

УДК 316. 2. 316. 733

НАТАЛІЯ КОСТЕНКО,

доктор соціологічних наук, професор, завідувач відділу соціології культури та масової комунікації Інституту соціології НАН України

Знання про смисли: методології глибини та поверхні

*“Зміст — це проблиск чогось, зустріч як спалах.
Він зовсім крихітний ... зовсім крихітний — зміст”*

Вілем де Кунінг

Анотація

У статті розглянуто методологічні проблематизації у вивченні феномена смислу в соціології, його продукування і трансляції в культурі та суспільстві. На підставі аналізу артикуляцій уявлень про смисл у парадигмах і словниках Вебера, Шюца, Парсонса, Лумана, Дельоза, що їх відносять до різних дослідницьких традицій, а також сучасних версій дискурсу про метафізику пропонується генералізована аналітична конструкція, що має соціологічні кореляти і наділена інструментальним ресурсом. Така конструкція, або “матриця смислових порядків”, сформатована як мережа певним чином взаємопов’язаних понять і визначає контексти дослідження смислових перспектив, смислових структур і конструктів, засобів і середовищ трансмісії смислів у соціумі.

Ключові слова: *смислові порядки культури і дії, аналітичні мови і дискурси про смисл, “нові метафізики” в соціологічній рефлексії*

Доречно, мабуть, розпочати з відсилання до “таємного і явного” або ж “невимовного і очевидного” знання про смисли, але лише для того, щоб увіразнити тривкість романтичної алюзії, котра одразу виникає, щойно ми

заговоримо про смисл. Мистики, митці, філософи всіляко оберігають такий дискурс, хоча змінюються його цінності та формати, і важливість смислу як чогось такого, що освячує життя людей, надає йому значимості й сакральності або просто даності у світі, незбагненим чином пов'язуючи всіх, хто живе і вже пішов, залишається неспростовною на всі часи. Безліч чудових висловлювань і образів постали би тут на захист смислу. Що мається на увазі в цих випадках, що є предметом таких дискурсів, як, утім, і суджень повсякденності, можна, ясна річ, описати детально і ґрунтовно, як це робилося і робиться в багатьох авторитетних дослідженнях. Однак точних констатацій попервах і не потрібно, оскільки спроба визначити, “чим є смисл”, навряд чи влаштувала би всіх, хто розмірковує над цим, “позаяк саме питання передбачає, що той, хто запитує, знає, про що йдеться” [Луман, 2007: с. 97].

Не будемо заходити далеко, архаїчна генетика і зараз дається взнаки, відшаровуючись у покладах ґрунту, на якому зростала проблематика смислу. “Після того, як центр уваги перемістився із Сутностей, що зазнали краху, на поняття смислу, філософський вододіл, напевно, мав пролягти між тими, хто пов'язав смисл із новою трансценденцією, із новим утіленням Бога і перетвореними небесами, — і тими, хто виявив смисл у людині та її безоднях, у наново відкритій глибині й підземеллі” [Делез, 1995: с. 95]. Усі різноманітні уявлення стосовно і самого феномена смислу, і операторів його розпізнавання, осягнення, розуміння в межах гуманітарного пізнання і сьогодні густішають ближче до цих полюсів, незважаючи на те, що історія знання про смисли майже нескінченно складна, як і вся історія західної метафізики, з якою вона нерозривно пов'язана. Особливості дисциплінарних контекстів та інтелектуальних просторів аж ніяк цих полюсів не скасовують, доповнюючи загальну картину новими сгущеннями. Чи даний якимось чином смисл від початку, чи визначений наперед, чи завбачений космосом, культурою, системою, світовим досвідом, людською природою, і його лише належить відкрити або розкритися йому назустріч? Або ж вироблення смислу — суто індивідуальна справа, він продукується особистою активністю, сприйняттям і подією як каузальний супровід і цільові, і навіть побічні результати? Ці незбіжні перспективи рефлексій розходяться власними мережами і ризомами, не уникаючи взаємних переходів і переплетінь. І лише сама історія смислу і наша загальна до неї причетність, що змушує вважати очевидними сформовані задовго до нас смислові структури, могла б виправдати просто логічних роздвоєнь та опозицій мірою наближення до оповіді.

Нові метафізики

Слід було б розпочати з деяких роз'яснень із приводу інтересу до теми, зумовленого радше реакцією на відчуття примноженої безсенсовності точного суспільного життя, принаймні у вітчизняному масштабі, та й за його межами. Тривіальною підозрою, ніби людині звичніше жити у смисловому світі, а тому вона вочевидь примудряється цей смисловий світ якимось чином для себе віднайти й у незатишному середовищі, це відчуття не скасовується, і потрібні потужніші стимули. Тим паче, що ХХ століття в усій, зда-

валось би, повноті й на вагомих підставах забезпечило нам досвід “утрати смислів” і їх “пошуків”, і практики драматичного переживання таких станів мали б уже непогано прижитися. Проте зараз драматизм послабшав, виснажився на тлі того, що спостерігається якесь надто вже легке, ледь вловиме і майже непомітне вислизання смислових аспірацій, що бліднуть у строкатому культурному оточенні й заохочують до більшої пильності й обережності будь-яких ловців цих тендітних, ефемерних утворень. Разом із тим невгамовний культурний адвертицизм не жаліє пропозицій незвичайних або забутих смислових орієнтирів, які за правильного вибору може здобути кожен охочий. Назагал “відчуття таке, ніби змінилася кров або змінилося повітря, таємнича хвороба зжерла невеликі зародки геніальності, що їх мала попередня епоха, але й досі виблискує новизною, і зрештою не знаєш уже, чи насправді світ став гіршим чи просто ти сам став старшим. Отут остаточно настає новий час” [Музиль, 1984: с. 83].

Що це — розгубленість від відчуття незавершеності й незавершуваності модерну, яке вже понад століття переживає західна культура, а тепер ще й транслює на сусідні території, чи просто накопичена культурою втома від тривалого самодостатнього прагнення досконалості, з упевністю й не скажеш. У розмові про це, здається, постають дві нездоланні постійні перешкоди: побіжність, що підганяє виклад, бо про смисли все вже сказано у добрих текстах різних епох (а на що ще можна покластися?), і тавтологія, що невблаганно переслідує “осмислення смислів”, як, утім, і перелік імен, що до нього відсилають. Певно, це все ж таки сумнівні причини ухилитися від уваги й до двох важливих аспектів стосовно предмета і методу, якщо в еволюції смислів (хоч як ми назвемо її — відтворенням, трансформацією або мутацією), у зсувах смислових конфігурацій соціуму, смислових порядків, практик і операцій необхідно пересвідчитися прийнятними для соціології способами.

Передусім уточнімо в загальних рисах особливості сучасних станів того умоглядного простору, де дозволено міркувати з приводу смислів, а отже, де наявні, виникають, циркулюють, існують і вони самі, і при цьому співвідносяться з усілякими контекстами життя людей і суспільства, природи і техніки, а також з модусами й інструментами їх пізнання. Це — простір, що з античних часів іменується “метафізикою”, яка відсунута в спекулятивному образі світобудови на дистанцію від фізики і яка щоразу віднаходить саму себе в деякому протистоянні до суто матеріального. Хоча й існує чимало уточнень у такому розумінні. За тисячоліття існування західної культури цей простір втілювався й у форми релігійного одкровення, і в концептуалізації науки про “мислення Буття”, і уявлявся місцем присутності “рефлексивної інстанції”, очищеної у висхідній фазі модерну до безтілесного *cogito*, якому підвладно визначати й обґрунтовувати цілком тілесне людське існування. Взаємовідносини “духовного” й усвідомлюваного з речовим світом періодично коригувалися, і рефлексії про структури знання й умови їх продукування наражалися час від часу на парадокси, які так і не знайшли радикальних, вичерпних розв’язань в ареалі дихотомії “Ідеї” і “матерії”, розумового і чуттєвого і які донині збуджують інтелектуалів. Як, припустімо, уявити онтологічну двоїстість матеріальних тіл, у яких є те, на що Ідея впли-

ває, і те, що уникає її впливу, перебуваючи в становленні й рухаючись у двох смислах-напрямах одночасно [Делез, 1995: с. 13–15]. Або інакше: можна зрозуміти, що логіці свідомості з її заборонами на суперечності під силу видалити з пам'яті розбіжність мислення з буттям, але чим пояснити, що вона ж одночасно використовується для впорядкування відносин мислення і буття [Луман, 2007: с. 147]?

Сучасним інтелектуальним практикам, що резонують на метафізичні пресупозиції знання, властиві, як відомо, різні схильності та перформативи. Необов'язково, щоб метафізичні питання викликали особливу занепокоєність, що зрештою підтримується традиційним кредо соціології, яка впадковує прогресистські інтенції модерну, як, утім, і подальші пізнавальні зобов'язання “наук про культуру”, і що деякою мірою охороняє дисципліну від роз'їдливого епістемологічного скепсису. Серед тих самих гуманітаріїв і соціологів — тих, хто по-особливому сприйнятливий до оновлених останнім десятиліттям умов інтелектуального досвіду, які спонукають якщо не до повторного перегляду взаємовідносин суб'єкта й об'єкта його дослідження, то, щонайменше, до більшої лояльності першого стосовно світу речей; до розуміння технологій і всеосяжних медіа як чогось більшого, ніж просто засоби комунікацій і людської активності (чого саме, ще доведеться з'ясувати); до зосередження уваги на симетричності онтологічних структур, на розподіленій участі людей і речей у відтворенні світу і суспільства, — мабуть, три типи таких реакцій видаються найвиразнішими, ба навіть парадигматичними. Кожна по-своєму виставляє рахунок метафізичним намірам і досягненням модерну, аби якомога точніше зрозуміти сучасну ситуацію.

Реабілітація ефектів присутності матеріального світу

Невгамовне бажання “залишити метафізику позаду”, оминувти її як інтелектуально-силове поле, щоб насильницьким чином не відривати людину від світу, примирити впорядкований досвід зі сприйняттям, порушує питання про “можливість поєднувати опанування світу через поняття зі спостереженням світу через чуттєвість” [Гумбрехт, 2006: с. 50]. У гуманітарних науках, вважає Ганс Ульрих Гумберт, для цього вже підготовлено вельми суттєві передумови. Перехід від середньовічної космології до концептів самоопису культури, запропонованих Ренесансом і раннім Новим часом, вирішальним чином вплинув на утворення того образу і місця, що їх ми й досі називаємо “сучасним світом”. Відомо, що історія згодом поступово і ривками накопичувала сумніви у плідності уявлень стосовно ексцентричного становища суб'єкта, поки нарешті не заговорила про “кризу репрезентацій” і класичної раціональності. Симптоми виявилися вже на піку Просвітництва, і найвідоміший приклад — епістемологічна неузгодженість проекту “Енциклопедії”, який усупереч очікуванням так і не зібрав докупи все нове знання і не встановив базову структуру всього речового світу. Саме тому й семантична двозначність офорта Гої — “сон” чи “марення” розуму породжують чудовиськ — ніяк не розсіюється дотепер [Гумбрехт, 2006: с. 48–49]. Від середини XIX століття ця криза визнавалася очевидною, пригнічуючи най-

кращі розуми і надихаючи критичну думку наступного століття. Неважко вловити тут тональність, близьку до аналізу Мішелем Фуко археологічних глибин розумових алгоритмів культурних епох, які вимагають особливого співвідношення слів і речей в історичному часі культури. Досліджувати його стосовно нашої культурної ситуації означає досліджувати не просто мову і технології, але ту істоту, за словами Фуко, яка перебуває всередині форм виробництва і спільного життя, всередині мови, одночасно створюючи уявлення про свої потреби, смисл слів, свободу, а зрештою й уявлення про саму економіку, мову і суспільство [Фуко, 1994: с. 372–374]. Тобто сучасна людина мислиться як поєднання емпіричного і трансцендентального, оскільки для пізнання, утвердження якихось емпіричних достовірностей вона надає простір своїй живій тілесності, що існує в історично відзначеному місці культури.

