

Катерина Єргєєва, аспірантка кафедри філософії природничих факультетів

Одеський Національний Університет ім. І. І. Мечникова

ГЕНЕЗИС ФІЛОСОФСЬКОГО ІНТЕРЕСУ ДО ПОВСЯКДЕННОСТІ В КОНТЕКСТІ ДИСКУСІЙ ПРО ПРИРОДУ СВІДОМОСТІ НА РУБЕЖІ XIX - XX СТОЛІТЬ

В статті розглянуто формування філософського інтересу до повсякденності на тлі дискусій про природу свідомості у філософії життя і в трансцендентальній філософії. Представники філософії життя - Ф. Ніцше, Г. Зиммель, В. Дильтей, зробивши акцент на нераціональних структурах свідомості, звернули увагу на природу людини, тим самим повернувши їй право на спонтанність. Подібне розширення меж суб'єкта будить інтерес до речей навколишнього світу і поведінки людини серед цих речей, внаслідок чого, концепт повсякденності отримує повноцінне філософське осмислення.

Ключові слова: свідомість, суб'єкт, повсякденність, філософія життя

Kateryna Iergieieva, post-graduate student, Department of philosophy of faculties of natural sciences

Odesa I.I. Mechnikov National University

GENESIS OF PHILOSOPHICAL INTEREST IN EVERYDAY LIFE IN THE CONTEXT OF DISCUSSIONS ABOUT THE NATURE OF CONSCIOUSNESS AT THE TURN OF XIX-XX CENTURIES

The article represents the formation of philosophical interest to everyday life on the background of philosophical discussions about the nature of consciousness in the philosophy of life and transcendental philosophy. The representatives of the philosophy of life – F. Nietzsche, G. Simmel, V. Dilthey, focusing on unsustainable patterns of consciousness, drew attention to the human's nature, thus restoring him the right to spontaneity. Such an expansion of the boundaries of the subject arouses interest to the things of the world and human behavior among these things, as a result, the concept of everyday life gets a full-fledged philosophical understanding.

Key words: consciousness, subject, everyday life, philosophy of life

Питання про природу свідомості людини з давніх часів займає одно з центральних місць у філософії. Різні філософські школи по-своєму відповідають на це питання, відповідно до чого формуються уявлення про положення людини у світі, про її стосунки з навколишньою дійсністю; певною мірою, трактування питання про природу свідомості задає методологічні передумови дослідження самих різних філософських проблем.

Хоча категорія "свідомості" є базовою для класичної західної філософії, для наук про людину, її осмислення завжди було пов'язане зі значними труднощами. Актуальним і перспективним є вивчення тих періодів в розвитку філософії, коли питання про свідомість стає дискусійним, коли змінюються стереотипи його розуміння і пропонуються нові підходи. Одним з таких періодів в історії західноєвропейської філософії став рубіж XIX - XX століть. У філософії Нового часу свідомість розуміється як субстанція і часто ототожнюється з мисленням; більше того, така свідомість ніколи не зв'язана з конкретно-історичною ситуацією. У XIX столітті представники філософії життя виступили проти субстанціального розуміння свідомості. Свідомість не розглядається як щось, що знаходиться по той бік буденного життя, а сенси, які воно творить, співвіднесені з культурно-історичною реальністю.

У зв'язку з тим, що в постнекласичній філософії все більш актуальним стає осмислення існування людини в просторі повсякденності (М. Де Серто "Винахід повсякденності", Н. Еліас "Про процес цивілізації", Ж. Бодрийяр "Система речей", Г. Гарфінкель "Дослідження з етнометодології" та ін.), представляється доцільним повернутися до філософських обговорень столітньої давності, у рамках яких вперше філософски були осмислені структури повсякденності.

Метою цієї статті є встановлення зв'язку між некласичними тематизаціями проблеми свідомості і надбанням повсякденністю статусу повноцінного об'єкту дослідження.

У зв'язку з метою статті, виділимо основні завдання:

- Розглянути філософські підходи до вивчення свідомості на рубежі XIX - XX віків;

- виявити взаємозв'язок між підходом до вивчення свідомості і способом концептуалізації повсякденності.

