

**ВІКТОР БУРЛАЧУК,**

доктор соціологічних наук, провідний науковий співробітник відділу історії, теорії та методології соціології Інституту соціології НАН України

## **Інтелектуальні манівці феноменологічної соціології**

*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.*

1934 року тридцятип'ятилітній віденський юрист Альфред Шюц видає друком працю “Смислова будова соціального світу” (*Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*). Цим моментом в історії соціології датовано виникнення нового напрямку — феноменологічної соціології. Його фундатор, спираю-

чись на принципи філософії Едмунда Гусерля, намагався надати соціології істинно наукового обґрунтування, що вимагало переформулювання основного предмета соціології: соціології слід насамперед відповісти на питання щодо суб'єктивного *смыслу* соціальної дії, а вже потім братися до аналізу соціальних інститутів і соціальних практик. Її предмет полягає у вивченні покладання *смыслу* і його тлумачення, відношення символу і символу, мотиву і плану, принципів *смысловой* та каузальної адекватності.

Не можна сказати, що головні ідеї, висловлені Шюцем, одразу були підхоплені соціологічною спільнотою і феноменологічний напрям набув повсюдного визнання. Цілком імовірно, що публікація віденського соціолога й залишилася б непоміченою, якби, рятуючись від нацизму 1939 року, він не емігрував до США. У 1943 році в Нью-Йорку він почав викладати в *Новій школі соціальних досліджень*, заснованій німецькими іммігрантами-інтелектуалами, де його учнями стали П.Бергер, Т.Лукман і Г.Гарфінкель, котрі зробили відчутний внесок у розвиток ідей свого вчителя.

Книжка “Соціальне конструювання реальності” (1966) Бергера і Лукмана вважається помітною віхою в історії феноменологічної соціології, однак близькість її до основних ідей феноменологічної філософії Гусерля залишається вельми умовною. У ній практично відсутні посилання на феноменологічні праці Гусерля. Але найважливіше полягає в тому, що послідовники Шюца відмовляються від того, щоби головним завданням соціології зробити дослідження *смыслу*.

Дотепер серед істориків соціології немає усталеної класифікації, що визначала б, які соціологічні тексти слід відносити до феноменологічного напрямку, а які — ні. Варто лишень істориком соціології з'ясувати, що аналізований автор досліджує не соціальні структури, соціальні інститути чи соціальні трансформації, а життєвий світ, *смыслові* структури, досвід повсякденного світу, щоб цього автора автоматично залічили до розряду представників феноменологічної соціології.

З іншого боку, в середовищі професійних соціологів досі зберігається насторожене ставлення до феноменологічної соціології, вона важко виборює офіційний статус справжнього соціологічного напрямку. У популярному підручнику з історії соціології Джорджа Рітцера “Сучасні соціологічні теорії”, що витримав п'ять видань і перекладений багатьма мовами, практично відсутнє згадування про феноменологічну соціологію.

У пропонованій статті я хочу ще раз критично проаналізувати основні ідеї феноменологічної соціології, викладені її фундатором, з'ясувати, наскільки успішним виявився проект щеплення феноменологічної філософії до розуміючої соціології М.Вебера і чому попри все зберігається упереджене ставлення до феноменологічної соціології.

Своє дослідження я вибудовую, базуючись на аналізі основної праці Шюца “Смыслова будова соціального світу”.

### ***Ідея побудови наукової соціології***

Визначальним завданням Шюца, як і будь-якого іншого вченого початку ХХ століття, було створення строгої наукової теорії. На початку ХХ

століття такі поняття, як “теорія”, “істина”, “наука”, видавалися синонімами і виступали визначальною мотивацією наукової діяльності. Це зараз у зв’язку із повсюдним утвердженням ідеології постмодерну необхідність створення строгої наукової соціології вже не визначає розвиток теоретичної думки. Натомість за часів Шюца постулат неупередженого збирання й опису фактів соціального світу при обґрунтуванні науки вважався незаперечною передумовою наукової діяльності.

Теоретичним ідеалам єдності, простоти, універсальності й точності, принципам висновування й обґрунтування мала відповідати будова не лише природних, а й соціальних наук. Соціальні науки, подібно до всіх емпіричних наук, мають бути об’єктивними, їхні судження мають підлягати перевірці й посилаються на перевірюваний досвід.

Проте соціальні науки, на відміну від природничих, потребують особливої методології, оскільки їхнім предметом пізнання виступає не зовнішній об’єкт природи, а самосвідомий індивід. Людина взаємодіє зі світом речей і людей не тільки відповідно до законів фізики, хімії та біології, а й відповідно до *значень* або *смислів* цих речей і людей. Приміром, голод можна вгамувати засмаженим курчам, але якщо дана людина постує, такий спосіб відновлення життєвих сил виявляється для неї неможливим.

Тому, згідно із Шюцем, метод аналізу соціального життя має відрізнятися від природничо-наукового пояснення, і такий метод дістав назву *розуміння*.

Мета розуміння “полягає в тому, щоб виявити, що “має на увазі” дієвець під своєю дією, на відміну від того значення, якого надає його дії комунікативний партнер або сторонній спостерігач” [1, с. 59].

Таку мету соціологічного дослідження Шюц запозичує у Вебера, йдеться про знаменитий *веберівський постулат суб’єктивної інтерпретації*, котрий багато в чому визначив розвиток соціологічної концепції Шюца. Дотримуючись цього постулату, він прагне досліджувати суб’єктивний смисл чужої поведінки, особливий спосіб заданості чужого *ego*.

Будова феноменологічної соціології спирається на фундамент суб’єктивного смислу чужої діяльності, який не має збігатися зі смислом, що його приписує йому сторонній спостерігач.

У даній статті ми спробуємо простежити, наскільки цей фундамент виявився міцним і як взагалі можлива об’єктивна наука про суб’єктивний смисл. Від початку заявлена індивідуалістична стратегія феноменологічної соціології полягає в тому, що розумінню піддається лише діяльність індивіда, а не соціальних груп та інститутів, і лише в тлумаченні індивідуальної дії соціальна наука дістає доступ до інтерпретації тих соціальних відносин і структур, які конституюються в діяльності окремих акторів соціального світу і які ми називаємо соціальними інститутами.

Отже, щоб поставити соціологію на міцний фундамент, треба точно визначити предмет опису, об’єкт аналізу і метод. Первинним предметом опису є не соціальний інститут, не об’єктивний дух, а поведінка індивіда.

Однак що і як у поведінці індивіда феноменологічна соціологія досліджуватиме? Чи будуть це мета, мотиви окремого індивіда? Якщо братися досліджувати поведінку окремої людини, з її приватними цілями й інтереса-

ми, то чи не обернеться це втратою об'єктивності, загрозою емпіризму? Відповідно до ідеалу, що його проповідує феноменологічна соціологія, статус науки саме й полягає в тому, щоб виявити сталі закономірності, вивищуючись над багатоманіттям емпіричних відносин. І взагалі яким чином можливе об'єктивне знання про суб'єктивну мотивацію людської діяльності?

### ***Шюц як послідовник і критик М.Вебера***

Відштовхуючись від основних положень розуміючої соціології М.Вебера, Шюц закидає йому непослідовність: проголошена відмінність між суб'єктивно гаданим смыслом дії і об'єктивно передбачуваним смысловим змістом не дістала спеціальної диференціації.

Зроблю невеликий екскурс, який дещо випереджає подальший аналіз.

Хоч як це парадоксально, поставивши завдання досліджувати суб'єктивний смысл, Шюц виходить із неявно постульованого засновку щодо наявності "абсолютного смыслу" як істинного смыслу. Мимоволі зробивши суб'єктивний смысл предметом (об'єктом) дослідження, ми починаємо надавати йому статусу найбільш достеменного, первинного, засадового. Непомітно відбувається невольима трансформація смыслу, смысл ніби демонструє свою суперечливу природу. Щойно він стає об'єктом опису, він ладен перетворитися на свою протилежність.