Артикулюючи важливість розроблення понять, які б указували гуманітарію на буттєві моменти “суб’єкта”, Гумбрехт, мабуть, більшою мірою схильний дотримуватися німецької філософської традиції, в якій вихований. Саме в ній, як він гадає, створено прецедент “ідеального” розвитку картезіанської концептуальної схеми розбіжності між людиною і світом, ґрунтованої на протилежності між чистою духовністю людського існування і чистою матеріальністю світу. Ідеться про феноменологію Едмонда Гуссерля. Згідно з її постулатами, смисл світові та людині приписується рафінованою свідомістю, що набуває стерильності в результаті акту редукції, коли будь-які об’єкти потрапляють у його обрій і постають перед ним як феномени свідомості, особливі конструкти. Кожен смисл “інтенціонально міститься у внутрішній сфері нашого власного життя, що відчуває, мислить, оцінює, і формується в нашій суб’єктивній генезі свідомості” [Гуссерль, 1994: с. 10]. За аргументами на користь буття і субстанціональності Гумбрехт звертається до філософії Мартина Гайдегера, і насамперед до її поняття буття-у-світі, *Dasein*, такого людського існування, “яке завжди вже перебуває в субстанціональному, а відтак, і в просторовому контакті з речовим світом” [Гумбрехт, 2006: с. 74], має здатність йому не противитися і тим самим робити свій внесок у розкриття Буття, котре не є чимось концептуальним, а є віднесеним до сфери речей. Причетністю до “розкриття буття” *Dasein* бере участь у здійсненні істини, яка по-різному виявляє свою речовість, як це відбувається, скажімо, в художньому творі, поезії, архітектурі, живописі. На відміну, наприклад, від екзистенціалізму, який потребує в якості середовища, придатного для продукування “достеменних” смислів, помежевої ситуації за межами повсякденності, за *межами* Ман, Гумбрехт вбачає в понятті “буття-у-світі” (“бути-у-світі”, а не “бути-перед-світом”) невичерпаний ресурс опанування значимої для людини сфери, але за посередництва не трансцендувальної уяви, проектування і конструювання, а сприйманої присутності [Гумбрехт, 2006: с. 79].

Ті людські стани, про які Гумбрехт говорить мовою метафізики і які зазвичай випадають з поля зору соціології, хоча й мають безперечні ефекти впорядкування спільного життя людей, самоцінність цих станів не надто просто перекладається в терміни смислів. Точніше — в їхні загальнозрозумілі експлікації як значень і мотивів, що стосуються культури й дії. Якщо

вже культура, то йдеться про два “ідеальні типи”, що опонують одне одному, — *культуру значення* і *культуру присутності*, ілюстровані Гумбрехтом у рамках тезауруса раннього Нового часу і Середньовіччя. У самоопису першої панує дух, суб’єкт, що витлумачує світ, опізнає і наділяє його значенням і цінністю перетворень, котрі легітимні остільки, оскільки створені ним самим. У культурі присутності визначальними поняттями є тіло, річ, а знання про порядок речей постає в одкровенні або через “подію саморозкриття світу” і не має суто концептуального характеру. Тобто речовий світ понад своє матеріальне буття має ще й якийсь внутрішній смисл, що саморозкривається, а не просто наділений смислом, наданим йому при тлумаченні. Витлумачити світ для Гумбрехта означає “йти по той бік його матеріальної поверхні, проникати крізь цю поверхню з метою розпізнати смисл (тобто щось духовне), котрий, як передбачається, приховується за або під нею. І навпаки, [в культурі значення] стає дедалі більш загальноприйнятим мислити речовий світ і людське тіло як поверхні, які “відображають” собою глибинні значення” [Гумбрехт, 2006: с. 38]. Виникає, таким чином, ще одна опозиція — між глибиною і поверхнею, значимість якої слід було б реабілітувати. І річ, звісно, за методом.

Привілейований статус глибини, співвіднесеної із суттю речей і порядків, із вектором наукових і повсякденних уявлень у бік істини, марно спростовувати, якщо ми визначаємо глибину метафорично або тільки як вимірювальний інструмент, із поняттєвою строгістю або за шаблонами звичної лексики. І герменевтиці структур і значень, яка щоразу з більшою чи меншою переконливістю наближає нас до розуміння і демістифікації світу, що стала практично незамінною в дослідженнях продуктів культури, наврод чи можна щось протиставити належним чином. Обмеження поверхні й поверховостей також добре відоме, приміром, критиці творів мистецтва, де характеристики такого штибу досі вважаються доречними. Нерідко, у вигляді докору, вони здатні заганяти творців у глухий кут. Наприклад, Мілана Кундери, роздратованого ремарками стосовно “поверхневих”, “описових” творів Клемана Жанекена, композитора XVI століття, котрий насправді, на думку самого Кундери, нагадав про те, що “акустичний світ поза душею людини” вартий високої музичної форми, і заторкнув фундаментальну онтологічну проблему музики: проблему співвідношення шуму і музичного звуку [Кундера, 2006: с. 80–82]. Наскільки значима ця проблема для розуміння того, як продукується смисл, відповідає Луман, артикулюючи функціональний бік питання і свідомо уникаючи метафізичних контекстів. “Преферування смислу світові, порядку — перешкодам, інформації — шумові є лишень преферуванням. Воно не робить протилежності непотрібними. У цьому плані смисловий процес живе за рахунок хаосу, живиться безладом, поширюється шумом і вимагає для всіх технічно точних, схематизованих операцій “виключеного третього”” [Луман, 2007: с. 127]. Чи слід дивуватися тому, як співвідношення поверхні і глибини змінюється комп’ютером, коли онлайн-комунікація стає зримою в реальному часі, а глибиною її значень можна управляти за допомогою команд, виконання яких, як і дружній інтерфейс перед очима, — лишень ефекти прихованих операційних систем. Технологічні форми забезпечують семантичні простори й обрії смислів витон-

чено ламаним шляхом, реконструкція якого не принесе нам досконалішого знання про комунікацію. Але саме вони сьогодні продукують будь-яке розуміння і будь-які ілюзії, тому аналіз інформаційних технологій, як вважає Фрідріх Кітлер, має передувати аналізу семіотично [Kittler, 2009]. Власне, наратив про те, як “форми впливають на смисл”, доволі тривалий; заміна, наприклад, *сувою* як давньої книги *кодексом*, книгою сучасною, розповідає Роже Шартъє, відіграла воістину революційну роль у смисловому читанні, й електронний текст — новий розділ у цьому наративі [Шартъє, 2006: с. 230–231]. І загадковість форми, з котрою, як гостро відчував Зіммель, може бути пов’язаний духовний смисл, “зобов’язаний своїм існуванням тільки чистій і власній фактичності даної форми” [Зіммель, 2006: с. 98], — ця загадковість і досі приваблює і захоплює.

Шуми, форми, будь-які інші явища “поверхні” здатні транслявати миттєвий дотик або несподівані поштовхи матеріального світу за посередництва оптичного, акустичного, тактильного контакту. Тобто продукувати “ефекти присутності”, як називає їх Гумбрехт, — те, що має принаймні “мінімум буття” і виникає незалежно від “ефектів значення” або поряд з ними. Напевно, їхні онтологічні характеристики уявляються при переході у простір мови, звичну зону існування смислів. Такі “ефекти поверхні”, як вважає Жиль Дельоз, посилаються на стоїків, пропорційні чистому становленню, події, втіленій у мові. Ту саму природу має і смисл — “безтілесна, складна і нерудукована ні до чого іншого сутність на поверхні речей; чиста подія, що властива реченню і живе в ньому” [Делез, 1995: с. 34]. Дельоз убачає в смислі особливе, четверте відношення у реченні — *те, що виражається в реченні*, на додаток до відношення денотації (позначення або вказування на зовнішній світ), маніфестації (зв’язку між реченням і суб’єктом, який говорить і виражає себе) і сигніфікації (зв’язку слова із загальними поняттями і взаємопов’язаності елементів речення як “означальника” поняттєвих змістів). Для Дельоза те, що виражається, або смисл, має складний статус. Смисл не існує поза реченням, яке його виражає, тобто поза своїм вираженням, але й не зливається з ним цілковито, позаяк у ньому є дещо “об’єктивне”, зовсім відмінне від речення, не схоже на те, що в ньому є. Радше смисл — це те, що надається як атрибут, але атрибут не речення, а речі або стану речей. “Вимогливий характер об’єктів”, — зауважив би Курт Левін. Простіше кажучи, смисл виражається реченням, але присутній у речах [Делез, 1995: с. 26–38].

Які ж засоби доречні й доступні для того, щоб “убачати” і фіксувати онтологічну двоїстість смислу, сказаного людиною і випромінюваного світом? Резонно не наполягати на однозначному виборі й не вітати конкуренцію “жорстких” і “м’яких” методів дослідження, “сильних” і “слабких” його програм. Очевидно, що нонгерменевтична позиція Гумбрехта ґрунтується не тільки і не стільки на визнанні проблематичним опанування текстових глибин, що артикульовано й у самому герменевтичному підході. “Мовна форма вираження, — констатує Гадамер, — не просто неточна і не просто потребує поліпшення — вона, хоч би якою вдалою вона була, ніколи не встигає за тим, що пробуджується нею до життя. Адже глибоко всередині мовлення присутній прихований смисл, здатний уявнитися лише як гли-

бинна основа смислу й одразу зникнути, щойно йому надано якоїсь форми вираженості” [Гадамер, 1991: с. 65]. Сумнів у Гумбрехта викликає неподільно домінантна позиція герменевтики в культурних дослідженнях, підкріплена поширеністю перебільшених і спрощених форм конструктивізму, які залишають небагато можливостей спостерігати за тією реальністю, котра не є суто результатом “соціального конструювання” і зберігає чарівність і мерзотність матеріального світу. Схоже, що спробою такого досвіду і є його книга про 1926 рік у Європі, де інструментом дослідження визначено саме письмо, мовлення, замкнуте в матеріальних лініях знаків без жодної підтримки фотографічних чи інших зображень, здатних викликати інтерпретативний запал. Мета цієї праці — досягти максимуму “поверховості” й конкретності в описі способів сприйняття нових матеріальних явищ, а також типів світогляду в річному інтервалі більш як півстолітньої давнини, викликаючи у читачів відчуття присутності в іншій культурній епісі [Гумбрехт, 2005: с. 8]. Принагідно зауважмо, що сприйняття візуальних зразків — хитромудрих креслень фортечних споруд, принагідних сімейних фото, марки адміністративної одиниці, якої вже не існує, світлини Національної бібліотеки — не меншою мірою може продукувати такі відчуття. Це відбувається без жодної сигніфікаційної роботи, крім авторської маніфестації із натяками на символи влади в усіх цих образах, як це виходить у романі В.Зебальта, котрий проводить свого героя лабіринтом упізнання колись понівеченої ідентичності, аби розібратися у смислі та безсесовності сьогоденного життя [Зебальт, 2006].

