

АЛЕКСАНДР ШУЛЬГА,

аспирант отдела истории, теории и методологии социологии Института социологии НАН Украины

Типология понятийно-категориального аппарата феноменологической социологии

Abstract

The article deals with theoretical problems of phenomenological sociology. The author analyses Husserl's conception as a philosophical basis of the phenomenological sociology paradigm. The analysis is intended for elaboration of the typology of conceptual apparatus within the framework of phenomenological sociology.

1

В истории социологии уже давно назрела потребность в упорядочении и типологии понятийно-категориального аппарата феноменологической социологии. Такая типология может оказаться весомым шагом к саморефлексии этой модели социологии, без чего невозможно дальнейшее развитие данной теории. Это может также помочь нефеноменологам, способствуя лучшему пониманию этой парадигмы и устранению многих предубеждений, отражающихся на отношении к ней отечественных социологов¹.

Впрочем, приоритетным все же является первый резон. Ведь с момента ее возникновения феноменология как метод мышления имела своей целью стать инструментом переосмысления и критики современного научного знания (в том числе и социологического). Однако сама феноменологическая социология, ее понятийно-категориальный аппарат как система никем из социологов, особенно отечественных, не анализировались. Из-за этого

¹ Отношение к феноменологической методологии со стороны “традиционных” социологов очень хорошо охарактеризовал западный исследователь Майкл Филипсон: “Согласно распространенному, но ошибочному взгляду, феноменологическая социология является “микросоциологией”, ограничивающейся изучением “прямых” взаимодействий и игнорирующей традиционные социологические проблемы. ... “Микро” в данном контексте означает узость интересов и озабоченность “мелкими” проблемами” [1, с. 270].

многие связи и отношения между ее познавательными средствами, структурой и функциями остаются не выясненными.

Поэтому в данной статье поставлена вполне конкретная задача: осуществить попытку такой типологии, начав с анализа понятийно-категориального аппарата трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля.

Этот шаг объясняется тем, что прежде чем приступить к анализу понятийно-категориального аппарата собственно феноменологической социологии, следует уточнить ее философскую базу¹.

Это, казалось бы, отклонение от социологической тематики, от ее понятий и категорий является необходимой познавательной предпосылкой для аутентичного понимания смысла и логики современной феноменологической социологии, этапов ее становления. Лишь после этого можно начинать анализ понятий и категорий этой социологической системы. Но это уже задача для дальнейших исследований.

2

В начале анализа я должен прояснить основные понятия, на которые буду опираться далее. Учитывая поставленную цель, это вопросы дефиниции термина “категория” и соотношения категории с понятием, то есть определения того, как первое становится вторым и наоборот.

В статье, посвященной теоретическим проблемам феноменологии, выяснение этих вопросов, на первый взгляд, может показаться странным. Однако оно продиктовано сугубо методологическими потребностями. Это касается как анализа философской базы феноменологической социологии, так и дальнейшей типологии уже собственно социологических категорий и понятий.

Действительно, при, казалось бы, всей очевидности ответа на вопрос: “что такое категория?”, на нем нужно остановиться подробнее. С ним логически связан другой вопрос: в каком соотношении “категория” находится с “понятием”?

Ведь переход понятий и категорий трансцендентальной феноменологии в социологию осуществлялся отнюдь не механически, и в соответствии с проблемной сферой социологии они продолжают специфическим образом эволюционировать.

Чтобы ответить на поставленный выше вопрос, обратимся к наработкам диалектической логики. Поскольку именно она, в отличие от формальной логики, рассматривает понятие динамически, а не статически.

В предыдущие десятилетия отечественные ученые на этом участке теоретического поля достигли заметных результатов, до сих пор не утративших своего значения. Замечу, что проблема соотношения научных категорий и понятий в последние десятилетия остается без внимания как украинских, так и зарубежных исследователей. В работах западных философов доминирует аристотелевская логическая парадигма с интенцией создания всеобъемлющей и исчерпывающей системы категорий [см., напр.: 2].

Итак, начну с ответа на первый вопрос: что такое научная “категория”?

¹ Таким основанием, по признанию самого основателя феноменологической парадигмы в социологии — Альфреда Шюца, являются философские построения Э.Гуссерля. Уже в их рамках сформировались основные понятия и категории, вошедшие со временем в социологическое употребление.

Одним из наиболее распространенных определений термина “категория” является следующее: “Категории — наиболее общие понятия. ... Категории, как и другие понятия, представляют собой отражение объективного мира, обобщение явлений, процессов, существующих независимо от нашего сознания. ... Правильно и то, что категории — это сокращения, в которых охватывается сообразно общим свойствам множество различных чувственно воспринимаемых вещей, явлений, процессов” [3, с. 92]¹.