Хоча інтерес до повсякденності існував завжди, класична філософія тему повсякденності не порушувала. Як філософська категорія повсякденності була відкрита некласичною філософією, а саме філософією життя. Пізніше так званий "прагматичний поворот" у філософії актуалізував інтерес до практичної сторони життя людини. Мартін Гайдеггер справедливо зазначав: «Філософія - це не абстрагованість від життєвих реалій людського світу, а філософствування не абстрактне від цього світу мудрування і не каприз генія, який "глибоко мислить", при цьому "глибоко помиляючись"»¹.

Засновник філософської герменевтики, Г.-Г. Гадамер в роботі «Філософські підстави XX століття», яка була надрукована в 1962 році, міркує про розвиток європейської філософії в XX столітті, підстави якої, безумовно, знаходяться у філософії XIX століття, передусім, в німецькому класичному ідеалізмі. Від німецького класичного ідеалізму сучасна філософія успадкувала розуміння того, що свідомість та її предмет - це не два ізольовані світи, а дві взаємозв'язані сторони одного цілого, щось, що розрізняється в межах самої свідомості. Г.В.Ф. Гегель в «Феноменології духу» показав, що свідомість, яка мислить певний предмет, не лише сама зазнає зміни, але і змінює предмет, який вона мислить. Таким чином, «істина пізнається лише в повному знятті»². В той же час, гегелівський чистий суб'єкт з'являється як образ догматичного мислення. Філософія XX століття, на думку Г.-Г. Гадамера, йде шляхом критики суб'єктивного духу, перебуваючи під сильним впливом ідей Ф. Ніцше. Більше того, в німецькій класичній філософії є ряд «наївностей», шляхом подолання яких йде філософія XX століття: «Є три пункти першорядної ваги, по яких йде викриття наївних допущень німецького ідеалізму, що не приймаються сучасним мисленням. Це, по-перше, наївність положання, по-друге, наївність рефлексії і, по-третє, наївність поняття»³. Г.-Г. Гадамер звертається до робіт М. Шелера, який показав необґрунтованість поняття «чисте сприйняття»: «Те, що мною сприймається, аж ніяк не відповідає відчувасьому мною чуттєвому роздратуванню. Якраз навпаки, відносна адекватність сприйняття – той факт, що ми бачимо щось дійсно наявне, не більше і не менше, – є результат процесу надбання ясності, відсікання ілюзорних утворень», що направляє наше бачення»⁴. Критикуючи «наївність рефлексії», Г.-Г. Гадамер звертається до філософії К. Ясперса: людина може потрапляти в «пограничні ситуації», де відбувається «висвічення екзистенції», де покладатися на об'єктивні сили науки або на рефлексію стає неможливим. Загальний сенс цієї роботи Гадамера полягає в критиці трансцендентальної суб'єктивності. Він робить спробу прояснити статус свідомості, яка не є абсолютною, але завжди визначена історичними і культурними умовами: «Ідея абсолютного розуму взагалі не входить до числа можливостей історичного людства. Розум існує для нас лише як реальний історичний розум, а це означає тільки одне: розум не сам собі пан, він завжди залежить від тих реальних умов, в яких проявляється його діяльність»⁵.

Через півстоліття Г.-Г. Гадамеру заперечує провідний український філософ А. Баумейстер в статті «Філософські засади після XX століття», яка була опублікована в спецвипуску двох ведучих вітчизняних філософських журналів «Філософська думання» і «Sententiae» в 2012 році. На його думку, філософія XX століття, відійшовши від суб'єктноорієнтованої раціональної традиції, захопилася такими аспектами, як тілесність, історичність і мова і випустила з поля зору аспект

¹Роднов, Л.Н. (2001). *Філософія. Краткий курс*. Кострома: Издательство Костромского государственного университета, 26

² Гадамер, Г.-Г. (1991). *Філософские основания XX века. Актуальность прекрасного*. Москва: Искусство, 15.

³ Гадамер, Г.-Г. (1991). *Філософские основания XX века. Актуальность прекрасного*. Москва: Искусство, 15.