Якщо витлумачувати і присвоювати значення не є єдиним способом ставлення до речового світу, то можна запропонувати класифікацію таких способів, яка не претендує на вичерпність, але містить цілком операціональні вказівки для дослідника. Гумбрехт окреслює чотири класифікаційні позиції, які мають свою історію і доволі виразно подані у сьогоденні, які неважко наповнити живими прикладами поточних практик із реклами, медіа, моди, політичної риторики, технологій, повсякденності: *поїдання* речового світу, *проникнення* у речі й тіла, *містицизм* і, зрештою, *тлумачення і комунікація* [Гумбрехт, 2006: с. 92–95]. І хоча автор розташовує ці позиції в континуумі від “культури присутності” до “культури значення”, кожна, як видається, містить інтенції як тієї, так і іншої, зміщуючи акценти, іноді дуже суттєво, закриваючи або розгортаючи смислові царини. У соціології всі ці онтологічні порядки потрапляють сьогодні в орбіту уваги, хоча найчастіше не виходять за межі “соціокультурного” підходу та “соціокультурних” інтерпретацій і диференціацій.

“Ми ніколи не були модерними”

На відміну від літературно викладеної гуманітарної рефлексії, Бруно Латур заторкує класичні розриви “природи” і “духу” в царині наукознавства і є доволі оптимістичним з приводу наведення мостів між цими двома універсумами. Хоча іронічне письмо і радше памфлетний стиль “відчайдушного реаліста” не приховують у його маніфесті [Латур, 2006] принципової занепокоєності методологіями пізнання, що утвердилися у сфері, що

Його цікавить, як і устроєм “нашого” інтелектуального життя взагалі. “Ніхто не може забути про Буття, оскільки ніколи не було новочасового світу і, отже, метафізики. Ми завжди залишалися досократиками, докартезіанцями, докантіанцями, доніцшеанцями. Жодна радикальна революція не може відокремити нас від цього минулого” [Латур, 2006: с. 134]. Однак переконуючи в цьому себе й інших, він не має на увазі стан справ у соціальних науках, що надихаються сьогодні щонайменше трьома відособленими один від одного підходами в дослідженні навколишнього середовища і суспільства: натуралізацією, соціалізацією і деконструкцією, кожна з яких має свої переваги, пояснення й акцентуації. У результаті дослідження науки розчленовано на три різноманітні сукупності, що представляють *факти* з їхньою претензією на об’єктивність, *владу* як основу будь-яких ієрархій і байдужості до змісту, *дискурс*, в якому за мовними іграми і структурами смислу навряд чи помітні реальні феномени, наприклад, нейрони мозку або озонової діри. Ясна річ, джерела статус-кво слід шукати в очищувальному пафосі Нового часу, іменованому Латуром критикою, котра за всього непохитного аналітизму модерну — не пов’язувати “воєдино небо, індустрію, тексти, душі та моральний закон”, розмежовувати автономні онтологічні зони людей і non-humans, — все одно не є єдиною можливою й наявною практикою пізнання [Латур, 2006: с. 64–73].

Інша, аж ніяк не протипоказана модерну інтелектуальна практика, згідно із гіпотезою Латура, полягає у виробленні та зміцненні мережі об’єктів змішаного типу, гетерогенних утворень, гібридів природи і культури. І це можна продемонструвати в перебігу ретельного спостереження за процесом перетворення подій матеріального світу на наукове твердження, в якому на рівних беруть участь і амазонські ліси, і дослідники, і обладнання, і наукові тексти [Latour, 1999]. У сучасному суспільстві такі мережі, соціобіотехнічні сплетіння “квазіоб’єктів” суттєво збільшуються, породжуючи те, що можна було б назвати “кризою об’єктивності”, оскільки їм не можна знайти звичного або наперед установленого місця у світі речей. “Об’єкти, вільні від ризику, “гладкі” об’єкти, до яких ми привчалися дотепер, поступаються місцем *ризикованим приєднанням*, “заплутаним” об’єктам” [Латур, 2006а]. І іншого шляху, ніж розкривати “чорні скрині” видимих результатів мережної роботи і відтворювати ланцюжки мережі, мабуть, немає, якщо ми не бажаємо дотримуватися приписів відокремлювати “об’єктивний світ” від соціальних конструкцій або, навпаки, вважати його прояви суто такими конструкціями. “Гладкі” об’єкти мають чіткі межі й легко впізнавані властивості, вони безперечно належать світу речей і зберігають ідентичність, незалежно від того, яким чином і хто їх виробляв, запуслав в обіг і які наслідки у зв’язку з використанням їх доводилося відчувати людським істотам, продукуючи, за словами Ульрика Бека, “штучне виробництво впевненостей” [Латур, 2006а]. В об’єкти “заплутані” інкорпоровані всі можливі ризики та наслідки, вони містять дії та наміри творців і споживачів, правові та інші проблеми і продукують непевності, незрозумілості і непояснюваності.

Розростання мереж здійснюється за рахунок *перекладу* мов і ідентичностей одних акторів у мови й ідентичності інших — індивідів чи колективів, humans чи nonhumans. Тим самим, пояснює Мішель Калон, відбува-

ються “зсуви цілей чи інтересів, або зсуви інструментів, людей, прихованих смислів чи інскрипцій” [Коркюф, 2002: с. 102], а також встановлюються еквівалентності між різнорідними засобами й акторами, що робить їх сумірними і такими, що спільно функціонують. За посередництва такого процесу світ конструюється і демонтується, утверджується і розхитується, і концепт мережі, не такої наперед визначеної, як система чи структура, спрямований на осмислення цієї рухливої стабілізації, що формується з різного роду подій і явищ, за участю людей і предметів, які щоразу взаємовизначають одне одного. Немає необхідності прояснити зараз, наскільки Латурові та його колегам удасться поєднувати реалізм і конструктивізм, утримувати прийнятну міру релятивізму, дотримуватися антропологічних принципів Девіда Блурра щодо неупередженості й симетрії і зневажати опозицією макро і мікро, що віддаляє від розуміння зв’язного і спільного світу. Як немає і необхідності перейматися наївним питанням про можливість розкрити всі чорні скрині. У нашому випадку тут важливе інше. Якщо Дельоз може розглядати структуру як машину з вироблення смислу, то мережі, які залучають у свої процеси силу-силенну акторів із їхніми стратегіями, засобами, точками дотику, взаємозсувами, альянсами, не можуть не переробляти і не продукувати смисли з достатньою інтенсивністю, до чого відсилає ключовий концепт “перекладу”.

Механізми смислової трансляції і смислових зсувів (поданих у термінах інтересів, намірів або ж очікувань), викидів смислу на поверхню у вузлах мережі з певними втратами, як це трапляється в будь-якому перекладі, по суті, ґрунтовно подані Латуром в описі роботи лабораторії Пастера з виявлення мікробів сибірської виразки [Латур, 2002]. Послідовні кроки в перебігу здійснення лабораторного проекту кінця ХІХ століття (експерименти з пошуку причини невивченого захворювання, перенесення лабораторії на ферму і повернення в Еколь Нормаль для виділення культури мікроорганізмів, публічна “інсценізація” вакцинації худоби за участі журналістів, учених, фермерів, представників комерційних кіл, подальше впровадження її у фермерські практики, фіксація зниження рівня захворюваності інститутами статистики) супроводжувалися відповідними перекладами мови вчених мовою релевантних груп і їх взаємним коригуванням. Попервах адресоване ветеринарам і фермерам смислове повідомлення Пастера (про якого вони не чули, але кому вдалося пов’язати “заражене поле” із “фазами спори” і привернути їхню увагу) формулювалося так: “якщо ви хочете розв’язати *вашу* проблему сибірської виразки, то спершу вам доведеться пройти через *мою* лабораторію”. Після серії кроків і перекладів воно уточнювалося до необхідності купувати флакони з вакциною і використовувати її на будь-якій французькій фермі відповідно до лабораторної інструкції, а для гігієністів — до розуміння залежності контролю над епідемією від успіхів мікробіології [Латур, 2002].

У результаті детальної реконструкції мережі та її коротких ланцюжків, що вимагало відмови від дихотомії внутрішнього й зовнішнього, “інтерналістського” й “екстерналістського” бачення науки і визнання сумірності масштабу мікроорганізмів і соціального контексту, з’явилася можливість простежити трансформаційні суспільні процеси. Сутність їх поля-

гає в тому, що *“самою своєю роботою всередині лабораторії Пастер активно модифікує сучасне йому суспільство і робить це безпосередньо (а не побічно) тим, що коригує деякі з його найважливіших дійових елементів”* [Латур, 2002]. Пастер, вважає Латур, відкрив значущий статус мікробів як реальної сили і як дискурсивної, смислової одиниці, на що не можна було тепер не зважати, вибудовуючи економічні, екологічні та інші відносини, змінюючи інфраструктуру міст, правила догляду за тваринами і спосіб життя багатьох людей. Зрештою, змінюючи прийняті пояснювальні засади, можна було б констатувати, що *“коригування мікропаразитів дало змогу багатіти макропаразитам”*.

Крім того, що в реконструктивній практиці треба було б скасувати методологічні преференції соціології на кшталт дотримання меж мікро і макро, лояльніше поставитися до антропологічного методу і не задовольнятися суто *“соціальною інтерпретацією”* об'єктів, слід також *“віднайти спосіб, що дає змогу об'єктам гідно протистояти нашим висловленням про них”*, тобто зберегти їх нередукованими. І це останнє за визнанням самого Латура, є вельми проблематичним [Латур, 2003: с. 27]. Потрібне ще й інше: точне і конкретне знання про релевантні речі, історичні відомості про дієвців, які коли-небудь мали стосунок до цієї мережі, і про те, що з ними і поза ними відбувалося, а крім того, треба володіти не меншою, ніж в улюбленого персонажа Латура, захопленістю справою і здатністю переконувати в її правоті й легітимності. Вимогливість до знання елементів фізичної матерії, про яку міркуєш, стає дедалі нагальнішою в соціальному дослідженні. Іноді вона могла би здатися й зовсім непомірною для того, щоб їй відповідати, як наприклад, у Фрідріха Кітлера, який наполягає на *“точних хімічних розрізненнях між вогнем і світлом”* при відкритті *“чорної скрині”* родоvodu телебачення і комп'ютера [Киттлер, 2009: с. 133]. І примирити з цим може тільки розуміння важливості його медіатеорії як способу говорити про сучасність.

Латурове *“Ми ніколи не були модерними”* означає, мабуть, позірність прірви між суб'єктом і об'єктом, хоча, вважає він, це корисний міф про раціональність Нового часу, оскільки спонукає переглянути вкорінені та нелабільні інтелектуальні прийоми наших пошуків. Метафізика, подібно до фізики, включена в необхідні експлікації й імплікації пізнання зв'язного світу, які для *“спостерігача другого порядку”* (Луман), мабуть, не останньою чергою, як демонструє сам Латур, забезпечені його *“унікальною достатністю”*.

Капіталізм стає метафізичним

Скот Леш пропонує академічну аргументацію засад для метафізичних запитань у соціології. У статті *“Капіталізм і Метафізика”* він не закликає, подібно до Латура, звернутися до практик маніпуляції *“квазіоб'єктами”*, які, власне, здійснювалися в науці й раніше, тобто бути тими, ким ми були завжди, але розглядає проблему з позицій соціальних змін, соціальної онтології, переносить її в контекст економіки й політики [Lash, 2007]. Із категоричністю *“ідеальної типізації”* Леш пояснює, що класичний, Марксовий ка-

піталізм був таким механізмом, де фізичні засоби виробництва зчеплювалися з фізичною працею, щоб виробляти фізичний продукт, а капітал — як “соціальні відносини” — працював на підґрунті абстракції товару і робочої сили. Метафізичне виникало на рівні суперструктур, гегемонії як деякий “дух суперструктур”, *Geist*, у термінах Грамші. І ця метафізика, зумовлена завданнями економічної репродукції, зводилася до простої функції системи. Натомість сучасний капіталізм стає метафізичним за суттю, не обмежуючись “надбудовною” сферою, а проникає в економічну інфраструктуру, у виробництво, у “серце товару”, оскільки “сьогодні метафізичний принцип інфікує матеріальну базу саму по собі і детермінує фізичне” [Lash, 2007: р. 2].