То есть “категория” предстает как наиболее обобщенное понятие и как рубрика определенной суммы знаний. Обратимся к первому определению.

Действительно, категория — это наиболее общее понятие. Это означает, что ее объем намного шире, нежели объем связанных с ней понятий. Таким образом, эти понятия входят в объем категории (а не наоборот), находясь с ней в отношении подчиненности. Но для определения специфики категории эта дефиниция оказывается недостаточной. Для ее уточнения перейдем к рассмотрению второго вопроса: каким образом и благодаря чему одно понятие перестает влиять на другие понятия по принципу координации (тождественности, частичного совпадения, соподчиненности и т.п.) и начинает подчинять их по принципу субординации?

Отечественный философ М.Булатов дает на этот вопрос такой ответ: “Любая категория становится понятием, если от нее отделить функцию членения и синтезирования действительности и мыслить только ее внутреннее содержание. И наоборот, любое понятие становится категорией, если к нему присоединить данную функцию” [4, с. 101].

Следовательно, способность абстрактно расчленять явления и процессы и классифицировать (категоризировать) их делает понятие категорией. Но при таком определении категории представляются скорее рубриками, а не наиболее общими понятиями. Впрочем, этому есть свое объяснение, поскольку речь идет об обще-философских категориях, которые отличаются предельной всеобщностью и благодаря которым вообще происходит мышление. “Категории, — пишет М.Булатов, — всеобщы и необходимы. Они необходимы, ибо без каждой из них нет мышления, и всеобщы, ибо каждая из них — член, звено совокупности всех форм мышления и мышления как целого. Без любой из них мышление не будет полным, всеохватывающим, всеобщим” [4, с. 42].

Однако в данной статье рассматриваются не обще-, а специально-философские категории, точнее, категории трансцендентальной феноменологии Э.Гуссерля. На различие между обще-философскими и специально-философскими категориями указывают В.Готт и Ф.Землянский: “В противоположность философским категориям частнонаучные понятия, в том числе и наиболее фундаментальные из них, иногда называемые частнонаучными категориями, не отображают предельно существенных связей, отношений, осмысленных в их всеобщности и необходимости” [5, с. 255].

Такое деление категорий на два вида является принципиальным. Исходя из него предложенное М.Булатовим объяснение процесса превращения понятия в категорию и наоборот нельзя принять. Ведь здесь речь идет о спе-

¹ Пока буду использовать именно эту дефиницию в качестве базовой для дальнейшего анализа, в ходе которого буду ее существенно конкретизировать. Кроме того, данное определение позволяет в общих чертах объединить два разных подхода к понятию “категория” — формальную и диалектическую логику (хотя последнюю ныне многие отечественные социальные ученые отбрасывают).

циально-научных (специально-философских), а не обще-философских категориях. Хотя акцент, сделанный ученым, актуален и для нашего рассмотрения. Имеется в виду, что статус категории понятие приобретает, выполняя специфические функции. Булатов выделяет как таковые синтетическую (объединение явлений и процессов по общему признаку) и аналитическую (членение явлений и процессов) функции. На мой взгляд, специально-научная категория является фундаментальным понятием в отдельно взятой системе. В ее пределах она выполняет особые познавательные функции, которые и превращают понятие в категорию. Это — **методологическая функция, функция синтеза знаний, эвристическая и логическая функции**. Их можно назвать атрибутивными функциями специально-научных категорий. Охарактеризую каждую из них отдельно.

Самая первая — методологическая функция. Категории задают направленность познания и его основные принципы. Вместе с тем методологическая функция тесно связана с мировоззренческой. Ведь каждая отдельная философская система, тем более, по терминологии Т.Куна, ставшая парадигмой, с необходимостью вводит в оборот собственные понятия и категории¹. К тому же в основе каждого такого теоретического построения лежит его особое мировоззрение, выражающееся в направленности познавательного интереса и интерпретационной схеме.

“Методологическая функция категориальных структур теоретического мышления в их закономерных связях и последовательностях, — пишет по этому поводу В.Шинкарук, — реализуется не прямо и непосредственно, а через систему понятийного аппарата, присущего данному мышлению и всегда имеющего мировоззренческую направленность” [6, с. 276].

То есть ознакомление с системой категорий философского учения позволяет получить представление о путях решения в его рамках основного вопроса философии и вообще интересуется ли он его разработчиков.