Образ соціального світу у Шюца подібний до еманачії єдиного у Плотіна, де місце єдиного посідає смысл. У світі відбуваються безупинні перетворення смыслу: смыслова єдність зазнає перетворень залежно від позиції інтерпретатора. Той самий смысл (за припущенням, суб'єктивний) залежно від контексту інтерпретації розпадається на багатоманіття смылів. Учинок індивіда має один смысл для самого актора, інший — для його найближчого оточення, третій — для його сучасників і четвертий — для його нащадків. У результаті суспільство постає як структура, пронизана різноманітними смыслами. Залежно від того, який смысл ми приписуємо даному явищу, ми будуємо власну поведінку. Все розмаїття наявних у суспільстві смылів має стати, за Шюцем, предметом соціологічного дослідження.

Візьмемо простий приклад із нашої недавньої історії: спираючись на основний закон держави, президент розпускає Верховну Раду. Один смысл цей вчинок має для самого президента, інший смысл — для його дружини, третій — для його оточення, четвертий смысл — для парламенту, п'ятий — для уряду тощо. Ми можемо нескінченно продовжувати цей список залежно від того, яка соціальна група виступатиме суб'єктом інтерпретації. Відповідно до свого розуміння, та чи та соціальна група буде і діяти, і, понад те, нав'язувати своє розуміння іншій групі. Як наслідок у суспільстві виникає конфлікт інтерпретацій.

Чи має соціальна наука вивчати такі трансформації смыслу і якими засобами цього досягти? Чому виявлення суб'єктивного смыслу є основним завданням розуміючої соціології? Як можна визначити суб'єктивний смысл об'єктивними засобами? А може, для соціолога важливіше виявити не суб'єктивний смысл, приписуваний даній дії, а об'єктивний смысл, те, як да-

ний учинок інтерпретується різними суб'єктами соціального життя? Понад те, чи існує смисл сам по собі, взятий незалежно від інтерпретації?

Шюц переконаний, що вивчення смислу має стати базисом наукової соціології, оскільки всі найвпливовіші соціологічні теорії його часу побудовані на цій основі. Коли Дільтей досліджує об'єктивний дух, або Зімель — формальне поняття взаємодії, Альфред Вебер — культурний і цивілізаційний процес, а Мангайм — розвиток ідеології, всюди потрібне вивчення *смислових структур*.

Усі ці смислові структури піддаються подальшому поділу на процеси покладання і розуміння смислу, їх можна звести до деякого єдиного фундаментального елементу діяльності.

Шюц вочевидь тяжіє до того, щоб вичленити деякий єдиний фундамент, певну універсальну структуру, до якої можна зводити багатоманіття соціального життя.

Така спроба побудувати будівлю теоретичної соціології, апелюючи до деякої нерозкладної основи, являє собою вияскравлену метафізичну позицію. Італійський структураліст У.Еко у своїй праці “Відсутня структура” визначив таку позицію як “онтологію присутності”, спрямовану на вивчення деякого первинного джерела і піддав її переконливій критиці.

Правильність окресленої вище інтерпретації методологічної установки Шюца обґрунтувати соціологію на базі індивідуальної свідомості підтверджує його заява стосовно того, що йому імпонує спроба сучасного йому філософа Зандера вивести з “душевної миті самотнього Я” через аналіз спонук і бажань формування спільнот і соціумів, а також держави, економіки, права.

Шюц вважає, що будь-який абсолютно різномірний матеріал, яким оперує соціологія, чи то в межах аналізу індивідуальної поведінки, чи то в рамках теорії держави, політики або права, покривається поняттям “смисл”. Проте поняття “смисл” і “самоосмислення” потребують залучення певного філософського інструментарію. Такий інструментарій пропонує теорія свідомості Бергсона і Гусерля, в якій можна знайти розв'язання загадок, що оточують проблематику феноменів покладання і тлумачення смислу.

Відповідно до своєї мети Шюц пропонує такий план побудови наукової соціології.

Спершу через поняття конституювання треба дати точне визначення поняття смислу. І лише визначивши смисл на підставі філософської методології, можна проаналізувати смислову структуру соціального світу. Перше поняття смислу, отримане при аналізі конституювання переживань свідомості, має показати, що весь соціальний досвід Я утворений із смислового комплексу минулих переживань Я.

І нарешті, залишивши світ ізольованого Я, можна здійснити перехід до соціальної сфери, тобто перехід від розуміння *себе* до розуміння *Іншого*. Тут постає завдання відокремити власні переживання стосовно *Ти* від актів розуміння переживань *Ти* і вказати точні межі понять об'єктивного і суб'єктивного смислу.

**Помилка Вебера:  
актуальне розуміння гаданого смислу неможливе**

У соціології Вебера Шюц знаходить два типи розуміння *Іншого*: пряме, або актуальне розуміння і пояснювальне, мотиваційне розуміння.

*Актуальне* розуміння у Вебера полягає в тому, що ми безпосередньо сприймаємо смисл твердження, яке чуємо або читаємо. Наприклад, ми безпосередньо розуміємо математичний вираз  $2 \times 2 = 4$  або спалах гніву. Людина безпосередньо сприймає радість, страждання, біль, сором, лють, загрозу, любов.

*Пояснювальне, або мотиваційне* розуміння необхідне нам для того, щоби, звертаючись до мотивів діючого персонажа, зрозуміти смисл його дій. Наприклад, ми бачимо, що людина рубає ліс, але для чого вона це робить, якими є мотиви її поведінки — для цього потрібно провести певне дослідження.

Шюц спростовує Вебера, стверджуючи, що жодного безпосереднього, або актуального розуміння немає. У виразі  $2 \times 2 = 4$  ми сприймаємо зміст судження, але не суб'єктивний модус покладання. Саме виявлення суб'єктивного модусу покладання, вважає Шюц, і становить те, що Вебер називає суб'єктивним смислом, що підлягає виявленню. Невідомо, що насправді має на думці людина, потрясаючи кулаком на мою адресу, — погрозу чи жартівливу засторогу. Цей гаданий смисл не розкривається для нас у внутрішньому сприйнятті.

Однак і пояснювальне розуміння не розкриває суб'єктивного смислу. Коли ми бачимо, що людина в лісі розмахує сокирою і при цьому летять тріски, ми інтерпретуємо її поведінку як рубання лісу. Саме найменування “рубання лісу” вже виступає як акт інтерпретації, інакше кажучи, ця поведінка вже вміщена у певний *смісловий контекст*. Такий сміловий контекст Шюц називає об'єктивним, однак це не означає, що він збігається з тим смислом, що має на увазі при своїй дії сам дієвець.

Рубаючи ліс, він, можливо, робить фізичні вправи, або ж це емоційна розрядка чи частина релігійного ритуалу. Для пояснювального розуміння необхідний попередній запас фактів, обсяг знань про минуле і майбутнє даної особи. Як можливе знання про майбутнє? У цьому випадку йдеться про ті цілі, що їх ставить перед собою людина. Аналіз поведінки людини з точки зору минулого і майбутнього — це темпоральний аналіз. Так проблема смислу виявляється пов'язаною з проблемою часу, і надалі тема часу зумовлюватиме відмінність двох типів мотивів.

Наприклад, лісоруб уклав контракт (минуле), рубання лісу спонукати-ме замовника здійснити виплату обіцяного гонорару (майбутнє).

Висновок Шюца однозначний: необхідне знання про минуле і майбутнє даної особи, щоб побудувати пояснювальне розуміння, лише “тоді дія відповідно до свого *суб'єктивного смислу* входить у відкритий мною сміловий контекст” [1, с. 715].

Шюц постійно намагається уточнити веберівські поняття, виключити властиву їм двозначність. Виявлений зв'язок смислу із часом потребує уточнення розуміння Вебером смислового контексту як основи поведінки.

Смисловий контекст залежить від певного переживання часу: основою осмисленої поведінки може бути низка очікувань майбутніх подій, на ці очікування я орієнтуюся (це модус майбутнього часу). Основою осмисленої поведінки можуть бути також минулі переживання (це модус минулого часу). Тому слід розрізняти, які події — очікувані чи минулі — формують смисл моєї поведінки.