У соціологічному дискурсі тут не оминати апеляцій до Вебера, який досліджував світові релігії, котрі задовго до Різдва Христового і до Ренесансу маркірували панування метафізичного, що ввійшло в західну культуру через Платонову Ідею, субстанціональні форми Аристотеля й ідеологію Томи Аквінського. Але вже Відродження у злагоді з Реформацією і протестантською етикою дало знати про піднесення фізичного, що пізніше буде прирівнюватися до ньютонівського часу, картезіанської протяжності й ренесансної перспективи в мистецтві й архітектурі, а нова епоха буде свідомо визначати себе за контрастом із метафізикою. Філософські засади розрізняти фізичне і метафізичне запропонував, ми знаємо, пізній Кант, давши фізикалістську оцінку знанню в науці та математиці, але зберігши простір для метафізики в етиці й мистецтві, відомому царстві свободи, Бога, нескінченності й речі-в-собі, чим на тривалий час визначив джерело для всіляких референцій з цього приводу.

Для розуміння метаморфоз, що сталися з капіталізмом, Леш запроваджує чотири опозиції фізичного і метафізичного, спираючись на класичну філософію, політекономію, досягнення теорії систем і неомарксизм і долучаючись до пошуків нової субстанціональності сучасного світу. Фізичне передбачає *екстенсивність*, *еквівалентність*, *баланс*, *феномен*, тоді як метафізичному відповідає *інтенсивність*, *нерівнозначність*, *дисбаланс*, *ноумен* [Lash, 2007: р. 3–9]. Розглянемо ці опозиції.

Екстенсивність versus інтенсивність. Логічно було б, вважає Леш, замінити одну із двох субстанцій Декарта і протиставити *res extensa*, фізичну субстанцію, не *res cogitans*, мислячій субстанції (яка виявляється також і в рефлексивній самоорганізації тварин, телеології nonhumans, як показав ще Аристотель, і має власну потужну енергію), а субстанції інтенсивній, *res intensive*. Така інтенсивна субстанція залучається до самопричинності, вона неподільна, відмінна від будь-якої іншої — як нескінченні монади у Ляйбніца або синглярності в онтології відмінностей Дельоза. Екстенсивна субстанція залежить від зовнішніх причин, поділяється на частини, ідентичні одна одній, подібно до атомів Демокрита або Лукреція, працює за принципом ідентичності, залишаючись метричною, вимірюваною в одиницях простору і часу. У цих термінах Леш описує “пост-гегемонію” як підґрунтя нового онтологічного режиму влади і “політики інтенсивності”, де влада зміщається від домінації “над” до влади “зсередини”, до влади як потенції та генерувальної сили, скеровуваної інтенсивною комунікацією [Lash, 2007a: р. 56–68].

Еквівалентність versus нееквівалентність (відмінність). Атомарність означає, що речі гомогенні, складаються з атомів певного типу. Як і Марксовий товар, що має мінову вартість і, таким чином, зіставний із будь-яким іншим. Контроль над параметрами еквівалентності покладається на протестантську етику, закон і соціальні інститути. Індивідуальна споживча вартість, що також властива фізичному товару, втілюючись у товарі-фетиші, породжує абстрактну нерівнозначність. Цілком авторитетно (Маркс, Беньямін, Бодріяр) її вважають фантазмагорією, невловимою ілюзією, різною в кожному випадку. За умов сучасного ринку абстрактна нееквівалентність товару дедалі більше поглиблюється, підтримуючись “романтичною етикою” культури споживання. Час праці, витраченої на товар, також стає дедалі більш абстрактним, не піддається точному вимірюванню через нерівноцінність часових та інтелектуальних витрат на задуми продуктів, їх складне виробництво і подальше життя. Бренд добре показує цей змінений стан фізичного товару, переміщуючи його в “море нееквівалентностей”, оскільки кожен бренд відмінний від іншого і не може, подібно до товару, ділитися на частини, не втрачаючи своєї “брендової” цінності.

Політичне буття і його наукові концептуалізації також уміщуються в цю опозицію. У політичній філософії Гоббса держава пов'язана зі світом колізій атомів, які пізніше стають громадянами Руссо і пролетаріатом Маркса, тобто ідентичними атомами в класі. У визначенні класів, вважає Леш, діє принцип класифікації відповідно до генів і видів, що нагадує логіку атомізму, логіку фізичного. “Коли ми починаємо класифікувати індивідів як види, як ідентичних суб'єктів-громадян держави, ми маємо справу з екстенсивністю, еквівалентністю і фізичним” [Lash, 2007: p. 5]. Ранньому фізичному капіталізму притаманна логіка атома, “політична логіка атома”, що передбачає рівнозначність, згідно з якою один атом, один громадянин, один пролетарій ідентичний будь-якому іншому. Сучасний метафізичний капіталізм уникає такої раціоналізації політичної ідентичності на користь політики відмінностей, політики “мультипудів”, як “колективів сингулярностей” в описі Гардта і Негрі [Хардт, Негрі, 2004].

Баланс versus дисбаланс. Інкорпоруючи сучасне знання фізики й біології про самоорганізаційні системи, соціологія також рухається від “фізичних” моделей балансу соціальних систем до моделей “метафізичного” дисбалансу. Від лінійних систем Парсонса, які навіть при подальшому введенні кібернетичних концептів повертаються до рівноважного стану, моделей простого відтворення Бурдьє до рефлексивної модернізації Бека, де рефлексивність веде до незапланованих наслідків, що хронічно розхитують системний еквілібріум. До аутопоезису системи у Лумана, який слідує за Варела і Матурана, моделюючи, як структурне приєднання привносить інформацію ззовні за рахунок опрацювання шумів і пертурбацій, якщо самоорганізація системи така, що забезпечує відкритість до її навколишнього середовища, але зберігає операційну захищеність. І це дає їй ліпші шанси на виживання.

Феноменальне і ноуменальне. Від Платона і далі фізика мала справу з феноменами, речами-для-себе або для нас, метафізика — із ноуменами, річ-

цю-в-собі. У фізичному капіталізмі феномени і ноумени присутні й діють у строго розмежованих просторах — як абстрактна еквівалентність мінової вартості товару і конкретна нееквівалентність його споживчої вартості, подібно до речі-в-собі. У капіталізмі “метафізичному” абстрактна нерівнозначність видається ефективним зчепленням ноуменів і феноменів. Ноумени, будучи трансцендентальними, якимось чином стають емпіричними, Ідея — імпліцитною виробництву, а власність — інтелектуальною власністю. “Трансцендентальні монади Ляйбніца стають емпіричними системами Варела. Ляйбніцеві іматеріальні сліди стають матеріальною історією структурного приєднання Варела” [Lash, 2007: р. 9]. Оскільки онтологічні відмінності між феноменальною основою і ноуменальною суперструктурою втрачають визначеність, товар перетворюється на те, що можна було б назвати “нео-товаром”. Якщо класичний фізичний товар є актуальним, то “нео-товар” — віртуальним із цілим рангом можливих актуалізацій, лише частина яких здобувають реальний шанс. “Нео-товар — це інформаційний генотип, що представляє алгоритм мутацій, лише деякі з яких будуть структурно сполучені з навколишнім середовищем” [Lash, 2007: р. 9]. Тому в сучасному віртуальному суспільстві можлива економіка віртуального.

Віртуальність як потенціал реалізацій — це, мабуть, той кодовий концепт, з яким багато хто пов’язує шлях до розуміння не уявлюваної раніше, хоча й гіпотетично усвідомлюваної “метафізичної матеріальності”; той акведук, що може з’єднати можливе і дійсне. Наприклад, у версії Дельоза, який визначає віртуальне “відмінністю-в-собі”, якимось ноуменом структурної диференціації й одночасно фізичною інтенсивністю, що породжує актуальне, тобто чимось близьким до “де-диференціації” самого Леша [Lash, 2007: р. 16]; або ж у версії Антоніо Негрі, для якого онтологія Дельоза, інспірована поглядами сучасної не-лінійної науки і математики, послугувала підставою визначати “метафізичну матеріальність” як онтологію політичну. Політику в глобальному “імперському” світі, де всі локальності підпорядковані загальній а-локальності й не існує жодної зовнішньої суб’єктивності, неправомірно і далі вважати трансцендентальним явищем, трансцендентальною владою. Сьогодні наші тіла і розуми цілковито занурені у сфери соціального і політичного. Політика дана безпосередньо, вона — поле чистої іманентності, біополітична тканина, насичена віртуальністю, котра не вимірюється за колишніми стандартами, перебуваючи “по той бік будь-якої міри” і впливаючи на межі можливого. Під віртуальністю тут слід розуміти “сукупність притаманної масам здатності діяти (бути, любити, перетворювати, творити)” [Хардт, Негри, 2004: с. 332]. І конституують цю антропологічну віртуальність “сили науки, знання, афекту і комунікації”, що діють “на поверхнях Імперії” [Хардт, Негри, 2004: с. 339].

Така навблива віртуальність, яку розуміють по-різному, але неодмінно як прямо-непрямо споріднену з реальністю матеріальність інформації і нематеріальні активи сучасного виробництва потрапляють сьогодні у фокус у контексті не тільки онтології, функціональної організації життєвих сфер, а й, звісно ж, ідеології, стратегій роботи з удосконалення станів і структур [Smith, Jenks, 2005]. Це дає підстави говорити, наприклад, Люку Болтанські

та Еву К'япелло про “новий дух капіталізму”, смислове виправдання для людей їхньої залученості у сучасний капіталізм, яке, коригуючи за нинішніми правилами Веберовий етос підприємництва і праці як покликання, пов'язується з бонусами самоорганізації, креативності, проектного мислення, спрямованими на автономію і захищеність працівників, справедливість і загальне благо [Болтански, Кьяпелло, 2011].

Три, здавалось би, концептуально різні, відмінні за стилем і предметною увагою випадки рефлексії, співвіднесеної з метафізичними контекстами в дослідженні культури і соціуму, виявляються доволі близькими в тому, що артикульовано ставлять під сумнів переконливість ортодоксальних способів пізнання суспільства, яке за тривалою інерцією готові відокремлювати себе від “природи” і “техніки”. І посилаються при цьому на дивовижні інтуїції гносеологічної традиції, що підтверджуються в сучасному світі, який сповнений спогадів про метафізику і дух, але дедалі більшою мірою претендує на те, щоб бути сприйнятим у всій його складності й неординарності будь-яких диференціацій. Неважко співвіднести між собою “заплутані об'єкти”, “нео-товар” й “ефекти присутності”, де звичні онтологічні членування відступають, виснаживши розпізнавальний ресурс і поступаючись місцем “рівню інтенсивності”, градієнту очевидності та преференціям, які все одно залишаються “лише преференціями”. І всім їм (цим рефлексіям), попри особливу манеру закидати конструктивізму підозріло сміливі форми або, навпаки, надлишкову редукцію, схоже, властива і спільна схильність до прямолінійності “ідеальних типів”, що знаходять, проте, нові операціоналізації стосовно зміненої дійсності, тобто відредаговані схеми операцій з упорядкування пізнавальних ресурсів: у вигляді класифікацій на інших, ніж це було заведено раніше, підставах у континуумі “культура присутності” – “культура значення”, бінарного алгоритму еквівалентності–нееквівалентності в продуктах і взаємодіях або програми нарощування мереж гібридів засобами мовного перекладу. Пов'язане із суспільною еволюцією відтворення смислів, які не поглинаються інструментальними поясненнями, зберігаючи “метафізичний” присмак, якщо й не обіцяє позбавлення від метафізики, то принаймні підводить, за пропозицією Лумана, до її розуміння як “учення про самореференцію буття”, точніше, про те, як “буття створює в собі ставлення до себе” [Луман, 2007: с. 147]. Методології глибини і поверхні, що переробили й увібрали в себе інсайти герменевтики і Дельозової інтерпретації “чистого становлення” у ранній скептичній філософії, стримують невгамовні конструктивістські пориви, але водночас продукують нові конструкти, яким іще належить стати об'єктами, якщо випробовування їх виявляться успішними. Впливаючи із принципово відмінних джерел, ці методології не виключають взаємопроникнення і сумісності у формуванні знання про смисли, пропонуючи свої версії сьогоднішнього дискурсу з приводу їх.