Что касается синтетической функции категорий, то она проявляется в двух аспектах. И снова в зависимости от того, каким образом мы понимаем категорию: как рубрику или как всеобщее понятие. В первом случае она осуществляет абстрактное сочетание вещей, явлений, процессов в зависимости от общности их по какому-либо признаку². Во втором — категория выступает “аккумулятором” нового знания, в котором предшествующее знание специфическим образом обобщено и синтезировано.

В свою очередь, функция синтеза знаний тесно связана с эвристической функцией. Как отмечает П.Копнин, “категории философии возникают и развиваются на основе обобщения всего опыта познания ... в них происходит синтез (а не простое суммирование) знания. Этот синтез и рождает новые идеи...” [7, с. 40].

Таким образом, методологическая функция категорий, проявляющаяся в их способности направлять процесс познания, непосредственно связана с функцией синтеза знаний, заключающейся в преобразовании полученного знания в качественно новое. А в этом уже проявляется их эвристическая функция.

1 Это в полной мере можно отнести и к феноменологии Гуссерля.

2 Происходит их категоризация.

Наконец, логическая функция категорий состоит в уже упоминавшихся отношениях субординации их с понятиями и координации (иногда субординации) — между собой.

В отдельную философскую систему могут войти либо совсем новые категории, либо специфическим образом модифицированные старые. Так или иначе, в ее пределах категории будут иметь принципиально иную, присутствующую только этому философскому построению *логическую* связь как с понятиями, так и между собой¹.

“К числу категориальных признаков философских понятий... — отмечает С.Позднева, — следует отнести способность к организации, систематизации философского знания. Те философские понятия, которые способны реализовать *системообразующие функции* (курсив мой. — А.Ш.) в философском знании, приобретают статус философской категории” [8, с. 53]. Это касается и специально-философских категорий, которые нередко являются адаптированными общеполитическими категориями и выступают своего рода остовом отдельной теории.

Можно подытожить, что все атрибутивные функции философских категорий органически связаны между собой, переходят друг в друга и могут существовать только вместе.

3

Теперь, выяснив основоположные методологические вопросы, можно приступать к анализу и дальнейшей типологизации категориально-понятийного аппарата трансцендентальной феноменологии Э.Гуссерля.

Сразу нужно подчеркнуть, что самого Гуссерля как философа собственно социологическая проблематика не интересовала. Его познавательные интересы были гораздо более широкими и амбициозными. Трансцендентальная феноменология имела конечной целью не что иное, как нахождение основы любого аподиктически достоверного знания, в том числе и социологического.

Рассматривая систему Гуссерля, я, исходя из задачи данной статьи, в основном сосредоточусь на тех ее элементах, которые стали методологической базой феноменологической социологии и были адаптированы в ее рамках. Однако для правильного понимания их необходимо выяснить основные принципы, на которых базируется трансцендентальная феноменология.

В своей статье для Британской энциклопедии Гуссерль дал следующее краткое определение феноменологии: “...это универсальная философия, способная обеспечить нас инструментарием для систематического пересмотра всех наук” [9, с. 12]. На мой взгляд, это определение является весьма удачным, поскольку указывает на две главные цели ученого: радикальное переосмысление всех современных ему наук и построение новой теории познания.

Отметим, что с начала своей творческой деятельности Эдмунд Гуссерль направил все силы на поиск нужного для этого фундамента. Уже в первом томе “Логических исследований” (1900) таким основанием у него выступает “чистая логика”. Идея логики “как теоретической науки ... — науки, которая одна лишь и делает возможной технологию научного познания ... должна

¹ Из этого видно, что логическая функция категорий тесно связана с методологической и мировоззренческой функцией.

быть признана правомерной; и надлежит серьезно приняться за неустрашимую задачу ее построения во всей ее самостоятельности” [10, с. 240].

Когда вышел в свет второй том, его феноменологическая концепция была уже почти сформирована, и с того времени Гуссерль концентрируется на разработке феноменологической проблематики¹.

Здесь нужно сделать еще одно важное уточнение. Ведь Э.Гуссерль, по сути, взялся за разработку новой теории познания. Понятно, что ученый при этом опирался на интеллектуальное наследие своих предшественников и современников, однако делал это по совершенно новому принципу. “Наши термины, — пишет он по этому поводу, — должны разумеяться исключительно в том смысле, какой придается ему в нашем изложении, а не в каком-то ином, подсказанном историей или же терминологическими привычками читателя” [11, с. 33]. Таким образом, Э.Гуссерлю в ходе анализа пришлось вводить новые понятия или использовать старые термины с совсем новой дефиницией.

