можливість їхнього використання). А людина бачиться у кризовій ситуації, коли змінюється, ламається її повсякденність. Використовуючи термінологію М. Гайдеггера, можна сказати, коли руйнується її (людини) буденний модус.

Відмінними ознаками буденної практичної діяльності, за М. Гайдеггером, є імпліцитні практичність та вмільність. Вміння та привичність як часткові випадки загальної привичності конституують наш людський спосіб бути у найширшому сенсі. Людина суть не що інше як найзагальніший і основоположний спосіб діяти, вчиняти з речами і людьми, без якого речі та інших людей зустріти не можна, тобто не можна зустріти світ.

У першій частині «Буття і часу», (другий розділ, четвертий параграф) М. Гайдеггер аналізує суть повсякденності у контексті часовості. Тут автор зауважує, що його аналітика зорієнтована не на якусь особливу ознаку екзистенції *Dasein*, а на непомітні, середні способи екзистування. «Ми називали вид буття, у якому найкращим чином і більшою мірою утримується присутність, повсякденністю» [1, с.372, 414]. Філософ також зауважує, що через ряд причин, ми залишаємось далекими від онтологічної концепції феномену повсякденності. Відкритим залишається навіть питання чи достатньо, проведеної до цього часу, експлікації часовості, щоб окреслити екзистенційний смисл повсякденності.

Часто *Dasein* перекладають як «присутність», проте краще передаватиме зміст цього терміну словосполучення «тут-буття». З одного боку, присутність, (йдемо від самого слова) це знаходитись, бути при-суті, з іншого тут є момент недіяння, безпристрасності. «Тут-буття» пронизане інтенцією схоплюваного моменту і кореспондує із «закинутістю» [Суханцева В.К. Хайдеггер: к онтологии обыденности [5]

У структурах тут-буття, що рівнозначні із буттям у світі, у цьому способі буття ґрунтується модус повсякденного буття самістю, експлікація якого прояснює сам суб'єкт повсякденності – середній або ж особисто-невизначений. Отже, тут-буття рівнозначне із буттям-у-світі і в той же час визначає модус повсякденності. Звідси ще один висновок, повсякденність як і буття має фундаментальний статус.

Тут-буття закинуте у повсякденність, але «встановлене» у напрямку до буття. Саме буття, в якому тут-буття може встановлюватись будь-яким чином, називається екзистенцією. Екзистенція – це таке суще, яке на відміну від каміння, рослин чи тварин, в якийсь спосіб відноситься до самого себе. Воно не просто «є», «є присутнім», але знаходить себе «ось тут». І тільки тому, що воно володіє цією здатністю самознаходження, перед ним відкривається увесь горизонт турботи і часу. Звідси екзистенція – не просто наявність, але самореалізація, рух. Людське тут-буття можна зрозуміти, лише виходячи із сенсу його самореалізації, – а не поставивши його перед собою на зразок наявного предмета. Буття дано людині в екзистенції. Фундаментальну онтологію слід віднаходити у екзистенційній аналітиці тут-буття. Структури буття адекватно відображаються не інтелектом і розумом, а саме екзистенцією, в істинності останньої оформляється істинність світу. І саме тому, М. Гайдеггер здійснює системний аналіз екзистенційного світу людини, структуруючи те, що структурувати важко – людську чуттєвість, що перебуває у потоці становлення.

Повсякденність передбачає той спосіб екзистування, в якому присутність утримує «всі дні». Хоча, зауважує автор, всі дні не варто розуміти календарно, така часова визначеність має звучати у значенні повсякденного. Першопочатково повсякденність - це володіння *Dasein* весь «час життя», протягом всього життя [1, с.414].

Повсякденність означає те, якою мірою *Dasein* «живе сущим (теперішнім) днем» чи то у своїх вчинках чи то лише в тих, що мають бути при бутті з іншими. До цього належить також комфорт звичного (привичного), навіть якщо воно тяжіє до набридання. Одноманітність повсякденності приймає за зміну те, що всякий раз приносить новий день. «Повсякденність обумовлює *Dasein* навіть тоді, коли воно не вибрало собі в герої людину» [1, с.415].