Смислові порядки

Оновлені контексти смислів і їх вивчення не скасовують старих, несподівані акценти не скасовують осаджуваних у культурі уявлень про те, що

рухає людьми і людством. Розумоосяжне як завжди суперничає тут із відчуттям і бажанням, що перехоплює імпульс активності, докса, що наполягає на конкретності та нормі, — з утопією смислоскасування, звільнення від смислу, з уваленням “після-смісля” у Ролана Барта як перепочинку в примусі до смислу і його тривіально здорового обґрунтування [Барт, 2002: с. 100]. Досягти стерильної прозорості в загальній картині побутування смислів, створеної чи то задумом метатеорії, чи то оптикою спеціальних концепцій, — намір надто самовпевнений; занадто вже небагатьом випало його втілювати, хоча на будь-якому зі шляхів залишаються сліди й образи правдоподібності, помітні спостерігачеві. Цілком зрозуміло, відтак, рішення Джеффри Александера (який прицільно дебатує сьогодні проблему “сміслів соціального життя”) не претендувати на створення нової моделі культури і не занурюватися в генералізовану і дедуктивну теорію, курсуючи “між теоретизуванням і дослідженням, між інтерпретацією і поясненням, між культурною логікою і культурною прагматикою” [Alexander, 2003: р. 5]. Одначе картографію таких подорожей доведеться щораз уточнювати, бо території смислових проєкцій у межах “доступної” і “потенційної досяжності” для індивіда, і соціолога в тому числі, точно змінюються. Навіть, здавалось би, найбільш рутинна “маніпуляторна царина”, як називав її Мід, що утримує речі й об’єкти на короткій дистанції від індивіда, серцевина тієї самої верховної реальності, якою для Шюца є повсякденність, що дає матеріал подальшої рефлексії й осмислення досвіду, істотно модифікується завдяки, приміром, новітнім засобам зв’язку і комунікації.

Загальники і проблематизації

Феномен смислу, як відомо, усталено присутній у соціології у двох найважливіших перспективах: культури та дії [Culture and Society, 1990]. У першому випадку його зазвичай співвідносять із цінностями, значеннями, символами, культурними об’єктивациями, із великими культурними системами, такими як мистецтво, наука, релігія, міфологія. У другому — його вбачають у значущостях каузальних і телеологічних схем поведінки у вигляді цілей, інтересів, орієнтацій і преференцій, очікувань і мотивацій активних і взаємодіючих суб’єктів. Цей загальник дисциплінарного знання оточений тривкими методологічними проблематизаціями, що їх соціологія тримає в полі зору постійно. От деякі з них.

Зберігається напруженість між мовами досліджень інституціональної культури, легітимованих смислів і смислів як суб’єктивних корелятивів, інкорпорованих у дію, взаємна неперекладність їхніх словників, нерідко сприймана як принцип у концепціях і як прикрість в емпіричних проєктах, яку долають завдяки методології “змішаного” типу або прагматичних рішень. Тобто і сьогодні все ще розрізняють “об’єктивні” і “суб’єктивні” смисли, що не дістає ані остаточно переконливих спростувань, ані вагомих аргументів “за”. Власне, цю напруженість і передбачають сформовані культурні порядки самої соціології, підґрунтя яких пошматоване лініями “побутування — рефлексія”, “нормативність — спонтанність”, “система панування — внутрішній досвід”, “культурні структури — смисли”. Усім тим, що, нехай і не-

прямим чином, підпадає під одвічну роздвоєність “духовного — матеріального”, кожен з обріїв якої намагається просунути, відвойовуючи ділянки домінації, що набуває безліч імплікацій і варіацій [Александр, 2007], зокрема й тих, про які йшлося у зв’язку з “новими метафізиками”. Не можна сказати, що в інших близьких дисциплінах це не так, наприклад, у психології, що має власну багату традицію артикулювати проблему смислів [Леонтьев, 2007]. У соціології широко використовуваний словник Парсонса передбачає, що культурна система, здійснюючи соціалізаційну роботу, транслює індивідові деяку загальну культурну, ціннісно-смыслову модель, що містить критерії цілей і інструментів дії, нормативний зразок, який індивідом і його групою інтерналізується, а в разі відхилення прирікає його на санкції. Тобто це має цілком “реальну силу”. Така культурна модель може не збігатися зі змістом соціальних інтеракцій, інспірованих не стільки смисловими зразками, скільки дефіцитами різноманітних соціальних ресурсів, але також і особистісними особливостями. Осмислена дія, таким чином, має і культурну, і соціальну, і психологічну референції, встановлювані на відокремлених аналітичних рівнях. Проте з точки зору технології здійснення смислу, що конститується в тій чи іншій “суб’єктивній генезі” і підлягає “феноменологічному випитуванню” в історії досвіду, рафінованим словником, безперечно, залишається гусерліанський — той, що, поряд із соціологічною постановкою питання про смисл дії у Вебера, спонукав Альфреда Шюца розбиратися у “смысловій будові соціального світу”. Розрізнити опис переживання (ноезис) і те, що пережите (ноема), покладання і тлумачення смислу, відповідно до цього тезауруса, мабуть, становить обов’язкову інтелектуальну процедуру суб’єкта пізнання. Звернення до логіки смислу Дельоза, де смисл дарується нонсенсом, де він ширяє, ледь торкаючись поверхні, будучи ефектом події, де він невіддільний від парадоксів нескінченного поділу і розподілу сингулярностей, — усе це спокушає відірватися від досвіду і змінити кут зору в поглядах на віддиференційовану сучасність, насичену “негладкими” об’єктами, на вироблення смислів новою машинерією. Уведення вжиток і цього словника, здавалося б, тільки нагнітає напруженість і поляризацію, зобов’язує розрізнити тих, для кого смисл відкривається в останньому джерелі (дарованому небесами або суб’єктивно ізольованому, онтологічному або антропологічному), і тих, для кого він завжди продукується як епістемологічний поверхневий ефект [Делез, 1995: с. 96]. Але водночас це підвищує шанс змістових приєднань у дискурсах про смисл, налякаючи на їхнє глухе перегукування. Є також і словник Лумана, що вбудовує смисл у “проблемно зорієнтований функціональний аналіз” складних систем як демонстратор можливості охопити найвищу комплексність, а саме комплексність світу, роблячи її доступною для системних операцій [Луман, 200: с. 98]. Як часто уявляється, така мова доречна тільки для описів системної механіки, не сприйнятливої до вишуканих імпульсів свідомості, але, між тим, розуміння смислу як “еволюційної універсали”, “еволюційного досягнення” дає змогу розглядати найрізноманітніші особливості цього феномена.

Потрапляння дослідника в множинні простори океану смислів й операторів їхньої очевидності неминуче, тому-то рефлексії іноді безпечніше відступитися, обірватися, ніж торувати шлях у, здавалося б, “хаотичний” ба навіть “зв’язній надмірності”, як Умберто Еко визначає сукупності, що перелічують різномірні або якимось чином пов’язані між собою імена та речі — хіба що відчутти самому і “дати відчутти читачеві всю привабливість незв’язного цілого”, що, мабуть, робить Джойс, скрупульозно і довго описуючи вміст шухляди столу Блума в Уліссі [Еко, 2009: с. 283]. Ясна річ, у тренованій соціологічній уяві все більш строге і схематичніше. Щонайменше доречно припустити дві такі множини, в межах яких смисли конституюються, відтворюються і транслуються в часі та в суміжні зони.

По-перше, це **множинність легітимних порядків**, санкціонованих культурою, яка набуває дедалі більшої автономії (Александр). Непіддатливість їх у різноманітних царинах життя добре відома, культурні порядки частково узгоджуються між собою, але також конфліктують і конкурують за переважання, за лояльність соціальних акторів і культурних агентів. У своєму багатоманітті вони розгортають “ринок смислів”, сповнений каталогом смислових, інтерпретаційних алгоритмів соціальної дії, про які можна знати або які вибірково можна опанувати. Оскільки засоби культурної легітимзації помітно спрощуються, значно пришвидшуються її темпи, позаяк медіа невимушено комунікують і легітимують усе, що завгодно, такі акти і вибори активізуються найрізноманітнішими соціокультурними, соціобіотехнічними і суб’єктивними механізмами, в тому числі й емерджентного кшталту. Будучи втіленими в культурних продуктах, легітимні культурні порядки пропонують особливі стилі сприйняття світу, правила його рефлексії й оцінювання, окреслюють межі загального семантичного поля. І ці всілякі продукти-тексти, що циркулюють у суспільстві, ці по-своєму “записані прояви життя” (Дільтей), з яких вичитують смисли і які їх “приховують — показують”, зовсім не гарантують визначеності у потлумачуванні їх. Різні герменевтики, спрямовані, скажімо, на “демістифікацію хибних смислів” або, навпаки, на ліпше розуміння їхньої взаємопов’язаності, як демонструє Поль Рікер, приносять також несхожі плоди внаслідок цільових розбіжностей [Рікер, 1995: с. 99]. Є й куди суттєвіші перешкоди в розумінні множинності смислу, полісемії символізму, такі як принципова невичерпуваність смислу “кумулятивною інтенцією” тексту, проясненою в дискурсі, оскільки “семантичні можливості, що залишилися, не знищуються, вони ширяють навколо слів як не остаточно знищена можливість” [Рікер, 1995: с. 109], і тільки контекст здатен їх якомось відфільтрувати й упорядкувати.

Не менш проблематичним є й зіткнення аналітика із “множинними реальностями”, сегментами преференційної дії якогось із культурних порядків, що подаються Вільямом Джеймсом як “субуніверсуми”, правила яких приймаються на віру, як світи, або “скінченні царини смислу” у Шюца, оскільки саме смисл конституює світ як реальність, і не існує формули трансформації одного світу в інший [Шюц, 2003: с. 17–19]. До таких світів, або скінченних царин смислу належать світ сновидінь, світ мрій і фантазій, світ мистецтва, світ релігійного досвіду, світ наукового споглядання, ігровий світ дитини і світ безумства, наділені специфічним “когнітивним сти-

лем” і особливим “акцентом реальності”, яка забезпечує послідовність і сумісність переживань у межах світу. У соціології виправдання Лорана Тевено і Люка Болтанські, спонукуваних прагматикою дії й координації відносин між людьми і матеріальним світом, такі множинні реальності — світи або Міста — зорганізуються навколо “порядку величі”, загальнозначущої для людей цінності-блага, визнання якої проходить практичну перевірку [Тевено, 2006]. Це світи натхнення, популярності, ринку, а також патріархальний, громадянський та індустріальний світи, до яких, цілком імовірно, можуть додаватися й інші, такі як екологічний і проектний світи. Культура Інтернету, практики і стилі участі в мережі також надають сьогодні неординарні та змішані, гібридні зразки “субуніверсумів”, де діють власні правила і порядки величі, що іноді викликають здивування невтаємничених. Скажімо, світ веб-блогів, нагадуючи нам про забуту тезу “існувати — значить бути сприйманим”, центрується “цінністю зв’язку”, *linking value*, не вміщуючись у реальність гри, розмови друзів чи самопрезентації [Больц, 201: с. 106–108].