### **Чи достатньо знання мотиву для визначення смислу здійсненої дії?**

“Посилання на “мотив” жодною мірою не становить остаточної структури “гаданого смислу”, — категорично заявляє Шюц [1, с. 716]. Проілюструємо що його ідею.

Наприклад, я пишу статтю. Яким є смисл цієї дії? Я пишу статтю, щоб опублікувати її в часописі; або оскільки я є науковим співробітником і це мій обов’язок; або щоб прославитися і здобути визнання в науковому світі; щоб більш детально розібратися в проблемі, що мене цікавить; або щоб отримати гонорар.

Жодна відповідь не розкриває смислу моєї діяльності. Але і сума відповідей не дає змоги наблизитися до поняття суб’єктивного смислу. Чи не означає сказане, що питання про суб’єктивний смисл, пошуком якого переймається Шюц, позбавлене будь-яких підстав?

Можна погодитися з його твердженням, що посилання на “мотив” не становить структуру гаданого смислу, оскільки один мотив тягне за собою інший, а той третій і т.д. Виходить, отже, що суб’єктивний смисл, який мається на увазі, не тільки недоступний інтерпретаторові, а й недоступний і самому творцеві даного смислу. Однак Шюц стверджує, що для діючої особи смисл є samozрозумілим. І тут він висловлює судження, яке перевертає наші уявлення про смисл. *Коли людина шукає мотиви, вона вже виходить зі смислу.*

“Гаданий смисл” мусить наперед задаватися дієвцеві, перш ніж він зможе замислитися над питанням про смисловий контекст” [1, с. 716]. Отже, спершу смисл, що мається на увазі, потім смисловий контекст.

Наприклад, людина, яка намагається заробити на прожиток рубанням лісу, задалегідь має знати, що являє собою ця діяльність, чи потрібна вона, свої здібності до неї. Тут Шюц формулює конче важливу ідею про наперед-заданість смислу. Проте цей гаданий смисл, який ми знаходимо готовим, уже раніше був конституційований.

Головна теза, з якої виходить Шюц при аналізі проблеми смислу, полягає в такому: *те, що уявляється осмисленим, було раніше конституційоване завдяки інтенціональній роботі нашої свідомості.* Смисл — це історія, що відкладалася, кожну предметну сутність можна досліджувати стосовно власної їй смислової історії.

Повне визначення поняття смислу можна отримати лише наприкінці дослідження, тож упоравшись із веберівськими поняттями, Шюц формулює перші визначення смислу. “Те, що я взагалі сприймаю смисл деякого переживання, передбачає, що я звертаю на нього увагу і “вичленовую” з усіх

інших переживань, якими я живу. (...) Подібне вичленовування переживання ми будемо називати “окресленим переживанням” і стверджувати стосовно нього, що ми пов’язуємо з ним деякий *смысл*. Тим самим ми отримали перше і вихідне поняття *смыслу* взагалі” [1, с. 731].

Відповідно до Шюца первинним джерелом *смыслу* виступає увага, через яку відбувається вичленовування певного переживання. Проте сама увага, мабуть, чимось спрямовується. Як відбувається вичленовування переживання? Шюц вважає, що вичленовування переживання — це простий інтелектуальний акт. Припустімо, в потоці переживань я відчуваю головний біль. Те, що я звертаю на нього увагу, ще не робить це переживання осмисленим. Осмисленість переживання перетворює це переживання на об’єкт, на щось зовнішнє щодо самого процесу тривалості, в якому перебуває я. Тут слід протиставити шюцівське розуміння перетворення переживання на об’єкт іншим теоретичним концепціям, що потлумачують генезу *смыслу*.

Для психоаналізу уявлення про зовнішній об’єкт формується виходячи з принципу невдоволення. Скажімо, для немовляти зовнішній об’єкт є реалізацією принципу невдоволення, що пов’язане з відсутністю материнських грудей. Заперечення *смыслу* або негативний *смысл* означають лише невдоволення, виведене в присутність через це відлучення від грудей, яке переживає дитина. “Відкриття” грудей як відсутніх лише завдяки і виходячи з потреби в тому, що ніщо не має бути відсутнім, що нічого не має бракувати; і лишень у такий спосіб щось може покладатися як таке, чого “бракує”, як неіснуюче там, де має бути” [2, с. 361]. Первісно, хоч як це парадоксально, об’єкт — це те, чого немає.

З іншого боку, крім бажання, котре виявляє відсутність, для формування *смыслу* об’єкта необхідна присутність *Іншого*. “Уявімо собі міфічну ініціацію дитини в мову (*міфічну*, оскільки її не можна точно датувати). Коли дитина плаче, мати може *інтерпретувати* її рюмсання не лише тим, що дасть йому груди чи пляшечку з молоком, але також тим, що ніжно вимовить: “Зголоднів...”. Той факт, що мати не тільки діє, але також говорить, неминуче приваблює дитину. ...мати не тільки по-своєму *інтерпретує* потреби, що дістають вияв у звуках, які дитина вимовляє, а й також, що важливіше, навчає дитину, як *інтерпретувати* її власне бажання. Таким чином, дитина згодом казатиме собі: “У той момент мені хотілося материнського молока”. ... Мати дає дитині правила *інтерпретації* її власного бажання” [3, с. 48].

Отже, для прояснення поняття *смыслу* Шюц вдається до інструментарію феноменологічної філософії, для якої визначити *смысл* означає зрозуміти переживання свідомості як результат процесу конституювання.

Вихідний засновок Шюца полягає в тому, що побудова соціологічної теорії має розпочинатися з аналізу діяльності окремого суб’єкта (який він називає “самотне Я”), проясненої на підставі феноменологічного методу.

Соціологічна феноменологія на свій кшталт реанімує варіант гносеологічної робінзонади. В діяльності “самотнього Я” Шюц намагається знайти відмінності суб’єктивного та об’єктивного *смыслу*, бо вважає, що його джерела потрібно шукати в інтенціональних актах свідомості.

У простому плінні життя індивід ніби перебуває в межах об’єктивного *смыслу*, лише коли він “із болісним зусиллям” відвертається від світу пред-



метів і звертається до свого внутрішнього потоку свідомості, він може почати аналіз процесу конституювання. Тому поняття смислу у Шюца суб'єктивується: смисл — це те, що є результатом конституювання, те, що створюється в процесі людської діяльності.

Для феноменологічної установки світ прозорий, не існує нездоланної прірви між об'єктивним і суб'єктивним смислом. “Самотнє Я” є джерелом усього багатоманіття смислу. Коли щось в об'єктивному смислі є незрозумілим, коли не “читається” соціальний феномен, то завжди можна звернутися до індивідуальної смислопокладальної діяльності “самотнього Я” і визначитися зі смислом. Будь-який об'єктивний смисл можна редукувати до суб'єктивного смислу, достатньо розглянути конституювальну діяльність чистої свідомості.

При цьому феноменологічний підхід виключає аналіз несвідомої психічної діяльності як джерела покладання смислів, про що йшлося в психоаналізі Фрейда. На мій погляд, одного звернення уваги на поточні переживання (“смисл позначає особливе ставлення Я до плину своєї діяльності” [1, с. 732]) недостатньо для конституювання смислу. Смисл є цінність, що фіксується в понятті негативного смислу. Тому феноменологічної рефлексії (звернення уваги) недостатньо для його утворення.

Поняттю конституювання смислу у Шюца слід протиставити твердження, що смисл не створюється, не конститується в процесі індивідуальної інтенціональної діяльності свідомості, а є заданим.

В одному місці Шюц немов мимоволі покладає смисл як такий, що не створюється суб'єктом, а вже існує заздалегідь. Щоб людина шукала роботу лісоруба, вона вже має заздалегідь знати смисл цієї роботи. Смисл її діяльності дається їй заздалегідь. І цей смисл аж ніяк не конститується актами її суб'єктивної свідомості, він соціально заданий. Діяльність лісоруба має соціальну цінність, вона визнана, і тому він може нею прогодувати себе, вона включена до системи суспільного поділу праці.

