

ВИКТОР БУРЛАЧУК,

доктор социологических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории, теории и методологии социологии Института социологии НАН Украины

Интеллектуальные уловки феноменологической социологии

Abstract

The paper critically analyzes the main ideas of phenomenological sociology developed by the founder of a new sociological paradigm A. Schutz. The author exposes inherent contradictions between phenomenological philosophy of E. Husserl and M. Weber's understanding sociology. It casts doubt on a project intended to synthesize these two knowledge domains. Besides, there is demonstrated a paradoxical nature of the idea to construct sociological theory as based on the subjective sense of Another's activity, which should not be coincided with sense attributed by an 'outside spectator'.

The basic premise of Schutz is that sociological theory should be constructed only after analyzing activity of an individual subject named as 'solitary Ego'. This activity is one explored by means of phenomenological method. Sociological phenomenology takes its own approach to reanimate gnoseological Robinsonada. A. Schutz makes an attempt to draw distinctions between objective and subjective sense in the activity of 'solitary Ego'. The scholar supposes to reveal original sources of the sense in the intentional acts of consciousness. A phenomenological approach excludes analysis of the unconscious mental activity as a source for making sense. Constituting sense, as it explained by A. Schutz, should be opposed to the assertion that sense is neither created nor constituted within the frame of individual's consciousness intentional activity.

Starting from this position, the author expresses doubt regarding possibility of objective theory about subjective sense within sociology.

В 1934 году тридцатипятилетний венский юрист Альфред Шюц публикует работу “Смысловое строение социального мира” (*Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*). Этим моментом в истории социологии датируется появление нового направления — феноменологической социологии. Его основатель, опираясь на принципы философии Эдмунда Гуссерля, попытался дать социологии подлинное научное обоснование, которое потребовало пере-

формулирования основного предмета социологии: социологии следует прежде всего ответить на вопрос о *субъективном* смысле социального действия, а уже затем переходить к анализу социальных институтов и социальных практик. Ее предмет состоит в изучении полагания смысла и его толкования, отношения символа и симптома, мотива и плана, принципов смысловой и каузальной адекватности.

Нельзя сказать, что основные идеи, высказанные Шюцем, тут же были подхвачены социологическим сообществом и феноменологическое направление получило повсеместное признание. Может быть, публикация венского социолога осталась бы и незамеченной, если бы, спасаясь от нацизма в 1939 году, он не эмигрировал в США. В 1943 году в Нью-Йорке он начал преподавать в *Новой школе социальных исследований*, основанной немецкими иммигрантами-интеллектуалами, где его учениками стали П.Бергер, Т.Лукман и Г.Гарфинкель, которые внесли ощутимый вклад в развитие идей своего учителя.

Книга “Социальное конструирование реальности” (1966) Бергера и Лукмана стала заметной вехой в истории феноменологической социологии, однако ее близость к основным идеям феноменологической философии Гуссерля остается весьма условной. В ней практически отсутствуют ссылки на феноменологические работы Гуссерля. Но самое важное заключается в том, что последователи Шюца отказываются от того, чтобы основной задачей социологии сделать исследование смысла.

До сих пор среди историков социологии нет устоявшейся классификации, определяющей, какие социологические тексты следует относить к феноменологическому направлению, а какие — нет. Стоит только историку социологии обнаружить, что анализируемый автор исследует не социальные структуры, социальные институты или социальные трансформации, а жизненный мир, смысловые структуры, опыт повседневного мира, как этого автора автоматически зачисляют в разряд представителей феноменологической социологии.

С другой стороны, в среде профессиональных социологов до сих пор сохраняется настороженное отношение к феноменологической социологии, она с трудом завоевывает официальный статус подлинного социологического направления. В популярном учебнике по истории социологии Джорджа Ритцера “Современные социологические теории”, выдержавшем пять изданий и переведенном на многие языки (русский перевод 2002), практически отсутствует упоминание о феноменологической социологии.

В данной статье я хочу еще раз критически проанализировать основные идеи феноменологической социологии, изложенные ее основателем, выяснить, насколько успешным оказался проект прививки феноменологической философии к понимающей социологии М.Вебера и почему все-таки сохраняется предубежденное отношение к феноменологической социологии.

Свое исследование я строю, основываясь на анализе основной работы Шюца “Смысловое строение социального мира”.

Идея построения научной социологии

Определяющей задачей Шюца, как и любого другого ученого начала XX века, было создание строгой научной теории. В начале XX века такие понятия, как “теория”, “истина”, “наука”, казались синонимами и выступали в ка-

честве определяющей мотивации научной деятельности. Это в настоящее время в связи с повсеместным утверждением идеологии постмодерна необходимость создания строгой научной социологии перестала определять развитие теоретической мысли. Однако во времена Шюца постулат непредвзятого сбора и описания фактов социального мира при обосновании науки считался безусловной предпосылкой научной деятельности.

Теоретическим идеалам единства, простоты, универсальности и точности, принципам вывода и обоснования должны соответствовать построения не только естественных, но и социальных наук. Социальные науки, как и все эмпирические науки, должны быть объективны, их высказывания должны подлежать проверке и ссылаться на проверяемый опыт.

Однако социальные науки, в отличие от естественных, требуют особой методологии, поскольку их предметом познания выступает не внешний объект природы, а самосознающий индивид. Человек взаимодействует с миром вещей и людей не только в соответствии с законами физики, химии и биологии, но и согласно *значениям* или *смыслам* этих вещей и людей. Например, голод можно утолить при помощи зажаренного цыпленка, но если данный человек придерживается поста, то такой способ восстановления жизненных сил оказывается для него невозможным.

Поэтому, согласно Шюцу, метод анализа социальной жизни должен отличаться от естественнонаучного объяснения, и такой метод получил название *понимание*.

Цель понимания “состоит в том, чтобы обнаружить, что “имеет в виду” действующий под своим действием, в отличие от того значения, которое придает его действию коммуникативный партнер или невовлеченный наблюдатель” [1, с. 59].

Такую цель социологического исследования Шюц заимствует у Вебера, речь идет о знаменитом *веберовском постулате субъективной интерпретации*, который во многом определил развитие социологической концепции Шюца. Следуя этому постулату, он стремится исследовать субъективный смысл чужого поведения, особый способ заданности чужого *ego*.

Здание феноменологической социологии покоится на фундаменте субъективного смысла чужой деятельности, который не должен совпадать со смыслом, приписываемым ему посторонним наблюдателем.

В данной статье мы попытаемся проследить, насколько этот фундамент оказался прочным и как вообще возможна объективная наука о субъективном смысле. Изначально заявленная индивидуалистическая стратегия феноменологической социологии состоит в том, что пониманию поддается лишь деятельность индивида, а не социальных групп и институтов, и лишь в истолковании индивидуального действия социальная наука обретает доступ к интерпретации тех социальных отношений и структур, которые конституируются в деятельности отдельных действующих лиц социального мира и которые мы называем социальными институтами.

Итак, чтобы поставить социологию на прочный фундамент, следует точно определить предмет описания, объект анализа и метод. Первичным предметом описания является не социальный институт, не объективный дух, а поведение индивида.

Однако что и как в поведении индивида феноменологическая социология будет исследовать? Будут ли это цели, мотивы отдельного индивида? Если начать исследовать поведение отдельного человека, с его частными це-

лями и интересами, то не чревато ли это утратой объективности, угрозой эмпиризма? Согласно идеалу, проповедуемому феноменологической социологией, статус науки как раз и заключается в том, чтобы выявить устойчивые закономерности, возвышаясь над многообразием эмпирических отношений. И вообще, как возможно объективное знание о субъективной мотивации человеческой деятельности?