Повсякденність тут не вивисується, не виводить у ранг важливих компонентів буття людини. Проте М. Гайдеггер пише, що вище наведені ознаки повсякденності, жодним чином не характеризують її як «голий» аспект, що є *Dasein*, коли ми розглядаємо вчинки та поведінку людей. Повсякденність – це спосіб бути, якому належить публічна відкритість. *Dasein* може страждати від повсякденності, задихатись від її задушливості, відхилятися від неї, шукаючи чогось нового. Але екзистенція здатна також в один момент, і лише на цей нетривалий момент, оволодіти повсякденністю, хоча ніколи не зможе скасувати її повністю. М. Гайдеггер дуже вдало



зауважує: те, що у фактичності своєї присутності онтично так знайоме, (настільки знайоме, що ми можемо не помічати його), екзистенційно-онтологічно містить в собі загадку на загадці. Цей «природний» (у значенні звичний) горизонт лише для первинної постановки екзистенційної аналітики Dasein, лише видимо є самозрозумілим.

Попри це все, питання онтологічного смислу повсякденності залишається відкритим. Філософ пропонує розглядати цю проблему під наступним кутом. Досліджуючи Dasein (пише М. Гайдеггер), ми використовували для його характеристики такі поняття, як одноманітність, повторюваність, «як вчора так і сьогодні і завтра», тому тут не обійтися без звернення до «часової» протяжності Dasein. Лише включивши в інтерпретацію часовості Dasein, повсякденні події Dasein і його (Dasein) стурбованість часовим зв'язком із цими подіями, наша зорієнтованість стане достатньо об'ємною, щоб зуміти зробити проблемою онтологічний статус повсякденності. Проте, оскільки, титулом повсякденності є не що інше як часовість, а остання робить можливим буття Dasein, задовільний концептуальний начерк повсякденності вдасться лише в рамках принципового прояснення смислу буття взагалі і його можливих видозмін [1].

Отже, повсякденність (судячи із двох перших розділів «Буття і часу») повторювана, одноманітна, природня, таїть в собі загадки, звична (підручна), дещо обтяжлива, є модусом буття, імпліцитно часова, чим робить можливим Dasein, і розглядати її слід в горизонті прояснення смислу буття взагалі.

Спеціаліст у галузі філософії культури В. Суханцева, у своїй статті, присвяченій проблематиці онтології буденності у філософії М. Гайдеггера, ототожнює повсякденність із основним поняттям фундаментальної аналітики Dasein як буття (присутності) у світі. Аналізуючи соціально-історичну ситуацію, у якій жив М. Гайдеггер, не оминаючи увагою філософські джерела його творчості авторка пише, що М. Гайдеггер у своїй визначній праці (яка спершу була сприйнята доволі неоднозначно) вперше ставить основне питання всієї епохи: де насправді живе людина? Де живе людина, закинута у власну буденність? Згідно із М. Гайдеггером, це є основною турботою філософії, запитувати слід не про істину чи благо, а про трагедію безликісті, що змушує індивідуальну свідомість кожного разу збиватись із шляху. М. Гайдеггер дуже добре зумів відобразити, передати стан його сучасності: людина опинилась наодинці із власним буттям, у єдиній реальності існування, в якій антропоцентризм та гуманізм виглядали як учасники інтелектуального маскарарду [5].

Почути голос буття крізь балканину людського натовпу (das Man) і надати буттю слово через посередництво тієї ж таки людини – справа всієї філософії та і всього життя М. Гайдеггера. Відповідно, стоячи на таких позиціях, його не задовільняла ні сконцентрованість на проблематиці пізнання, характерна для певних напрямків тогочасної філософської думки, ні культурологічний підхід, що зосереджувався на антропоцентричному дискурсі духовних інтенцій. Не була прийнятною і антропологія, адже досліджуючи формально-структурні компоненти культури, вона не націлена на буттєву проблематику. Культура наявного людства є величезною системою, із зростаючою організаційною складністю, це символічно щільна реальність. У культурі безліч відповідей, наслідків, що не підлягають строгому поясненню чи пізнанню, їх може розкрити лише розуміючи та запитуючи свідомість. Запитування є модусом буття, воно засвідчує буття того, хто запитує. М. Гайдеггер наголошує, якщо питання про буття має бути поставлене у явній формі, то розробка цього питання потребує експлікації способу бачення буття, способу його розуміння та понятійного осягнення смислу. Це конститутивні модуси буття певного сущого, того сущого, яким є ми самі, суще яке запитує. Отже, розробка питання про буття, означає прояснення деякого сущого, що запитує, у його ж бутті. Запитування, як модус буття певного сущого, само сутнісно визначене з боку того, про що запитується, тобто з боку буття. Сущо, яким є ми самі, і котре володіє буттєвою можливістю запитувати, термінологічно охоплюється як тут-буття (Dasein) [7, с. 317].