### *Гене́за поняття “сми́сл”*

Основні зусилля Шюца спрямовані на прояснення поняття смислу на підставі феноменологічної методології. Лише давши точне визначення цього феномена, можна звернутися до аналізу структур соціального світу.

Прояснення джерел поняття “смысл” Шюц розпочинає з деякої уявної картини, котру він запозичив у французького філософа Бергсона.

Існує певна “чиста тривалість”, в якій немає ані співпокладання, ані подільності. У ній є тільки безперервність перебігу станів свідомості. Свідомість перебуває в потоці тривалості й має справу лише з поточними, такими, що не мають меж переживаннями. Будь-яке Тепер принципово відрізняється від свого Раніше, адже в Тепер в утримувальній модифікації міститься і Раніше. Проте я нічого не знаю про це, поки я перебуваю в простому слідуванні в потоці тривалості, позаяк утримувальні модифікації, а отже, і Раніше потрапляють у поле мого зору лише в акті рефлексивного звернення.

“...Щойно я звертаю свій погляд на минулі переживання, Я виходжу в акті рефлексії за межі потоку чистої тривалості, вибираюся з простого

слідування плину життя. Тому треба розмежовувати переживання нерозрізнівані, що перетікають одне в одне в перебігу їх переживання, і переживання, окреслені межами, але минулі, такі, що помічаються не в модусі простого переживання їх у потоці життя, а в акті звернення до них.

Поняття осмисленого переживання завжди передбачає, що переживання, якому приписується як предикат смисл, є цілком відмінним від інших. Осмисленість може бути визнана тільки за минулим спогадом, тобто таким, що постає перед зверненням назад поглядом як завершене і вичерпане” [1, с. 742].

Шюц неодноразово наголошує, що “під “сміслом” у цій сфері не може розумітися нічого іншого, крім “звернення уваги”, яке може здійснюватися лише стосовно минулого переживання і ніколи — стосовно поточного” [1, с. 742].

Отже, щоб простежити генезу поняття “смісл”, Шюц звертається до феноменологічної соціології, бо вважає, що саме такий аналіз свідомості дасть відповідь на питання про смисл, відштовхуючись від якої, можна буде переходити до соціальної філософії.

У Гусерля описано переживання, які визначають смисл і позначаються поняттям “власна поведінка”: якщо я відчуваю біль або якщо хтось піднімає і відпускає мою руку, то послідовність цих рядів переживань не може кваліфікуватися як “поведінка”. Натомість моє “ставлення” до цього болю, тобто те, що я з ним “борюся”, наприклад, намагаюся не звертати на нього уваги, таке ставлення задає смисл.

“Одна річ — серія переживань від початку пасивних, інша — “ставлення” до цієї серії. “Поведінка” виявляється в такому разі “переживанням свідомості, що задає смисл”” [1, с. 744].

Не кожне переживання має здатність задавати смисл, наприклад, переживання “первісної пасивності”, в яких здійснюється “первісне усвідомлення часу” до визначення смислу не здатні. Подібними переживаннями, що визначають смисл, є і такі модуси свідомості, як утримання і відтворення. Розвиваючи ідеї Гусерля, Шюц доходить того, що “поведінку” теж можна розглядати як переживання свідомості, яке визначає смисл.

### ***Смісл діяльності та її єдність***

Проблеми смислу діяльності переплітаються з проблемою її єдності. Будь-яка діяльність проходить кілька своїх фаз. Наприклад, для досягнення певної мети *A* я маю спершу досягти проміжних цілей *B*, *C* і *D*. Для зовнішнього спостерігача визначення єдності діяльності *Іншого* становить неабиякі труднощі, адже потрібно самому визначити початкову і кінцеву точки чужої діяльності.

Це призводить, відповідно до Шюца, до нерозв’язного парадокса, бо гаданий смисл виявляється зовсім різним залежно від того, який етап процесу діяльності соціолог обирає як предмет аналізу. Для розв’язання цього питання необхідно повернутися до проблеми суб’єктивного конституювання єдності діяльності, вважає Шюц.

Проте все одно залишається неясним, як я можу визначити єдність діяльності та приписати їй суб'єктивний смисл, перебуваючи на позиції спостерігача і не вступаючи в діалог із діючою особою?

Але Шюц у з'ясуванні проблеми суб'єктивного смислу йде далі. Навіть якщо ми визначили єдність діяльності, що зумовлюється запланованою метою, зберігається відмінність у смислі, байдуже, маємо ми справу із початковим етапом діяльності чи вже із завершеною дією.

“Здійснена дія принципово відрізняється від запланованої за своєю смисловою структурою вже тому, що *Я* у процесі виконання дії стає дедалі старшим, збагачуючись новими враженнями” [1, с. 759]. “...Тому й неможливо говорити про взагалі деякий пов'язаний із якоюсь діяльністю смисл, що мається на увазі” [1, с. 760]. Цієї відмінності Вебер не бачив.

Можна погодитися з твердженням Шюца, що “осмисленість” не можна шукати в самому переживанні або його ноematicчній структурі, а лише в тому, як відбувається звернення до цього переживання. Проте саме звернення не можна розглядати як акт самотньої, ізольованої свідомості. Його джерела містяться в інтерсуб'єктивній діяльності *Я*.

Що робить переживання осмисленим?

Припустімо, я сприймаю послідовність переживань: червоне, кругле, гладке. Кожне переживання є осмисленим, оскільки воно визначене і включене до структури мови. Червоне означає не біле, не зелене, кругле означає не квадратне, гладке означає не шорстке. *Я* доводжу висновку, що це яблуко. Те, що дане переживання осмислене, не є актом моєї індивідуальної волі, актом рефлексії. Осмисленим переживання робить застосування певної символічної системи, у даному разі мови. Та й сам акт рефлексії, шляхом якого те чи те переживання стає предметом уваги, соціально зумовлений.

Отже, перше визначення осмисленого переживання пов'язане з увагою. Згідно із Шюцем, такі висловлення, як “на даному переживанні фіксується увага” і “дане переживання осмислене”, еквівалентні. “Це перше і вихідне поняття смислу. Рефлексійний погляд на завершене, здійснене переживання, вичленовуючи його з усіх інших переживань, конститує це переживання як осмислене. Подальше розширення поняття смислу веде до того, що смисл, вичленений через модифікацію, зазнає змін. Це означає, що один і той самий смисл може змінюватися.

Оскільки *Я* несе життєвий потік, в якому *Я* безперервно змінює своє місце в часі, то зміна *позиції Я* означає, що змінюється ставлення *Я* до своїх колишніх переживань. Смисл виявляється схильним до модифікацій, що залежать від місця в життєвому потоці, тобто смисл залежить від відповідних Зараз і Так, в яких перебуває *Я*.

Адже “одне й те саме” тотожне конкретне переживання зазнає певної модифікації свого “смислу” залежно від того, з якого Зараз і Так на нього спрямовується погляд” [1, с. 771]. Звідси стає зрозумілим висловлення Шюца, що проблема смислу — це проблема часу.

Поняття смислу, яке розвиває Шюц, висуває перед нами низку таких питань. Якщо смисл зазнає модифікацій залежно від того, з якого Зараз і Так на нього спрямовується погляд, то як взагалі можна обговорювати проблему приписування смислу дії, якщо смисл кожної нової миті, пережитої *Я*,

стає іншим? Або ж таки слід говорити про певне “ядро” смислу, яке не змінюється і зберігає свою самототожність? Якщо це так, то що тоді змінюється у смислі і що має досліджувати феноменологічна соціологія: ядро смислу чи його змінювану частину?

Подальший етап у дослідженні поняття смислу пов'язаний із поняттям самопотлумачення, що здійснюється відповідно до схем нашого досвіду. Наприклад, простий предмет сприйняття “як стіл”. Ми безпосередньо бачимо стіл — тут беруть участь схеми нашого досвіду, але ми їх не сприймаємо, тобто схеми досвіду виступають в ролі смислових контекстів.