⁴ Гадамер, Г.-Г. (1991). *Філософские основания XX века. Актуальность прекрасного*. Москва: Искусство, 16

⁵ Гадамер, Г.-Г. (1988). *Истина и метод*. Москва: Прогресс, 97.

нормативності. Р. Декарта і І. Канта століття критикували за теорію суб'єктивності, за відірваність теоретичного "Я" від реальності представники іраціональної філософії в ХІХ столітті. І хоча робилися спроби подолання суб'єктивізму через звернення до таких феноменів, як тілесність, мова, історичність, на думку А. Баумейстера, це відгукнеться відходом в натуралізм: «Під натуралізмом я тут розумію намагання пояснити епістемічну або етичну нормативність у термінах природних подій та процесів»¹. Критикуючи натуралістичні позиції у філософії ХХ століття, А. Баумейстер звертає увагу на те, що неможливо через опис повсякденного життя людей здійснити перехід до загальнофілософських підстав, вивести математичні і логічні принципи. Ще Декарт був впевнений в тому, що філософія повинна прагнути до математики, як до найбільш точного і строгого знання. Більше того, трансцендентальне "Я" є методологічною основою науки. Проте математика і логіка мають справу з ідеальними сутностями і об'єктами і формулюють властивості об'єктів, що вивчаються, що ідеалізуються, у вигляді аксіом. В той же час, коли ми маємо справу з реальним світом і положенням в ньому людини, ми завжди далекі від ідеальних форм. О. Доброхотов в роботі «Онтологія і етика cogito» справедливо помічає: «Пафос раціоналізму на зорі Нового часу полягав, передусім, в тому, що "раціо" мислилося як сила, що породжує усі інші здібності людини. Ідеальне породження, тобто логічна реконструкція, було навіть важливіше, ніж матеріально-історичний генезис, оскільки воно могло обґрунтувати феномен або здатність»². Більше того, якщо класична філософія використовує свою метафізику для того, щоб довести об'єктивність наукового знання, то посткласична і постнекласическая філософія включає у своє поле не лише науку, але літературу, мистецтво, поезію, мову. Подібне зміщення інтересу філософії обумовлюють зміну в підході до розуміння суб'єкта.

На зауваження Г.-Г. Гадамера про наївність положання А. Баумейстер відповідає таким чином: «...наші сприйняття та судження завжди здійснюються в рамках певних практик і конкретних культурно-історичних життєвих форм <...> які різною силою впливають на наші сприйняття та судження <...> Проте це ще не означає, що людина у своїх раціональних міркуваннях не може вивисуватися <...> над певними життєвими формами»³. А. Баумейстер тут виступає з позицій трансцендентальної філософії. У відповідь на наївність рефлексії, висуненою Г.-Г. Гадамером, А. Баумейстер помічає, що саме поняття «розуміння» трактоване Г.-Г. Гадамером (услід за М. Гайдеггером, який онтологізував категорію розуміння в «Бутті і часі») занадто широко. А. Баумейстер робить висновок про необхідність повернення до трансцендентальної філософії свідомості. На його думку, заслуга новоевропейської філософії полягає в тому, що вона виявила і пояснила зв'язок між онтологією, теорією пізнання, теорією суб'єктивності і питаннями, пов'язаними з реалізацією принципів і норм. Але, повертаючись до класичної філософії свідомості, і до трансцендентального "Я", чи не втрачаємо ми сьогодні людину, яка занурена в повсякденне життя, людину, що переживає, людину, що шукає ідентичність? Адже життя людини (саме людини, а не пізнаючого суб'єкта) не обмежується процесами пізнання.

Більше того, пізнаючий суб'єкт, в раціоналістичній філософії завжди перебуває в ідеальному просторі, будучи при цьому вищою інстанцією цього простору (людина, згідно з уявленнями Декарта, єдина істота в якій з'єднуються обидві субстанції – мисляча і протяжна, що надає їй право піднятися над природою). У подібному просторі, який можна охопити розумом, немає таємних або непіддатливих контролю місць. Проте, оскільки розум у Декарта виявляється нетілесним, суб'єкт виявляється як би по той бік навколишнього світу. Коли ж ми говоримо про повсякденне існування людини, ми в першу чергу маємо на увазі її залученість, і речі навколишнього світу виступають як кореляти цієї залученості. На думку Ч. Тейлора, образ відстороненої мислячої людини долається у філософії М. Гайдеггера: «Гайдеггер повинен був боротися проти цього образу, щоб відновити розуміння агента як залученого, зануреного в культуру, як деяку форму життя, "світ" залученості, та загалом, зрозуміти агента як тілесного»⁴.