Слідом постає питання: якщо запитування є свого роду контуром Dasein чи отримує воно відповідь? Оскільки М. Гайдеггер надалі говорить про розуміння, тлумачення, значить запитування все ж отримує свою відповідь. Виражається це розуміння через мову. Річ, названа певним чином, виходить із потаємності буття, наче на світло, і цим світлом є сам запитуючий. Філософ зауважує, що істинна сутність речі, схоплена мовою, все ж протікає в тиші. Тиша схована в глибинах онтології, «під культурою», адже символіка культури це вже звучання, що заглушує німоту та правдивість першої істини [5].

Праця «Буття і час» повниться новизною проблематики, В. Суханцева говорить, що серед мисленнєвих сюжетів, серед нюансування дефініцій рельєфно виступає лейттема – проблема повсякденності. Авторка статті підкреслює, що ця тема до певного часу вважалась другорядною у філософському дискурсі з чим важко не погодитись. Проте вже ранні дослідники праць М. Гайдеггера, до прикладу, С. Франк, сприймали і трактували Dasein лише як термінологічне

означення повсякденності [5]. І це не випадково, адже М. Гайдеггер окреслив поле свого дослідження такими полярностями, як Буття і буденність. Тут варто зробити відступ і зауважити, що у термінологічному репертуарі філософії, ще навіть сьогодні (хоча тема повсякденності доволі активно досліджується і вивчається), в якості синонімів до «повсякденності» використовуються такі поняття як «буденність», «буденна свідомість». Не існує їхнього дефінітивного аналізу, а поряд з тим існує, ізольовано від інтелектуально-мислительної традиції все більше зростаюча у своїй ролі та значимості реальна повсякденність.

Повернемось до праці М. Гайдеггера «Буття і час». Не можна сказати, що це праця присвячена повсякденності, це було б неправильно. Повсякденність у ній розглядається, проте, як вже було сказано вище, не в значенні позитивному, тобто це книга не про повсякденність, а швидше про її подолання (про що і пише В. Суханцева). На час творчості М. Гайдеггера, мала місце дивна ситуація: практичний розум, досягнувши свого апофеозу, все більше перебуває у дисонансі із своєю ж таки практичною діяльністю (неостанню роль у цьому відіграли неокантіанці).

Проблема повсякденності, закладена М. Гайдеггером і вписана, зашифрована у Dasein-концепції, має доволі довгу традицію. Основи проблематики повсякденності тягнуться ще із основ самої рефлексії, ще із фундаменту самої європейської філософії. Гераклітівське становлення це не що інше, як незавершена, всеобіймаюча, позбавлена векторності часовість. Їй належить, підпорядковується все, весь Космос із його жителями. Це перший і забутий урок античності – буття космосу, це буття речі і буття речі одухотвореної, тобто людини. У людини немає іншої повсякденності, окрім повсякденності космічної. Відповідно, людина обмежена, цілісна і трагічна, оскільки нічим не протиставляється Космосу, а він байдужий до будь-яких проявів одиничного, він – Єдине [5].

Парадокс філософії М. Гайдеггера полягає в тому, що буття говорить до нас, до тих, котрі живуть у балканині і закинутості, тобто у повсякденності говоріння. Отже, щоб почути голос буття, щоб дізнатись, що живе у нас від самого буття, від його істинності та початковості, треба зруйнувати структуру повсякденності. Тут безсилі антропологія, гносеологія і навіть найдосконаліший філософський дискурс. Необхідно витворити багатовимірний проект, у якому масштаб світобудови кожного разу центрується у точці одиничного існування не лише у просторі, але і у часі, при цьому не втрачаючи повноти та цілісності того, що відбувається. Dasein – це місце перехрещення світових та екзистенційних координат.