По-друге, це “множинні” індивіди з їхніми розпорошеними ідентичностями, їхніми намірами, бажаннями, когнітивними й афективними проявами, кожен з яких захоплює і продукує переживання, що потрапляє потім в орбіту осмислення. Включення такого переживання в загальний контекст досвіду може здійснюватися в настільки різноманітні способи, що сукупний образ цього дійства здатен відштовхувати своєю заплутаністю. Що, однак, жодною мірою не зменшувало аналітичної рішучості, наприклад, у Альфреда Шюца, який цілком усвідомлював це. “Воно [співвіднесення переживання з досвідом] може відбуватися в усіх варіаціях — від поняттєво-логічного формулювання у предметностях судження до простого схоплення в Зараз і Так даної миті, воно може охоплювати всі види активності розуму, душі або волі, воно може відбуватися шляхом вільного блукання надзвичайно складними заданими смисловими контекстами, шляхом навального кидка або покроковим відтворенням актів, що конституують проблематичне переживання, шляхом невиразного звичного впізнання або за максимально експліцитної ясності. Кожному з-поміж цієї нескінченної множини складно переплетених способів включення відповідає своя (або по-своєму модифікована) схема, котра, своєю чергою, може виступати в різних рівнях ясності від невиразності до максимальної експліцитності” [Шюц, 2004: с. 784]. У рефлексії з приводу власних переживань такі схеми досвіду використовують як схеми інтерпретації, але те, як саме обирають серед них релевантні й, тим паче, як потлумачуються унікальні переживання, з якими досвід не мав справи, залишається драгливим питанням.

У сучасних прагматичних версіях внутрішня гетерогенність осмисленої активності заявляє про себе за посередництва *множинних режимів* дії, доступних одному індивіду. У термінах режимів дії, вважають Тевено і Болтанські, можна точніше пояснювати поведінку людей у суспільстві і предметному середовищі, з огляду на відкриті і приватні обґрунтування цих дій самими індивідами [Болтански, Тевено, 2000]. Дотримання режимів близькості, функціональності чи публічності залежить від міри залученості акторів у культурні порядки величі. Тут смисли виникають не тільки як напе-

ред-дані або наперед-задані, не тільки як модуси досвіду — вони не позбавлені спонтанності й можуть породжуватися подією. Спроби впоратися з усім цим багатоманіттям, поєднати дві великі множини — культурних порядків та індивідів — у перспективі смислу ще більше ускладнюють онтологію смислових контекстів, указуючи на різочу неординарність того феномена, що йменується смислом. Підстави для такої комбінаторної роботи, безперечно, знаходяться, але здебільшого в емпіричних розпізнаваннях образів. Або переходячи на рівень метааналізу і віддаляючись від фактичності, як це виходить у Лумана, який використовує системний критерій співвіднесеності цих множин і розглядає соціальні й психічні системи як наділені особливими перевагами і приреченістю стосовно смислу. “Не всі системи переробляють комплексність і самореференцію у формі смислу, але для тих, що здійснюють це, існує *лише* така можливість. Для них смисл стає формою світу і долає тим самим відмінність системи і навколишнього світу” [Луман, 2007: с. 101].

Як розуміти смисл і як витлумачувати осмислену дію, залишається предметом переговорів і недомовленостей, попри те, що гострі дискусії з цього приводу давно повищухали. Щільний зміст їх ще тридцять років тому ґрунтовно проаналізував Юрген Габермас у “Теорії комунікативної дії” [Хабермас, 2008], де фокус припадав на раціональність як невіддільну соціологічну категорію, хоча її абсолютність у нинішніх антропологічних потягах соціології не передбачається. Перше слово залишається, звісно, за Вебером, фундатором розуміючої соціології, який запропонував базову модель інтерпретації смислу в цілераціональній дії, зіставній із деяким стандартом оцінювання, що рівною мірою поділяється дієвцем й інтерпретатором і не потребує додаткових психологічних роз’яснень чи апеляцій до багат шарової герменевтики. Щоправда, будь-які інші дії у Веберовій і подальших типологіях будуть більшою чи меншою мірою відхиленнями від цього рідкісного зразка, що не викликає різночитань, і раціональне тлумачення їх неминуче потребує належної віртуозності. Та й із самої цілераціональної інтерпретації не знімається наліт гіпотетичності, оскільки вона відрізняється лише “найбільшою очевидністю” [Вебер, 1990: с. 495].

Невизначеність, що не дає нам спокою, стосується того, на що соціологові варто спиратися, щоб зрозуміти вчинки інших, тих, хто взаємодіє в уже проінтерпретованому ними і ще до них світі, у символічно сформатованому середовищі із загальноновідомими й оригінальними кодами. Як виважено розв’язати цю подвійну герменевтичну задачу (Гіденс) і дійти генералізованих констатацій і вільних від будь-якого тиску висновків? Тут вочевидь замало тільки старанно спостерігати і фіксувати результати, тут потрібна особлива, здатна вловлювати смисл компетентність, особлива процедурність її здійснення, що не піддається надто жорсткому методичному контролю. Виходячи з інтерсуб’єктивної природи смислу, передбачається, що це можливо лише в комунікації: “Символічно наперед-структурована реальність утворює універсум, котрий залишатиметься герменевтично закритим, тобто незрозумілим для поглядів нездатного до комунікації спостерігача. Життєвий світ розкривається лише суб’єктові, котрий використовує свою мовну компетентність і компетентність діяти” [Хабермас, 2008: с. 10]. Привілейовані

позиції дослідників, як ми знаємо, пропонувалися різноманітні, — від зміни систем релевантності (Шюц), тобто переходу з природної настанови на теоретичну, що одразу поміщає його в якийсь “позасвітове” місце, до Гадамерового напередрозуміння із подальшим розчиненням у діалозі, “злиттям обривів” інтерпретатора й інтепретованого; від прийняття випадковості практики інтерпретації, нездоланної залежності смислових пояснень від контексту, оказійного характеру висновків соціального вченого в етнометодології до схоплення ним перформативної настанови хоча б віртуального учасника комунікації у Габермаса, який обґрунтовує універсальну раціональну підставу комунікативної дії, спрямованої на взаєморозуміння. Для дослідника така позиція вигідніша вдвічі, оскільки *“ці самі структури, що вможливають взаєморозуміння, забезпечують і можливості рефлексивного самоконтролю процесу взаєморозуміння”* [Хабермас, 2008: с. 16]. Бентежить, однак, всіх те, як партикулярний характер знання, набутого в кожному окремому або типовому випадку розуміння смислу чужої дії, може бути зведений до рівня загального знання, яке б мало тверде підґрунтя. Але навіть строгому раціоналістові Габермасу, який моделює невикривлену смислову комунікацію “без метафізичної підстраховки”, за його ж словами, важко обійтися без такої “соліпсистської” претензії на значимість взаєморозуміючих суб’єктів, як щирість.

Власне, вся діалогічна традиція, мовні й культурні дослідження, когнітивні парадигми так чи інакше стикаються із проблемою інтерпретації смислу, котра, — навіть якщо декларувати відмову від вигадувань і різного штибу тлумачень щодо іншого, керуючись суто прагматичними мотивами, проголосити “геть інтерпретацію”, телепатично зчитуючи смисли з буквальностей, з видимої поверхні культурного тіла або сприймаючи значимості на дотик, відчуваючи їх шкірою, через колір, звучання, форму, осягаючи культурне несвідоме, — не позбавляє нас своєї нав’язливої присутності. Розуміння смислу завжди уразливе. Точніше формулювати локальні завдання й удосконалювати методи — заклик добрий, але не елімінує проблему і не розряджає ситуацію остаточно. Утім, рух від “невизначеного схоплення” в бік “експліцитної ясності” смислової організації людей і спільнот залишається заворожливою перспективою.

Матриця основних концептів

Якщо, зрештою, спробувати визначити, чим же є смисл, то більш доречного відсилання, ніж до Бергсона, мабуть, не знайти. *Attention à la vie, увага до життя* як співвіднесеність із ним, що переживається в нашій свідомості “притяжного Я”. Те, що Гусерль називав “спрямованістю Я на життя”, а Шюц — “напруженням між мисленням і життям”, порівнюючи таке звернення до життєвих переживань “із променем прожектора, що освітлює окремі фази потоку тривалості й тим самим вичленовує ці фази: от вони освітлюються, і ми стверджуємо, що вони світлі” [Шюц, 2004: с. 767]. Те, що, можливо, мав на увазі Гайдегер, кажучи про “настрої” як екзистенційні моменти наявного буття, а Гумбрехт сьогодні пов’язує зі словом *Stimmung*, особливим станом з’єднаності із зовнішнім світом, що може виникати, тільки

з усвідомленням присутності смерті в самому процесі життя [Гумбрехт, 2008]. Або те, як це подає захищений від філософського туману Луман, коли відносить їх до функціональної роботи смислових систем: “Феномен смислу з’являється у формі надлишку вказівок на подальші можливості переживання та дії. Щось перебуває в центрі уваги, наміру, а решта визначається лише маргінально як обрїй “і-таке-інше”. Усе, що входить у намір, у такій формі залишає для себе відкритим світ загалом, завжди гарантуючи тим самим і актуальність світу у формі його доступності...” [Луман, 2007: с. 97–98]. Абстракція “увага до життя”, незалежно від автентичного Берґсонового вжитку, вдала вже тим, що охоплює всі можливі імплікації й контексти смислу, моменти його конституювання і репродукції, про які ми могли б міркувати, не побоюючись порушити предметних меж. Але головне, звісно, що вона фіксує зчепленість свідомості і буття, не забороняє рівнозначності акцентів обох складових і, встановлюючи поріг у вигляді “того, що відбувається у свідомості”, не інструктує, наскільки буття здатне в нього прорватися, спонтанно або в результаті спеціальних розумових операцій. Тобто тут утримується певна міра свободи і примусовості смислу, але й не забороняється нею нехтувати. До того ж це дає змогу відсторонитися від трансцендентального аналізу породження й побутування смислів і відшукати їм соціологічні кореляти, прийнятні в емпіричних проектах.

Власне, ця остання збентеженість підводить до того, щоб, оглянувши напруженості у вивченні феномена смислу, його вироблення і трансляції в культурі й суспільстві, а також уявлення з цього приводу, що розвинені в парадигмах і словниках, які артикулюють інтерес до нього, пов’язати їх у якусь узагальнену смислову конструкцію, що має інструментальний ресурс. Зрозуміло, тут не мається на увазі ані їхня повна конґруентність, ані часткова узгодженість, ані згладжування несумірностей і тим паче ані склеювання і навіть комплементарність їх. Щоб оперувати такими термінами, знадобилася б інша логіка дискурсу. Радше можна було б говорити про смислову сумісність цих уявлень, що продукують резонанс відлуння й мають схожі та несхожі концепти. Мабуть, це й не дивно, якщо пам’ятати про спільну історію смислових структур і ментальної культури, спільні засади наших інтелектуальних практик; про те, що “хоч би якого рівня охоплення цілого досягало знання, воно залишається лише наближенням до реальної тотальності мови та мовлення” [Делез, 1995: с. 68], тому й так важливо було брати до уваги, наприклад, авторський стиль в описі “нових метафізик”; і нарешті, про те, що “той, хто запитує про смисл, знає, про що йдеться”.

