

Символ і теорія життєсвіту: “Трансценденції життєсвіту і подолання їх за посередництва знаків і символів”

Анотація

У статті подано феноменологічний аналіз функціонування символів як елементів життєсвіту, щоби продемонструвати взаємовідносини індивіда і суспільства. На підставі теорії життєсвіту Альфреда Шюца знаки і символи розглядаються як механізми, з допомогою яких індивід може подолати трансценденції, утворювані часом, простором, світом Іншого і безліччю реальностей, що протистоять йому або їй. Відповідно життєсвіт індивіда поділяється на виміри часу, простору, соціального світу і різноманітних сфер реальності, що формують межі або трансценденції, котрі Я має зрозуміти й інтегрувати. Знаки і символи описувані як аппрезентативні модуси, що постають для переживань, утворюваних у різних сферах життєсвіту в межах світу повсякденного життя, в якому вони можуть бути комуніційовані, встановлюючи, таким чином, інтерсуб'єктивність. Теорія Шюца про символ пояснює, як соціальні єдності — такі, як нації, держави чи релігійні групи — символічно інтегровані, щоби перетворитися на компоненти індивідуального життєсвіту. Ця праця реконструює Шюцеву концепцію символу як найважливіший компонент його теорії життєсвіту, котру вважають неабияким феноменологічним внеском у теорію знака і символу загалом.

Ключові слова: феноменологія, Шюц, Гуссерль, Кассіер, Ясперс, Лукман, життєсвіт, символ, знак, інтерсуб'єктивність, комунікація

Вступ

Феноменологічні дослідження в теорії символу як феномена життєсвіту трапляються не часто і є радше винятком. Пропоноване есе представляє концепцію життєсвіту із суб'єктивістської точки зору з метою розу-

міння взаємозв'язку між індивідом і суспільством, встановлюваного, як буде показано, через механізми знаків і символів. Індивід переживає трансценденції життєсвіту — простору, часу, соціальності та різних сфер реальності — і здатен подолати ці трансценденції за допомоги знаків і символів. Подальший систематичний аналіз реконструює поняття символу Альфреда Шюца, центральний компонент його теорії життєсвіту, щоби розкрити феноменологічне бачення функціонування символів у взаємовідносинах індивіда і суспільства.

Головною турботою Шюца було створення філософського підмурку для досліджень у соціальних науках; його пошуки були зосереджені здебільше на оновленні розуміючої соціології Макса Вебера. Цей проект значною мірою склався під впливом його відкриття для себе феноменології Едмунда Гуссерля, парадигми, що захопила його дослідницькі інтереси. Заслугу праць Шюца можна вбачати в тому феноменологічному підґрунті, яке вони дають соціальним наукам, у його розвитку методології розуміючої соціології, а також в його теорії дії та теорії життєсвіту.

На відміну від цих тем у творчості Шюца, його *поняття символу* практично не набуло визнання, хоча слід наголосити важливість цієї проблематики, особливо для його теорії життєсвіту — ця точка зору становить підґрунтя моєї аргументації у цій статті. У його пізніх дослідженнях поняття символу набуває ключового значення, аж до завершення “*Структур життєсвіту*” його учнем Томасом Лукманом (1). Його нарис цієї задуманої ним праці підтверджує, що він мав намір створити теорію символу як найважливіший компонент теорії життєсвіту (див.: [Schutz, 1989a: p. 159]). Він демонструє, як переживання множинних реальностей, що конституують індивідуальний життєсвіт, пов'язані з верховною реальністю повсякденного життя через символізацію, яка комуніціюється в інтерсуб'єктивності життєсвіту.

Шюцеве друге, пізнє поняття символу з'являється в есе “Символ, реальність і суспільство” (2) у 1955 році, лишень за кілька років до його смерті. Цю працю можна розглядати як продовження його відомого есе “Про множинні реальності” (3), написаного 1945 року. Кульмінацією розвитку “пізнього поняття символу” мала стати його остання систематична праця “*Структури життєсвіту*”, в якій символи, подібно до міток, індикаторів і знаків, визначено як засоби подолання трансценденцій життєсвіту. Саме ці наміри слугуватимуть підставою для аргументації у пропонованій статті.

Перед Томасом Лукманом постало складне завдання — завершити “підсумок усієї життєвої роботи Шюца”, яке Лукман виконав на підставі шюцівських манускриптів, котрі можна знайти у “Записниках” (4). Слід зазначити, що в опрацюванні Лукмана розділ VI тому 2 “*Структур життєсвіту*” відрізняється від оригінального манускрипту і запланованого розділу V про “знаки і символи”; цю відмінність можна переконливо підтвердити порівнянням із шюцівським проектом цієї праці [Schutz, 1989: p. 174; Schutz, Luckmann, 1989: p. 99]. З метою опису шюцівського “пізнього поняття символу”, цю статтю сконцентровано на його текстах із “Записників”, що містять його спробу розробити теорію символу, а також теорію комунікації.

Шюц мав намір дати своєму нарисові відповідного “розділу про символ” заголовком “Трансценденції життєсвіту і подолання їх за посередництва знаків і символів” (5).

Зосередження на пізніх “Записниках” Шюца дає змогу виокремити Шюцеву *теорію символу як частину його теорії життєсвіту*, що дотепер майже цілком ігнорувалося при сприйнятті його праць (6). Я стверджую, що Шюцеве *поняття символу* має надзвичайне значення для конституювання життєсвіту як інтерсуб’єктивної єдності з її множинними сферами реальності. Символ як частина нашого запасу знання дає нам можливість опосередковано мати справу з переживаннями повсякденних трансцендентних реальностей — таких як релігія, наука, політика тощо — у межах реальності повсякденного життя; за посередництва символів множинні реальності презентовані всередині реальності повсякденного життя, і завдяки комунікації ці реальності можуть стати інтерсуб’єктивними й об’єктивованими і тому впливати на людську дію. Ключовим пунктом аналізу є опис символічних систем як єднальної ланки, який переживається в інтерсуб’єктивному життєсвіті суб’єктивно і, що важливіше: ці системи є також інтегрувальними для порядку в суспільстві. Метою цього есе і становить вивчення цих взаємозв’язків.

Знаки і символи як засоби подолання трансценденцій життєсвіту

Фокусуючись на феноменологічному аналізі символу і прояснюючи Шюцеве “пізнє поняття символу”, ми маємо зрозуміти його фундаментальне поняття життєсвіту. Передусім Шюц визначає “світ повсякденного життя” як реальність, яку переживає у природній установці дорослим, а людина у стані неспанья, яка діє в ній і на її підставі серед його чи її близьких людей. “Природна настанова” (natural attitude) — це модус свідомості, в якому ми приймаємо “реальність повсякденного життя” як даність. Оскільки вона скеровується “прагматичним мотивом” (pragmatic motive), повсякденне життя є чимось, що має бути перетворене нашими діями, або тим, що перетворить наші дії [Schutz, 1962: р. 208–209]. Повсякденний життєсвіт включає як шар смислів культури, які спершу роблять фізичні об’єкти об’єктами наївного досвіду, так і повсякденний соціальний світ. До того ж життєсвіт, у його розумінні Шюцем, охоплює більше, ніж повсякденну реальність. Ми постійно занурюємося в сон і залишаємо природну настанову, щоби перейти у фіктивні світи й фантазії. Понад те, ми здатні трансцендувати повсякденність за посередництва символів, і, в особливих випадках, здатні свідомо модифікувати нашу природну настанову і переміщатися в інші сфери реальності. Шюц розуміє ідею *життєсвіту* настільки широко, що той включає всі модифікації уваги і стани готовності, іншими словами, будь-яке напруження свідомості нормальної дорослої людини [Schutz, Luckmann, 1974: р. 21].

Життєсвіт потрібно з необхідністю розглядати як пре-теоретичний світ переживань; життєсвіт описує певний шар людського досвіду, що переде соціоісторичному світу, завдяки своїм сутнісним інваріантним структурам, наявним в усіх актах людської свідомості [Luckmann, 1983: р. 41]. Гус-

серль, в якого Шюц запозичив перетворену версію поняття життєсвіту, відкриває загальну структуру (*general structure*), що належить до життєсвіту в усіх його відносностях, де все відносно Буття пов'язане з цією загальною структурою, яка, своєю чергою, не є відносною [Husserl, 1954: p. 141].

Знаки і Символи як елементи життєсвіту

У Шюцевій концепції фундаментальною проблемою, з якою стикається людина, є знаходження орієнтації на підставі її місця в космосі (*cosmos*), що трансцендує його буття. З одного боку, “індивід, який здійснює роботу” (*working individual*), конститує життєсвіт як “*conditio humana*”, а з іншого — індивід перебуває в упорядкованих реальностях об'єктивних систем значень у соціальній структурі повсякденного життя. Згідно із Шюцем, знак і символ належать до тих засобів, на підставі яких ми намагаємося пристосуватися до множинних досвідів трансценденції. Він намагається показати, як сприйманий світ, фактично доступний індивідові в будь-який даний момент часу, представляє відкриті обрії простору і часу, що трансцендують його актуальні Тут і Зараз.