### *Мотив і смисл*

Шюц не припиняє повертатися до критики основної тотожності веберівської соціології, тотожності мотиву і смислу. Мотив, відповідно до Вебера, виступає основою осмисленої поведінки як для самого дієвця, так і для спостерігача. Шюц заперечує Веберові, бо вважає, що смислові контексти мотиву для дієвця і для спостерігача не можуть бути тотожними.

Заперечення Шюца виходять з того, що необхідно розрізнити діяльність зроблену і діяльність, яка ще перебуває у фазі свого становлення.

Мотиваційний контекст “для того, щоб” передбачає, що дія, завдяки уяві, мислиться завершеною, проте конкретні етапи цієї діяльності та відповідні їм переживання відсутні.

Критика тотожності мотиву і смислу ґрунтується на знаменитій відмінності двох видів мотивів: “мотиву-для-того-щоб” і “мотиву-тому-що”. “Мотив-для-того-щоб” передбачає певну автономію індивіда, проект діяльності мислиться так, ніби він був завершений у формі “майбутнє в минулому”. “Мотив-тому-що” радше означає зовнішню детермінацію, він утворює певний взаємозв'язок між зовнішніми обставинами і мотивом діяльності. Тому саме для “мотиву-тому-що” можна констатувати відмінність між мотивом і смислом діяльності.

Шюц наводить такий приклад: щоб поговорити з другом, я вийшов із дому. Це судження являє собою приклад застосування “мотиву-для-того-щоб”. Проте воно може бути перетворене на судження з використанням “мотиву-тому-що”. Тому, що я хотів поговорити з другом, я вийшов із дому. Однак не кожен “мотив-для-того-щоб” може бути перетворений на “мотив-тому-що”.

Заслуга Шюца полягає в тому, що предметом аналізу в нього стає діяльність, яка перебуває в процесі становлення, яка ніколи не була предметом аналізу соціолога. Проте всі ці розрізнення, що їх намагається провести Шюц, не мають соціологічної релевантності. Соціолог та історик, як правило, мають справу з минулою діяльністю, з процесами вже здійсненими, а не такими, що перебувають у процесі становлення. Славнозвісне шюцівське розрізнення смислового контексту є методологічно безплідним, оскільки практично не застосовне для аналізу соціального життя. Навряд чи можна знайти дослідження, в якому було б застосоване шюцівське розрізнення мотивів для соціального аналізу. Слід визнати, що створений інструмент і досі зостається бездіяльним.

### ***Утопія єдності досвіду або узгодженість переживань***

Феноменологічний аналіз виходить із визнання й аналізу однієї-єдиної, а саме раціональної форми діяльності, в якій існує узгодженість переживань. “Стосовно наших досвідних переживань, що перебувають у смислово-му контексті... ми стверджуємо, що вони перебувають *в згоді* одне з одним” [1, с. 782].

На мій погляд, твердження про згоду досвідних переживань відображає структуру досвіду, яка не відповідає дійсності. Насправді досвід окремого індивіда пронизують фундаментальні суперечності. Однією з таких суперечностей є суперечність між знанням і вірою. Я, наприклад, *знаю*, що настала екологічна криза, але не *вірю* цьому. Шюц наполягає, що існує смисловий контекстний зв'язок між порядками досвіду, що існує деякий “вищий смисловий контекст наших досвідних переживань” [1, с. 782].

Поняття “вищий смисловий контекст” передбачає, що всі переживання індивіда пронизані деякою спільною “ідеологією”, що всі вони пов'язані одне з одним і перебувають у загальній згоді.

Тобто існує певна сукупність наших знань у рамках відповідних. Зараз і так, що перебуває у цілковитій згоді з іншим знанням і підпорядкована загальному смислу. Структура нашого знання радше неоднорідна і пронизана первісними суперечностями, вона нагадує листковий пиріг, в якому коржі попереплуталися. Одні знання слугують нашій орієнтації у світі, інші належать до нашої предметної діяльності, треті стосуються моїх відносин з людьми, четверті знання стосуються моєї професії. Наприклад, будучи вченим, переконаним у плідності наукового методу, при лікуванні своїх хвороб я можу довіряти не досвіду офіційної медицини, а різноманітним окультним практикам.

Поняття про синтез і синтетичну діяльність, розроблене у феноменології, ґрунтується на досвіді сприйняття зовнішнього предмета і аж ніяк не може бути екстрапольоване на весь обсяг знань людини. У своєму житті людина стикається з різноманітними сферами реальності, переживання яких жодною мірою не перебувають у відношенні згоди одне з одним і взаємодоповняльності.

### ***Феноменологічний метод не застосовний для опису соціальних процесів***

Такого несподіваного висновку доходить Шюц у середині свого дослідження. Виявляється, феноменологічна методологія успішна тоді, коли необхідно розглянути діяльність індивідуальної свідомості і незастосовна для дослідження соціальних процесів.

Переходячи від аналізу ізольованого *Я* до дослідження соціального світу, Шюц лишає осторонь строго феноменологічний підхід, яким він користувався при аналізі феномена смислу індивідуальної свідомості, й береться до аналізу соціального світу в наївно-природній установці. Хоч би якими важливими були ці пошуки для загальної теорії пізнання, — пише Шюц, — і тим самим — опосередковано — і для соціальних наук (ідеться про

феноменологічну методологію. — В.Б.), при розгляді нашої проблематики ми можемо без серйозних негативних наслідків до них не звертатися” [1, с. 803]. І далі: “Таким чином, предметом нашого аналізу буде людина в її *на-ївно-природній установці*, людина, за народженням визначена у соціальний світ, для якої існування її самої й одноплемінників є настільки ж безумовною, непроблематизованою даністю, як і існування всіх інших предметів природного світу” [1, с. 803].

У своїх методологічних побудовах Шюц виходить з апіорного постулату про смислороджувальний характер самотньої свідомості. Під смислороджувальною свідомістю розуміється уявлення про цілераціональну діяльність. Я ставить собі мету, обирає відповідні цій меті засоби і досягає її. Доцільна діяльність людини виступає аналогом діяльності смислороджувальної свідомості. Проте ані мета, ані мотив діяльності не формуються всередині конституціонової діяльності “самотнього Я”. Те, що воно здійснює, і є поняття — соціально акумульований смисл.

Крім твердження Шюца про непридатність феноменологічного методу для опису соціальних процесів на нас очікують ще інші несподіванки.

Так, Шюц заявляє: “постулат розуміння чужого гаданого смислу не виконуваний, і чужий гаданий смисл навіть за оптимальної інтерпретації залишається пороговим поняттям” [1, с. 804].

Постає питання: якщо постулат чужого гаданого смислу не виконуваний, як же тоді його дослідження може виступати в ролі головного завдання соціології?

Інша несподіванка пов’язана з проблемою безпосереднього розуміння. Критикуючи Вебера за хибність ідеї безпосереднього розуміння *Іншого*, стверджуючи, що смисл переживання *Іншого* недоступний людині в безпосередньому сприйнятті (наприклад, побачивши жест погрози, ми нічого не знаємо достеменно про його смисл), Шюц водночас формулює глибокі ідеї про безпосередній доступ чужих переживань у процесі їхнього перебігу.

“Щоб розглянути власне переживання, я маю звернутися до нього в акті рефлексії. Проте я зовсім не маю звертати свою рефлексію на своє переживання *іншого*, щоб упіймати в поле зору переживання *іншого*. Для розуміння чужих переживань мені вистачить “просто поглянути на них” у тому випадку, коли й інший *не* звертає на них свою рефлексію, тобто коли вони для нього передфеноменальні та не вичленовані із загального потоку. Отже, якщо свої власні переживання я можу розглядати як завершені здійснені переживання, чужі переживання доступні моєму погляду в їх перебігу” [1, с. 808].