Шюц как последователь и критик М.Вебера

Отталкиваясь от основных положений понимающей социологии М.Вебера, Шюц уличает его в непоследовательности: провозглашенное различие между субъективно подразумеваемым смыслом действия и объективно подразумеваемым смысловым содержанием не получило специальной дифференциации.

Сделаю небольшое отступление, несколько опережающее последующий анализ.

Как это ни парадоксально, поставив задачу исследовать субъективный смысл, Шюц исходит из неявно постулируемой посылки о наличии “абсолютного смысла” как подлинного смысла. Волей-неволей сделав субъективный смысл предметом (объектом) исследования, мы начинаем придавать ему статус наиболее подлинного, изначального, основополагающего. Незаметно происходит неуловимая трансформация смысла, смысл как бы показывает свою противоречивую природу. Как только он становится объектом описания, он грозит превратиться в свою противоположность.

Образ социального мира у Шюца подобен эманации единого у Плотина, где место единого занимает смысл. В мире происходит непрерывные превращения смысла: смысловое единство претерпевает превращения в зависимости от позиции интерпретатора. Один и тот же смысл (предположительно субъективный) в зависимости от контекста интерпретации распадается на многообразие смыслов. Поступок индивида имеет один смысл для самого действующего, другой — для его ближайшего окружения, третий — для его современников и четвертый — для его потомков. В результате общество предстает как структура, пронизанная различными смыслами. В зависимости от того, какой смысл мы приписываем данному явлению, мы строим собственное поведение. Все многообразие смыслов, существующих в обществе, должно стать, по Шюцу, предметом социологического исследования.

Возьмем простой пример из нашей недавней истории: опираясь на основной закон государства, президент распускает Верховную Раду. Один смысл этот поступок имеет для самого президента, другой смысл — для его жены, третий — для его окружения, четвертый смысл — для парламента, пятый — для правительства и т.д. Мы можем бесконечно продолжать этот список в зависимости от того, какая социальная группа будет выступать субъектом интерпретации. Согласно своему пониманию, та или иная социальная группа будет и действовать, и, более того, навязывать свое понимание другой группе. В результате в обществе возникает конфликт интерпретаций.

Должна ли социальная наука изучать такие трансформации смысла, и какими средствами этого достигнуть? Почему выявление субъективного смысла является основной задачей понимающей социологии? Как можно определить субъективный смысл объективными средствами? А может быть, для социолога более важно выявить не субъективный смысл, приписывае-

мый данному действию, а объективный смысл, то, как данный поступок интерпретируется различными субъектами социальной жизни? Более того, существует ли смысл сам по себе, взятый вне зависимости от интерпретации?

Шюц убежден, что изучение смысла должно стать базисом научной социологии, поскольку все наиболее влиятельные социологические теории его времени построены на этом основании: исследует ли Дильтей объективный дух или Зиммель — формальное понятие взаимодействия, Альфред Вебер — культурный и цивилизационный процесс, а Мангейм — развитие идеологии, везде требуется изучение *смысловых структур*.

Все эти смысловые структуры поддаются дальнейшему разложению на процессы полагания и понимания смысла, их можно свести к некоему единому фундаментальному элементу деятельности.

Шюц явно тяготеет к тому, чтобы вычленил некий единый фундамент, некую универсальную структуру, к которой можно свести многообразие социальной жизни.

Такая попытка построить здание теоретической социологии, апеллируя к некоему неразложимому основанию, представляет ярко выраженную метафизическую позицию. Итальянский структуралист У.Эко в работе “Отсутствующая структура” определил подобную позицию как “онтологию присутствия”, направленную на изучение некоего изначального источника и истока и подверг ее убедительной критике.

Правильность очерченной выше интерпретации методологической установки Шюца обосновать социологию на базе индивидуального сознания подтверждает его заявление на счет того, что ему импонирует попытка современного ему философа Зандера вывести из “душевного мгновения одинокого Я” через анализ побуждений и желаний формирование сообществ и социумов, а также государства, экономики, права.

Шюц полагает, что любой совершенно разнородный материал, с которым оперирует социология, будь то в рамках анализа индивидуального поведения или теории государства, политики или права, покрывается понятием “смысл”. Однако понятия “смысл” и “самоосмысление” требуют привлечения определенного философского инструментария. Такой инструментарий предлагает общая теория сознания Бергсона и Гуссерля, в которой может быть найдено решение загадок, окружающих проблематику феноменов полагания и толкования смысла.

Сообразно преследуемой цели Шюц предлагает следующий план построения научной социологии.

Сначала с помощью понятия конституирования надо дать точное определение понятия смысла. И лишь определив смысл с помощью философской методологии, можно проанализировать смысловую структуру социального мира. Первое понятие смысла, полученное при анализе конституирования переживаний сознания, должно показать, что весь социальный опыт Я образован из смыслового комплекса прошлых переживаний Я.

И, наконец, покинув мир изолированного Я, можно осуществить переход в социальную сферу, то есть переход от понимания *себя* к пониманию *Другого*. Здесь ставится задача отделить собственные переживания относительно *Ты* от актов понимания переживаний *Ты* и указать точные пределы понятий объективного и субъективного смысла.

Ошибка Вебера:
актуальное понимание подразумеваемого смысла невозможно

В социологии Вебера Шюц находит два типа понимания *Другого*: прямое, или актуальное понимание и объясняющее, мотивационное понимание.

Актуальное понимание у Вебера состоит в том, что мы непосредственно воспринимаем смысл слышимого или читаемого утверждения. Например, мы непосредственно понимаем математическое выражение $2 \times 2 = 4$ или взрыв гнева. Человек непосредственно воспринимает радость, страдание, боль, стыд, ярость, угрозу, любовь.

Объясняющее, или мотивационное понимание необходимо нам для того, чтобы, обращаясь к мотивам действующего персонажа, понять смысл его действий. Например, мы видим, что человек занимается рубкой леса, но для чего он это делает, каковы мотивы его поведения, — для этого нужно провести определенное исследование.

Шюц опровергает Вебера, утверждая, что никакого непосредственного, или актуального понимания нет. В выражении $2 \times 2 = 4$ мы воспринимаем содержание суждения, но не субъективный модус полагания. Именно выявление субъективного модуса полагания, считает Шюц, и составляет то, что Вебер называет подлежащим выявлению субъективным смыслом. Неизвестно, что на самом деле имеет в виду человек, потрясая кулаком в мой адрес, угрозу или шутливое предостережение. Этот подразумеваемый смысл не раскрывается для нас во внутреннем восприятии.

Однако и объясняющее понимание не раскрывает субъективный смысл. Когда мы видим, что человек в лесу размахивает топором и при этом летят щепки, мы интерпретируем его поведение как рубку леса. Само именование “рубка леса” уже выступает в качестве акта интерпретации, иначе говоря, данное поведение уже помещено в определенный *смысловой контекст*. Такой смысловой контекст Шюц называет объективным, однако это не означает, что он совпадает с предполагаемым смыслом, с тем, что имеет в виду при своем действии само действующее лицо.

Совершая рубку леса, он, может быть, делает физические упражнения, или же это эмоциональная разрядка либо часть религиозного ритуала. Для объясняющего понимания необходим предварительный запас фактов, объем знаний о прошлом и будущем данного лица. Как возможно знание о будущем? Речь в данном случае идет о тех целях, которые ставит перед собой человек. Анализ поведения человека с точки зрения прошлого и будущего — это темпоральный анализ. Так проблема смысла оказывается связанной с проблемой времени, и в дальнейшем тема времени будет обуславливать различие двух типов мотивов.

Например, лесоруб заключил контракт (прошлое), рубка леса побудит заказчика осуществить выплату обещанного гонорара (будущее).