По-друге, він демонструє, як загальне комунікативне середовище походить із розуміння близьких людей, а також як існування Іншого і суспільства трансцендує, проте в іншому сенсі актуальні переживання індивіда (7).

Шюц має намір показати, що специфічна форма, яку Гуссерль називав “апрезентаціями” — він позначає їх як мітки, іншими словами, маркування, індикатори, знаки — співвідноситься з кожною із цих окремих трансценденцій. Єдиною спільною рисою цих трансценденцій є те, що вони переживаються в рамках реальності повсякденного життя. Ця реальність, котру Вільям Джеймс назвав “верховною реальністю” (*paramount reality*), не єдина реальність, в якій живе індивід. Існують також інші трансценденції поряд з уже згаданими — Джеймсова теорія описує різні множинні реальності або “субуніверсуми”, такі як світ релігії, мистецтва і науки (див. [James, 1950: ch. XXI]), що їх можна переживати лише в унікальній формі апрезентації, для якої Шюц обрав термін “символ”.

“Світ повсякденного життя, повсякденного досвіду посідає верховне становище над іншими царинами реальності, оскільки лише в ньому уможливлюється комунікація з людьми, що нас оточують” [Schutz, 1989a: p. 244]. Світ повсякденного життя є суто й засадово соціокультурним світом, інтерсуб'єктивність символічних відношень бере початок у ньому і визначається ним. Уже для перших параграфів його “розділу про символи” Шюц планує визначити людину як *animal symbolicum*, за термінологією Ернеста Касирера [Cassirer, 1972: p. 25–26]. Відповідно до цієї дефініції символізація розпочинається з людського мислення; світ, який переживається у людському мисленні, є вже пре-формованим, і будова свідомості — символічні форми, такі як мова, релігія, мистецтво і наука, є продуктами людського розуму.

Гуссерлева концепція апрезентації

Центральним механізмом у Шюцевій концепції символу є активність свідомості, названа *апрезентацією* (*appresentation*), розроблюваною на

підставі феноменології Гуссерля. Гуссерль використовує термін “аппрезентація” у своїй теорії інтерсуб’єктивності в “Картезіанських розмислах” (Cartesianische Meditationen), намагаючись описати “створення співприсутності” (making co-present). Іншого, як частину досвіду переживання *Іншого* (Fremderfahrung) [Husserl, 1987: S. 50]. Особливо він фокусується на феномені *здвоювання*, або *зчеплення*, котре він вважає загальною рисою свідомості. Здвоювання — це форма пасивного синтезу, який часто називають асоціацією (8).

У цьому аспекті шюцівський підхід відрізняється від гуссерлівського, оскільки зосереджується на окремій формі здвоювання, або зчеплення, котру Гуссерль називає “аппрезентацією” або “аналогічною асоціацією” (analogical association), тож у його теорії символу здвоювання знака і означуваного набуває особливої акцентованості. Найбільш примітивна форма здвоювання, або зчеплення має місце, коли два чи більше факти інтуїтивно подані в єдності свідомості, що з цієї самої причини конститууює два окремі феномени як єдність, незалежно від того, чи звернено на них увагу. Сприйняття об’єкта в зовнішньому світі потребує більшого, ніж тільки візуальне сприйняття видимого богу об’єкта. Важлива аналогічна апперцепція невидимого боку, апперцепція, яка більшою чи меншою мірою є порожньою. Цей тип антиципації ґрунтується на наших минулих досвідах переживання звичайних об’єктів даного виду [Schutz, 1962: p. 294–295; 1989a: p. 244].

Ці зауваження важливі для розуміння концепції “аппрезентації”, котру можна розглядати як апперцепцію вищого рівня. Аппрезентуючи, ми інтуїтивно переживаємо щось як таке, що значимо позначає, або зображує щось інше. Крім того, переживанню через аппрезентацію властивий свій особливий стиль підтвердження: кожна аппрезентація повідомляє свої особливі аппрезентовані об’єкти, що відсилають до подальших, здійснюваних і підтверджуваних переживань, до систем чітко впорядкованих індикацій, включно з новими потенційно підтверджуваними синтезами і новими неінтуїтивними антиципаціями [Schutz, 1962: p. 296]. Примітно, що Шюц стверджує, посилаючись на поняття Гуссерля “пасивний синтез” із “Досвіду і судження” (“*Experience and Judgment*” [Husserl, 1985: p. 34–43]), що здвоювання також можливе між актуальним сприйняттям і спогадом, сприйняттям і фантазмом і, таким чином, між актуальними і потенційними переживаннями, між розуміннями фактів і можливостей.

Поняття аппрезентації стає центральним механізмом у Шюцевій концепції символу. Воно уґрунтоване на Гуссерлевих міркуваннях, однак використовується ширше для опису здвоювання елементів — причому один з елементів є трансцендентним — на різних рівнях сфер життєсвіту (9).

Стратифікація життєсвіту і досвід трансценденції

Головним міркуванням Шюца стосовно його теорії життєсвіту є стратифікація життєсвіту на різні виміри. Шюц виокремлює простір, час і соціальну структуру життєсвіту; крім того, він поділяє життєсвіт на множинні реальності (multiple realities), на сфери реальності замкнених структур значень (finite meaning structure); індивід постійно стикається з даними через стратифікованість життєсвіту межами.

Як ми покажемо, *мітки (marks)*, *індикації (indications)*, *знаки (signs)* і *символи (symbols)* є засобами, що дають можливість суб'єкту подолати — трансцендувати — ці кордони або трансценденції. Відособлене Я має подолати трансценденції, утворені простором і часом з допомогою міток та індикацій — у своєму завершенні “*Структур життєсвіту*” (*Structures of the Life-World*) Лукман називає їх “малими трансценденціями” (“little transcendences”). Світ Іншого трансцендує світ відособленого Я; суб'єкту протистоять “середні” трансценденції (medium transcendences), надані соціальним світом, і він може опанувати цей інтерсуб'єктивний життєсвіт, згідно з Шюцем, через знаки. Понад те, індивід здатен уявляти інші реальності при переживанні “великих” трансценденцій, встановлених іншими реальностями, за посередництва смислів і символів. Стратифікація життєсвіту не є результатом генетичного процесу; три виміри життєсвіту не можуть бути описані як еволюційна ієрархія: вони є ідеально-типовими конструктами для систематичного феноменологічного аналізу. Фокус цього аналізу буде спрямований на “середні” та “великі” трансценденції з особливим акцентом на функціонуванні символів.

Якщо ми спершу розглянемо *життєсвіт відособленого Я*, то побачимо, що індивід використовує *мітки* як “суб'єктивні нагадування” або “мнемонічні механізми” — подібно до того, як олівець креслить у книзі, відзначаючи важливий уривок — щоб упізнати певні об'єкти через певний час. Мітки є формами апропріації, що дають змогу відособленому Я подолати трансценденції його або її життєсвіту, встановлені часом. З іншого боку, відособлене Я здатне усвідомити його або її світ усередині або поза своєю сферою актуальної досяжності завдяки індикаціям, таким як “природні знаки”, наприклад ореол навколо місяця, що позначає наближення дощу, або сприйнятий Я дим, що позначає вогонь. Індикації дають змогу людині трансцендувати дані без питань неочевидні взаємозв'язки життєсвіту; таким чином, знання індикацій є визначальним для того, щоб індивід міг трансцендувати світ у сфері своєї актуальної досяжності, подолати просторові трансценденції життєсвіту [Schutz, 1989a: p. 249–251].

Інтерсуб'єктивний життєсвіт

Шюц розробляє соціальний вимір життєсвіту, аналізуючи світ повсякденного життя як від самого початку інтерсуб'єктивний. Він доводить, що мітки й індикації не обов'язково передбачають існування ближніх людей і комунікації, оскільки можуть бути пояснені “прагматичним мотивом”, що зумовлює прийняття індивідом умов світу у сфері його досяжності. Проте життєсвіт жодною мірою не є приватним світом; Я поділяю його з моїм оточенням і, таким чином, він від самого початку є інтерсуб'єктивним. Він також переживається й інтегрується іншими, і цей світ є спільним для всіх нас. Я постійно виявляю себе в історично даному світі, котрий як природний світ і соціальний світ (культурний світ) існував до мого народження й існуватиме після моєї смерті. Ми приймаємо як саме собою зрозуміле тілесне існування ближніх людей з їхньою свідомістю, так само як і можливість комунікації з ними.