Каталог основних концептів подамо у вигляді матриці “смислових порядків”, значимість яких розумітимемо в дусі Вебера: вони відтворюються, і їх дотримуються, незважаючи на будь-які інші вимоги системи (див. табл.). Як варіації культурних порядків вони специфіковані “на смисл”, заслуговують на самостійне ім’я, і можуть бути в першому наближенні втілені в певним чином взаємозалежній, взаємопов’язаній мережі понять. Кожен сегмент або блок наділений тут автономністю, достатньою для того, щоб стати особливим предметом дослідження в якості смислових утворень і процесів. Але й у цьому разі матриця смислового порядку буде даватися знаки,

створюючи більш-менш розмічений контекст або контурний образ і вимагаючи до себе апеляцій. Слід надати деякі пояснення.

Таблиця

Матриця смислових порядків

Смислові перспективи	Смислові структури	Смислові конструкти	Засоби і середовища трансмісії
<p>Предметно-просторова <i>Інтенціональність</i> (спрямованість на..., увага до якоїсь царини життя, її проявів, значимість чогось, відсилання думки)</p> <p>Зовнішнє & внутрішнє</p>	<p>Системи релевантностей встановлюють:</p> <ul style="list-style-type: none"> – Значиму область – Пріоритети благ/цінностей <p>Конвенції еквівалентності</p> <p>між предметами, фактами і людьми</p>	<ul style="list-style-type: none"> – “загальні блага”, цінності – інтерпретаційні схеми (причини-наслідки, цілі-засоби, міфологеми, парадокси) – герої, події, ситуації (<i>унікальні, харизматичні & типізаційні</i>) – nonhumans (<i>символічне & утилітарне, активне & пасивне</i>) 	<ul style="list-style-type: none"> – дискурси (<i>ефекти значення</i>) – контексти (<i>соціокультурний, історичний, культурний, ситуативний</i>) – культурні форми (<i>жанри & наративи, вербальне & візуальне</i>) – технології, комунікації (<i>цифрові & інтермедіальні</i>) – матеріальність (<i>ефекти присутності, звуки, запахи, шуми, форми, тіло</i>)
<p>Часова <i>Іntenсивність</i> (комбінації часових модусів)</p> <p>Минуле & майбутнє</p>	<p>Типології часових перспектив</p> <p>Проекції минулого, теперішнього, майбутнього</p>		
<p>Соціальна <i>Інтер-суб’єктивність</i> (співвіднесеність з Іншим, групою, культурою)</p> <p>Консенсус & дисенсус</p>	<p>Режими сигніфікації</p> <ul style="list-style-type: none"> – Визначають взаємовідносини означуваного, означника, референта в репрезентаціях реальності – Символічні генералізації – Реальне & Віртуальне <p>Проекції дії</p> <p>Цілі, наміри, преференції, очікування (шанси/ризика)</p>		

З точки зору загальнодоступної або загальнозрозумілої декомпозиції “смислу”, смислові порядки, де він перебуває і відповідно до яких функціонує, проглядаються із трьох перспектив. Тим самим складний, такий, що підпадає під рефлексію, світ набуває певної структурованості. Предметно-просторова і часова перспективи відсилають до будь-якої реальності, соціальна перспектива вказує на світ людей. Саме в такій послідовності вибудовує Шюц свою статтю “Про множинні реальності”, написану після обсяжної праці, присвяченої смислу [Шюц, 2003]. Саме так подає їх Луман, обґрунтовуючи як смислові виміри з чіткими операціональними вказівками [Луман, 2007: с. 115–139]. Перспективи перетинаються, переходять одна в іншу, спілітаються так, що аналітичним зусиллям їх, здається, неможливо

роз'єднати, проте не настільки, щоб бути нерозрізнюваними. Зміни світу, спостережувані й осмислювані з однієї перспективи, не обов'язково зафіксуються, якщо дивитися з іншої. Скажімо, можливість миттєвого охоплення всього глобального простору завдяки електронним мережам, що роблять непотрібною протяжність і гранично скорочують дистанції між місцями, периферією і центром, не обов'язково нівелює як ієрархічні структури в соціумі, так і, відповідно, наші уявлення з цього приводу. Соціальна ностальгія не передбачає часової адекватності, а реклама, як відомо, щоб досягти такої відповідності, модифікує образи предметного світу. Водночас кожна перспектива готова поглинути інші й надати загальну панораму смислового порядку, підключаючи інші як епіфеноменальні. Політична ідентичність, просуваючись до тотальності, намагається цілковито заповнити собою всі можливі “скрізь і завжди”. Це не означає, нібито перспективи можуть бути ізольовані, радше у розпізнаванні будь-яких смислових конструкторів ми маємо справу з комбінаціями їх і рекомбінаціями [Луман, 2007: с. 131–132].

Предметно-просторова перспектива рефлексії формується через спрямованість уваги на переживання, моменти життя, власні й чужі, на будь-які предмети смислового зазіхання, захоплені у фокус інтенції, на тематику смислової комунікації, у випадку соціальних систем. Перспективі властивий ефект “пливкості”, вона постійно зміщується в результаті перетворень або “модифікацій уваги”, як каже Шюц, використовуючи гусерліанську лексику. Тобто йдеться про ідеальну предметність, сконструйовану інтенціональністю свідомості й серіями виборів відповідно до прагматичних завдань, усвідомлюваних чи ні, оскільки “логіку смислу надихає дух емпіризму” [Делез, 1995: с. 36]. Якщо смисли набувають певної сталості, готові до повторення за першої ж рефлексивної спроби, вкорінюються в культурних артефактах і об'єктиваціях, відтворених щоразу інтерпретаційних схемах, як правило, їм приписують атрибут “об'єктивності”, незалежний від дедалі нових інтерпретаторів існування. У такому механізмі багато неясного, оскільки залишається нерозв'язуване питання про легітимацію осмисленого і безсенсовного і про те, ким вона здійснюється. Настільки ж непросто розрізнити внутрішню і зовнішню предметність стосовно індивіда, що рефлектує і діє, позаяк усередині кожної, віднесеної до того чи іншого полюса, можливе те саме розрізнення аж до нескінченності, хоча Веберове протиставлення звернених усередину буддійського споглядання та християнської аскези економічної поведінки, зорієнтованої назовні, надає ясний, чіткий приклад. Напруження цих двох обривів продукують умови конституювання смислу і — як стимул первинної диз'юнкції — рухають рефлексію далі, від смислу до смислу, виявляючи його самореферентність, як сказав би Луман.

Не менш важливе і напруження між глибиною і поверхнею, що резонує з попереднім, але не виключає й особливого парадоксального зв'язку: у смисловій рефлексії не тільки зламається поверхня задля досягнення глибини, а й падіння в глибину здатне винести нас, як Алісу в Керола, на поверхню смислу. Для Дельоза, який не дає читачеві “Логіки смислу” завагатися в сентенції Поля Валері “найглибше — це шкіра”, глибина не має елітарного ста-

тусу, оскільки смисл продукується як поверхневий ефект, як “тонка плівка на межі речей і слів” [Делез, 1995: с. 48], як чисте становлення. Шюц примиряє глибину і поверхню, бо вважає їх скоригованими прагматичним мотивом, щоб стати доступними безпосередньому сприйняттю: “*Безпосередньо даним виявляється той глибинний шар, що за певних умов Зараз і Так уявляється зверненому до нього рефлексивному погляду (внаслідок прагматичної зумовленості) таким, що не потребує подальшого аналізу*” [Шюц, 2004: с. 772].

Смислові структури, відтворені в цій перспективі, складаються в *системі релевантностей*, тобто резонності тієї чи іншої модифікації уваги, що встановлюють значиму для індивіда царину реальності, пріоритети в ній благ і цінностей, правил і стилів “множинних реальностей” Шюца або Міст Тевено. Інша смислова структура перспективи — *конвенції еквівалентності*, співвимірності предметів, фактів і людей, що досягаються індивідами в режимах повсякденності й публічності, або смисловими формами — мистецтвом, наукою, як показує нам Латур, або медіакультурою, що повідомляє про “нео-товар” Леша.

Осмилення переживань життя відбувається в контексті часу і місця дії, тому **часова перспектива** рефлексії надійно в нього вмонтована. Питання про час конституювання смислу виникає постійно, оскільки смисл, як це розуміється у феноменології, завжди відстає від безпосереднього переживання, що не відволікається на рефлексію, а осмиленню підлягає вже спогад про переживання, що трапилося, тобто перейшло в досвід. Темпорально досвід доволі складно структурований, і розцінювати смисл як модус досвіду не означає відсилення винятково до минулого часу. Утім, надання смислу тому, що відбувається сьогодні і можливе завтра, здійснюється лише в теперішньому доконаному і майбутньому доконаному часі, оскільки будь-які задуми й очікування, фантазії й передбачення проєктують результати уже виконаної дії, як ніби вона відбулася. Досвід виробляє різноманітні *типології часових структур* смислу, як повсякденні, так і аналітичні, де минуле, теперішнє і майбутнє мають власні форми скорочення і розтягування, комбінацій і домінацій. Минуле сприймається недавнім або далеким, із відповідною оцінювальною атрибутивністю, і те, як воно в’їдається в структури теперішнього, добре видно уважному спостерігачеві в періоди радикальних зсувів. Теперішнє також має безліч градацій — від розпростертого уздовж стріли часу, що триває й триває, до зім’ятого, спресованого вміть, у стан “між”. Може бути актуальним, “живим” (Шюц), що його проживають у кожен теперішній момент, і напевно можливим, що настане зранку. Сама ж рефлексія триває в нашому внутрішньому часі, Бергсоновому *duree* або Я, що триває, і це не збігається з астрономічним часом або культурно-історичним часом епох і періодів, — осмилене теперішнє не синхронне ані тому, ані тому. У смислових координатах часової перспективи, в обряях незворотного та зворотного, як бачить це Луман, теперішнє, по суті, обмежене процесом постійного поділу на “до” і “після” і постає як “парадоксальна симультанність минулого і майбутнього” [Gumbrecht, 2001: р. 51]. Смислові операції з майбутнім часом також іноді ускладнюються, про що сьогодні свідчить поширеність образів “невизначеного” і “туманного” майбутнього, що

поряд із політичним і рекламним підґрунтям спричинюється ускладненням предметного середовища, захаращенням простору, в якому нелегко орієнтуватися, незважаючи на достатність показників правильного руху, із віртуальним накопиченням варіантів можливого вибору й інформаційного шуму й такого іншого, цілком гідного потрапити в релевантну область соціологічного аналізу.