Вывод Шюца однозначен: необходимо знание о прошлом и будущем данного лица, чтобы построить объясняющее понимание, только “тогда действие в соответствии со своим *субъективным смыслом* входит в открытый мной смысловой контекст” [1, с. 715].

Шюц все время пытается уточнить веберовские понятия, исключить присущую им двусмысленность. Обнаруженная связь смысла со временем требует уточнения понимания Вебером смыслового контекста в качестве основания поведения.

Смысловой контекст зависит от определенного переживания времени: основанием осмысленного поведения может быть ряд ожиданий предстоящих событий, на эти ожидания я ориентируюсь (это модус будущего времени). Основанием осмысленного поведения могут быть и прошлые переживания (это модус прошлого времени). Поэтому следует различать, какие события — ожидаемые или прошлые — формируют смысл моего поведения.

Достаточно ли знания мотива для определения смысла совершаемого действия?

“Указание на “мотив” ни в коей мере не составляет окончательную структуру “подразумеваемого смысла”, — категорически заявляет Шюц [1, с. 716]. Проиллюстрируем эту его мысль.

Например, я пишу статью. Каков смысл данного действия? Я пишу статью, чтобы опубликовать ее в журнале; или потому что являюсь научным сотрудником, и это моя обязанность; или чтобы прославиться и получить признание в научном мире; чтобы более детально разобраться в проблеме, которая меня занимает; или чтобы получить гонорар.

Ни один из ответов не раскрывает смысл моей деятельности. Но и сумма ответов не дает возможности приблизиться к понятию субъективного смысла. Не означает ли сказанное, что вопрос о субъективном смысле, поиском которого озабочен Шюц, лишен всякого основания?

Можно согласиться с его утверждением, что указание на “мотив” не составляет структуру подразумеваемого смысла, поскольку один мотив влечет за собой другой, а тот третий и т.д. Получается, что подразумеваемый субъективный смысл не только недоступен интерпретатору, но недоступен и самому творцу данного смысла. Однако Шюц утверждает, что для действующего лица смысл является само собой разумеющимся. И тут он выдвигает суждение, которое переворачивает наши представления о смысле. *Когда человек ищет мотивы, он уже исходит из смысла.*

“Подразумеваемый смысл” должен быть предварительно дан действующему лицу, прежде чем он сможет задуматься над вопросом о смысловом контексте” [1, с. 716]. Итак, сначала подразумеваемый смысл, потом смысловой контекст.

Например, человек, пытающийся заработать на пропитание рубкой леса, должен заранее знать, что собой представляет эта деятельность, нужна ли она, свои способности к ней. Здесь Шюц формулирует очень важную идею о предзаданности смысла. Однако этот подразумеваемый смысл, который находится готовым, уже ранее был конституирован.

Главный тезис, из которого исходит Шюц при анализе проблемы смысла, заключается в том, что *представляющееся осмысленным было прежде конституировано благодаря интенциональной работе нашего сознания.* Смысл — это отложившаяся история, каждая предметная сущность может быть исследована в отношении присущей ей смысловой истории.

Полное определение понятия смысла можно получить только в конце исследования, поэтому расправившись с веберовскими понятиями, Шюц формулирует первые определения смысла. “То, что я вообще воспринимаю смысл некоего переживания, предполагает, что я обращаю на него внимание и “вычленяю” из всех прочих переживаний, которыми я живу. (...) Подобное вычлененное переживание мы будем именовать *“очерченным переживани-*

ем” и утверждать относительно него, что мы связываем с ним некоторый *смысл*. Тем самым мы получили первое и изначальное понятие смысла вообще” [1, с. 731].

Согласно Шюцу первоначальным источником смысла выступает внимание, посредством которого происходит вычленение определенного переживания. Однако само внимание, вероятно, чем-то направляется. Как происходит вычленение переживания? Шюц считает, что вычленение переживания представляет собой простой интеллектуальный акт. Допустим, в потоке переживаний я чувствую головную боль. То, что я обращаю на нее внимание, еще не делает данное переживание осмысленным. Осмысленность переживания превращает данное переживание в объект, в нечто внешнее самому процессу длительности, в котором находится Я. Здесь следует противопоставить Шюцево понимание превращения переживания в объект другим теоретическим концепциям, трактующим генезис смысла.

Для психоанализа представление о внешнем объекте формируется исходя из принципа неудовольствия. Например, для младенца внешний объект является реализацией принципа неудовольствия, которое связано с отсутствием материнской груди. Отрицание смысла или отрицательный смысл означают лишь неудовольствие, выводимое в присутствии через это удаление груди, которое переживает ребенок. ““Открытие ” груди как отсутствующей лишь благодаря и исходя из потребности в том, что ничто не должно быть отсутствующим, что ничего не должно не хватать; и только таким образом что-то может полагаться как “недостающее”, как несуществующее там, где должно быть” [2, с. 361]. Первоначально, как это ни парадоксально, объект — это то, чего нет.

С другой стороны, кроме желания, которое обнаруживает отсутствие, для формирования смысла объекта необходимо присутствие *Другого*. “Представим себе мифическую инициацию ребенка в язык (*мифическую*, поскольку ее нельзя точно датировать). Когда ребенок плачет, его мать может *интерпретировать* его всхлипы не только тем, что даст ему грудь или бутылку с молоком, но также тем, что умильно произнесет “Проголодался...”. Тот факт, что мать не только действует, но также говорит, неизбежно завлекает ребенка. ...мать не только по-своему интерпретирует потребности, выражаемые в издаваемых ребенком звуках, но также, что более важно, обучает ребенка, как интерпретировать его собственное желание. Таким образом, ребенок впоследствии будет говорить себе: “В тот момент я хотел материнского молока”. ... Мать дает ребенку правила интерпретации его собственного желания” [3, с. 48].

Итак, для прояснения понятия смысла Шюц прибегает к инструментарию феноменологической философии, для которой определить смысл значит понять переживания сознания как результат процесса конституирования.

Исходная посылка Шюца заключается в том, что построение социологической теории должно начинаться с анализа деятельности отдельного субъекта (которое он называет “одинокое Я”), проясненный с помощью феноменологического метода.

Социологическая феноменология по-своему реанимирует вариант гносеологической робинзоады. В деятельности “одинокое Я” Шюц пытается обнаружить различие субъективного и объективного смысла, полагая, что его истоки нужно искать в интенциональных актах сознания.

В простом течении жизни индивид как бы пребывает в границах объективного смысла, лишь когда он “с болезненным усилием” отворачивается от мира предметов и обращается к своему внутреннему потоку сознания, он может начать анализ процесса конституирования. Поэтому понятие смысла у Шюца субъективируется: смысл — это то, что является результатом конституирования, то, что создается в процессе человеческой деятельности.

Для феноменологической установки мир прозрачен, не существует непреодолимой пропасти между объективным и субъективным смыслом. “Одинокое Я” является источником всего многообразия смысла. Если что-то в объективном смысле не ясно, не “читается” социальный феномен, то всегда можно обратиться к индивидуальной смыслополагающей деятельности “одинокого Я” и определиться со смыслом. Любой объективный смысл можно редуцировать к субъективному смыслу, достаточно рассмотреть конституирующую деятельность чистого сознания.

При этом феноменологический подход исключает анализ бессознательной психической деятельности как источника полагания смыслов, о чем речь шла в психоанализе Фрейда. На мой взгляд, одного обращения внимания на текущие переживания (“смысл обозначает особое отношение Я к течению своей деятельности” [1, с.732]) недостаточно для конституирования смысла. Смысл есть ценность, что фиксируется в понятии отрицательного смысла. Поэтому феноменологической рефлексии (обращение внимания) недостаточно для его образования.