Відповідно до Гуссерля, основою для *інтерсуб'єктивності* є “відношення віч-на-віч”; він передбачає як самоочевидне, що апропріативне осягнення подій у розумі Іншого безпосередньо веде до комунікації. Дотримуючись цього аналізу, Шюц розробляє свою добре відому загальну тезу “взаємності перспектив”, що ґрунтується на двох ідеалізаціях “взаємності точок зору” і “конґруентності систем релевантності” [Schutz, 1962: р. 315–316]. Це дає підстави для подолання трансценденцій інтерсуб'єктивного життєсвіту.

Дотепер аналіз фокусувався на *відношенні віч-на-віч*, у якому сектор світу лежить одночасно як у моїй сфері досяжності, так і у сфері досяжності Іншого; існує взаємоперетин між моїм світом у сфері досяжності і світом у сфері досяжності Інших. Однак з необхідністю існують зони у моїй сфері досяжності, що не лежать у сфері досяжності Інших, і навпаки, що також стосується наших маніпулятивних сфер. У цьому сенсі світ Іншого трансцендує мій. Дотримуючись цих міркувань, Шюц розробляє трьохщаблеву стратифікацію трансценденцій інтерсуб'єктивного життєсвіту, соціального світу [Schutz, 1989a: р. 255–257] (10), що становить особливий інтерес із соціологічної точки зору:

Перша трансценденція — світ Іншого у сфері досяжності трансцендує мій світ

Допущення, що світ у сфері досяжності Іншого лежить у сфері моєї потенційної досяжності та навпаки, логічно впливає з ідеалізації про взаємність перспектив.

Друга трансценденція — трансценденція існування Іншого як такого в чистому Ми-зв'язку

Лише у відношенні віч-на-віч тіла перебувають у сфері взаємної досяжності, лише в ньому ми переживаємо один одного в нашій індивідуальній унікальності і є залученими до біографії один одного (11). Ключова думка тут також полягає в тому, що існування Іншого трансцендує моє існування і навпаки. Лише невелика частина наших біографій є спільною, і понад те, кожен із нас входить у взаємодію, відповідно до Зиммеля, лише з невеликою частиною його або її особистості — іншими словами, беручи на себе конкретну соціальну роль. Крім того, система релевантності Іншого ґрунтується на його або її унікальній біографічній ситуації і тому не може бути конґруентною з моєю власною; вона не може бути перенесена у сферу моєї досяжності, хоча може бути зрозуміла мною. Подолання цієї *другої трансценденції* світу Іншого дає змогу пояснити, яким чином такі феномени, як “дружба” або “кохання”, у якості соціальних відносин є символізованими у відношеннях віч-на-віч.

Третя трансценденція — Ми-зв'язок як такий трансцендує Моє і Твоє існування

Ця трансценденція перевершує не тільки світ Я, а й світ Іншого. Попри те, що вона конституїрована у їхній спільній біографічній залученості, вона трансцендує існування кожного з учасників цієї асоціації в реальності повсякденного життя. Вона належить до замкнутої області значень — *іншої, ніж належна до повсякденного життєсвіту*, — і може бути схоплена лише за

посередництва “символів”, стверджує Шюц. Він показує, що “Ми-зв’язок як такий”, наприклад “нації” або “релігійні групи”, незважаючи на те, що воно визначається трансценденціями світу Іншого, є аппрезентованим через символи, що становлять частину іншої царини значень, можливо, тому, що колектив, аппрезентований символом у “повсякденному життєвому світі”, є конструктором здорового глузду (12). Цей аспект дістане своє підтвердження надалі через опис символічної аппрезентації.

Знаки, комунікація і мова

Шюц міг обґрунтувати, що життєсвіт є інтерсуб’єктивним від самого початку. Його теорія “досвіду переживання Іншого” (experience of the other), як ми показали, є основою для стратифікації світу Іншого. Подолання трансценденцій інтерсуб’єктивного життєсвіту за посередництва *знаків* як форм аппрезентації і феномен *комунікації* є ключовими в його теорії знаків як частини теорії життєсвіту; Ми-зв’язок — це основа для комунікації, а також для комунікативного життєсвіту (13).

Будь-яке розуміння чужого мислення (не беручи до уваги телепатію) потребує об’єкта, факту або події в зовнішньому світі, що досягаються не як такі, а як так зване “вираження” (“expression”) когітацій інших людей. Ці *когітації* (*cogitations*) містять, у картезіанському сенсі, почуття, воління й емоції, тоді як *знаки* є цими об’єктами, фактами або подіями в зовнішньому світі; наприклад, сказані або написані слова, розуміння яких аппрезентує когітації Іншого для інтерпретатора [Schutz, 1989a: p. 257]. Вони є інтерпретованими знаками розуму Іншого і мають бути віднесені прямо чи опосередковано до існування тіла Іншого.

Для комунікації як такої не важливо, чи перетинається світ у сфері досяжності інтерпретатора з маніпулятивною сферою комунікатора (телефон, телебачення), а також чи відбувається продукування знака одночасно з його інтепретацією (писання, статуї) і, нарешті, чи сприймається інтерпретатором той самий об’єкт, факт чи подія, обрана комунікатором як носій і засіб комунікації [Schutz, 1989a: p. 259–260]. Визначальним чинником при комунікації є те, що для неї в будь-якому випадку потрібні події або об’єкти в зовнішньому світі, продуковані комунікатором, і, крім того, події або об’єкти в зовнішньому світі, сприймані інтерпретатором. *Комунікація може відбуватися лише в реальності зовнішнього світу, в реальності повсякденного життя*. Це одна з головних причин, чому вона має характер привілейованої, або “верховної” реальності.

Для успішного комунікативного процесу необхідні взаємні абстракції та стандартизації, ґрунтовані на *ідеалізації конгруентності систем релевантності*. Таким чином, взаємодії вимагають об’єктивації у спільному, комунікативному життєсвіті [Knoblauch, 1995: S. 58]. Комунікація може бути успішною, тільки якщо дія індивідів координується об’єктиваціями, що мають спільний смисл, і якщо всі актори приймають спільність цього смислу як індивіди, що працюють і комунікують. Значення не продукується суб’єктивною свідомістю. Це означає, що дієві смисли, з одного боку, продуковані через “аппрезентацію” як механізм свідомості, завжди відповідальній за

створення знаків; з іншого боку, вони продуковані у відповідних діях, зорієнтованих на *прагматичний мотив*.

Мову, як систему знаків можна, поза сумнівом схарактеризувати як найбільш значиму систему аппрезентації. Вона не тільки несе в собі аппрезентативну функцію відсилання звуків до певних значень, а й є носієм систем релевантності, що виражаються у мові, як названі або неназвані, згадувані чи проігноровані.

Мова несе в собі смисли соціокультурного світу, так само як і інтерсуб'єктивно валідні типізації, що дають змогу індивіду впоратися з непередбачуваністю світу [Srubar, 1988: S. 243]. Мова незалежна від скінченності індивіда і долає трансценденції індивіда шляхом фіксації значень.

Знаки дають людині змогу подолати трансценденції світу Іншого; вони є засобами комунікації в інтерсуб'єктивному життєсвіті й конституують мову як систему знаків, що несе об'єктивовані смисли й перебуває над скінченністю людського існування і тому трансцендує людське існування.

Я показав, що *повсякденний життєсвіт* характеризується аппрезентативними відношеннями, даними індивіду від самого початку. У цих відношеннях ми здійснюємо практичну діяльність і роботу в модусі повсякденного здорового глузду. Усі ці аппрезентативні посилання, якщо говорити про їхні виникнення, ціль чи напрям, належать до *замкнених царин значень*, до “реальності повсякденного життя”. Головним аргументом у Шюцевій теорії знака є припущення, що *аппрезентативні посилання є засобами подолання переживань трансценденції*. У цьому есе це й було продемонстровано шляхом аналізу аппрезентативних посилань, особливо міток, індикацій і знаків. Усі вони допомагають подолати трансценденції, що самі по собі належать до однієї сфери, яку Шюц позначає як “реальність повсякденного життєсвіту”; як трансценденції мого актуального Тут і Зараз (у просторі та часі) Інший і його життєсвіт належать до мого повсякденного життєсвіту і, таким чином, схоплюються в мисленні здорового глузду.

Проте існують переживання, що трансцендують замкнуті царини значень, “повсякденний життєсвіт”, що належить до меж, установлених природою і соціальним світом, і до інших царин значень або “суб-універсумів”, за термінологією Вільяма Джеймса, таких як, наприклад, світи науки, мистецтва, релігії, міфу й політики, так само як і світи фантазії зі сновидінь. У зв'язку з цим у своїй теорії знака і символу Шюц виокремлює особливу форму аппрезентативного посилання, названу символом, через яку люди здатні схоплювати ці трансцендентні феномени, — процес, аналогічний схопленню світу сприйняття.