Соціальна перспектива вирізняється тим, що налаштована на дію та інтерсуб'єктивний світ, спільний для індивідів. Якщо розібратися зі своїм переживанням під силу і самотньому Я, то дія відбувається з огляду на іншого. Відособленість Я завжди оманлива, адже утвердитися в ній можна лише за контрастом з іншим подібним “я” або “ти”, що його спостерігає, розглядаючи себе як Alter Ego свого Alter Ego. Розрізнення переживання і дії дає підставу Луману розрізнити репродукцію смислу і репродукцію системи [Луман, 2007: с. 129]. Макса Вебера цікавило саме друге, а не смисл як такий, коли він задався ідентифікацією і розумінням соціальної дії, “яка за передбачуваним дійовою особою або дійовими особами смислом співвідноситься з дією *інших* людей і орієнтується на неї” [Вебер, 1990а: с. 603]. Для Вебера співвіднесення зі смислом першою чергою є критерієм типологізації дій. Зрозуміти цей смисл, “суб'єктивно передбачуваний” або такий, що ми маємо на увазі, — означає зрозуміти дію. Про проблемність такого розуміння вже говорилося, воно завжди лише приблизне, як добре знав це Вебер, оскільки інтерпретація “констеляцій мотивів” дієвця, вирішальним з яких не обов'язково буде найочевидніший і навпаки, залишається лише різною мірою ймовірнісною. Шюц із вдячністю до цілераціонального еталона сумлінно досліджує ланцюжки осмислених переживань актора й інтерпретатора, з огляду на розуміння ними задуму, цієї “репетиції” дій, контекстів їх перебігу, очікуваних результатів, а також часові модифікації переживань і спогадів про неї, трансформації мотивів “для того щоб” у мотиви “тому що”. Тим самим уявляються вади неузгодженості й асиметрія в інтерпретаціях одних і тих самих актів. Напруженість консенсусу і диссенсусу, що надає енергії соціальній перспективі смислової рефлексії, втілюється в численних *проекціях дії* — цінностях, нормах, преференціях, очікуваннях, оцінюваннях шансів і ризиків, у вивченні яких сучасна соціологія доволі майстерна. Щоправда, якщо і вважається, що такі проекції якимось чином відповідальні за специфічні імплікації дії, готують його, регулюють або супроводжують, то у вигляді поняттєвих рамок і жорстких способів фіксації вони нечасто розглядаються в термінах суб'єктивно передбачуваних смислів.

Комунікація, де шліфується інтерсуб'єктивність, щоб бути успішною, зобов'язує підвищити планку порозуміння, для чого використовуються смислові спрощення і схематизми, зведення до загальнозрозумілого, здорового глузду, відомих символів, тож шанси над-банального і над-унікального, сприйманих як шуми і перешкоди, тут невеликі. Тобто відтворюються особливі *режими сигніфікації* осмислення предметного світу, простору і часу спільного існування. Стосовно індивідуального досвіду Шюц називає такий механізм узагальненого схоплювання рефлексією цілої серії переживань “монотетичним”, “однопроменевим” зверненням напротивагу “політетичному”, ретроспективному, покровоковому відтворенню [Шюц, 2004:

с. 769–777]. У Дельоза “символізацією” визначається та операція, “якою думка переінакшує завдяки своїй власній енергії все те, що відбувається і проектується на поверхні”, хоча символ “настільки ж нередукований, як і те, що символізується” [Делез, 1995: с. 263]. Луман розвиває концепт символічних генералізацій смислу як способу оперативного опрацювання множинності, завдяки якому потоки переживань наділяються ідентичностями, і будь-яка осмислено зрозуміла даність забезпечує собі можливість повторного звернення; у тому числі й за складніших умов для циркуляції смислів, у комунікації з різними партнерами засобами мови, обмежуючи можливості смислового відбору, але й виявляючи інші, тематизуючи та структуруючи комунікативну взаємодію. Механізми символічної генералізації діють у всіх перспективах смислової рефлексії, устанавлюють поріг подальших проблематизацій, наприклад, розмежувавши он-лайн і офф-лайн реальності, хоча насправді важко покласти край їхньому взаємному впливу, не впадаючи в “парадокс регресу” або “невизначеного розмноження” (Дельоз), працюють у науці та мистецтві, літературі та медіа.

Таких символічно генералізованих *смислових конструктів* чимало. У матриці смислових порядків (див. табл.) подано деякі, найважливіші з них, звичні фігуранти соціокультурного аналізу, за посередництва якого їх усе одно частіше інтерпретують з точки зору норм і зразків, дешифрують символи і встановлюють відмінності у сприйнятті їх різними аудиторіями, не артикулюючи продукованих при цьому смислових резонансів. До смислових конструктів можна віднести *ціннісні пріоритети*, тобто бажані результати ціннісних обґрунтувань, інтерпретаційні *схеми*, що пояснюють і виправдовують дію або бездіяльність, що їх пропонує, наприклад, реклама, яка апелює до досвіду цільових груп, сформованого не без її ж допомоги, або денні ток-шоу, де впродовж години дістає розв’язок нерозв’язне, що легітимізує людські слабості. Не кажучи вже про міфи, гумор і парадокси. З іншим рівнем конкретності в цьому переліку присутні *герої* — від майже обов’язкового в міркуваннях про смисл “лісоруба” зі зрозумілою дією і безліччю мотивів до анонімних Нікто або Кожен, що мають “спільну долю” і опиняються на кораблі дурнів у Мішеля де Серто [Серто, 2007], тобто в якомусь порожньому місці. Це стосується подій, відмінних від простих випадків, *ситуацій* як смислових едностей місця і часу. Сьогодні дедалі виразніше набирає обертів уже згадувана генералізація *nonhumans*, надміру навантажена смисловими суперечностями і навіть нонсенсом, із яких, утім, конститууються смисли, адекватні доконаному майбутньому часу. Ясна річ, усе це активно силкується потрапити у спеціальні дослідницькі проекти. Як і особливі *медіа-трансмисії смислів* і *середовища*, де це відбувається, ті поверхні, якими пробігає тремтіння смислу, і ті глибини, де він відшаровується: дискурси, контексти, культурні форми, технології та комунікації, матеріальність, добре натреновані роздвоювати орієнтири (див. табл.).

Одне слово, є можливість подивитися на світ людей, культуру і суспільство зі смислової перспективи. Загальники і проблематизації, про які тут увесь час ішлося, — саме те, з чого народжується смисл. Треба лише ледь-ледь повернути об’єктив, щоби ця перспектива стала зримою. І, не уникаючи асоціацій цілком традиційного гуманістичного кшталту, можна тим-

часово спинитися на словах пост-мислителя Жюльє Дельєза: “Завдання сьогодні в тому, щоб змусити порожнє місце циркулювати, а доіндивідуальні й безособові сингулярності змусити говорити, коротше, щоб виробляти смисл” [Делез, 1995: с. 97].

Джерела

Александр Дж.С. Аналитические дебаты: понимание относительной автономии культуры / Дж.С. Александр // Социологическое обозрение. — 2007. — Т. 6. — № 1. — С. 17–37.

Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте / Барт Р.; [сост. С.Зенкина]. — М.: Ad Marginem: Сталкер, 2002. — 288 с.

Болтански Л. Новый дух капитализма / Л. Болтански, Э. Кьяпелло. — М.: Новое литературное обозрение, 2011. — 976.

Болтански Л. Социология критической способности [Электронный ресурс] / Л. Болтански, Л. Тевено // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2000. — Т. 111, № 3. — С. 66–83. — Режим доступа: <http://www.ecsocman.edu.ru/jssa/msg/17944618.html>.

Больш Н. Азбука медиа / Больш Н. — М.: Европа, 2011.

Вебер М. О некоторых категориях “понимающей” социологии // Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 495–546.

Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990а. — С. 602–643.

Гадамер Г.-Г. Семантика и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. — М.: Искусство, 1991.

Гумбрехт Х.У. В 1926 году: На острие времени / Гумбрехт Х.У. — М.: Новое литературное обозрение, 2005.

Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение / Гумбрехт Х.У. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. — 184 с.

Гумбрехт Х.У. Чтение для “настроения”? Об онтологии литературы сегодня [Электронный ресурс] / Х.У. Гумбрехт // НЛО. — 2008. — № 94. — Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/94/gu2.html>.

Гуссерль Э. Амстердамские доклады 11 / Э. Гуссерль // Логос. — 1994. — Вып. 5. — С. 7–24.

Делез Ж. Логика смысла / Делез Ж. — М.: Академия, 1995. — 302 с.

Зебальт В.Г. Аустерлиц / Зебальт В.Г. — СПб.: Азбука-классика, 2006.

Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры // Зиммель Г. Избранные работы. — К.: Ника-Центр, 2006. — С. 80–104.

Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. / Киттлер Ф. — М.: Логос, 2009. — 272 с.

Коркюф Ф. Новые социологии / Коркюф Ф. — М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2002.

Кундера М. Нарушенные завещания / Кундера М. — СПб.: Азбука-классика, 2006.

Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир [Электронный ресурс] / Б. Латур // Логос. — 2002. — № 5–6. — Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/logos/2002/5/>.

Латур Б. Когда вещи дают сдачи: возможный вклад “Исследований науки” в общественные науки / Б. Латур // Вестник МГУ. — 2003. — № 3. — С. 20–38. — (Серия “Философия”).

Латур Б. Политика природы [Электронный ресурс] / Б. Латур // Неприкосновенный запас. — 2006. — № 2 (46). — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2006/2/la3/html>.

Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Латур Б. — СПб. : Изд-во Европ.ун-та в С.-Петербурге, 2006.

Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности / Леонтьев Д.А. — 3-е изд., доп. — М. : Смысл, 2007. — 511 с.

Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Луман Н. — СПб. : Наука, 2007. — 648 с.

Музиль Р. Человек без свойств. Кн. 1 / Музиль Р. — М. : Художественная литература, 1984.

Рикер П. Двойственный смысл как герменевтическая и семантическая проблема / П. Рикер // Герменевтика. Этика. Политика. — М. : АО «КАМГ», 1995.

Серто М. Общее место: обыденный язык [Электронный ресурс] / М. Серто // Неприкосновенный запас. — 2007. — № 4 (54). — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2007/54/se4.html>.

Тевено Л. Креативные конфигурации в гуманитарных науках и фигурации социальной общности [Электронный ресурс] / Л. Тевено // НЛО. — 2006. — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/77/teve22-pr.html>.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Фуко М. — СПб. : А-сэд, 1994.

Хабермас Ю. Проблематика понимания смысла в социальных науках [Электронный ресурс] / Ю. Хабермас // Социологическое обозрение. — 2008. — Т. 7, № 3. — С. 3–33. — Режим доступа : <http://sociologica.hse.ru/2008-7-3/28122704.html>.

Хард М. Империя / М. Хард, А. Негри. — М. : Праксис, 2004.

Шартве Р. Письменная культура и общество / Шартве Р. — М. : Новое издательство, 2006.

Шюц А. Смысловое строение социального мира / Шюц А. // Избранное : Мир, свещающийся смыслом. — М., 2004. — С. 687–1006.

Шюц А. О множественности реальностей [Электронный ресурс] / А. Шюц // Социологическое обозрение. 2003. — Т. 3, № 2. — С. 3–34. — Режим доступа : <http://sociologica.hse.ru/2003-3-2/28146546.html>.

Эко У. Vertigo: круговорот образов, понятий, предметов / Эко У. — М., 2009.

Alexander J.C. The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology / Alexander J.C. — Oxford, 2003.

Culture and Society : Contemporary Debates / Ed. by J.C. Alexander, S. Seidman. — Cambridge University Press, 1990.

Gumbrecht H.U. How is Our Future Contingent?: Reading Luhmann Against Luhmann / H.U. Gumbrecht // Theory, Culture & Society. — 2001. — 18 (1). — P. 49–58.

Kittler F. Towards an Ontology of Media / F. Kittler // Theory, Culture & Society. — 2009. — 26. — P. 23–31.

Latour B. Pandora's Hope: essays on the reality of science studies / Latour B. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1999.

Lash S. Power after Hegemony. Cultural Studies in Mutation? // Theory, Culture & Society. — 2007a. — 24. — P. 55–78.

Lash S. Capitalism and Metaphysics / S. Lash // Theory, Culture & Society. — 2007. — 24. — P. 1–26.

Smith J. Complexity, Ecology and the Materiality of Information / J. Smith, C. Jenks // Culture & Society. — 2005. — 26. — P. 141–163.