У філософії М. Гайдеггера повсякденність набуває неочікуваної глибини і перетворюється у метафізичну, у свого роду метафізику буденності (про що ми говорили вище, аналізуючи перший розділ праці «Буття і час»).

М. Гайдеггер пише: «...першопочатково Dasein не живе у власному. Перш за все, у повсякденності, саме власний світ і власне Dasein є найвіддаленішими; першим даний саме світ, у якому дехто існує з іншими, і лише виходячи із нього можна більш-менш істинно вrostи у власний світ» [1, с.259-260]. Dasein завжди прагне, як до своєї цілі, до набуття власного світу. На шляху цього становлення, повсякденність – це часовий потік, що не виділяється структурно і не підлягає естетичному освоєнню. У контексті загальної концепції М. Гайдеггера, термін «повсякденність» як певна сторона тут-буття, переносить на собі акцент часовості. Це вихолощена, зовнішня оболонка «буття-до-смерті», прорвати яку може лише екзистенційний страх (жах). Повсякденність (Alltäglichkeit) позначає собою неконструктивне протікання зовнішнього потоку над товщею екзистенційних глибин людської сутності [5]. У той же час термін буденність розуміється зовсім по-іншому. Буденність це стан, у якому людина перебуває незалежно від часового потоку. Це сфера зниженого буття, позбавленого метафізичних основ і трансцендентних глибин. Буденність – це простір самореалізації практичного розуму, саме у цьому просторі вибудовуються, формуються усі установки та норми культури, моралі та навіть основні групи цінностей, що функціонують у суспільстві, у тому числі і релігійні.

У результаті здійснених процедур екзистенційної аналітики М. Гайдеггер чітко відділяє повсякденність від буденності. Повсякденність як сферу в умовах якої людина сама себе перетворює на об'єкт, який відокремлює Dasein від буття. А буденність у нього володіє свого роду терапевтичною функцією, згладжуючи суперечності всередині Dasein. Тут їй в допомогу виступає культурна норма, що має велику силу у своїй здатності кодувати та символізувати сутності.

Спершу, може видатись, що буденність володіє певною вищістю, адже це сфера культури, норм, цінностей. Проте у цьому місці нашого дослідження варто зробити певний відступ (до теми гуманізму) задля наведення невеликих уточнень. У своєму «Листі про гуманізм» М. Гайдеггер пише: «При визначенні людяності людини гуманізм не лише не питає про відношення буття до людської істоти. Гуманізм навіть не заперечує при постановці цього питання, адже в силу свого походження із метафізики, не знає і не розуміє його» [6]. Якщо буденність – це сфера



формування культурних норм, то слід визнати, що гуманізм родом із культури буденності, і служить їй як установка для самооправдання. М. Гайдеггер наголошує на тому, що гуманізм це чергова перешкода на шляху людини до власного буття. Така позиція, звісно, викликала хвилю критики з боку європейської еліти, котра леліяла гуманізм ще з епохи Ренесансу. Проте М. Гайдеггер говорить про аспект, який інші побачити не зуміли: гуманізм як культивування людської сутності є тим самим культивування людської істоти, суб'єкта новоєвропейської метафізики. Тут ми одразу опиняємось у царстві сущого, тут не можливе виведення сутності у світло, але це і не передбачається. Адже в центрі світу людина, котра не потребує нічого іншого окрім себе самої. Світ претворюється на об'єкт. Вивищений розум продукує «кодування» буття і покладає його для самого себе в якості загального смислу. Але буття і його смисл це не одне і теж. Витворюється тривожна ситуація, коли буття вже не проступає крізь символічну товщу культурогенної норми [5].