Трансцендентність природи і суспільства: її подолання за посередництва символу

У цій ідеально-типовій моделі трансценденцій Шюц із систематичних причин виокремлює третій щабель трансценденцій життєсвіту; дотримуючись опису трансценденцій життєсвіту відособленого Я і трансценденцій світу Іншого, він демонструє такий рівень *трансценденцій природи і суспільства* і подолання їх через аппрезентативне відношення *символу*.

Природа трансцендує мій життєсвіт *у часі*, оскільки існувала до мого народження й існуватиме після моєї смерті, існувала до появи будь-якого створіння і переживе людський рід як такий. *У просторі* світ у сфері моєї потенційної досяжності трансцендує світ у моїй актуальній досяжності, однак, оскільки він належить до мого досвіду нескінченних обріїв мого світу в потенційній досяжності, кожна потенційна досяжність, трансформована в актуальну досяжність, покаже ту саму безкраїсть нових обріїв. Соціальний світ трансцендує реальність повсякденного життя подібним чином. Я народився в задалегідь зорганізованій соціальній структурі, тому соціальний світ також переживе мене. Цей світ є від самого початку спільним світом із ближніми людьми, організованими у групи, що мають свої особливі відкриті обрії *у часі*, *просторі*, а також у їхній *соціальній дистанції*. Моє актуальне соціальне оточення завжди відсилає до обрію потенційних соціальних оточень, у яких має місце існування нескінченних трансцендентних соціальних світів і наступних поколінь [Schutz, 1989a: p. 277]. Ситуаційна трансцендентність природи і соціальних сфер накладається на мене у двоєкому смислі; у будь-який момент свого існування я виявляю себе в центрі природного і соціального оточення, які є частиною моєї біографічної ситуації й тому переживаються як неминуче належні до неї.

Порядок природи і суспільства як такий, проте, є даним як ідентичний усім людям у переживанні досвіду. “Даність” природного і суспільного порядків для повсякденного мислення є елементом нашого знання. Цей порядок розкривається в образах для нашого аналогічного схоплення; з моменту конституювання цих образів вони приймаються як самозрозумілі, як і трансценденції, до яких вони відсилають. У нашому культурному оточенні самому по собі ми виявляємо соціально прийняті системи, що пропонують відповіді у нашому пошуку непізнаваних трансценденцій. “Засоби і способи були розроблені соціально для розуміння дразливих феноменів, що трансцендують світ повсякденного життя шляхом, аналогічним до переживання знайомого феномена в ньому” [Schutz, 1989a: p. 279]. Цього можна досягти створенням аппрезентативних посилань вищого порядку, що їх Шюц називає символами на відміну від міток, індикацій і знаків, уже розглянутих нами. Символ виступає *аппрезентативним посиланням вищого порядку*, в якому член пари, що аппрезентує, є об’єктом, фактом або подією в реальності повсякденного життєсвіту, тоді як аппрезентованим членом пари є ідея, що трансцендує наш досвід повсякденного життя (14).

Нам необхідно зрозуміти ці універсальні сили природи і соціального світу і, якщо вже ми не можемо досягнути їх, ми маємо пробудити і вгамовувати їх (15). Оскільки індивід не може зробити це самотужки, він або вона досягають цього тільки працюючи разом з іншими; це є причиною існування груп і їхньої організації [Schutz, 1989a: p. 281]. У цьому сенсі *символ є аппрезентативним посиланням вищого порядку*; Шюц у цьому місці має намір подати символічні посилання як релевантні в будь-якій символічній ситуації. Накладення трансценденцій природи і суспільства вимагає механізму, що дає змогу зробити “незбагненне” зрозумілим для повсякденної реальності індивіда; спільнота сама по собі вже знайшла рецепти, що зберігаються у формі символів у нашому спільному запасі знання.

Множинні реальності і символічна аппрезентація

Відповідно до визначення Вільяма Джеймса, множинні — можливо, незліченні — порядки реальності співвідносяться зі станами свідомості, що мають відповідний особливий стиль існування. Кожен із цих світів, або *субуніверсумів* (*subuniverses*), реальний специфічним чином, оскільки ми концентруємося на ньому; ця реальність зникає, щойно наша увага відволікається від неї. Шюц воліє визначати ці реальності як “замкнуті царини значень”, позаяк він наголошує конституювання реальності на підставі *значень нашого досвіду* (*meaning of our experience*), а не онтологічної структури об’єктів. Кожній замкнутій царині значень притаманний її власний особливий стиль мислення і переживання: наш верховний світ реальних зовнішніх об’єктів, яким ми можемо оперативнo маніпулювати через наші дії, світи фантазій, такі як світ гри дитини, світ душевнохворого, але також і світ твору мистецтва, світ сновидінь або світ наукового теоретизування. Саме цей особливий когнітивний стиль і специфічна манера наших переживань конституують кожний із них у замкнуту царину значень. Понад те, кожна з цих царин значень характеризується: (1) специфічним напруженням свідомості, включно з *attention a la vie* (увагою до життя), ґрунтованою на цьому; (2) специфічним епохе; (3) домінантною формою спонтанності; (4) специфічною формою самопереживання; (5) специфічною формою соціальності і (6) специфічною часовою перспективою [Schutz, 1989a: p. 283].

Якщо Джеймс називає “верховною реальністю” субуніверсум чуттєво сприйманого фізичного світу, Шюц воліє приймати в якості верховної реальності замкнуту царину значень, названу реальністю повсякденного життя. Причина цього в тому, що ми постійно беремо участь у цій реальності, навіть уві сні, за посередництва наших тіл, що самі є об’єктами зовнішнього світу; це та сфера, у якій ми спрямовуємо свої тілесні рухи і яку, таким чином, ми можемо змінити.

Для подальшого розроблення своєї теорії знака і символу Шюцу було необхідно вирізнити символічну аппрезентацію як спосіб включення набутого досвіду в ці множинні реальності як замкнutoї царини значень, *що є складовими життєсвіту*. Як ми вже продемонстрували, всі аппрезентаційні посилання характеризуються специфічною трансценденцією аппрезентованого об’єкта стосовно актуального Тут і Зараз інтерпретатора. За винятком символічної аппрезентації, три складові аппрезентаційного відношення — аппрезентувальний і аппрезентовуваний члени пари, а також інтерпретатор — належать до одного рівня реальності; вони належать до верховної реальності повсякденного життя. Символічне посилання, проте, характеризується тим фактом, що вона трансцендує замкнуту царину значень повсякденного життя: член пари, що аппрезентує, належить до неї, тоді як аппрезентовуваний має реальність в іншій замкнутій царині значень. Наприклад, хрест як релігійний символ “спасіння” і “вічного життя” є об’єктом реальності повсякденного життя, так само як і інтерпретатор цього символу. Ідеї “спасіння” і “вічного життя” належать до замкнutoї царини значень “релігії”, що трансцендує повсякденне життя.

Шюц визначає символ у такий спосіб: “символічне відношення — це ап-презентаційне відношення між сутностями, що належать, як мінімум, до двох замкнутих царин значень, тож символ, що ап-презентує, є елементом верховної реальності повсякденного життя” [Schutz, 1989a: p. 285]. Перехід від верховної реальності до інших замкнутих царин значень відбувається через стрибок, суб’єктивним корелятом котрого, згідно з Шюцем, є переживання шоку. Світ повсякденного життя даний як дещо samozрозуміле у сфері нашого здорового глузду і здається нам природною реальністю. Тільки особливе переживання шоку може змусити нас прорватися крізь межі замкнутої царини значень і перемістити акцент на трансцендентну царину. Такі переживання становлять, наприклад, завіса в театрі, споглядання уміщеного у прямокутник зображення, засинання, кіркегорівський стрибок у сферу релігії або ж теоретична установка. Очевидно, що в нашій повсякденній рутині ми часто перестрибуємо в ці різноманітні сфери життєсвіту: ми маримо у світі фантазії, ми граємо з дітьми, ми молимося або ж обговорюємо філософські проблеми.

Найважливішою характеристикою символу є те, що він репрезентує у *нашій реальності повсякденного життя* ідеї та їхні взаємовідношення, пережиті в інших реальностях. Символи як об’єкти, факти або події в нашому повсякденному житті є засобами комуніціювання наших досвідів трансцендентних реальностей, оскільки вони присутні й доступні кожному в нашому повсякденному життєсвіті. Наукова теорія або література, наприклад, використовують тільки “слова” нашого повсякденного життя як символи, що ап-презентують реальності цих замкнутих царин значення, проте їхня обґрунтованість і корисність практично цілковито не залежать від будь-якого відсилання до здорового глузду повсякденного життя та його реальностей.