Проте чужа тривалість, потік переживань, на відміну від власної, задана в дискретних сегментах і ніколи — у повноті, оскільки ми ніколи, крім особливих випадків, не можемо постійно стежити за перебігом переживань іншої людини.

Відповідно до Шюца, людина сприймає інших спершу як деякі наділені душею тіла і вже потім як певне *alter ego*. Однак такі послідовні етапи сприйняття *Іншого*: спочатку як наділеного душею предмета, а потім як певне *alter ego* — це етапи, характерні для сприйняття дорослої людини, яка посідає суб’єкт-центровану позицію у світі. Але Шюц випускає з уваги, що таке ставлення до *Іншого* має свою передісторію, пов’язану з первинним

несвідомим досвідом сприйняття іншої людини. Феноменологічна редукція у своїй радикальності залишає як безперечну передумову наявність самого *Я* як апріорної передумови трансцендентального досвіду. Редукція за межі *Я* неможлива, оскільки саме *Я* і здійснює редукцію. Причому первинність самого *Я* береться під сумнів, коли нас цікавлять проблеми формування людської суб'єктивності, перші досвіди ідентифікації.

Вивчення процесів ідентифікації стало однією з важливих тем психоаналізу Жака Лакана. Сформульована ним концепція “стадії дзеркала” спрямована на те, щоб показати джерела формування “функції *Я*” у психічному розвитку дитини. Зовнішньо стадія дзеркала виявляється, коли дитина у віці 6–18 місяців опановує здатність впізнавати своє відображення у дзеркалі. Смислом цієї події є проходження людського суб'єкта через первинний механізм ідентифікації. Процес первинного конституювання людського суб'єкта, набуття функції *Я* полягає в тому, що дитина внаслідок незрозумінності нервової системи і моторної координації є “фрагментарним тілом”, яке мусить спершу опанувати як автономну єдність. Сприйняття себе як автономного цілісного об'єкта відбувається за посередництва свого дзеркального образу. Але дзеркальний образ, власне, і є тіло *Іншого*, котре індивід починає ідентифікувати із самим собою. Завдяки цьому відбувається його ініціація в соціальний світ. Тому попервах, хоч як це парадоксально, тіло іншого виступає джерелом для формування власного *Я*. Тіло іншого є схемою, на підставі якої формується схема нашого власного тіла. Інша людина з ближнього оточення є умовою, за якої формуються і власне *Я* людини, її здатність рефлексувати над власними переживаннями.

Тож, коли Шюц стверджує, що будь-яке достеменне розуміння переживань *alter ego* спирається на самотлумачення власних переживань щодо *alter ego*, ми мусимо заперечити: будь-яке достеменне розуміння переживань *ego*, самотлумачення їх спирається на досвід переживань *alter ego*.

Іншими словами, якщо Шюц вважає, що “будь-яке достеменне розуміння Чужого спирається на акти самотлумачення розуміючого”, то я б сказав, що я розумію *Чужого* не тому, що розумію себе, а навпаки — я розумію себе тому, що розумію *Чужого*. Я сам і є *Інший*.

Можна також піддати сумніву процес ідентифікації *Іншого*, яким його накреслив Шюц: спочатку сприймається механічний рух, потім деяка автономність рухів, потім відбувається приписування свідомості діючій особі. Насправді людські рухи не є рухами механічними, хоча вони й підпорядковуються законам механіки. Тіло *Іншого* — не просто виражальне поле чужих процесів свідомості, де спостерігач сприймає кожен вияв вираження як симптом переживання чужого *Я*. Тіло *іншого* і є безпосередньо ця чужа свідомість. У повсякденному житті, до досвіду якого закликає звернутися Шюц, ми чудово відрізняємо обличчя гупої людини від обличчя розумної людини, лютої — від доброї, навіть не вступаючи у спілкування і не вибудовуючи складних розмірковувань.

Іноді сам Шюц суперечить запропонованій ним схемі розуміння *Іншого*. Особливо це стосується його розрізнення між виражальним рухом і виражальною дією (під виражальною дією розуміється дія, що відбувається без комунікативного наміру). Проводячи розрізнення між ними, слід мати на

увазі, що виразні дії мають смисл передусім для спостерігача, але не для того, в кого вони спостерігаються. Зрештою спостерігач знає про спостережуваного більше, ніж він сам про самого себе.

“Подивись мені у вічі”, — каже батько синові, що завинив. Вираз очей сина, міміка його обличчя, незалежно від волі пустуна, скаже батькові більше, ніж той хотів би сказати, відкриє його таємниці.

У своїх міркуваннях про місце знакової системи в процесі розуміння *alter ego* Шюц справедливо зазначає, що у світі природи знаків немає, є лише симптоми. Розуміння *Іншого* неможливе поза знаковою системою, середині якої відбувається перебіг його дій. Його жести, дії, які він, наприклад, робить як лісоруб, уписані в певну символічну систему. Не він створював ті дії, що необхідні для рубання лісу, він лише відтворює їх. Наявність знакової системи принципово змінює відношення між суб'єктом і об'єктом. У результаті справжнім суб'єктом виступає не людина, а мова, знакова система. Людина в усій своїй тілесності вписана в систему мови. Всі її дії, які вона робить, жести, слова, міміка являють собою знаки, які вона вільно чи мимоволі робить. Вона їх робить навіть тоді, коли не замислюється про це. Її тіло — це своєрідна машина з вироблення знаків.

Тіло не тільки виробляє знаки, але воно і саме є знак. Як зазначав Ж.Бодрийяр, тіло є цвинтар знаків. Це лише ілюзія, що людина виступає творцем знаків, ми перебуваємо в семіотичному середовищі і створені з нього. До появи тіла вже існувала система знаків, котра й сформувала відповідне тіло. Тому слушно стверджує Шюц, що ми живемо в знаковому середовищі, ми читаємо не знаки, а смисли, приховані за ними.

У зв'язку з цим “інтерпретатор цілком може задовольнитися знанням синтетичного смислового контекстуального зв'язку, що існує завдяки його досвіду між інтерпретативною схемою означального й інтерпретативною схемою означуваного, щоб звернути свій погляд в акті підготовленого сприйняття безпосередньо на саме означуване, тобто не звертаючи уваги на означуване як самостійний предмет зовнішнього світу і не звертаючи уваги на те, що це означуване було подане мною самим або якимось *alter ego*. У цьому випадку він задовольняється денотативною функцією знаку” [1, с. 831].

Знакова система — це і схема вираження і інтерпретативна схема. Шюц стверджує, що розуміння знаку має об'єктивний смисл. Саме завдяки об'єктивному смислу і здійснюється розуміння між людьми. Звідки береться цей об'єктивний смисл? Досвід стає осмисленим завдяки підведенню його під певний знак, завдяки включенню в знакову систему. Завдяки об'єктивному смислу мої почуття стають моїми, суб'єктивні переживання, які я відчуваю стосовно іншого: кохання, дружба, ненависть тощо, стають можливими завдяки наявності об'єктивних смислів. Інакше кажучи, завдяки об'єктивному смислу стає можливим і сам суб'єктивний смисл.

Об'єктивний смисл знаку Шюц пов'язує зі знаковою системою, якій він належить. Наявність “об'єктивного смислу” забезпечена можливістю однозначного співвіднесення з тим, що він означає, незалежно від того, хто подає знак і тлумачить знак. Проте об'єктивний смисл знака не цікавить Шюца.

Цьому об'єктивному значенню знака, що досягається в процесі самотлумачення інтерпретатора знака, протистоїть виражальна функція знака, тоб-



то контекст, в якому повідомлюваний знак перебуває для того, хто здійснює повідомлення.

Інакше кажучи, поряд з об'єктивним значенням знака існує і його окаяціональний смисл, на вивчення якого має бути спрямоване соціологічне дослідження. У результаті суб'єктивне у Шюца виступає таким собі додатком до об'єктивного, те, що може бути визначене шляхом вивчення контексту. Насправді суб'єктивний смисл теж об'єктивний, оскільки він залежить від обсягу мовної спільноти, в якій він реалізується. Цей смисл також об'єктивний, оскільки він інтерсуб'єктивний, він існує між *Tu* і *Я*. Немає суб'єктивного знаку поза певною мовною спільнотою.