Как уже отмечалось, философская система Гуссерля должна была дать инструментарий для систематического пересмотра всех наук. Сделать это радикальное переосмысление основатель трансцендентальной феноменологии намеревался путем изучения трансцендентального эго, или чистого сознания. В сущности, исследование эго и его структур составляло основной интерес Э.Гуссерля. Поэтому главным итогом своей деятельности ученый считал превращение трансцендентальной феноменологии в трансцендентальный идеализм, или эгологию. В ее центре и оказалось понятие “трансцен-

¹ В связи с осуществленным в предыдущем параграфе анализом определения категорий и отношения их к понятиям было бы интересно вспомнить рассуждения Гуссерля по этому вопросу. Понятно, что они тесно связаны и следуют из его понимания задач феноменологии. Последняя, в отличие от других наук, которые ученый относит к опытным, имеет дело не с фактами, а с сущностями, или “эйдосами”. Поэтому феноменология является наукой эйдетичной, отличается предельной обобщенностью, и в ней находят свои основания все опытные науки. Согласно концепции Э.Гуссерля, все бытие можно разделить на так называемые регионы. В основе такого деления и лежат эйдосы. Поэтому, резюмирует Гуссерль, проблема радикальной классификации наук — это, главным образом, проблема размежевания регионов. Именно с “регионами” и связаны феноменологические категории.

“Категория, — пишет ученый, — это слово, которое ... в словосочетании “категория такого-то региона” отсылает именно к соответствующему региону, например к региону “физическая природа”” [11, с. 10]. Как видим, категория в этом значении выступает в качестве рубрики, или, согласно специфике феноменологии, как сущность. Она отличается наибольшей обобщенностью, является родовой для образования региона, и под нее подводятся так называемые эйдосы (являющиеся ее модификациями). Вместе с тем категории у Гуссерля выступают и в качестве понятий. Поэтому “терминологически ... можно в явном виде различать *категориальные понятия* (в качестве значений. — А.Ш.) и *категориальные сущности* (в качестве рубрик. — А.Ш.)” [11, с. 10]. То есть у родоначальника феноменологии категория тоже выступает и как рубрика, и как понятие. Однако обе эти разновидности имеют специфику, делающую их не похожими на дефиниции, приведенные в предыдущем параграфе. В обоих случаях мы возвращаемся к пониманию ученым “эйдоса” и связанной с ним эйдетической редукции. “Логические понятия ... должны иметь свой источник в созерцании; они должны вырастать благодаря идеирующей абстракции на основе определенных переживаний, и при новом осуществлении этой абстракции они должны всегда заново выявлять свою значимость” [10, с. 36].

То есть речь идет не о простом видении, а о созерцании в смысле умозрительной деятельности. Благодаря последней мы получаем четкие и несмешиваемые понятия.

дентальное *эго*”. Точнее было бы сказать, что “трансцендентальное *эго*” приобретает в системе Э.Гуссерля статус категории, потому что выполняет все четыре атрибутивные функции категорий: методологическую, поскольку является центральным в его системе и задает общий угол зрения; синтетическую и эвристическую, поскольку аккумулирует в себе существующие и ведет к открытию новых понятий; и, наконец, логическую, поскольку является системообразующим, выстраивает определенную иерархию из понятий и категорий, координируя их связи между собой. В итоге изучение трансцендентального *эго* приводит к возникновению целой группы понятий.

Первое из них — это “феноменологическая редукция”. Оно обозначает тот путь, который нужно пройти до открытия “чистого сознания”. В свою очередь, феноменологическая редукция становится возможной благодаря выходу за пределы “природной установки”, предполагающей некритическое восприятие этого мира. Модус сознания, противоположный природной установке, Гуссерль называет “теоретической установкой”. “Вместо того, чтобы оставаться в такой установке (природной. — *A.III.*), — призывает Гуссерль, — радикально измените ее (на теоретическую. — *A.III.*)” [11, с. 254].

Здесь мы не можем подробно говорить о механизме феноменологической редукции, поскольку даже его краткая характеристика потребует слишком много места. Только кратко охарактеризуем феноменологическую редукцию как процедуру тотального сомнения. В процессе ее мир и сам исследователь “выносятся за скобки” [12, с. 51]. Собственно, благодаря редукции мы и приходим к пониманию “трансцендентального *эго*”, поскольку в результате тотального сомнения несомненным остается только оно. *Эго* является своеобразным феноменологическим остатком, новым “регионом” бытия, как его определяет ученый.

После открытия *эго* закономерным становится изучение его структур. Общая схема, предложенная Э.Гуссерлем, имеет следующий вид:

ego-cogito-cogitatum.