Наступний приклад із літературної історії слугує ілюстрацією цього: реалістична література Достоєвського дає прекрасний приклад функціонування цього типу символізму. Завдяки використанню повсякденної мови, він створює переконливих ідеально-типових персонажів, наприклад, зображених у його “*Братах Карамазових*”, що представляють різні реальності, які мають переживатися читачем на кількох різних символічних рівнях. Сім’я Карамазових як така є алегорією у формі мікрокосму, у якому віддзеркалені головні проблеми і внутрішні суперечності людської природи. Ця функція уявлюється у протистоянні між трьома братами і їхнім батьком: Іван, людина розуму, Дмитро, людина почуттів, естетична натура й Альоша, “божа людина”, або людина духовна, протистоять одне одному і своєму батькові, Федору Павловичу, якого зображено як “утілення” зла. Ці персонажі також символізують зіткнення різних світоглядів у Росії часів Достоєвського: зіткнення між західним інтелектуальним нігілізмом, російським православ’ям і католицизмом. Три брати вкупі формують також “фрагментованого героя”; вони символізують розум, тіло і душу однієї особистості, тоді як кожен персонаж сам по собі — на різних особистісних рівнях фрагментованого героя — відповідальний і винний у смерті батька, навіть якщо лакей Смердяков, згодом незаконний син Федора Павловича, є безпосереднім виконавцем убивства.

Усередині замкнутої царини значень твору мистецтва взаємовідношення символів як таких становить сутність літературного змісту; шукати відповідність цих символів, співвідносячи з рівнем світу повсякденного життя, не обов'язково і навіть марно. Зв'язок символів із такими об'єктами було розірвано — використання елементів, що апрезентують, є лише засобом комунікації; література комуніціює за посередництва повсякденної мови. Ідеї, символізовані цією мовою, є реальними сутностями в замкнутих царинах поетичних або прозаїчних значень. Стосовно трансцендентних досвідів Шюц бере на озброєння Ясперсове визначення “шифр” (“cipher”), визначаючи їх як зрозумілі тим, хто володіє екзистенціальним ключем. Відоме твердження Ясперса необхідно інтерпретувати саме в такий спосіб: “Символ встановлює спілкування без комунікації” [Jaspers, 1973: S. 24–25] (див. також: [Schutz, 1989a: p. 287]). Індивід не тільки може мати переживання всередині замкнутих царин значення, а й передавати ці переживання іншим через символи, оскільки вони є проявами в нашому повсякденному життєвому світі. Таким чином, може бути встановлена інтерсуб'єктивність різноманітних, трансцендентних замкнутих царин значень і передані переживання цих множинних реальностей. Символізм у цьому смислі постає механізмом, що встановлює зв'язки між різними сферами реальності і верховної реальності повсякденного життєсвіту.

Символ і суспільство

В останній, мабуть, найважливішій частині його теорії знака і символу Шюц переносить поняття символу на вищий рівень. Він указує, що деякі реальності життєсвіту з їхніми специфічними когнітивними стилями є соціалізабельними й тому можуть бути переведені у відношення знання і дії. Вони самі можуть бути інституціоналізовані й у якості інститутів, що перебувають поза реальністю повсякденного життя, можуть стати частиною порядку “суспільства”, який трансцендує повсякденність [Srubar, 1988: S. 246]. Прикладами таких систем апрезентативних відношень є філософія, релігія, наука, мистецтво і політика. Проте в цьому випадку відношення символізації є оберненим: усередині цих систем реальність повсякденного життя є символічно апрезентованою.

Символізовані через мову ідеї, що являють собою сутності всередині замкнутих царин значень, таких як реальність повсякденного життя, — це “шифри” або символи, збагненні лише для тих, у кого є екзистенціальний ключ до них. Ці символи є “темними знаками” (“dark signs”) трансцендентних переживань: “темнота трансценденції”, як, наприклад, особливий світ поезії, доступна лише завдяки символічному проникненню в суть. Тільки в такий спосіб символи спроможні встановлювати спілкування без комунікації [Jaspers, 1973: S. 25]. Шифри і символи — це метафоричні об'єкти, що репрезентують мову трансценденції — Ясперс називає це “шифром-письмом”, *в якому неможливо відокремити символ від символізованого.*

Шифр-письмо приносить трансценденцію в теперішнє, але не може бути інтерпретованим; для інтерпретації символу символічне відношення слід було б зруйнувати, але це неможливо, оскільки постає *трансценденція*

переді мною тільки в символі, але сама *не є символом*. Навіть незважаючи на те, що прочитання шифру-листа відбувається в ясній свідомості, здійснення цього є причиною мого “перебування” у несвідомому символізмі — і цей символізм, опріч того, не відомий мені в якості символізму [Jaspers, 1973: S. 141]. Проте свідомий символізм є еквівалентом опанування речей або володіння речами у світі з відсиланням до інших існуючих об’єктів у сенсі знаків, метафор, порівняння, репрезентації, моделі — у такому випадку це не шифр-лист.

В аргументації Шюца залежність аппрезентаційного символічного відношення від соціального середовища становить головну проблему будь-якої справжньої соціології знання. По суті, людські істоти знаходять себе із самого початку в середовищі, вже розкресленому для них іншими, тобто, наперед-разкресленому, наперед-вказаному (16), наперед-означеному і навіть наперед-символізованому. З цього випливає, що наша біографічна ситуація в повсякденному житті завжди є історичною, оскільки вона була конституїрована соціокультурним процесом, що зробив свій внесок у поточну конфігурацію її середовища.

Отже, лише невеличка частина запасу знання походить із власного досвіду індивіда, тоді як велика частина має соціальне походження й була передана йому або їй батьками, вчителями тощо, як соціальна спадщина [Schutz, 1989a: p. 288]. Воно складається з набору систем релевантних типізацій типових рішень для типових практичних і теоретичних проблем, типових рецептів типової поведінки, включно з відповідними системами аппрезентаційних відношень. Це знання приймається як самозрозуміле, без питань, певною соціальною групою і тому сприймається як соціально прийнятне; ця концепція близька до того, що Макс Шелер називав відносно природним світоглядом [Scheler, 1980: S. 60]. Для опису світу прийнятого як самозрозуміле окремим суспільством цілком іррелевантно, чи є соціально отримане і прийняте знання насправді істинним. Відповідно до теореми Томаса (“Якщо люди визначають ситуації як реальні, вони є реальними у своїх наслідках” [Thomas, 1970: p. 572]), всі елементи такого знання, включно з аппрезентаційними відношеннями будь-якого різновиду, у випадку, якщо вони вважаються істинними, є реальними компонентами “визначення ситуації” членами групи. Шюц включає цю ідею у свою термінологію: “Якщо аппрезентаційне відношення соціально визнане, тоді аппрезентований об’єкт, факт або подія приймається без питань у своїй типовості як елемент самозрозумілого світу” [Schutz, 1989a: p. 288].

Рідну мову, наприклад, можна уявити як набір відношень, прийнятий мовним співтовариством, що визначає, які деталі світу заслуговують на те, щоби бути вираженими, і які типізації, концептуалізації, абстракції, генералізації й ідеалізації релевантні для досягнення типових результатів типовими засобами.

Символічна аппрезентація соціального світу

Ми вже продемонстрували, що відношення віч-на-віч є центром соціального світу; лишень у Ми-зв’язках навколишнього світу партнери,

завдяки їхній спільній біографічній залученості, переживають один одного як унікальних індивідів. Шюц обґрунтовує, що ми переживаємо світ здорового глузду на двох рівнях апропріаційних відношень [Schutz, 1989a: р. 291–293], що саме і є першими двома середніми трансценденціями “світу Іншого”:

(1) На першому рівні ми переживаємо *окремих ближніх людей* і їхні когитації як реальності у світі повсякденного життя. Через комунікацію ми можемо осягати їх і їхній ментальний досвід лише аналогічно через апропріаційні посилання; у цьому сенсі світ Іншого трансцендує мій власний, проте цей тип межі є “іманентною трансценденцією”, яка все ще перебуває у площині реальності повсякденного життєсвіту — символічна репрезентація не здійснюється на цьому рівні.

(2) Другий рівень описує *соціальні колективності* й інституціоналізовані соціальні відносини, які, навпаки, не є реальними сутностями всередині царини значень повсякденного життєсвіту, але є конструктами здорового глузду, належними до різних субуніверсумів. З цієї причини ми можемо осягати їх лише символічно; ключова ідея полягає в тому, що символи, які апропріають ці сутності, *самі належать до верховної реальності повсякденного життєсвіту* і мотивують наші дії в ньому. Соціальні колективності переживаються, скажімо, через перетинання з індивідами, що представляють державну владу, такими як президент, королева, конгресмени, чиновники тощо.