Понятию конституирования смысла у Шюца следует противопоставить утверждение, что смысл не создается, не конституируется в процессе индивидуальной интенциональной деятельности сознания, а является заданным.

В одном месте Шюц как бы проговаривается, полагая, что смысл не создается субъектом, а уже существует заранее. Чтобы человек искал работу в качестве лесоруба, он уже должен заранее знать смысл этой работы. Смысл его деятельности дан ему заранее. И этот смысл отнюдь не конституирован актами его субъективного сознания, он социально задан. Деятельность лесоруба имеет социальную ценность, она признана, и поэтому он может ей прокормиться, она включена в систему общественного разделения труда.

Генезис понятия “смысл”

Основные усилия Шюца направлены на прояснение понятия смысла с помощью феноменологической методологии. Лишь дав точное определение этого феномена, можно обратиться к анализу структур социального мира.

Для прояснения истоков понятия “смысл” Шюц начинает с некоторой воображаемой картины, которую он заимствовал у французского философа Бергсона.

Существует некая “чистая длительность”, в которой нет ни соположения, ни делимости. В ней есть только непрерывность протекания состояний сознания. Сознание находится в потоке длительности и имеет дело лишь с текущими, не имеющими границ переживаниями. Всякое Сейчас принципиально отлично от своего Прежде, поскольку в Сейчас в удерживающей модификации содержится и Прежде. Однако я ничего не знаю об этом, пока я нахожусь в простом следовании в потоке длительности, потому что удерживающие модификации, а тем самым и Прежде попадают в поле моего зренья лишь в акте рефлексивного обращения.

“...Как только я обращаю свой взгляд на прошедшие переживания, Я выхожу в акте рефлексии за пределы потока чистой длительности, выбираюсь из простого следования течению жизни. Поэтому следует разграничивать переживания неразличенные, перетекающие одно в другое в ходе их переживания, и переживания, очерченные границами, однако истекшие, замечаемые не в модусе простого переживания их в потоке жизни, а в акте обращения к ним.

Понятие осмысленного переживания всегда предполагает, что переживание, которому приписывается в качестве предиката смысл, является вполне отличным от других. Осмысленность может быть признана только за прошедшим воспоминанием, то есть таким, которое предстает обращенному назад взору как завершенное и исчерпанное” [1, с. 742].

Шюц не раз подчеркивает, что “под “смыслом” в этой сфере не может пониматься ничего другого, кроме “обращения внимания”, которое может осуществляться лишь применительно к истекшему переживанию и никогда — к протекающему” [1, с. 742].

Итак, для того, чтобы проследить генезис понятия “смысл”, Шюц обращается к феноменологической социологии, считая, что именно такой анализ сознания даст ответ на вопрос о смысле, отталкиваясь от которого можно будет переходить к социальной философии.

У Гуссерля описаны переживания, которые задают смысл и которые именуется понятием “собственное поведение”: если я ощущаю боль или если кто-нибудь поднимает и отпускает мою руку, то последовательность этих рядов переживаний не может квалифицироваться как “поведение”. Зато мое “отношение” к этой боли, то есть то, что я с ней “борюсь”, например, стараюсь не обращать на нее внимания, — такое отношение задает смысл.

“Одно дело — серия переживаний, изначально пассивных, другое — “отношение” к этой серии. “Поведение” оказывается в таком случае “задающим смысл переживанием сознания” [1, с. 744].

Не всякое переживание обладает способностью задавать смысл, например, переживания “изначальной пассивности”, в которых осуществляется “изначальное сознание времени”, к задаванию смысла не способны. Подобными задающими смысл переживаниями являются и такие модусы сознания, как удержание и воспроизведение. Развивая идеи Гуссерля, Шюц приходит к тому, что “поведение” тоже можно рассматривать как переживание сознания, задающее смысл.

Смысл деятельности и ее единство

Проблемы смысла деятельности переплетаются с проблемой ее единства. Любая деятельность проходит через несколько своих фаз. Например, для достижения какой-либо цели *A* я должен сначала достичь промежуточных целей *B*, *C* и *D*. Для внешнего наблюдателя определение единства деятельности *Другого* представляет большие затруднения, ведь нужно самому определить начальную и конечную точки чужой деятельности.

Это приводит, согласно Шюцу, к неразрешимому парадоксу, потому что подразумеваемый смысл оказывается совершенно разным в зависимости от того, какой этап процесса деятельности социолог выбирает в качестве предмета анализа. Для решения этого вопроса необходимо вернуться к проблеме субъективного конституирования единства деятельности, полагает Шюц.

Однако все равно остается неясным, как я могу определить единство деятельности и приписать ему субъективный смысл, находясь на позиции наблюдателя и не вступая в диалог с действующим лицом?

Но Шюц в выяснении проблемы субъективного смысла идет дальше. Даже если мы определили единство деятельности, которое обуславливается планируемой целью, сохраняется различие в смысле, имеем ли мы дело с начальным этапом деятельности или уже с завершенным действием.

“Осуществленное действие принципиально отличается от замышляемого по своей смысловой структуре уже потому, что Я в ходе выполнения действия становится старше, обогащаясь новыми впечатлениями” [1, с. 759]. “...Поэтому и невозможно говорить о некотором подразумеваемом смысле вообще, связанном с какой-либо деятельностью” [1, с. 760]. Этого различия Вебер не видел.

Можно согласиться с утверждением Шюца, что “осмысленность” нельзя искать в самом переживании или его ноэватической структуре, а лишь в том, как происходит обращение к этому переживанию. Однако само обращение нельзя рассматривать как акт одинокого, изолированного сознания. Его истоки содержатся в intersubъективной деятельности Я.

Что делает переживание осмысленным?

Допустим, я воспринимаю последовательность переживаний: красное, круглое, гладкое. Каждое переживание является осмысленным, поскольку оно определено и включено в структуру языка. Красное значит не белое, не зеленое, круглое значит не квадратное, гладкое значит не шершавое. Я заключаю, что это яблоко. То, что данное переживание осмысленно, не является актом моей индивидуальной воли, актом рефлексии. Осмысленным переживание делает использование определенной символической системы, в данном случае языка. Да и сам акт рефлексии, посредством которого то или иное переживание становится предметом внимания, социально обусловлен.

Итак, первое определение осмысленного переживания связано с вниманием. Согласно Шюцу, такие высказывания, как “на данном переживании фиксируется внимание” и “данное переживание осмысленно”, эквивалентны. “Это первое и изначальное понятие смысла. Рефлектирующий взгляд, брошенный на завершенное, сбывшееся переживание, вычленив его из всех прочих переживаний, конституирует это переживание в качестве осмысленного. Дальнейшее расширение понятия смысла приводит к тому, что смысл, вычлененный посредством модификации, подвержен изменениям. Это означает, что один и тот же смысл может меняться.

Поскольку Я несет жизненный поток, в котором Я непрерывно меняет свое положение во времени, то изменение позиции Я означает, что меняется отношение Я к своим прошлым переживаниям. Смысл оказывается подвержен модификациям, зависящим от того положения, которое занимает в жизненном потоке, то есть смысл зависит от соответствующих Сейчас и Так, в которых пребывает Я.

Ведь “одно и то же” тождественное конкретное переживание претерпевает некую модификацию своего “смысла” в зависимости от того, из какого Сейчас и Так на него направляется взгляд” [1, с. 771]. Отсюда становится понятным высказывание Шюца, что проблема смысла — это проблема времени.

Развиваемое Шюцем понятие смысла ставит перед нами ряд следующих вопросов. Если смысл подвержен модификациям, в зависимости от

того, из какого Сейчас и Так на него направляется взгляд, то как вообще можно обсуждать проблему приписывания смысла действию, если смысл в каждое новое мгновение, переживаемое Я, становится другим? Или все-таки следует говорить о некотором “ядре” смысла, которое не изменяется и которое сохраняет свою самотождественность? Если это так, то что тогда изменяется в смысле и что должна исследовать феноменологическая социология: ядро смысла или его изменяемую часть?