Як бачимо, спори навколо можливостей трансцендентальної філософії охопити людину в усій її складності не вщухають і в сучасній філософії. У зв'язку з цим, як і раніше, актуальним

¹ Баумейстер, А. (2013). *Філософські засади після ХХ століття. Філософська думка*. Вінниця: ВНТУ, 20.

² Доброхотов, А.Л. (2008). *Онтология и моральные аспекты cogito. Избранное*. Москва: Территория будущего, 253.

³ Баумейстер, А. (2013). *Філософські засади після ХХ століття. Філософська думка*. Вінниця: ВНТУ, 23.

⁴ Тейлор, Ч. (2004). *Вовлеченное участие и фон у Хайдеггера. Мартин Хайдеггер*. Санкт-Петербург, РХГИ, 303.

залишається звернення до спадщини філософії життя, про що свідчать роботи таких дослідників, як Коровников В.Г. («Соціальна філософія Ф. Ніцше і її вплив на розвиток європейської гуманістичної традиції»), Кухтенков А.П. ("Феномен трагічного у філософії культури Г. Зіммеля і К. Ясперса") Немеров Є.Н. ("Фаустовський тип культури у філософії Г. Зіммеля і О. Шпенглера). Інтерес до спадщини Фрідріха Ніцше виникає на тлі кризи гуманізму і нездатності людини зберегти позицію автономного суб'єкта в умовах сучасного суспільства. Звернення до спадщини іншого представника філософії життя Георга Зіммеля переважно обмежується інтересом до його філософії культури. Питання сьогодні поставлене з усією певністю: чи утримаємо ми найважливіші сенси, відкриті у філософії життя Ф. Ніцше, Г. Зіммеля?

У будь-якому випадку необхідно проаналізувати контекст їх зародження, а для цього повернутися до дискусій столітньої давності.

Як відомо, філософія життя зародилася на тлі романтизму. А романтизм сформувався як реакція на односторонність епохи Просвітництва, коли уявлення про розум як про основу буття людини похитнулися.

І. Кант дав визначення Просвітництва «як мужності користуватися власним розумом», що вказує на головне місце розуму і свідомості в епоху Просвітництва. Р. Декарт, розділивши усі субстанції на "мислячі" і "протяжні", стверджував, що «душа тільки рухається», а «тіло тільки мислить». Достовірність існування "Я" або мислячої речі відкривається в *cogito* - акті рефлексії свідомості. Таким чином, Декарт ототожнив свідомість і самосвідомість. Постулювавши "*cogito ergo sum*" в якості самодостовірного принципу і основи своєї філософії, Декарт називає свідомість "Я", мислячою річчю, тим самим затверджуючи мислення в якості субстанції. Проти субстанціоналізму свідомості виступає філософія життя, стверджуючи в той же час, що свідомість не обмежується пізнавально-розумовими функціями.