Ми-зв’язок як такий трансцендує, як ми показали вище, існування одного із двох партнерів усередині верховної реальності й можуть бути апропріатовані лише за посередництва символів. Мій друг і я обидва є елементами реальності повсякденного життя, проте наша “дружба” як така перевершує нашу індивідуальну царину значень повсякденного життєсвіту. *Ідея партнерства* символізує наш Ми-зв’язок в різних ступенях інтимності і віддаленості: ми — коханці, товариші, колеги тощо [Schutz, 1989a: р. 292]. Відповідно до цього, всі описані соціальні відносини можуть бути перенесені в актуальну сферу досяжності індивіда; ці “первинні групи” виникли на основі відношення віч-на-віч.

(3) Відповідно до дефініції Макса Вебера, коли група є великою і не кожен може стати предметом переживання у відношенні віч-на-віч, можна очікувати певного специфічного типу дії від кожного члена групи [Weber, 1978: р. 40–43]. Згідно з Ериком Фьогеліном, людські істоти переживають соціальні й політичні організації через специфічні апропріації — кожна політична спільнота є “косміоном (cosmion), освітлюваним смислами зсередини людськими істотами, котрі постійно створюють і підтримують його як спосіб і можливість своєї самореалізації” [Voegelin, 1952: р. 27]. Він освітлюється смислами через розвинений символізм — через ритуали, міфи та теорії — оскільки символи задають внутрішню структуру такого cosmion; вони визначають відносини членів політичної спільноти, так само як і різноманітні відносини між спільнотами даного соціуму — вони відповідальні за існування даного cosmion як цілого.

Відповідно до аргументації Фьогеліна, само-освітлення суспільства за посередництва символів є внутрішньою або навіть сутнісною частиною соціальної реальності, оскільки в такий спосіб людські істоти переживають суспільство як частину свого людського існування. З іншого боку, він стверджує, що суспільство саме стає представником чогось поза собою самим, чогось належного до реальності, що трансцендує. Усі ранні імперії бачили себе як представників трансцендентного порядку, порядку космосу, всесвіту. Імперія — це аналог космосу, і її території — це аналогічна репрезентація світу; правитель сам по собі представляє суспільство, оскільки на землі він представляє трансцендентну владу, що підтримує космічний порядок [Voegelin, 1952: р. 54]. Таким чином, *cosmion* у його подальшому функціонуванні можна розглядати як символічного представника космосу. Очевидно, що це демонструє те, яким чином символи досягають подолання третіх середніх трансценденцій “світу Іншого”: соціальні колективності як сутності поза повсякденним життєсвітом, які трансцендують Ми-зв’язок, символічно репрезентовані як *cosmions* усередині повсякденного життєсвіту (17).

Для символічної аппрезентації суспільства важливий той факт, що інституціоналізовані системи поза повсякденною реальністю, такі як релігія або політика, мають залучати елементи, наявні в повсякденному життєсвіті, щоб через їх символізацію уможливити інтерсуб’єктивність і комунікацію. Отже, ці системи встановлюють трансцендувальний порядок, який трансцендує верховну реальність і який спроможний впливати і мотивувати дії людей через значення і символи. Трансцендентний порядок, наприклад політики, стає самим по собі присутнім і дієвим у повсякденному житті на підставі символічної аппрезентації; представники цього порядку розглядаються як інститути більш високого рівня [Srubar, 1988: S. 246].

Ключовою точкою в цьому зв’язку є перехід трансцендентного порядку “суспільства” у *дію* через символічну аппрезентацію. Тут можна побачити особливу діалектику: аппрезентація здійснюється через виконання дії, і, в той же час, здійснюючи її, трансцендентний порядок опосередковано відтворюється. Шрубар описує “функцію скріплення смислу” аппрезентаційних систем, що спрямовують трансцендентний світ до людської реальності, співвідносячи різноманітні сфери реальності з індивідом, що здійснює роботу. Він стверджує, що аппрезентаційні системи є носіями взаємності перспектив і комунікації, що створюють повсякденний життєсвіт як верховну реальність [Srubar, 1988: S. 247] (див. також [Endreß, 1999: S. 342–344]). Звідси встановлюється зв’язок між повсякденним життєвим світом і трансцендувальними реальностями соціального світу і природи, так само як із множинністю реальностей — світами релігії, науки, політики, мистецтва тощо.

Таким чином, аппрезентаційні системи перетворюють життєсвіт шляхом вкраплення в нього смислів, які індивід, що діє, осягає “зсередини”; і, здійснюючи це, вони конституують його як світ культури [Srubar, 1988: S. 248]. Це відсилає до ідеї Фьогеліна про *cosmion*, що описує символічну самоінтерпретацію суспільства — найвищою мірою, це досягається “зсередини самого суспільства”.

Поняття життєсвіту, запропоноване пізнім Шюцем, ґрунтується на суб'єктивно центрованій інтерсуб'єктивній реальності життєсвіту. Індивід має переживання в його або її життєсвіт, як ми показали, у різноманітних сферах трансценденції; найважливіше тут — і це є головною думкою цієї статті — те, що подолання цих трансценденцій за посередництва знаків і символів, своєю чергою, знову конститує структуру самого життєсвіту.

Оскільки велика частина соціального запасу знання з його системами релевантних типізацій має соціальне походження, всі аппрезентаційні системи є також елементами цього запасу знання із самого початку і є суспільно визнаними. Тому всі аппрезентаційні форми — індикації, мітки, знаки та символи — є типізаціями із суспільно визнаними посиленнями до “світу, даного без питань”. Він виявляє себе через дію і роботу; запас знання, з уже даними в ньому способами подолання трансценденцій життєсвіту, набувається під час соціалізації, головну у взаємодіях віч-на-віч. Як ми показали, Шюц описує Ми-зв'язок як базис людського існування; лише на цьому базисі індивід, що діє і здійснює роботу, пізнає світ. З цієї причини об'єктивно даний життєсвіт, що завжди був інтерсуб'єктивним, може виявляти себе тільки через дію [Sgrubar, 1988: S. 269].

Об'єктивна структура життєсвіту є результатом трансценденцій природи і суспільства і вже соціально інтерпретованих і напередструктурованих можливостей подолання цих трансценденцій. Аппрезентаційні символи як частина соціального запасу знання, що робить трансцендентні реальності осяжними і надає їм сенсу, слугують суб'єктові через інтерпретування того, що перебуває за межами його життєсвіту (18).

Висновки

Вивчення “Записників” Шюца показує важливість символізації в його концепції життєсвіту; вона виявляється інтегративним механізмом плюралістично структурованого людського життєсвіту. Шюц мав намір присвятити спеціальний розділ символам у своїй незавершеній праці “*Структури життєсвіту*”, щоб подати теорію символу як сутнісний компонент його теорії життєсвіту. Наявному закінченню “*Структур життєсвіту II*”, зробленому Томасом Лукманом, бракує подання символу в ролі ключового компонента конституювання життєсвіту як сукупності множинних сфер реальності. *Зворотність відношення символізації*, завдяки якій інші реальності, такі як політика і релігія, можуть символічно аппрезентувати реальність повсякденного життя, не була взята до уваги, — систематичний зв'язок, що має величезну значимість для Шюцевої концепції життєсвіту (19).

На підставі аналізів Ясперса і Фьогеліна можна продемонструвати, що єдність життєсвіту з його множинними сферами реальності встановлюється завдяки цьому виду зворотної символізації; спільноти і соціальні колективності конституївані ідеями і переживаннями реальностей, трансцендентних реальності повсякденного життєсвіту (20). Якщо говорити про суспільство, то самоосвітлення суспільства через символи як елементи повсякденного життєсвіту є сутнісним механізмом, завдяки якому вможливаються переживання і сприйняття цього суспільства як частини людсько-

го існування індивіда. Запропонована діалектика може проілюструвати це: символічна апропріація на основі соціального запасу знання, конституювання “cosmion” із відсиланнями до трансцендентних реальностей, здійснюване в людській дії, одночасно встановлює порядок суспільства через об’єктивацію цього порядку як трансцендентного. Саме в такий спосіб індивід, що здійснює роботу, в його або її повсякденному життєвому світі здатен переживати “тотальність” життєвіту з його різноманітними сферами реальності; об’єктивні “структури життєвіту” не зумовлені суто природою або суспільством, вони також є результатом переживання множинних реальностей та *об’єктивації апропріаційних символів, що підтримують ці реальності*. Таким чином, Шюцу вдається показати, як соціальні косміони встановлюються через символічну апропріацію і як вони інтегруються у життєсвіт індивіда.