Итак, у нас появляются еще два понятия — “*cogito*” (ноэзис) и “*cogitatum*” (ноэма). Что они означают, хорошо видно из цитаты:

“... каждое *cogito*, или иначе, каждое протекающее в сознании переживание полагает некий предмет и, таким образом, несет в себе самом, как положенное, то или иное свое *cogitatum*, причем каждое *cogito* делает это по-своему” [13, с. 96].

Здесь сразу следует вспомнить о понятии “интенциональность”, органически связанном с “*ноэзисом*” и “*ноэмой*”. Вновь обратимся к первоисточнику: “Осознаваемые переживания называются также интенциональными, причем слово “интенциональность” означает здесь не что иное, как это всеобщее состояние сознания — быть сознанием о чем-то, в качестве *cogito* нести в себе свое *cogitatum*” [13, с. 96].

Таким образом, интенциональность является имманентным свойством чистого сознания быть направленным на какой-либо предмет. “Пустого” сознания не существует, оно всегда требует какого-то объекта.

Впрочем, “трансцендентальное *эго*” — это не просто точка, из которой в разные стороны направлены интенции. “Я, — пишет Гуссерль, — помещаемое в центр, представляет собой не пустой полюс тождественности, но в силу некоторой закономерности трансцендентального генезиса с каждым

исходящим от него и имеющим новый предметный смысл актом приобретает новую особенность, которая сохраняется и в дальнейшем” [13, с. 146].

Дело в том, что наши переживания имеют определенную последовательность и связаны с “внутренним сознанием времени”¹. Это время принципиально нетождественно “объективному” времени. Ученый изображает его как постоянный поток, состоящий из переживаний. Каждому переживанию предшествует иное, к которому оно присоединяется, и, со своей стороны, само становится предшественником следующего переживания. Таким образом, новое переживание всегда, отсылая к прежнему, модифицирует его и в свою очередь модифицируется. “Передний план — ничто без заднего. Являющаяся сторона — ничто без неявляющейся”, — подчеркивает Гуссерль [14, с. 58]².

“Внутреннее сознание времени” приводит нас к понятию “синтеза” как синтеза переживаний. Его Гуссерль делит на два вида — активный и пассивный. Первый вид синтеза предполагает конституирование сознанием новых предметов. Такой активный синтез еще можно назвать духовной активностью. Своим основанием он имеет пассивный синтез, при котором мы имеем дело с заранее данными объектами.

То есть во внутреннем сознании времени происходит постоянный синтез переживаний. Для каждого *эго* он осуществляется таким образом, что прошлые, нынешние и будущие переживания связываются в единый поток, что делает возможным их единство. Таким образом, приняв теоретическую установку и проведя феноменологическую редукцию, Гуссерль, вслед за Декартом, приходит к открытию “трансцендентального *эго*”. Он открывает его поэтико-поэтичную структуру с имманентной ей интенциональностью.

Через понятия “внутреннего сознания времени” и “синтеза” Гуссерль в итоге дает довольно развернутое определение “*трансцендентального эго*”, которое предстает как “бесконечная, скрепленная в единстве универсального генезиса взаимосвязь сопринадлежащих ему продуктов синтеза — на различных уровнях, которые должны полностью соответствовать неизменной универсальной форме временности, поскольку она сама основывается на постоянно текущем, пассивном и всеобъемлющем универсальном синтезе, который с необходимостью вбирает в себя все новое” [13, с. 170].

Такая сосредоточенность на трансцендентальном *эго* и его определении, разумеется, не могла не провоцировать обвинения Гуссерля в солипсизме. Действительно, *эго* предстает как субъект, конституирующий мир, — субъект, из которого все исходит и в который все возвращается. Это, в определенной мере, признает и сам ученый.

На этом нужно остановиться подробнее. Для большего удобства разделим путь исследователя (только схематически) на три этапа.

На первом он принимает теоретическую установку и осуществляет феноменологическую редукцию, подвергая все тотальному сомнению. В ре-

¹ Гуссерль заимствует идею исследования внутреннего сознания времени у Ф.Брентано. Но его анализ не является простым заимствованием и содержит много критических замечаний [14, с. 13].

² Идеи основоположника трансцендентальной феноменологии в отношении внутреннего сознания времени особенно интересны в связи с такими проблемами, как определение смысла и его образования, и были привлечены к социологическому теоретизированию.

зультате как несомненное для него предстает лишь то, что он мыслит. Ведь даже отрицание этого (если отвлечься от абсурдности данного утверждения) является мыслительной операцией.

Назвав эту способность чистым сознанием или трансцендентальным *эго*, Гуссерль приступает к его изучению.

Начинается второй этап, на котором феноменолог сосредоточивается на исследовании структур только что открытого *эго*. Этот этап действительно можно назвать солипсистским. Но есть еще и третий этап, когда этот солипсизм преодолевается.