Безумовно, мислення невід'ємне від "Я", проте це "Я" як акт мислення нерівнозначно людині. На відміну від епохи Просвітництва, романтизм затверджує не механічну, а душевну сторону людини. Більше того, на тлі «кризи довіри до природничо-наукового ідеалу раціональності» зростає інтерес до повсякденності, тобто, відбувається свого роду розростання об'єктивного світу. Романтики звертаються до конкретної людини з її переживаннями і почуттями. Раціоналістичний картезіанський суб'єкт піддається критиці, що особливо виразно проявилось у філософії Ф. Ніцше. Полемізуючи з Декартом, Ф. Ніцше, говорить, що наявність мислячого суб'єкта є невинуватим постулат, це усього лише мовне формулювання «граматичної звички, яка до дії вважає діяча»¹. Декартівське "*cogito*", на думку Ніцше, залишає спірним питання про реальність самих думок. Відкидаючи поняття "суб'єкта", "субстанції", "суцього", які суть продукти нашої віри, Ф. Ніцше стверджує, що «міра нашого почуття життя і влади дає нам мірило "буття", "реальності", "неілюзорності"». Ключовим тут являється поняття життя. Ф. Ніцше, В. Дільтей, Г. Зіммель звертаються до цього поняття, виражаючи в ньому безпосередні духовні і практичні прагнення людей. Г. Зіммель розглядає життя як деякий потік, в якому нерозривно представлено минуле, сьогодні і майбутнє: «Спосіб існування, який не обмежує свою реальність справжнім моментом, виштовхуючи тим самим минуле і майбутнє в ірреальне, але справжня тривалість якого реально знаходиться по той бік подібного розділення, так що його минуле дійсно існує в сьогодні, а сьогодні в майбутньому, – такий спосіб існування ми називає життя»². В. Дільтей розглядає життя не як первинну органічну стихію, але передусім, як людське життя: «Бо життя дано мені прямо тільки як моє власне. І лише зсередини цього мого власного життя я розумію життя навколо мене, форми тваринного і людського життя»³. Ф. Ніцше не дає чіткого визначення поняття життя, але одним з центральних понять його філософії стає "воля до влади", яку він розуміє «як саму внутрішню суть буття». У зверненні до категорії життя (незважаючи на різні трактування цього поняття) знаходиться спроба переосмислити онтологічні підстави людського існування.

Відбувається зміна розуміння свободи людини. А. Шопенгауер, а услід за ним і Ф. Ніцше говорять про те, що людина не має досконалої сталої природи, вона не завершена, а, отже, в рівній мірі вільна і скована. Ставлячи під сумнів християнську мораль, Ф. Ніцше говорить про те, що людина не вільна, а визначена мораллю: «Ми знаходимося у в'язниці; ми можемо тільки вільно

¹ Ніцше, Ф. (2005). *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*. Москва: Культурная революция, 282.

² Зіммель, Г. (1996). *Созерцание жизни. Избранное. Т. 2*. Москва: Юристъ, 14.

³ Плотников, Н.С. (2000). *Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея*. Москва: Дом интеллектуальной книги, 10.

мріяти, але не діяти»¹. Вже тут закладені витоки "смерті суб'єкта". Мораль розглядається як свого роду дисциплінарна практика. У роботі "Генеалогія моралі", розкриваючи передумови дресування людини, Ф. Ніцше пише, що це древнє, ще доісторичне дресування було спрямоване на те, щоб створити людині пам'ять, зробити її «до певної міри необхідною, одноманітною, рівною серед рівних, регулярною і, отже, обчисленою»². Будучи вписаною в систему соціальних стосунків, людина іноді діє врозрив із загальними правилами і нормами, і тоді чинності набуває дисциплінуюча роль покарання, яка зводиться до того, що забезпечує критику вчинку, але не забезпечує самокритику особи. Формування держави «як деякого роздавлюючого і нещадного машинного пристрою» призводить до наступного етапу розвитку моралі, і в цьому випадку вона стає дисциплінарною практикою, яка знищує прояви вітальності і свободи в людині: «Ті грізні бастиони, якими державна організація оборонялася від старих інстинктів свободи <...> привели до того, що усі названі інстинкти дикої вільної бродячої людини обернулися назад, проти самої людини»³. Єдиною можливістю для перетворення себе стають нав'язані ззовні соціальні правила і ролі. Тому Ф. Ніцше і ставить під сумнів християнську мораль, переосмислює витоки європейської культури, причиною кризи якої стало переважання раціоналістичного початку. Ф. Ніцше повертає людині право на спонтанність, акцентує нераціональні структури свідомості: «Ніцше дискваліфікує думку в якості єдиного охоронця життя, та зате відкриває в самому житті стратегію нескінченних і автономних природних сил»⁴. Тобто, не свідомість життя, а безпосередньо саме життя залучає людину до своїх потоків. Межі суб'єкта, який більше не обмежений пізнавальними здібностями, розширюються: «Сфера всякого суб'єкта постійно розростається»⁵.