М. Гайдеггер без сумніву здійснив великий вклад у дослідження проблеми повсякденності. Він категорично відділяє повсякденність від наукового буття. Повсякденність постає як позанауковий простір окремішнього існування. Філософ ставить інший наголос: повсякденне життя людини сповнене турботами з приводу витворення себе у якості істоти, що живе, а не лише мислить. Повсякденність повниться безупинним повторенням виконання необхідних завдань та турбот. Тому М. Гайдеггер вважає її недостойним рівнем існування. Водночас М. Гайдеггер говорить, що та ж таки повсякденність у своїй же звичності повниться таємницями, вона імпліцитно часова, робить можливою присутність, і (що дуже важливо для розгляду цієї проблем під нашим кутом зору) її слід розглядати в горизонті роз'яснення смислу буття взагалі.

Варто визнати, що філософ жодним чином не помилявся, коли зауважив, що людина наче ховається у повсякденності, вона намагається відмовитись від своєї свободи, стати як усі, що призводить до усереднення індивідуальності. Людина вже не належить собі, інші відібрали у неї її буття. У повсякденності людина прагне утриматись у наявному, уникнути смерті, вона відмовляється бачити смерть у своїй повсякденності, вона закривається від неї сами же життям. Але це не так відмова від смерті, як відмова від усвідомлення конечності та безоснованості всього існуючого, як відмова зустрітись із Ніщо. Отже, ми з'ясували два найважливіших моменти: повсякденність це свого роду захист людини від жахливих для сприйняття та розуміння істин самого буття, людина ховається за балаканиною, цікавістю, повторюваністю, вона не хоче помічати і чути те, що буде мішати їй жити у своїй привичності та підірочності. У цьому моменті повсякденність неавтентичний спосіб людського існування. З іншого боку, повсякденність це не просто схованка, це горизонт буття людини, людина тут завжди, кожного дня, із своїм минулим, (наша закинутість це перш за все закинутість у певну повсякденність), із своїм майбутнім, (проектом), із своєю мовою, із своїм буття. Повсякденність – це буття-в-світі. Отже, це не просто рутинне задоволення біологічних чи неавтентичних потреб. Повсякденність це та ж присутність, яка має почути голос буття, яка має відбутись у своїй екзистенції, це набагато вищий рівень розуміння речей та відносин, але проблема у тому, що людина цього не помічає, не розуміє, або ж просто не хоче помічати. Сучасній людині простіше поскаржитись на рутинність свого життя, простіше не навантажувати свій (і так не навантажений) мозок, простіше не задумуватись або взагалі не думати, а ще краще (у мотивуванні своїх дій) зіслатись на історично витворені, культурно, соціально та загально прийняті норми, «як усі», бо все, що поза цим потребує зусиль, потребує горіння, боротьби. Більшість із нас постійно прагне рівноваги у всьому, але як сказав би Ф. Ніцше, будь-яку крайність зробити дуже важко, центр – це рівновага, там немає ніякої боротьби.

Все, чим живе людина, народжується саме у повсякденному житті. Повсякденність – це не лише жити звичними, стереотипними ритуалами, що постійно повторюються, це також і різні потрясіння, відчай, пристрасті. Вони існують саме у світі повсякденності. Смерть, страх, любов, пошуки сенсу – все, те, що вважається найважливішими екзистенційними проблемами, межовими ситуаціями (К. Ясперс). І проблеми людини є саме тут. М. Гайдеггер звернув на це увагу усієї західної філософії, його думки підтримали і продовжили такі відомі філософи, як Ж.-П. Сартр, А. Камю, Х. Ортега-і-Гассет, Е. Фромм та ін. Екзистенціалісти запропонували найбільш песимістичний погляд на повсякденність, проте це спричинено відомою тогочасною соціально-історичною ситуацією.

#### **Бібліографічні посилання:**

1. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; Пер. с нем. В. В. Биbihина. – Харьков: «Фолио», 2003 – 503 с.
2. Гатаева Б. Т. Концепции повседневности в зарубежной культурологии / Б. Т. Гатаева. – [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://www.paradigma.narod.ru/03/gataeva.html>. – Назва з екрану.

3. **Корнев В. В.** Тема для философии повседневности: супермаркет / В. В. Корнев. – [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/321/image/321-061.pdf>. – Назва з екрану.