Философ пытается ответить на вопрос: как мы можем быть уверенными в объективности этого мира и выйти за пределы собственной субъективности?¹ С ответом на этот вопрос, собственно, и начинается уже тот этап, когда были введены основные понятия, которые позже войдут в понятийно-категориальный аппарат феноменологической парадигмы в социологии. На данном этапе Гуссерль переходит от сосредоточенности на собственно *эго* к рассмотрению другого *эго*. Он вводит понятие “*alter ego*”.

Как уже отмечалось, в результате редукции бесспорным остается только трансцендентальное *эго*. Зато весь мир и предметы, его наполняющие, предстают как феномены, как *cogitatum*. Это касается и нашего тела. Его Гуссерль называет психофизической структурой, которая также воспринимается чистым сознанием как феномен. Таким образом, происходит удвоение: *эго* отделяется и не отождествляется с телом.

Такой же принцип Гуссерль применяет и к *другому*, разделяя его на *эго* и психофизическую структуру (тело), явленную в этом мире.

Для понимания *alter ego* феноменолог вводит понятие “аппрезентация”. По-другому это можно назвать “аналогизирующей апперцепцией”. То есть существование *другого* осознается *эго* по аналогии. Воспринимая психофизическую структуру — тело, его поведение, трансцендентальный субъект приходит к выводу о наличии *alter ego*: психофизическая структура аппрезентирует *эго*.

Важно отметить, что непосредственно данной является только психофизическая структура, тогда как *другой* предстает опосредованно и конституируется в чистом сознании по аналогии. Иначе (в случае непосредственной данности) *alter ego* выступало бы как часть *эго*.

Следовательно, перед моим *эго* предстают *alter ego*. В свою очередь, мое *эго* есть *alter ego* для *другого* *эго*. Благодаря аппрезентации происходит взаимное конституирование *других* в чистых сознаниях [13, с. 224].

То, что *эго* осознает существование *других* (которые, к тому же, даны ему опосредованно), дает Гуссерлю основания говорить о преодолении солипсизма.

“Конституция бытийного смысла “объективного мира” на основе моего первопорядкового мира, — объясняет ученый, — имеет несколько уровней. В качестве первого следует выделить уровень конституции “другого *эго*” или “других вообще”... Сообразно с этим ... осуществляется универсальная смысловая надстройка над моим первопорядковым миром, благодаря чему

¹ Любопытно, что Декарт в качестве ответа на этот вопрос использовал доказательство бытия Бога как совершенного существа, которое в своей всеблагости не может обманывать нас, пребывающих в сомнении [15].

последний становится явлением некоего определенного *объективного* мира, в качестве одного и того же мира для каждого из нас...” [13, с. 210].

Мир, в частности культурный, социальный мир, конституирует *эго* вместе с *другими* в их общей активности. Ученый даже говорит о некоей “гармонии монад” (или гармонии *эго*), благодаря которой и в которой всем нам дан этот мир.

Завершая рассмотрение пути преодоления феноменологом солипсизма, приведем слова Гуссерля, подчеркивающего, что “в действительности ... трансцендентальный солипсизм есть лишь низшая ступень философии и как таковой должен быть методически ограничен для того, чтобы должным образом была введена в игру — как фундированная, а значит стоящая на более высокой ступени — проблематика трансцендентальной intersубъективности” [13, с. 92].

Таким образом, преодолевая солипсизм, Гуссерль выходит на проблематику трансцендентальной intersубъективности и, соответственно, вводит понятие “intersубъективность”¹.

Как видим, оно означает объединение первопорядковых миров каждого *эго* в один, общий для них мир.

Через “intersубъективность” ученый получает другое важное понятие — “жизненный мир”. Ведь жизненный мир и является этим одним, общим конституированным для *эго* миром.

На “жизненном мире” следует остановиться отдельно, поскольку со временем это понятие становится определяющей категорией феноменологической социологии.

4

К понятию “жизненный мир” основоположник трансцендентальной феноменологии подошел уже в конце своего творческого пути. Хотя впервые этот термин он использовал в “Картезианских размышлениях”, но наиболее основательно рассматривает это понятие в последней, опубликованной уже после смерти автора работе “Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология”² [16].

Здесь также важно очертить пути и логику, по которым Гуссерль приходит к этому понятию в “Картезианских размышлениях” и “Кризисе европейских наук”.