Отже, трансцендентальний пізнаючий суб'єкт не тотожний людині. Людина не є нейтральним спостерігачем по відношенню до зовнішнього світу, вона живе і діє в просторі цього світу, більше того, сфера її діяльності не обмежується межами розуму. І якщо для суб'єкта, що пізнає, місце дії тієї або іншої події особливого значення не має, то для сучасної людини значимою стає топографія того, що відбувається. Не випадково наприкінці XIX століття у Г. Зіммеля і М. Вебера з'являється інтерес до простору, в якому живе людина, зокрема до міста.

Життя як таке має на увазі прагматику, діяльність. Г.С. Кнабе відмічав, що найважливішим завданням сучасних гуманітарних наук є проникнення в "живе життя", в "життя, яким воно є", в його повсякденну течію. І, попри те, що поняття "життя" як філософській категорії було висунуено романтиками, повсякденність, що є невід'ємною частиною "життя", вони розуміють як щось буденне, як те, чому романтичний герой повинен протистояти. Г. Зіммель протиставляє повсякденність пригоди, як періоду найвищої напруги духовних сил людини: «Форма пригоди в найзагальнішому сенсі полягає в тому, що воно випадає із загального зв'язку життя. Під цілісністю життя ми розуміємо те, що через її окремий зміст, як би різко і непримиренно вони не відрізнялися один від одного, здійснює свій кругообіг єдиний життєвий процес. Зчепленню ланок життєвого ланцюга, почуттю, що через усі ці протилежні рухи, ці вигини, ці вузли тягнеться єдина безперервна нитка, протистоїть те, що ми називаємо пригодою; <...> ця частина існування по своєму глибокому значенню знаходиться поза безперервністю іншого життя»⁶.

Увага і інтерес до життя будять інтерес до людини, до її внутрішнього світу і до відповідної щоденної поведінки в колі близьких і зрозумілих їй речей і звичних дій, вироблених з цими речами: «Порядок історії і людських дій не визначається однозначно раціональними структурами, а реалізується у формі устрою повсякденності, що характеризується власним масштабом і ритмом»⁷. Пильна увага до речей навколишнього світу, на підставі яких у свідомості формуються спогади, переживання, проявляється і в художній літературі кінця XIX - першій чверті XX століття. Марсель Пруст в романі «У пошуках втраченого часу» демонструє, що кожна година прожитого життя як би віддруковується і до певного часу ховається в об'єктах навколишнього світу: «Як тільки я спробував

¹ Ніцше, Ф. (2005). *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*. Москва: Культурная революция, 482.

² Ніцше, Ф. (2005). *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*. Москва: Культурная революция, 480.

³ Ніцше, Ф. (2005). *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*. Москва: Культурная революция, 500.

⁴ Подорога, В.А. (1989). *Жизнь без сознания (проблема телесности в философии Ф. Ницше). Проблема сознания в современной западной философии*. Москва: Наука, 5.

⁵ Ніцше, Ф. (2005). *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*. Москва: Культурная революция, 482.

⁶ Зіммель, Г. (1996). *Созерцание жизни. Избранное. Т.2*. Москва: Юристъ, 2012.

⁷ Марков, Б.В. (1997). *Теория познания и структуры повседневности. Философская антропология*. Санкт-Петербург: Лань, 246.

бісквіт, увесь сад позначився <...> у чашці чаю»¹. Згідно з поглядами М. Пруста, в чашці чаю можна виявити не лише увесь сад, але значно більше. Світ в романі Марселя Пруста з'являється двоєдиним: хоча перевагу має світ внутрішній - "все у свідомості", проте, світ свідомості прикований до світу зовнішнього, до об'єктів навколишнього світу, що консервують життєвий досвід. Подібне прагнення – здолати те, що знаходиться між тим, хто сприймає і сприйманим – проявляється і в живописі, зокрема в імпресіонізмі, представники якого прагнуть писати на відкритому повітрі, під неконтрольованими потоками світла. Художники віддають перевагу портретам модисток і танцівниць біля балетного верстату, а не парадним портретам. У живописі імпресіонізму людина зливається або з яскравим ритмом самої природи, або з навколишнім повсякденним оточенням. П.-О. Ренуар помічав: «Я б'юся над моїми фігурами, поки вони не складуть єдиного цілого з пейзажем, який є для них фоном»².