4. **Руткевич А. М.** От Фрейда к Хайдеггеру: Критич. Очерк экзистенциального психоанализа / А. М. Руткевич. – М.: Политиздат, 1985. – 176 с.

5. **Суханцева В. К.** Хайдеггер: к онтологии обыденности / В. К. Суханцева // Філософські дослідження. – Випуск 4. – 2003. – 238 с. – С. 7-15. – [Електронний ресурс] Режим доступу: [filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000921/index.shtml](http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000921/index.shtml)

6. **Хайдеггер М.** Лист про гуманізм / Мартін Хайдеггер. – [Електронний ресурс] Режим доступу: [philosophy.allru.net/perv36.html](http://philosophy.allru.net/perv36.html)

7. **Хайдеггер М.** Работы и размышления разных лет / Мартин Хайдеггер. – М.: 1993 - с.317

8. **Шевченко С.** Онтологічний вимір екзистенції в філософії М. Гайдеггера: «Das Selbst» versus «Das Man» / С. Шевченко. – [Електронний ресурс] Режим доступу: [vlp.com.ua/files/11\\_51.pdf](http://vlp.com.ua/files/11_51.pdf)

УДК 124.5

**Н. В. Романова**

## АКСІОЛОГІЧНА СПЕЦИФІКА КУЛЬТУРОТВОРЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

**Розглядається ціннісна специфіка культуротворчої діяльності з точки зору концепту перформативності, аналізується розуміння культуротворчості у сучасній філософській думці, розбирається структура аксіомоделі як ціннісної антропоморфізації світу у актах соціоперформації.**

**Ключові слова:** цінність, культура, культуротворча діяльність, перформативність, аксіомодель.

**Рассматривается ценностная специфика культуротворческой деятельности с точки зрения концепта перформативности, анализируется понимание культуротворчества в современной философской мысли, разбирается структура аксиомодели как ценностной антропоморфизации мира в актах социоперформации.**

**Ключевые слова:** ценность, культура, культуротворческая деятельность, перформативность, аксиомодель.

**This article is devoted to research the value specific of culturecreation activity in perspective of the performative theory. The culturecreation's specific is analyzed in history of its understanding by contemporary philosophy. The structure of axiомodel is presented as valuable antropomorphization of world in socioperformative acts.**

**Key words:** value, culture, sense, culturecreation activity, performance, axiomodel.

© Н. В. Романова, 2012

У сучасній аксіологічній та культурологічній думці факт того, що ціннісне ставлення людини до світу є культурно детермінованим, а буття культури є неможливим поза ціннісним контекстом, не піддається сумніву [1, с.12-21; 2, с.11-18; 9, с.19-25; 10, с.11; 13]. Корелятивні відношення культури і цінностей визначені їх антропологічним змістом, людиномірністю, яка одночасно й породжує ціннісні системи культури, й породжується ними. Однак цей антропологічний фундамент у сучасній філософії розглядається у першу чергу як трансцендентально-суб'єктивний або трансцендентально-інтерсуб'єктивний фундамент, які у певному смислі є методично однорідними, бо у обох випадках за основу розгляду сутності цінностей береться людина у її свідомому стані, людина як Его, свідомий суб'єкт, який взаємодіє з іншими Его і свідомо оперує цінностями культурного буття, породженого у взаємодії цих свідомих суб'єктів. Наприклад, С. Цороев розглядає цінність як специфічну інформацію про суб'єкта і усе різноманіття цінностей віддзеркалює екзистенціальну установку людини на генерування смислу і значущості життя (актуального або належного), і визначене своєрідністю особових характеристик суб'єктів, що породжує «різноманіття переживань і значень, які формують цінності» [14, с.15]. На думку Н. Буруковської, поняття цінності «відображає властивість різноманітних цінностей вказувати на людське, соціально-культурне значення тих чи інших об'єктів, на визначеність об'єкту для суб'єкту. Цінності, засвоєні суб'єктом, є орієнтирами діяльності, факторами інтенціональності його свідомості» [3, с.8]. М. Марчук пропонує на ряду з кантівськими трансцендентальними апіорними формами виділяти у людському бутті