Дальнейший этап в исследовании понятия смысла связан с понятием самоистолкования, которое осуществляется согласно схемам нашего опыта. Например, простой предмет восприятия “как стол”. Мы непосредственно видим стол, то есть здесь участвуют схемы нашего опыта, но мы их не воспринимаем, то есть схемы опыта выступают как смысловые контексты.

Мотив и смысл

Шюц не устает возвращаться к критике основного тождества веберовской социологии, тождества мотива и смысла. Мотив, согласно Веберу, выступает в качестве основания осмысленного поведения как для самого действующего, так и для наблюдателя. Шюц возражает Веберу, полагая, что смысловые контексты мотива для действующего и для наблюдателя не могут быть тождественными.

Возражения Шюца исходят из того, что необходимо различать деятельность совершенную и деятельность, еще находящуюся в фазе своего становления.

Мотивационный контекст “для того, чтобы” предполагает, что действие, благодаря воображению, мыслится завершенным, однако конкретные этапы этой деятельности и соответствующие им переживания отсутствуют.

Критика тождества мотива и смысла основана на знаменитом различии двух видов мотивов: “мотива-для-того-чтобы” и “мотива-потому-что”. “Мотив-для-того-чтобы” предполагает определенную автономию индивида, проект деятельности мыслится как если бы он был завершен в форме “будущее в прошедшем”. “Мотив-потому-что” скорее означает внешнюю детерминацию, он образует некую взаимосвязь между внешними обстоятельствами и мотивом деятельности. Поэтому именно для “мотива-потому-что” можно констатировать различие между мотивом и смыслом деятельности.

Шюц приводит следующий пример: для того, чтобы поговорить с другом, я отлучился из дома. Данное суждение представляет собой пример применения “мотива-для-того-чтобы”. Однако оно может быть преобразовано в суждение с использованием “мотива-потому-что”. Потому, что я хотел поговорить с другом, я отлучился из дома. Однако не каждый “мотив-для-того-чтобы” может быть преобразован в “мотив-потому-что”.

Заслуга Шюца заключается в том, что предметом анализа у него становится деятельность, находящаяся в процессе становления, которая никогда не была предметом анализа социолога. Однако все эти различия, которые пытается провести Шюц, не имеют социологической релевантности. Социолог и историк, как правило, имеют дело с прошлой деятельностью, с завершившимися процессами, а не находящимися в процессе становления. Знаменитое шюцевское различие смыслового контекста является методологически бесплодным, поскольку практически не применимо для анализа социаль-

ной жизни. Вряд ли можно найти исследование, в котором было бы применено шюцевское различие мотивов для социального анализа. Следует признать, что созданный инструмент так и продолжает пылиться в бездействии.

Утопия единства опыта или согласие переживаний

Феноменологический анализ исходит из признания и анализа одной-единственной, а именно рациональной формы деятельности, в которой существует согласованность переживаний. “Относительно наших опытных переживаний, находящихся в смысловом контексте... мы утверждаем, что они находятся *в согласии* друг с другом” [1, с. 782].

На мой взгляд, утверждение о согласии опытных переживаний выражает не соответствующую действительности структуру опыта. На самом деле опыт отдельного индивида пронизывают фундаментальные противоречия. Одним из таких противоречий является противоречие между знанием и верой. Я, например, *знаю*, что наступил экологический кризис, но не *верю* этому. Шюц настаивает, что существует смысловая контекстная связь между порядками опыта, что существует некий “высший смысловой контекст наших опытных переживаний” [1, с. 782].

Понятие “высший смысловой контекст” предполагает, что все переживания индивида пронизаны некоторой общей “идеологией”, что все они связаны друг с другом и находятся в общем согласии.

То есть существует некая совокупность наших знаний в рамках соответствующих Сейчас и Так, которая находится в полном согласии с другим знанием и подчинена общему смыслу. Скорее всего, структура нашего знания неоднородна и пронизана изначальными противоречиями, она напоминает слоеный пирог, в котором коржи перепутаны друг с другом. Одни знания служат нашей ориентации в мире, другие — относятся к нашей предметной деятельности, третьи — касаются моих отношений с людьми, четвертые знания касаются моей профессии. Например, будучи ученым, убежденным в плодотворности научного метода, при лечении своих болезней я могу доверять не опыту официальной медицины, а различным оккультным практикам.

Понятие о синтезе и синтетической деятельности, разработанное в феноменологии, основано на опыте восприятия внешнего предмета и отнюдь не может быть экстраполировано на весь объем знаний человека. В своей жизни человек сталкивается с различными сферами реальности, переживания которых отнюдь не находятся в отношении согласия друг с другом и взаимодополнительности.

Феноменологический метод не применим для описания социальных процессов

Такой неожиданный вывод делает Шюц в середине своего исследования. Оказывается, феноменологическая методология успешна тогда, когда необходимо рассмотреть деятельность индивидуального сознания, и неприменима для исследования социальных процессов.

Переходя от анализа изолированного *Я* к исследованию социального мира, Шюц оставляет в стороне строго феноменологический подход, которым он пользовался при анализе феномена смысла индивидуального сознания, и переходит к анализу социального мира в наивно-естественной уста-

новке. “Сколь бы важными ни были эти изыскания для общей теории познания, — пишет Шюц, — и тем самым — опосредованно — и для социальных наук (речь идет о феноменологической методологии. — В.Б.), при рассмотрении нашей проблематики мы можем без серьезных негативных последствий к ним не обращаться” [1, с. 803]. И далее: “Таким образом, предметом нашего анализа будет человек в его *наивно-естественной установке*, человек, по рождению определенный в социальный мир, для которого существование его самого и соплеменников является столь же безусловной, непроблематизированной данностью, как и существование всех прочих предметов естественного мира” [1, с. 803].

В своих методологических изысканиях Шюц исходит из априорного постулата о смыслопорождающем характере одинокого сознания. Под смыслопорождающим сознанием понимается представление о целерациональной деятельности. Я ставит себе цель, выбирает соответствующие данной цели средства и достигает ее. Целесообразная деятельность человека выступает аналогом смыслопорождающей деятельности сознания. Однако ни цель, ни мотив деятельности не формируются внутри конституирующей деятельности “одинокого Я”. То, что оно осуществляет, и есть понятие — социально аккумулированный смысл.

Кроме утверждения Шюца о неприменимости феноменологического метода для описания социальных процессов нас ждут и другие неожиданности.

Так, Шюц заявляет: “Постулат понимания чужого подразумеваемого смысла не выполним, и чужой подразумеваемый смысл даже при оптимальной интерпретации остается пороговым понятием” [1, с. 804].

Возникает вопрос: если постулат чужого подразумеваемого смысла не выполним, то как тогда его исследование может выступать в качестве главной задачи социологии?

Другая неожиданность связана с проблемой непосредственного понимания. Критикуя Вебера за ошибочность идеи непосредственного понимания другого, утверждая, что смысл переживания другого недоступен человеку в непосредственном восприятии (например, видя жест угрозы, мы ничего не знаем доподлинно о его смысле), Шюц в то же время формулирует глубокие идеи о непосредственном доступе чужих переживаний в процессе их протекания.

“Чтобы рассмотреть свое собственное переживание, я должен обратиться к нему в акте рефлексии. Однако я вовсе не должен обращать свою рефлекссию на свое переживание *другого*, чтобы поймать в поле зрения переживание *другого*. Для постижения чужих переживаний мне будет достаточно “просто глянуть на них” в том случае, когда и другой *не* обращает на них свою рефлекссию, то есть когда они для него предфеноменальны и не вычленены из общего потока. Таким образом, если свои собственные переживания я могу рассматривать как завершенные сбывшиеся переживания, чужие переживания доступны моему взгляду в их протекании” [1, с. 808].