Как отмечалось, в первой книге он отвечал на обвинения в трансцендентальном солипсизме и таким образом вышел на проблему трансцендентальной intersубъективности, конституирующей общий жизненный мир эго-монад. В “Кризисе”, напротив, Гуссерль подходит к этому понятию уже не *через* исследование *эго*, а через критику и переосмысление современных ему наук. Как видно из названия книги, по мнению Гуссерля, они пребывают в кризисе, и выходом из него может стать трансцендентальная феноменоло-

1 “Интерсубъективность” со временем также становится одним из самых важных понятий феноменологической социологии.

2 Об истинном значении этой работы красноречиво свидетельствуют воспоминания личного друга и последователя Э.Гуссерля А.Шюца: “В последних беседах с Гуссерлем, которые посчастливилось иметь автору, он неизменно называл эту серию очерков итогом и венцом всех своих жизненных трудов. Он не отрываясь работал над ними на протяжении последних трех лет своей жизни” [17, с.181].

гия. Ведь именно эта система мышления, как подчеркивает ученый, единственная из всех не находится в плену “физикалистских” и “объективистских” иллюзий и в состоянии направить свое внимание на действительные основания любого знания. Этим основанием и является жизненный мир.

Нужно заметить, что единого и однозначного определения понятия “жизненный мир” Гуссерль не оставил. Поэтому попытаемся дать сборное определение этого понятия, воспользовавшись теми упоминаниями данного термина, которые мы находим в текстах “Картезианских размышлений” и “Кризиса европейских наук”.

Итак, жизненный мир — это предзаданный всем нам мир допредикативного, чувственного опыта, который в результате своей предзаданности является для всех нас саморазаумеющимся. В нем мы одновременно являемся и объектами, и субъектами, которые сообща конституируют этот мир. “Вжитость”, вовлеченность каждого в этот мир, его всеобщность становятся залогом того, что все донаучное и научное знание основывается на нем.

“Науки, — пишет Гуссерль, — осуществляют свои построения на само собой разумеющейся почве жизненного мира, извлекая из него то, что когда-либо бывает потребно для тех или иных преследуемых ими целей. Но пользоваться жизненным миром таким способом не означает научно познавать этот мир в его собственном способе бытия” [17, с. 172].

Оторванность наук от жизненного мира, наполненность их различного рода идеализациями, которые часто оказываются фикциями, является главной причиной кризиса. Поэтому для преодоления кризиса крайне необходимо вернуться к этой почве¹.

Однако сделать это непросто. И именно потому, что этой основы собственно никто не замечает. “То обстоятельство, что это измерение оставалось скрытым на протяжении тысячелетий и, даже когда появилась такая возможность его ощутить, так и не возбудило особого и последовательного теоретического интереса, может быть объяснено указанием на наличие своеобразного антагонизма между попыткой войти в это измерение и занятиями, отмеченными смыслом всех тех интересов, которые составляют естественную и нормальную человеческую жизнь в мире”, — объясняет Гуссерль [17, с. 163].

То есть мы опять возвращаемся к понятию “природной установки”. Именно эта установка (как модус сознания, через который этот мир воспринимается некритически) не позволяет нам осуществить рефлексии в отношении жизненного мира и сделать его объектом нашего исследования. Для выхода из нее нужен радикальный шаг, и такой шаг найден — это уже упоминавшаяся феноменологическая редукция.

Как и в случае с открытием трансцендентального *эго*, мы принимаем теоретическую (рефлексивную) установку и осуществляем процедуру тотального сомнения. Благодаря ей мы поднимаемся над предзаданностью окружающего мира, его самоочевидностью, и он предстает перед нами как продукт общей конститутивной деятельности.

¹ “Забвение жизненного мира, — пишет современный феноменолог Бернгард Вальденфельс, — Гуссерль делает ответственным за ложные линии развития, которые можно устранить, лишь вернув мысль в жизненный мир” [18, с. 34].

Феноменология, таким образом, дает возможность вернуться к этому миру и осуществить фундаментальное воспоминание: все знание, в том числе научное, является продуктом человеческой деятельности. То есть Гуссерль, по сути, приходит к решению своей главной задачи — нахождения основы любого аподиктически достоверного знания. Поэтому, по его мнению, возникает необходимость создания новой науки. “В противоположность всем прежде разработанным объективным наукам, располагающимся на почве мира, — подводит итог Гуссерль, — это была бы наука об универсальном способе преданности мира, то есть о том, в чем состоит его бытие в качестве универсальной почвы для какой бы то ни было объективности. И это означает также создание науки о последних основах, из которых всякое объективное обоснование черпает свою истинную силу и которые придают ему его последний смысл” [17, с. 199].