Знаки і символи є елементами, що встановлюють “зв’язки” або “мости” між множинними сферами реальності життєвіту індивіда; у цьому сенсі вони виступають ключовими елементами у процесі (само-)структурування життєвіту. Теорія Альфреда Шюца про знак і символ є ключовим компонентом його теорії життєвіту; всі різноманітні виміри життєвіту з їхніми трансценденціями простору, часу, соціальності та множинних сфер реальності інтегровані за посередництва знаків і символів. В особливій формі непрямої комунікації символи і системи символів здатні апропріувати ідеї із повсякденно трансцендентних реальностей, і через зворотну символізацію ці символи здатні конституювати суспільства як косміони, що їх суб’єктивно переживає індивід.

Примітки

1. Уже у своїх ранніх працях, що стосуються його *теорії життєвих форм*, Шюц під впливом представника філософії життя — Анрі Бергсона — розробив теорію *символізації*. В його моделі *життєвих форм* як ідеально типово визначених рівнів “настанови суб’єктивної свідомості щодо до світу” — він пов’язує різні життєві форми з особливими напруженнями свідомості через механізм символізації. У цій ранній теорії символу “символи” є “картинами смислу”, що мають функцію зв’язку різноманітних життєвих форм (див.: [Schutz, 1982; Srubar, 1988: p. 44–131; Wagner, 1977]). Проте ця стаття сконцентрована на пізній теорії символу, розробленій Шюцем, який має вирішальне значення в його теорії життєвіту.

2. У своєму листі до Шюца Морис Натансон описує есе, присвячене символам, як “безсумнівно важливий внесок у теорію знаків і комунікації” (див.: Letter Natanson to Schutz, 7/21/1954, Social Science Archive Konstanz).

3. Див.: “Symbol, Reality, and Society” та “On Multiple Realities” In Alfred Schutz (1962) (*Collected Papers, Vol. 1: The Problem of Social Reality*, pp. 287ff, 207ff. The Hague: Martinus Nijhoff).

4. Див.: Alfred Schutz (1989a). *Appendix: “The Notebooks”*. In Alfred Schutz and Thomas Luckmann (*The Structures of the Life-World, Vol. 2*, p. 159ff. Evanston/Ill.: Northwestern University Press).

5. Реконструкція цього “розділу про символ” — манери, в якій Шюц, можливо, написав би її сам, — а також рукопис із “Записників” були частиною аналізу моєї магістерської роботи. Див.: Jochen Dreher (1997) (*Die Entwicklung des Symbolbegriffs im Werk von Alfred Schütz. Die Überwindung der Transzendenzen der Lebenswelt durch Zeichen und Symbole*. Konstanz). Про Шюцеву концепцію знаку і символу так комунікативний порядок життєсвіту див.: Introduction to the new German Schutz Work-Edition *Theorie der Lebenswelt. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Werk-ausgabe, Vol. V.2.* (Schütz, 2003) by Hubert Knoblauch, Ronald Kurt, and Hans-Georg Soeffner.

6. Слід згадати як виняток розуміння Морісом Натансоном ідей Шюца про трансценденції та множинні реальності в “Анонімності” [Natanson, 1986: p. 120–144] та “Косміоні” Іллі Шрубара, що підкреслює значимість прагматично генерованих систем знаку і символу, або ж Шюцевий життєсвіт як світ культури [Srubar, 1988: Kap. V].

7. Тут я цитую передусім “*Third Notebook from Seelisberg*”; див.: [Schutz, 1989a, p. 243] (порівн. з німецьким оригіналом; “*III. Notizbuch, Seelisberg*”; порівн. також: Schutz and Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt II*, p. 306).

8. Відмінність між “розумінням Іншого” у Шюца і Гуссерля тут очевидна. У своєму листі до Шюца феноменолог Герберт Шпігельберг описує бачення Шюцем передумов комунікації як “занадто песимістичне”, на його думку, Шюц нехтує “емпатією”, яка є, в Гуссерлевому розумінні, основою інтерсуб’єктивності. Див.: Letter Siegelberg to Schutz, 4/11/1954, Social Science Archive Konstanz/ Germany.

9. Друг Шюца — Арон Ґурвич — описує розширення смислу Гуссерлевого поняття аппрезентації в листі (від 10 вересня 1954 року) такими словами: “Ти розумієш аппрезентацію ширше і тому більш формально, ніж Гуссерль. Ти розумієш її просто як *здвоювання* елементів, один із яких є трансцендентним, на найрізноманітніших рівнях трансценденції” [Schutz/Gurwitsch, 1989a: p. 231].

10. У своєму завершенні “*Структур життєсвіту*” Томас Лукман визначає їх як “середні трансценденції”, на протизагу “малим трансценденціям” (відособленого Я) і “великим трансценденціям” (природи і суспільства), без диференціації цих трансценденцій інтерсуб’єктивного життя, хоча Шюц планував здійснити таку диференціацію у своїх “Записниках”. Тут ми використовуємо ці поняття, оскільки вони довели, що підходять із системних причин.

11. Шюц описує цю ситуацію, використовуючи вислів Ортеги-і-Гасета: “*Ми ростемо і старіємо разом*”. Два потоки внутрішнього часу, твої і мій, наприклад “ми бачимо птаха, що летить”, синхронізуються в зовнішньому часі і в такий спосіб один з одним (див.: [Ortega and Gasset, 1957: ch. 3]). Це особливо важливо для вивчення подій у зовнішньому світі, що слугують засобами комунікації, такими як значима жестикуляція або мова.

12. Примітно, що Шюц мав намір використовувати Гайдегерові поняття “буття-з” і “буття-з-іншими” із “*Буття і Часу*” (1962) для того, щоб розробити своє поняття Ми-зв’язку (див.: [Schutz, 1989a: p. 265]). Гайдегер був противником ідеї, що “відособлені” суб’єкти здатні мати доступ до світу Іншого відповідно до концепції Гуссерля; мати доступ до їхнього психічного життя за допомогою “емпатії”. Сутнісний елемент Тут-буття (Dasein), буття-у-світі людей полягає в тому, що лю-

дина виявляє себе у світі серед інших, як таку, що перебуває “також там”, серед інших. “Буття-з” екзистенціально визначає Тут-буття (як його структуру), навіть якщо Інший у даний момент не є присутнім безпосередньо або не може бути сприйнятий. Навіть самотність індивіда є модальністю “буття-з у світі”. “Це Тут-буття-з Іншими виявляється у-світі Тут-буття і, таким чином, також для тих, хто виявляють своє Тут-буття з нами (die Mitdaseienden), тільки тому, що Тут-буття саме по собі сутнісно є Буттям-з” [Heidegger, 1962: р. 156, § 26]. З погляду Гайдегера людська істота завжди була “серед інших людських істот”, і тільки на цій основі ізольовані суб’єкти можуть бути виділені в якості індивідів. Суб’єкт, що знає і переживає, сам по собі є епістемологічним конструктом. Шюцева перспектива, котра схоплює *Ми-зв’язок та інтерсуб’єктивність* як феномени життєсвіту й у котрій інтерсуб’єктивність є базовою онтологічною категорією людського існування, досить подібна до позиції Гайдегера. Можливо, ідеї Гайдегера вплинули на концепцію Шюца і значимість у ній Ми-зв’язків.

13. У якості відмінності від теорії інтерсуб’єктивності Гуссерля Шюц демонструє, що інтерсуб’єктивність як феномен життєсвіту є складовою людського існування: “Це фундаментальна онтологічна категорія людського існування у світі і, тому, усієї філософської антропології. Доки людину народжує жінка, інтерсуб’єктивність і Ми-зв’язок становлять основу всіх інших категорій людського існування. Можливість саморефлексії, відкриття Его, спроможність здійснювати будь-яке епохе і можливість здійснення будь-якої комунікації, а також створення навколишнього комунікативного світу — всі вони перебувають у первинному досвіді Ми-відношень” [Schutz, 1970: р. 82].

14. Це визначення символу співвідноситься з поняттям символу Карла Ясперса, котрий визначає його як об’єктивізацію не-об’єктивного у самому собі, об’єктивізацію ідеї. У цьому сенсі символ може бути інтерпретований лише через інші символи і є відповідальним “за смисли поза світом” [Jaspers, 1973: S. 15–16].

15. У міфічному переживанні відношення між людьми, суспільством і природою — у *суспільстві життя* — є таким, що кожний елемент у будь-якому із цих порядків може стати символом, що аппрезентативно відсилає до відповідного елемента в будь-якому з інших порядків [Cassirer, 1972: р. 83]. Ключовим пунктом є існування структурної єдності між мікрокосмом “людина” і макрокосмом “усесвіт”, створюваної структурою суспільства і ґрунтованої на фундаментальному принципі; наприклад, протистояння між паном і слугою в ієрархії суспільства можна вивести з космічного порядку. Понад те, космос, індивідуальна і соціальна спільнота утворюють єдність, і всі вони подібним чином підпорядковані всесвітнім силам, що управляють усіма подіями. Наприклад, аппрезентативне відношення між суспільним порядком із його ієрархіями правителів і підлеглих або порядок небесних тіл.