Однако чужая длительность, поток переживаний, в отличие от собственной, задана в дискретных сегментах и никогда — в полноте, поскольку мы никогда, кроме особых случаев, не можем постоянно следить за ходом переживаний другого человека.

Согласно Шюцу человек воспринимает других сначала как некие одушевленные тела, а потом только как некое *alter ego*. Однако такие последова-

тельные этапы восприятия *Другого*: сначала как одушевленный предмет, а затем как некое *alter ego* — это этапы, характерные для восприятия взрослого человека, занимающего субъект-центрированную позицию в мире. Но Шюц упускает из виду, что такое отношение к *Другому* имеет свою предысторию, связанную с первоначальным бессознательным опытом восприятия другого человека. Феноменологическая редукция в своей радикальности оставляет в качестве безусловной предпосылки наличие самого *Я*, как априорной предпосылки трансцендентального опыта. Редукция за границы *Я* невозможна, поскольку само *Я* и проводит редукцию. Причем изначальность самого *Я* ставится под сомнение, когда нас интересуют проблемы формирования человеческой субъективности, первые опыты идентификации.

Изучение процессов идентификации стало одной из важных тем психоанализа Жака Лакана. Сформулированная им концепция “стадии зеркала” направлена на то, чтобы показать истоки формирования “функции *Я*” в психическом развитии ребенка. Внешне стадия зеркала проявляется, когда ребенок в возрасте 6–18 месяцев овладевает способностью узнавать свое отражение в зеркале. Смыслом этого события является прохождение человеческого субъекта через первичный механизм идентификации. Процесс первичного конституирования человеческого субъекта, обретение функции *Я* заключается в том, что ребенок в силу неразвитости нервной системы и моторной координации является “фрагментарным телом”, которым должен сначала овладеть в качестве автономного единства. Восприятие себя в качестве автономного целостного объекта происходит посредством своего зеркального образа. Но зеркальный образ, по сути, и есть тело *Другого*, которое индивид начинает идентифицировать с самим собой. Благодаря этому происходит его инициация в социальный мир. Поэтому первоначально, как это ни парадоксально, тело другого выступает в качестве источника для формирования собственного *Я*. Тело другого является схемой, посредством которой формируется схема нашего собственного тела. Другой человек из ближнего окружения является условием, посредством которого формируются и собственное *Я* человека, его способность рефлексировать над собственными переживаниями.

Поэтому, когда Шюц утверждает, что всякое подлинное понимание переживаний *alter ego* опирается на самоистолкование собственных переживаний относительно *alter ego*, мы должны возразить следующее: всякое подлинное понимание переживаний *ego*, их самоистолкование опирается на опыт переживаний *alter ego*.

Иными словами, Шюц полагает, что “всякое подлинное понимание Чужого опирается на акты самоистолкования понимающего”, то я бы сказал, что я понимаю *Чужого* не потому, что понимаю себя, а наоборот — я понимаю себя, потому, что понимаю *Чужого*. Я сам и есть *Другой*.

Можно также поставить под сомнение процесс идентификации *Другого*, каким его наметил Шюц: сначала воспринимается механическое движение, потом некоторая автономность движений, затем происходит приписывание сознания действующему лицу. На самом деле человеческие движения не являются движениями механическими, хотя они и подчиняются законам механики. Тело *Другого* — не просто выразительное поле чужих процессов сознания, где наблюдающий воспринимает каждое проявление выражения как симптом переживания чужого *Я*. Тело другого и есть непосредственно это чужое сознание. В повседневной жизни, к опыту которой призывает об-

ратиться Шюц, мы прекрасно различаем лицо глупого человека от лица умного человека, злого — от доброго, даже не вступая в общение и не строя сложных умозаключений.

Иногда сам Шюц противоречит предложенной им схеме понимания *Другого*. Особенно это касается его различения между выразительным движением и выразительным действием (под выразительным действием понимается действие, которое происходит без коммуникативного намерения). Проводя различие между ними, следует иметь в виду, что выразительные действия обладают смыслом прежде всего для наблюдателя, но не для того, у кого они наблюдаются. В результате, наблюдатель знает о наблюдаемом больше, чем он сам о самом себе.

“Посмотри мне в глаза”, — говорит отец провинившемуся сыну. Выражение глаз сына, мимика его лица, помимо воли проказника, скажет отцу больше, чем тот хотел бы сказать, откроет его секреты.

В своих рассуждениях о месте знаковой системы в процессе понимания *alter ego* Шюц справедливо отмечает, что в мире природы знаков нет, есть только симптомы. Понимание *Другого* невозможно вне знаковой системы, внутри которой протекают его действия. Его жесты, действия, которые он, например, производит в качестве лесоруба, вписаны в определенную символическую систему. Не он создавал те действия, которые необходимы для рубки леса, он лишь воспроизводит их. Наличие знаковой системы принципиально меняет отношение между субъектом и объектом. В результате подлинным субъектом выступает не человек, а язык, знаковая система. Человек во всей своей телесности вписан в систему языка. Все его действия, которые он производит, жесты, слова, мимика представляют собой знаки, которые он вольно или невольно производит. Он их производит даже тогда, когда он не задумывается об этом. Его тело — это своеобразная машина по производству знаков.

Тело не только производит знаки, но оно и само есть знак. Как отметил Ж.Бодрийяр, тело есть кладбище знаков. Это лишь иллюзия, что человек выступает творцом знаков, мы находимся в семиотической среде и созданы из нее. До появления тела уже существовала система знаков, которая и сформировала соответствующее тело. Поэтому справедливо утверждает Шюц, что мы живем в знаковой среде, мы читаем не знаки, а смыслы, которые скрываются за ними.

В связи с этим “интерпретатор вполне может удовлетвориться знанием синтетической смысловой контекстуальной связи, которая существует благодаря его опыту между интерпретативной схемой означающего и интерпретативной схемой означаемого, чтобы обратить свой взгляд в акте подготовленного восприятия непосредственно на само означаемое, то есть не обращая внимания на означающее как самостоятельный предмет внешнего мира и не обращая внимания на то, что это означающее было подано мной самим или неким *alter ego*. В этом случае он удовлетворяется денотативной функцией знака” [1, с. 831].

Знаковая система — это и схема выражения и интерпретативная схема. Шюц утверждает, что понимание знака имеет объективный смысл. Именно благодаря объективному смыслу и осуществляется понимание между людьми. Откуда берется этот объективный смысл? Опыт становится осмысленным благодаря подведению его под определенный знак, благодаря включению в знаковую систему. Благодаря объективному смыслу мои чувства ста-

новятся моими, субъективные переживания, которые я испытываю по отношению к другому: любовь, дружба, ненависть и т.д. становятся возможными благодаря наличию объективных смыслов. Иначе говоря, благодаря объективному смыслу становится возможным и сам субъективный смысл.

Объективный смысл знака Шюц связывает со знаковой системой, которой он принадлежит. Наличие “объективного смысла” обеспечено возможностью однозначного соотнесения с тем, что он означает, независимо от подающего знак и толкующего знак. Однако объективный смысл знака не интересует Шюца.

Этому объективному значению знака, постигаемому в процессе самоистолкования интерпретатора знака, противостоит выразительная функция знака, то есть контекст, в котором сообщаемый знак находится для того, кто осуществляет сообщение.