Конституювання знаку не є суто інтимним процесом, замкнутим рамками окремого індивіда, як вважає Шюц. Це конституювання відбувається у відношенні з іншими знаками, він трансцендує межі індивідуального досвіду.

### ***Про встановлення відмінності між суб'єктивним і об'єктивним смислами***

Безпосередньо інтерпретаторові об'єктивації чужої свідомості є даними в різних формах: як предмети, речі, знаки. Всі об'єктивації об'єднують те, що вони є породженнями деякої діяльності, внаслідок цього вони також є свідченнями. Зараз ми б назвали ці слова, предмети, речі, вчинки певним семіотичним середовищем.

Однак, стверджує Шюц, не всі свідчення є знаками. Щоби свідчення стало знаком, необхідна наявність певної знакової системи як схеми співвіднесення. Наприклад, деяке знаряддя, інструмент хоч і не є знаком, але являє собою породження і свідчення діяльності свідомості того, хто його породив. На наш погляд, якщо ми вже якимось чином визначаємо даний предмет, то тим самим уже включаємо його до знакової системи й тим самим твердження Шюца, що не будь-яке свідчення є знаком, не є коректним.

Проте на свідчення будь-якого роду поширюється проблематика суб'єктивного й об'єктивного смислу.

Отже, що являє собою суб'єктивний смисл?

“Про суб'єктивний смисл породженого ми говоримо тоді, коли в нашому полі зору перебуває смисловий контекст, в якому перебувають чи перебували переживання того, хто породив, про які свідчить породження, тобто коли ми в змозі відтворити в синхронності або квазісинхронності нашої тривалості політетичні акти, в яких вибудовувалися ці переживання творця породженого” [1, с. 849].

Шюц виділяє курсивом цей абзац, тим самим наголошуючи неординарність пропонованого визначення. Утім, якщо абстрагуватися від феноменологічного жаргону, то в даному визначенні йдеться про те, що інтерпретатор може досліджувати суб'єктивний смисл учинку, дії, предмета в тому випадку, коли йому відомі конкретні умови, в яких цей учинок, дія відбувалися, коли відоме минуле людини, котра здійснювала дану дію, тобто коли ми у своїй уяві можемо наблизитися до розуміння тих психологічних процесів, які передували здійсненню даного вчинку.

“Що стосується об’єктивного смислу, то ми можемо пов’язати його суто з породженням як таким, тобто з цілком конституїтованим смисловим контекстом самого породженого, процес створення якого в політетично вибудовуваних актах чужої свідомості залишається за межами нашої уваги” [1, с. 850].

У цьому судженні йдеться про те, що наше розуміння об’єктивного смислу відбувається поза віднесенням цього смислу до певного Ти, яке ми знаємо. Сприймаючи об’єктивний смисл, ми ніби виносимо за дужки діяльність окремої людини або групи, які брали участь в його породженні.

Таких невігадливих висновків, написаних ускладненою мовою, доходить Шюц у своєму дослідженні.

Залишається неясним, навіщо було писати цілий розділ, присвячений засадам розуміння *Чужого*, якщо підсумкові висновки розділу можна звести до пари положень: суб’єктивний смисл — це розуміння чужої діяльності, розглянуте в процесі її породження, а об’єктивний смисл — це коли ми абстрагуємося від процесу його створення.

“... Будь-яка інтерпретація суб’єктивного смислу деякого породження вказує на особливе Ти — стосовно якого інтерпретатор має досвід і вибудовувані акти свідомості якого він може сприймати синхронно і квазісинхронно, тоді як об’єктивний смисл відчужений від будь-якого Ти і незалежний” [1, с. 852].

У перебігу аналізу смислової структури соціального світу Шюц намагається показати, що соціальний світ неоднорідний, а структурований у різні способи і що кожний із його сфер або царин властивий особливий образ уявлення чужих переживань свідомості, а також особлива техніка розуміння *Чужого*. Світ змінюється відповідно до зміни переживань його сприйняття.

### ***Смислова структура соціального світу***

Смислова структура соціального світу складається зі структури найближчого соціального оточення, структури більш широкого соціального оточення і структури попереднього соціального світу.

Конституювання ситуації найближчого оточення відбувається в Шюцевій соціології напролюд абстрактно. Вихідним пунктом для цього конституювання виступає ізольоване *Я*, котре якимось особливим чином, завдяки специфічним актам свідомості будує своє ставлення до *Ти*.

Установка на *Ти* “конституюється вже одним тим, що я пізнаю щось наявне в моєму оточенні як свого ближнього (як *Ти*) і приписую йому тим самим як предикат життя, а саме, свідомість” [1, с. 886].

На мій погляд, конституювання соціального відношення відбувається інакше. Генетично *Ти* і є справжнє *Я*, стосовно *Ти* і конституюється саме *Я*. Щодо досвіду *Іншого*, відношення до *Іншого* і “збирається” *моє* як *Я*, в нього немає ніякого первісного смислу. І це *Інше* приписує мені життя і свідомість, а не навпаки. Саме воно наділяє мене життям і смислом. Проте точка зору Шюца на проблему конституювання не позбавлена двозначності. Спершу він критикує позицію німецького філософа Шелера, згідно з якою досвід *Ми*

(в найближчому оточенні) лежить в основі досвіду *Я* стосовно світу взагалі. Для Шелера головна проблема не в тому, як *Ми* конститується виходячи з трансцендентального суб'єкта, а в тому, як трансцендентальний суб'єкт конститується виходячи з *Ми-відношення*. Тому Шюц стверджує, що “засадове право осягнення суб'єктивного смислового контексту виводиться *лише з реального чи потенційного Ми-відношення*” [1, с. 889] або “чисте *Ми-відношення* передує відношенню установки і відношенню впливу найближчого оточення як задане” [1, с. 891].

Хоч як це парадоксально, але у ситуації найближчого оточення досвід *Ти*, переживання свідомості *Іншого* більш доступні для *Я*, ніж переживання його власної свідомості.

“Оскільки кожній миті його діяльності відповідає мить діяльності *alter ego*, на яку він може кинути свій погляд, *Я* в набагато більшому обсязі дістає можливість доступу до переживань пізнання *Ти*, ніж до своїх власних. *Я* “знає” все своє минуле, позаяк воно взагалі може бути феноменально вловлене чітко окресленими переживаннями. Але йому ніколи не є “даним” воно саме в тілесній явленості й інтенсивності Тепер і Так, і це тому, що воно тілесно *живе* в інтенсивності своїх Тепер і Так і може звернутися лише до своїх завершених переживань, ретроспективно. Натомість *Ти* найближчого оточення тілесно явлене *Я* в інтенсивності своїх Тепер і Так, навіть якщо йому нічого не відомо про минуле *Ти*” [1, с. 893].

Для соціального відношення найближчого оточення важливим моментом є спільність середовища, яка вможливує верифікацію результатів інтерпретацій чужих свідомостей.

### ***Ситуація ширшого оточення та ідеальні типи***

Установку на *Чужого* в ситуації ширшого оточення Шюц називає установкою на *Ви*. На відміну від установки на *Ти*, для якої був характерний єдиний суб'єктивний смисловий контекст, в установці на *Ви* переживання чужої свідомості відбуваються більш-менш анонімно.

Предметом установки в ширшому оточенні є мій досвід стосовно соціального світу. Те, що я дізнаюся про ширше оточення, від самого початку міститься в об'єктивному смислового контексті. Відбувається заміна суб'єктивного смислового контексту на переплетені і найвищою мірою складно структуровані об'єктивні смислові контексти, які дістають у Шюца назву ідеальних типів.