16. Здогадно Шюц обговорював тільки поняття “міток” та “індикацій” щодо життєсвіту відособленого Я для того, щоб окреслити світ у сфері досяжності відособленого індивіда [Schutz, 1989a: р. 287].

17. Поділ “трансценденцій світу іншого” на три сфери, запропонований Шюцем, розвивав Ганс-Георг Зьофнер, як частину свого дослідження символізму, з акцентом на *взаємодії*, зосереджуючись особливо на соціальному світі. У його визначенні, людина є істотою, яка використовує й інтерпретує знаки, яка розвиває свою здатність використовувати знаки в конкретних ситуаціях, із конкретними партне-

рами по взаємодії. Зьофнер запозичує концепцію Шюца про середні трансценденції і залучає поняття Шюца в таку термінологію трьох сфер соціальної дії та знання: (1) відношення віч-на-віч взаємного сприйняття і контролю, що дають змогу опанувати навички та практики інтерпретації в рамках соціалізації; (2) *світ у “сфері потенційної досяжності”* як світ соціальної дії в непрямому модусі, що характеризує сектор інституціонально заданої соціальної дії; (3) *сфера символічно заданого знання і дії*. Символічно окреслений космос світоглядів, що зберігає в собі традиції, досягається шляхом взаємодії віч-на-віч і також впливає на неї, хоча це не є досяжним із “зони роботи” [Soeffner, 1990, 1991: p. 67].

18. Тут ми можемо побачити відмінність від концепції Гуссерля, в якій знаки та символи, що структурують реальність, є тільки вмістом *свідомості відособленого Я*; Гуссерль описує аппрезентацію як чисте здійснення свідомості, тоді як Шюц говорить також про прагматичний аспект функції знаків і символів. Для Шюца сприйняття є феноменом життєсвіту, на противагу Гуссерлю; Шюц приймає аппрезентативні структури, що ведуть до конституювання життєсвіту, як саме самозрозумілі.

19. Утім, взаємозалежність “символічних універсумів” із суб’єктивною реальністю була в центрі уваги у праці Бергера і Лукмана [Berger, Luckmann, 1967: p. 95] *“Соціальне конструювання реальності”*. Вони описують, як символічні універсуми забезпечують порядок для суб’єктивного розуміння біографічного досвіду.

20. Можна побачити одну значиму відмінність у лукманівському внеску в *“Структури”*: якщо Шюц указує на те, що першим досвідом “трансценденції світу” для кожного людського існування в життєвому світі незаперечно є смерть, Лукман вважає смерть межею життєсвіту, яку можна подолати лише без можливості повернення в життєсвіт. На міркування Шюца, без сумніву, вплинули позиції Ясперса і Гайдегера; початковий досвід трансценденції смерті не потребує “здвоювання” або “пасивного синтезу” та аппрезентаційних послань, як стверджує Шюц на противагу Чарльзу Морису [Schutz, 1989, p. 125–127]. Це бачення подібне до поняття Гайдегера “буття-до-смерті”, оскільки страх смерті конститує фундаментальну тривогу, властиву людському існуванню. На думку Лукмана, смерть не є досвідом життєсвіту, подібним до переживань інших трансценденцій. Кожна людина знає про свою смерть, але це знання не відсилається до особистого переживання. Лукман, на противагу позиції Шюца, стверджує, що у глибокій життєвій кризі “фундаментальна тривога” не усувається через знання власної смерті; саме ця тривога впливає на той спосіб, завдяки якому людина може впоратися з цією кризою. Відповідно до аргументації Шюца, смерть є найправдивішим досвідом трансценденції — він виокремлює її з інших досвідів трансценденції — котрий, проте, належить життєвому світу і, в цьому сенсі, досвід смерті є елементом ситуації людського існування у світі.

Джерела

Berger P.L. The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of Consciousness / P.L. Berger, T. Luckmann. — Garden City ; N. Y. : Doubleday, 1967.

Cassirer E. An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture / Cassirer E. — New Haven ; London : Yale University Press, 1972.

Dostoyevsky F. The Brothers Karamazov : [Novel] : in 4 Parts with Epilogue / Dostoyevsky F. ; Trans. and annotated by R. Pevear, L. Volokhonsky. — London : Quartet, 1990.

Dreher J. Die Entwicklung des Symbolbegriffs im Werk von Alfred Schütz. "Die Überwindung der Transendenzen der Lebenswelt durch Zeichen und Symbole" [Elektronische Ressource] / Dreher J. — 1997. — Access Modus : <http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/1999/109>.

Endreß M. Alfred Schütz (1899–1959) / M. Endreß // *Klassiker der Soziologie* : Bd. 1 ; Von Auguste Comte bis Norbert Elias / D. Käsler (Ed.). — München : Beck, 1999. — P. 334–352.

Heidegger M. Being and Time / Heidegger M. — N. Y., Evanston : Harper & Row, 1962.

Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie / Husserl E. // *Husserliana* : Bd. 6. — Den Haag : Nijhoff, 1954.

Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik / Husserl E. — Hamburg : Meiner, 1985.

Husserl E. Cartesianische Meditationen. Eine Einführung in die Phänomenologie / Husserl E. — Hamburg : Meiner, 1987.

James W. The Principles of Psychology / James W. — N. Y. : Henry Holt, 1950. — Vols. I–II.

Jaspers K. Philosophie III. Metaphysik / Jaspers K. — Berlin ; Heidelberg ; N. Y. : Springer, 1973.

Knoblauch H. Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion sozialer Kontexte / Knoblauch H. — Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 1995.

On the Boundaries of the Social World / Luckmann T. (Ed.) // *Life-World and Social Realities*. — London : Heinemann, 1983. — P. 42–67.

Natanson M. Anonymity. A Study in the Philosophy of Alfred Schutz / Natanson M. — Bloomington : Indiana University Press, 1986.

Ortega y Gasset J. Man and People / Ortega y Gasset J. — N. Y. : Norton & Company, 1957.

Scheler M. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Probleme einer Soziologie des Wissens / Scheler M. — Bern ; München : Franke, 1980.

Schutz A. The Problem of Social Reality / Schutz A. // *Collected Papers* ; Vol. I. — The Hague : Martinus Nijhoff, 1962.

Schutz A. Studies in Phenomenological Philosophy / Schutz A. // *Collected Papers* ; Vol. III. — The Hague : Martinus Nijhoff, 1970.

Schutz A. Life Forms and Meaning Structure / Schutz A. — London : Routledge & Kegan Paul, 1982.

Schutz A. Appendix : The Notebooks / Schutz A. // *The Structures of the Life-World* ; Vol. 2 / A. Schutz, T. Luckmann. — Evanston : Northwestern University Press, 1989a. — P. 159–324.

Schütz A. Theorie der Lebenswelt. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt / Schütz A.; H. Knoblauch, R. Kurt, H.-G. Soeffner (Eds.). — Werkausgabe, Bd. V. 2. — Konstanz : UVK (in print), 2003.

Schutz A. Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939–1959 / A. Schutz, A. Gurwitsch ; R. Grathoff (Ed.). — Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1989.

Schutz A. The Structures of the Life-World / A. Schutz, T. Luckmann. — London : Heinemann, 1974. — Vol. 1.

Schutz A. The Structures of the Life-World / A. Schutz, T. Luckmann. — Evanston : Northwestern University Press, 1989. — Vol. 2.

Schütz A. Strukturen der Lebenswelt II / A. Schütz, T. Luckmann. — Frankfurt a. M. ; München : Suhrkamp, 1994.

Soeffner H.-G. Appräsentation und Repräsentation. Von der Wahrnehmung zur gesellschaftlichen Darstellung des Wahrzunehmenden / H.-G. Soeffner // *Höfische Repräsen-*

tation. Das Zeremoniell und die Zeichen / H. Ragotzky, H. Wenzel (Eds.). — Tübingen : Niemeyer, 1990. — S. 43–63.

Soeffner H.-G. Zur Soziologie des Symbols und des Rituals / Soeffner H.-G. // Das Symbol – Brücke des Verstehens / J. Oelkers, K. Wegenast (Eds.). — Stuttgart : Kohlhammer, 1991. — S. 63–81.

Srubar I. Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund / Srubar I. — Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1988.

Thomas W.I. The Child in America. Behavior Problems and Programs / Thomas W.I. — N. Y. : Johnson Repr., 1970.

Voegelin E. The New Science of Politics. An Introduction / Voegelin E. — Chicago : The University of Chicago Press, 1952.

Wagner H.R. The Bergsonian Period of Alfred Schutz / H.R. Wagner // Philosophy and Phenomenological Research. — 38. — 1977/78. — P. 187–199.

Weber M. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology / Weber M.; Trans. G. Roth. — Berkeley : University of California Press, 1978.

Переклад з англійської Олександра Шульги