Иначе говоря, наряду с объективным значением знака существует и его окказиональный смысл, на изучение которого должно быть направлено социологическое исследование. В результате субъективное у Шюца выступает неким довеском к объективному, то, что может быть определено посредством изучения контекста. На самом деле субъективный смысл тоже объективен, поскольку он зависит от объема языковой общности, в которой он реализуется. Этот смысл также объективен, поскольку он интересобъективен, он существует между *Ты* и *Я*. Нет субъективного знака вне определенной языковой общности.

Конституирование знака не представляет собой сугубо интимный процесс, который замкнут рамками отдельного индивида, как полагает Шюц. Это конституирование происходит в отношении с другими знаками, он трансцендирует границы индивидуального опыта.

Об установлении различия между субъективным и объективным смыслами

Непосредственно интерпретатору даны объективации чужого сознания в различных формах: предметы, вещи, знаки. Все объективации объединяет то, что они являются порождениями некоторой деятельности, в силу этого они также являются свидетельствами. Сейчас мы бы назвали эти слова, предметы, вещи, поступки определенной семиотической средой.

Однако, утверждает Шюц, не все свидетельства являются знаками. Для того, чтобы свидетельство стало знаком, необходимо наличие определенной знаковой системы как схемы соотнесения. Например, некоторое орудие, инструмент хотя и не является знаком, но представляет собой порождение и свидетельство деятельности сознания того, кто его породил. На наш взгляд, раз мы уже каким-то образом определяем данный предмет, то тем самым уже включаем его в знаковую систему и тем самым утверждение Шюца, что не всякое свидетельство является знаком, не является корректным.

Однако на свидетельства любого рода распространяется проблематика субъективного и объективного смысла.

Что же представляет собой субъективный смысл?

“О субъективном смысле порожденного мы говорим тогда, когда в нашем поле зрения находится смысловой контекст, в котором находятся или находились переживания породившего, о которых свидетельствует порождение, то есть когда мы в состоянии воспроизвести в синхронности или ква-

зисинхронности нашей длительности политетические акты, в которых выстраивались эти переживания создавшего порожденное” [1, с. 849].

Шюц выделяет курсивом данный абзац, тем самым указывая неординарность предложенного определения. Однако если отвлечься от феноменологического жаргона, речь в данном определении идет о том, что интерпретатор может исследовать субъективный смысл поступка, действия, предмета в том случае, когда ему известны конкретные условия, в которых этот поступок, действие совершались, когда известно прошлое человека, который производил данное действие, то есть когда мы в своем воображении можем приблизиться к пониманию тех психологических процессов, которые предшествовали совершению данного поступка.

“*Что же касается объективного смысла, то мы можем связать его исключительно с порождением как таковым, то есть с полностью конституированным смысловым контекстом самого порожденного, процесс создания которого в политетически выстраиваемых актах чужого сознания остается за пределами нашего внимания*” [1, с. 850].

В данном суждении речь идет о том, что наше понимание объективного смысла происходит вне отнесения этого смысла к определенному *Ты*, которое мы знаем. Воспринимая объективный смысл, мы как бы выносим за скобки деятельность отдельного человека или группы, участвовавших в его порождении.

К таким незамысловатым выводам, написанным усложненным языком, приходит Шюц в своем исследовании.

Остается неясным, зачем было писать целый раздел, посвященный основам понимания *Чужого*, когда итоговые выводы раздела можно свести к следующим положениям: субъективный смысл — это понимание чужой деятельности, рассмотренное в процессе ее порождения, а объективный смысл — это когда мы абстрагируемся от процесса его создания.

“...Всякая интерпретация субъективного смысла некоторого порождения указывает на особое *Ты* — относительно которого у интерпретатора имеется опыт и выстраивающиеся акты сознания которого он может воспринимать синхронно и квазисинхронно, тогда как объективный смысл отрешен от любого *Ты* и независим” [1, с. 852].

При анализе смысловой структуры социального мира Шюц стремится показать, что социальный мир неоднороден, а структурирован разными способами и что каждой из его сфер или областей присущ особый образ представления чужих переживаний сознания, а также особая техника понимания *Чужого*. Мир меняется согласно изменению переживаний его восприятия.

Смысловая структура социального мира

Смысловая структура социального мира состоит из структуры ближайшего социального окружения, структуры более широкого социального окружения и структуры предшествующего социального мира.

Конституирование ситуации ближайшего окружения происходит в Шюцевой социологии чрезвычайно абстрактно. Исходным пунктом для этого конституирования выступает изолированное *Я*, которое каким-то особым образом, благодаря специфическим актам сознания, строит свое отношение к *Ты*.

Установка на *Ты* “конституируется уже одним тем, что я опознаю нечто находящееся в моем окружении как своего ближнего (как *Ты*) и приписываю ему тем самым в качестве предмета жизнь, а именно, сознание” [1, с. 886].

На мой взгляд, конституирование социального отношения протекает иначе. Генетически *Ты* и есть подлинное *Я*, по отношению к *Ты* и конституируется само *Я*. Относительно опыта *Другого*, отношения к *Другому* и “собирается” мое как *Я*, у него нет никакого первоначального смысла. И это *Другое* приписывает мне жизнь и сознание, а не наоборот. Именно оно наделяет меня жизнью и смыслом. Однако точка зрения Шюца на проблему конституирования отличается некоторой двусмысленностью. Сначала он критикует позицию немецкого философа Шелера, согласно которой опыт *Мы* (в ближайшем окружении) лежит в основе опыта *Я* относительно мира вообще. Для Шелера главная проблема не в том, как *Мы* конституируется исходя из трансцендентального субъекта, а в том, как трансцендентальный субъект конституируется исходя из *Мы*-отношения. Поэтому Шюц утверждает, что “исконное *право* постижения субъективного смыслового контекста выводимо *лишь из реального или потенциального мы-отношения*” [1, с. 889] или “чистое мы-отношение *предшествует* отношению установки и отношению воздействия ближайшего окружения как *заданное*” [1, с. 891].

Как это ни парадоксально, но в ситуации ближайшего окружения опыт *Ты*, переживания сознания *Другого*, более доступны для *Я*, чем переживания его собственного сознания.

“Поскольку каждому мгновению его деятельности соответствует мгновение деятельности *alter ego*, на которое он может бросить свой взгляд, *Я* в несоизмеримо большем объеме получает возможность доступа к переживаниям познания *Ты*, чем к своим собственным. *Я* “знает” все свое прошлое, поскольку оно вообще может быть феноменально уловлено четко очерченными переживаниями. Но ему никогда не “дано” оно само в телесной явленности и интенсивности Сейчас и Так, и это потому, что оно телесно *живет* в интенсивности своих Сейчас и Так и может обратиться лишь к своим завершившимся переживаниям, ретроспективно. Зато *Ты* ближайшего окружения телесно явлено *Я* в интенсивности своих Сейчас и Так, даже если ему ничего не известно о прошлом *Ты*” [1, с. 893].

Для социального отношения ближайшего окружения важным моментом является общность среды, которая дает возможность верифицировать результаты интерпретаций чужих сознаний.

Ситуация более широкого окружения и идеальные типы

Установку на *Чужого* в ситуации более широкого окружения Шюц называет установкой на *Вы*. В отличие от установки на *Ты*, для которой был характерен единый субъективный смысловой контекст, в установке на *Вы* переживания чужого сознания протекают более или менее анонимно.

Предметом установки в более широком окружении является мой опыт относительно социального мира. То, что я узнаю о более широком окружении, первоначально заключено в объективном смысловом контексте. Происходит замена субъективного смыслового контекста на переплетающиеся и в высшей степени сложно структурированные объективные смысловые контексты, которые получают у Шюца название идеальных типов.