Підводячи підсумки, можна сказати, що філософія життя, зокрема, ідеї Ф. Ніцше (які, на думку Г.-Г. Гадамера, зробили вирішальний вплив на європейську філософську думку ХХ століття) залишаються актуальними до теперішнього часу. Філософія життя заклала основи для повноцінного осмислення концепту повсякденності, розширивши межі суб'єкта і показавши, що діяльність суб'єкта не обмежується лише пізнавальними процесами і процесом самосвідомості. Увага до історико-культурного контексту, до місця в просторі, в якому знаходиться суб'єкт, до речей і предметів навколишнього світу, що формують у свідомості суб'єкта певні переживання, задають один з напрямків розуміння повсякденності в ХХ віці: вона починає розглядатися як джерело морально-практичних значень, необхідних для формування соціальної або політичної дії. У подібній якості повсякденність розглядає представник сучасної культурної теорії М. де Серто: вона з'являється як простір, де людина стикається із структурами влади і шукає "стратегії" і "тактики" протистояння цим структурам.

References

1. Andreev, L. G. (2005). *Impressionizm: videt', virazhat', chuvstvovat'*. Moskva: Geleos.
2. Baumeister, A. (2013). *Filosofski zasadi pislya XX stolittya. Filosofska dumka*. Vinnitsa: VNTU, 15-30
3. Gadamer, G.-G. (1991). *Filosofskie osnovania XX veka. Aktualnost' prekrasnogo*. Moskva: Iskusstvo, 15-26.
4. Gadamer, G.-G. (1988). *Istina I metod*. Moskva: Progress
5. Dobrohotov, A. L. (2008). *Ontologia I moralnie aspekti cogito. Izbrannoe*. Moskva: Territoria buduschego, 245-256.
6. Zimmel, G. (1966). *Sozertsanie zhizni. T.2*. Moskva: Urist'.
7. Kasavin, I. T. (2009). *Povsednevnost' . Entciklopedia epistemologii I filosofii*. Moskva: Kanon, 704-706
8. Knabe, G.S. *Dialektika povsednevnosti* (1989).
<http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/Knabe_DialPovs.php> (2015, Serepen, 26)'
9. Kolesnikov, A. S. (2000). *Stanovlenie problemi sub'ekta: ot Dekarta do sovremennoi filosofii. Formi sub'ektivnosti v filosofskoi culture XX veka*. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obschestvo, 10-25.
10. Markov, B. V. (1997). *Filosofskaya antropologia*. Sankt-Peterburg: Lan', 241-252.
11. Molchanov V. I. (2004). *Soznanine. Filosofia: Entciklopedicheskii slovar'*. Moskva : Gardariki, 785-787.
12. Nitsche, F. (2005). *Volya k vlasti. Opit pereotcenki vseh tchennoitei*. Moskva: Kulturnaya revolutcia
13. Nitsche, F. (1990). *Genealogia morali. Sochinenia v 2 tomah. T. 2*. Moskva: Misl', 407-524.
14. Plotnikov, N. S. (2000). *Zhizn' I istoria. Filosofskaya programma Vilgelma Dilteya*. Moskva: Dom Intellektual'noi knigi.
15. Podoroga, V. A. (1989). *Zhizn' bez soznania (problema telesnosti v filosofii F. Nitsche). Problema soznania v sovremennoi zapadnoa filosofii*. Moskva: Nauka, 5-30.
16. Rodnov, L. N. (2001). *Filosofia. Kratki kurs. Uchebnoe posobie*. Kostroma: Izdatelstvo Kostromskogo gosudarstvennogo tehnologicheskogo universiteta,
17. Teilor, Charles (2004). *Vovlechennoe uchastie i fon u Haideggera. Martin Haidegger*. Sankt-Peterburg : RHGI, 302-322

¹ Андреев, Л.Г. (2005). *Импрессионизм: видеть, выражать, чувствовать*. Москва: Гелеос, 185.

² Андреев, Л.Г. (2005). *Импрессионизм: видеть, выражать, чувствовать*. Москва: Гелеос, 96.