5

Суммируем все сказанное относительно понятийно-категориального аппарата трансцендентальной феноменологии Э.Гуссерля. Еще раз следует отметить, что данная статья сосредоточена сугубо на тех понятиях системы Э.Гуссерля, которые со временем вошли в социологический обиход либо оказались необходимыми для их понимания. Одним словом, Гуссерлев анализ с самого начала шел в гносеологическом направлении. Его цель — это создание последней в своем роде теории познания, и центральные понятия его построения (“трансцендентальное *эго*”, а позже и “жизненный мир”) разрабатывались только в этом ключе. Теперь можно выделить несколько логических линий, по которым шел Э.Гуссерль, и соответствующих групп понятий, которые позднее вошли в социологический обиход.

Первой такой линией является изучение трансцендентального *эго*. С ней связана категория “трансцендентальное *эго*” и понятия, которые ведут к обнаружению чистого сознания (“феноменологическая редукция”), служат для описания его структур и свойств (“ноэзис”, “ноэма”, “интенциональность”), и понятия, описывающие механизмы чистого сознания (“активный” и “пассивный” синтез, “внутреннее сознание времени”).

Вторая линия идет путем преодоления трансцендентального солипсизма. Гуссерль вводит понятие “*alter ego*” и связанное с ним понятие “аппреентация”. Таким образом ученый выходит на проблематику интерсубъективности, которая является третьей логической линией его исследования, благодаря ей он приходит к пониманию “жизненного мира” как совместно конституируемого, допредикативного мира трансцендентальных *эго*.

Впрочем, к понятию “жизненный мир” основоположник трансцендентальной феноменологии подходит и через четвертую линию анализа. Как неоднократно упоминалось, система Гуссерля должна была не только построить новую теорию познания, но и стать инструментом для переосмысления существующих наук. В процессе такого переосмысления Э.Гуссерль снова приходит к “жизненному миру”, являющемуся не только общим для всех нас миром, но и основанием для всякого познания. К тому же это основание современные ему науки забыли, заменив ее идеализациями, и именно поэтому переживают глубинный кризис. Выходом из него является возвращение к жизненному миру.

Такое краткое рассмотрение типологии основных понятий трансцендентальной феноменологии Гуссерля и их логической взаимосвязи необходимо, если мы хотим проанализировать понятийно-категориальный аппарат уже собственно феноменологического направления в социологии. Ведь именно трансцендентальная феноменология становится методологической базой феноменологической социологии, обеспечивает ее основополагающими понятиями и категориями, такими как “интерсубъективность” или “жизненный мир”.

Только через прояснение начального опыта использования этих и других упоминавшихся понятий возможно установление генетической, смысловой и функциональной связи между ними в рамках философии и социологии, прояснение эволюции их содержания в зависимости от особенностей социологического применения.

Литература

1. *Филлипсон М.* Феноменологическая философия и социология // Новые направления в социологической теории. — М., 1978. — С. 204–272.
2. *Grossmann R.* The Categorical Structure of the World. — Bloomington (Indiana), 1983; *Johansson I.* Ontological Investigations. — N.Y., 1989; *Chisholm R.* A Realistic Theory of Categories. — Cambridge, 1996.
3. *Копнин П.В.* Диалектика как логика и теория познания. — К., 1973.
4. *Булатов М.А.* Логические категории и понятия. — К., 1981.
5. *Готт В.С., Землянский Ф.М.* Диалектика развития понятийной формы мышления. — М., 1981.
6. *Шинкарук В.И.* Категории как формы мышления и их методологическая функция // Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий. — К., 1978. — С. 247–277.
7. *Копнин П.В.* Развитие познания как изменение категорий // Вопросы философии. — 1965. — № 11. — С. 37–46.
8. *Позднева С.П.* Общенаучные понятия и методологическая функция категорий диалектики // Методологические функции философских категорий: Межвузовский научный сборник. — Саратов, 1989. — С. 45–58.
9. *Гуссерль Э.* Феноменология. Статья в Британской энциклопедии // Логос. — 1991. — Т. 1. — С. 12–21.
10. *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. — М.; Минск, 2000.
11. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — М., 1999.
12. *Гуссерль Э.* Идея феноменологии: Пять лекций. — СПб., 2006.
13. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. — СПб., 1998.
14. *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Том 1. Феноменология внутреннего сознания времени. — М., 1994.
15. *Декарт Р.* Размышления о первой философии. — <http://www.lebenswelt.narod.ru/index1.htm>.
16. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб., 2004.
17. *Шюц А.* Феноменология и социальные науки // Избранное: Мир, светящийся смыслом. — М., 2004. — С. 180–201.
18. *Вальденфельс Б.* Вступ до феноменології. — К., 2002.