Мой опыт чужих переживаний сознания конституируется как идеальный тип. Шюц приводит различные примеры отношения к социальной действительности, построенные согласно идеальному типу: “Когда я ориентирую свое поведение на правовые нормы и гарантирующей эти нормы государственный аппарат принуждения, я нахожусь в определенном социальном отношении со своим (идеально-типически персонифицированным) более широким окружением” [1, с. 916–917], “я считаюсь с определенным шансом на то, что поведение Другого будет таким, а не иным” [1, с. 917] или “мои партнеры по социальному отношению выступают не в их индивидуальном Так, а именно, в качестве “почтовых служащих”, “принимающих деньги”, и “жандармов”” [1, с. 917].

Если вспомнить, предложенный Шюцем анализ понятия социального отношения, то его важной чертой является ориентация на переживания сознания другого человека. Если я ориентируюсь на правовые нормы, то о каком представлении сознания другого человека может идти речь?

С другой стороны, в чем моя ориентация на Другого как почтового служащего будет отличаться от ориентации на машинное устройство, от которого я жду выполнения определенной функции?

“Как они переживают свое поведение, в каких модификациях внимания они к нему обращены — все это я просто оставляю без внимания. Я исхожу из того, что в соответствии с моим предшествующим опытом существуют “люди”, которые ведут себя “типичным” образом” [1, с. 917].

Но тогда здесь нет социального отношения. Социальное отношение для Шюца возможно тогда, когда я имею в виду акты сознания другого человека. Позже мы услышим ответ на этот вопрос: социальное отношение предполагается в качестве гипотезы.

Конституирование идеально-типической интерпретативной схемы

Развивая идеи Вебера об идеальном типе, Шюц подразделяет идеальный тип на два вида: идеальный тип определенного *alter ego* и идеальный тип соответствующего процесса, который осуществляет идеальный тип *alter ego*.

Первый тип называется персональным, а второй — процессуальным, или материальным.

Например: идеальный тип почтового служащего (персональный), а идеальный тип его действий (материальный). Шюц полагает, что исходя из заданного процессуального типа выводится адекватный ему персональный идеальный тип.

Зачем Шюцу понадобилось идеальный тип подразделять таким образом?

Процессуальный идеальный тип фиксирует, по Шюцу, объективный смысловой контекст, а персональный — субъективный смысловой контекст. Переход от процессуального типа к персональному необходим, когда исходя из объективного смыслового контекста, то есть из последовательности действий, социолог обращает свой взор к переживаниям сознания того, кто это порождение осуществил, или, иначе говоря, когда исходя из заданного объективного смыслового контекста задается вопросом об адекватном ему субъективном смысловом контексте.

Понятие идеального типа вводится Шюцем для того, чтобы решить узловую проблему социологии — проблему субъективного смысла. Однако это решение насквозь противоречиво, поскольку субъективный смысл превращается в некоторый произвольный смысловой конструкт, который исследователь приписывает агентам социального действия.

Например, той или иной деятельности приписывается сознание, для которого данная деятельность может находиться в субъективном смысловом контексте. Процессы сознания для исследователя порождаются путем реконструкции. Техника персонального идеально-типического конструирования в том и заключается, чтобы конструировать субъекты, для которых познанные процессы действия могли бы входить в мотивационный смысловой контекст.

Исходя из единства объективного смыслового контекста, наблюдатель должен выстроить субъективный смысловой контекст.

Интерес, проблема и смысл

То, что воспринимается как “единство чужого действия” или не воспринимается как таковое, обусловлено соответствующей постановкой проблемы воспринимающим. Проблема определяет, во-первых, какой фрагмент действия воспринимается как “единство” действия и его смысловой контекст, во-вторых, устанавливает мотивы для данных процессов как типически инвариантные [1, с. 925]. Интерес наблюдателя выделяет из некоей совокупности данных объективный смысловой контекст и приписывает ему внутреннее единство.

Мотивы, по которым действует идеальный тип, однозначны, здесь отсутствует выбор, предпочтение, колебание. “Мотивом-для” для определения мотива деятельности является осуществленное действие, от осуществления которого берет свое начало типизация, и это действие является высшим мотивом для типичного персонального сознания [1, с. 924].

Итак, идеальный тип сконструирован для того, чтобы, исходя из объективного смыслового контекста, образовать субъективный смысловой контекст. “Так в идеально-типической конструкции происходит воссоединение субъективного и объективного смыслового контекста *ex definitione* персонального типа” [1, с. 925], — утверждает Шюц.

Для определенного процесса действия создается своего рода модель сознания, претендующая на статус субъективного мотивационного смыслового контекста. Итак, сначала деятельность, а потом тип.

Как можно говорить об объективности понимания предполагаемого субъективного смысла, если смысловой контекст, на который направлено внимание интерпретатора, зависит от его интереса? Зависит от проблемы, ради которой он вообще занимается толкованием смысла использованного знака.

Вся техника персонального и идеально-типического конструирования заключается в том, чтобы конструировать субъекты, исходя из ранее познанных в опыте процессов действия.

Наблюдающее *Я* воспринимает чужой процесс действия, который обладает объективным смысловым контекстом, и совершает процесс превращения этого объективного смыслового контекста в субъективный, то есть приписывает ему персональный идеальный тип.

Но наблюдатель рассматривает определенный процесс деятельности как якобы завершенный, но ведь реально ему об этом ничего не известно. То, что воспринимается как единство чужого действия, зависит, согласно Шюцу, от определенной проблематики и определенного интереса.

В результате оказывается, что смысл внешних процессов чужой деятельности зависит от соответствующей постановки проблемы.

Процесс познания, по Шюцу, выглядит как непрерывная смена идеальных типов, которые выступают в качестве интерпретативных схем, в зависимости от смены постановки проблемы постепенно меняя перспективу восприятия.

Выводы

Феноменологическая социология ставит задачу полностью распродметить социальный мир, увидеть за любым социальным образованием его субъективный смысл. Однако само понятие субъективного смысла неумолимым образом в руках Шюца испаряется, превращаясь в объективный смысл, создаваемый при помощи идеально типических конструкций.

Если мы зададим себе вопрос: каково же смысловое строение социального мира, то ответ, который дает феноменологическая социология, оказывается достаточно скуден и банален.

Смысловая структура социального мира складывается из различного уровня перспектив. В одной перспективе мне дан ближайший, окружающий меня мир, мир близких мне людей. В другой перспективе — мир моих современников и в третьей перспективе — мир моих предшественников. Каждая из перспектив характеризуется присущим ей уровнем анонимности. Чем дальше от меня во времени и пространстве располагаются социальные феномены, тем больше степень анонимности и тем более иной уровень осмысленности.

Получив такой результат в процессе изучения феноменологической социологии, хочется воскликнуть: и это все?! Смысловое строение — это всего лишь разноплановость и одновременность перспектив. Дисциплина, претендующая на анализ мира живой человеческой повседневности, оставила от него всего лишь горстку абстракций. Социальный мир, который построила феноменологическая философия, лишен плоти и крови. Это мир, описываемый с позиции строго рациональной индивидуальной перспективы, в котором нет места для анализа предрассудков, мифов, заблуждений, реально участвующих в наделении мира смыслом. В нем все строго рационально, и его населяют не люди, а идеальные типы.

Дают ли возможность феноменологические изыскания понять глубже природу социального мира, ответить на вопрос о смысле общества, в котором мы живем, какие системы ценностей в нем являются господствующими, как распределяются власть, знание и право в данном обществе, как оно изменяется? Или на эти вопросы должно отвечать другое исследование?

Литература

1. Шюц А. Смысловое строение социального мира // Шюц А. Избранное: Мир, святающийся смыслом. — М., 2004. — С. 687–1021.
2. Касториadis К. Воображаемое установление общества. — М., 2003.
3. Бенвенуто С. Мечта Лакана. — СПб., 2006.