Мій досвід чужих переживань свідомості конститується як ідеальний тип. Шюц наводить різноманітні приклади ставлення до соціальної дійсності, побудовані відповідно до ідеального типу: “коли я орієнтую свою поведінку на правові норми і на державний апарат примусу, що гарантує ці норми, я перебуваю в певному соціальному відношенні зі своїм (ідеально-типово персоніфікованим) ширшим оточенням” [1, с. 916–917], “я зважаю на певний шанс стосовно того, що поведінка *Іншого* буде такою, а не іншою” [1, ] або “мої партнери по соціальному відношенню виступають не в їхньому індивідуальному Так, а саме як “поштові службовці”, “ті, хто приймає гроші” та “жандарми”” [1, с. 917].

Якщо пригадати запропонований Шюцем аналіз поняття соціального відношення, то його важливою рисою є орієнтація на переживання свідомості іншої людини. Якщо я орієнтуюся на правові норми, то про яке уявлення свідомості іншої людини може йтися?

З іншого боку, в чому моя орієнтація на *Іншого* як поштового службовця відрізнятиметься від орієнтації на машинний пристрій, від якого я очікую виконання певної функції?

“Як вони переживають свою поведінку, в яких модифікаціях уваги вони до неї звернені — на все це я просто не зважаю. Я виходжу з того, що відповідно до мого попереднього досвіду існують “люди”, які поводяться “типовим” чином” [1, с. 917].

Але тоді тут немає соціального відношення. Соціальне відношення для Шюца можливе тоді, коли я маю на увазі акти свідомості іншої людини. Пізніше ми почуємо відповідь на це питання: соціальне відношення передбачається як гіпотеза.

### ***Конституювання ідеально-типової інтерпретативної схеми***

Розвиваючи ідеї Вебера про ідеальний тип, Шюц підрозділяє ідеальний тип на два види: ідеальний тип певного *alter ego* та ідеальний тип відповідно до процесу, що його здійснює ідеальний тип *alter ego*.

Перший тип називається персональним, а другий — процесуальним, або матеріальним.

Наприклад: ідеальний тип поштового службовця (персональний), а ідеальний тип його дій (матеріальний). Шюц вважає, що виходячи із заданого процесуального типу виводиться адекватний йому персональний ідеальний тип.

Навіщо Шюцеві знадобилося ідеальний тип підрозділяти в такий спосіб?

Процесуальний ідеальний тип фіксує, за Шюцем, об'єктивний смисловий контекст, а персональний — суб'єктивний смисловий контекст. Перехід від процесуального типу до персонального необхідний, коли виходячи з об'єктивного смислового контексту, тобто з послідовності дій соціолог звертає свій погляд на переживання свідомості того, хто це породження здійснив, або, інакше кажучи, коли виходячи із заданого об'єктивного смислового контексту переймається питанням про адекватний йому суб'єктивний смисловий контекст.

Поняття ідеального типу Шюц запроваджує для того, щоб розв'язати вузлову проблему соціології — проблему суб'єктивного смислу. Проте це розв'язання наскрізь суперечливе, оскільки суб'єктивний смисл перетворюється на деякий довільний смисловий конструкт, що його дослідник приписує агентам соціальної дії.

Наприклад, тій чи тій діяльності приписується свідомість, для якої дана діяльність може перебувати в суб'єктивному смисловому контексті. Процеси свідомості для дослідника породжуються шляхом реконструкції. Техніка персонального ідеально-типового конструювання в тому й полягає, щоб

конструювати суб'єкти, для яких пізнані процеси дії могли б входити в мотиваційний смисловий контекст.

Виходячи з єдності об'єктивного смислового контексту, спостерігач має вибудувати суб'єктивний смисловий контекст.

### *Інтерес, проблема і смисл*

Те, що сприймається як “єдність чужої дії” або не сприймається як таке, зумовлене відповідною постановкою проблеми тим, хто сприймає. Проблема визначає, по-перше, який фрагмент дії сприймається як “єдність” дії і її смисловий контекст, по-друге, встановлює мотиви для даних процесів як типово інваріантні [1, с. 925]. Інтерес спостерігача охоплює із деякої сукупності даних об'єктивний смисловий контекст і приписує йому внутрішню єдність.

Мотиви, з яких діє ідеальний тип, однозначні, тут відсутній вибір, преферентність, вагання. “Мотивом-для” для визначення мотиву діяльності є здійснена дія, від здійснення якої бере свій початок типізація, і ця дія є вищим мотивом для типової персональної свідомості [1, с. 924].

Отже, ідеальний тип сконструйований для того, щоб, виходячи з об'єктивного смислового контексту, утворити суб'єктивний смисловий контекст. “Так в ідеально-типовій конструкції відбувається воз'єднання суб'єктивного й об'єктивного смислового контексту *ex definitione* персонального типу” [1, с. 925], — стверджує Шюц.

Для певного процесу дії створюється свого роду модель свідомості, що претендує на статус суб'єктивного мотиваційного смислового контексту. Отже, спершу діяльність, а потім тип.

Як можна говорити про об'єктивність розуміння гаданого суб'єктивного смислу, якщо смисловий контекст, на який спрямована увага інтерпретатора, залежить від його інтересу? Залежить від проблеми, заради якої він узагалі займається тлумаченням смислу використаного знака.

Вся техніка персонального й ідеально-типового конструювання полягає в тому, щоб конструювати суб'єкти, виходячи з раніше пізнаних у досвіді процесів дії.

Я-спостерігач *сприймає* чужий процес дії, наділений об'єктивним смисловим контекстом, і здійснює процес перетворення цього об'єктивного смислового контексту на суб'єктивний, тобто приписує йому персональний ідеальний тип.

Але спостерігач розглядає певний процес діяльності як нібито завершений, хоча реально йому про це нічого не відомо. Те, що сприймається як єдність чужої дії, залежить, за Шюцем, від певної проблематики і певного інтересу.

Зрештою виявляється, що смисл зовнішніх процесів чужої діяльності залежить від відповідної постановки проблеми.

Процес пізнання, за Шюцем, виглядає як безупинна зміна ідеальних типів, що виступають як інтерпретативні схеми, залежно від зміни постановки проблеми поступово змінюючи перспективу сприйняття.

### **Висновки**

Феноменологічна соціологія ставить завдання цілком розпредметити соціальний світ, побачити за будь-яким соціальним утворенням його суб'єктивний смисл. Проте саме поняття суб'єктивного смислу невблаганним чином у руках Шюца випаровується, перетворюючись на об'єктивний смисл, створюваний на підставі ідеально типових конструкцій.

Якщо ми запитаємо себе: якою є смислова будова соціального світу, то відповідь, яку дає феноменологічна соціологія, виявиться доволі бідною і банальною.

Смислова структура соціального світу складається з різного рівня перспектив. В одній перспективі мені дається найближчий світ, що навколо мене, світ близьких мені людей. В іншій перспективі — світ моїх сучасників і в третій перспективі — світ моїх попередників. Кожна із перспектив характеризується властивим їй рівнем анонімності. Чим далі від мене в часі та просторі розташовані соціальні феномени, тим більшою є міра анонімності й тим більш інакшим є рівень осмисленості.

Отримавши такий результат у процесі вивчення феноменологічної соціології, хочеться вигукнути: оце й усе?! Смислова побудова — це лишень різноплановість і різночасовість перспектив. Дисципліна, що претендує на аналіз світу живої людської повсякденності, залишила від нього тільки купку абстракцій. Соціальний світ, який побудувала феноменологічна філософія, позбавлений плоти та крові. Це світ, описуваний з позиції строго раціональної індивідуальної перспективи, в якому немає місця для аналізу забобонів, міфів, помилок, що реально беруть участь у наділенні світу смислом. У ньому все є строго раціональним, і його населяють не люди, а ідеальні типи.

Чи дають можливість феноменологічні розвідки глибше зрозуміти природу соціального світу, відповісти на питання про смисл суспільства, в якому ми живемо, про те, які системи цінностей у ньому домінують, як розподіляється влада в цьому суспільстві, як воно змінюється? Чи, може, на ці питання має відповідати якась інше дослідження?

### **Література**

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.