

## КЛАССИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ И ОПЫТ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ АЛЬТЕРНАТИВЫ

Углубляющаяся диверсификация социокультурного пространства России формирует социальный запрос на адекватную неустойчивому плюралистическому социуму «мягкую» методологию социального анализа, работающую в режиме цивилизованного диалога и ориентированную на взаимопонимание и культурное посредничество. Кроме того, на пороге постиндустриальной современности экономически развитые страны осознали цену прогресса, уплаченную за вхождение в техногенную цивилизацию: существенное обеднение их культурного генофонда в результате применения жестких социальных технологий классической и догоняющей модернизации.

Перед лицом порожденных техногенной цивилизацией глобальных проблем подобная цена кажется непомерно высокой. Симптомом переоценки ценностей в экономически наиболее развитых странах стал отчетливо обозначившийся в массовом сознании «постматериалистический сдвиг» в сторону неоконсервативных ценностей природы и культуры от утилитарных ценностей производства и потребления.

Но хотим мы того или нет, цена прогресса уже уплачена. И социальному теоретику остается лишь исследовать параметры адекватного прогрессистской установке жесткого когнитивного стиля, чтобы найти отвечающую современным ценностям методологическую альтернативу.

Основополагающие характеристики классической парадигмы социального знания определяются базисными установками дискурса Просвещения с его безграничной верой в преобразовательные возможности человеческого Разума. Ее культурно-онтологический фундамент составляет дуалистический социальный мир, верхний полюс которого населяют осененные светом Разума интеллектуалы, нижний — исполненная предрассудков непросвещенная масса. В толщу ее и направлялись лучи просвещения. Отмеченное Ю. Хабермасом усиление социально-дифференцирующей функции культуры как характерной черты модернистского проекта<sup>1</sup> нашло свое выражение в том, что идеалом классической парадигмы социального знания становится универсальная социальная концепция как идеологическая сублимация просвещенного сознания,

---

<sup>1</sup> См. Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект. «Вопросы философии», 1992, № 4,

противопоставляющего себя темному сознанию массы. Классическая социальная концепция утверждает себя прежде всего как несущая свет Разума критика здравого смысла и обыденного опыта. Мировоззренческими универсалиями дискурса Просвещения становятся объективность, порядок, строгая законсообразность всех явлений природы и общества. Предполагается своего рода изначальная соотнесенность универсального мирового порядка с человеческим разумом и формами человеческой деятельности<sup>2</sup>.

Подобным мировоззренческим установкам и отвечает универсальная социальная концепция, по определению стремящаяся к теоретическому охвату всех сторон общественной жизни в единой логичной непротиворечивой системе, полагаемой как своего рода слепок с объективных отношений самой действительности. При этом ее идеализированные объекты представляют прежде всего и главным образом устойчивые социальные структуры и институционализированные формы коммуникаций — «отвердевшие» формы социальных связей. Приоритет жестких социальных структур перед живыми социальными коммуникациями в рамках классической социальной теории является предельным выражением объективистского пафоса дискурса модерна.

В известном смысле противоположным абстрактному теоретизированию элементом классической парадигмы социального знания является модернистская эмпирическая социология. Свойственная дискурсу модерна абсолютизация социально-дифференцирующей роли культуры воплотилась в «ортодоксальном консенсусе» классической социологии, согласно которому сами люди не знают, чего хотят, и не ведают, что творят. А потому модернистская социология претендовала на «единственно верное» научное знание побудительных причин и реальных источников человеческого поведения, представляла себя подлинным проводником свободы и рационализации жизни, отождествляемых с достижением цели, эффективностью действия.

Устремленность к всестороннему социальному проектированию и его обратная сторона — искоренение очагов самодетерминации — рассматривались ею как рациональное переустройство общества. Методологически подобная установка классической социологии выразилась в стремлении к предельной точности и отчетливости социологических понятий. Их многозначность и расплывчатость ассоциировались с расширением неподконтрольных Разуму и власти маргинальных сфер, что противоречило казавшимся естественными картезианским представлениям о критериях правильности человеческого мышления.

Однако еще в середине XIX века практика работы буржуазных партий с массовым сознанием выявила прочный сплав массовых иллюзий с реальным социальным опытом. Но подлинная реабилитация здравого смысла и непрофессионального повседневного знания в качестве необходимых, не отменяемых Разумом компонентов духовной жизни человека, приведшая к «антипросветительскому перевороту», — безусловно, результат осмысления трагического опыта человечества лишь в XX веке. Его глубочайшие социальные катаклизмы, революции и мировые войны, сопровождавшиеся вынужденной миграцией огромных масс населения и насильственным сломом их привычной повседневной жизни, воочию продемонстрировали, что так называемый «здравый смысл» и непрофессиональное повседневное знание оказались источником огромной жизненной силы, помогавшей выжить и тогда, когда по меркам просвещенного сознания это было невозможно. Поэтому в самосознании европейской культуры середины XX века явственно ощущим кризис просветительской установки, патерналистски-пренебрежительного отношения к вненаучному социальному

<sup>2</sup> См. М а м а р д а ш в и л и М. К., С о л о в ь е в Э. Ю., Ш в ы р е в В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. «Философия и наука». М., 1972, с. 38.

знанию и практическому опыту людей. Последнее нашло свое отражение в утонченной философской критике науки за ее оторванность от реальной жизни, от сферы бытия конкретных людей.

Самой заметной фигурой на философском небосклоне XX века, посягнувшей на культурный авторитет науки, стал Э. Гуссерль. В своих поздних работах он отстаивал мысль о том, что в основании единой универсальной науки должна лежать концепция жизненного мира. Основатель трансцендентальной феноменологии полагал, что современный ему позитивизм лишь довел до конца интенции западноевропейской науки, присущие ей со времен Г. Галилея. Покровы сакральности с природы были сорваны, она облачилась в одежду математических символов и стала доступной чисто техническому расчету и анализу.

Подобная установка, свойственная всему классическому естествознанию, «врастает» в исследователя, трансформируясь в идеалы и нормы его деятельности, и приводит, по выражению Гуссерля, к «опустошению смысла наук», к утрате их человеческой размерности. Именно разрыв смысловых связей науки с жизненным миром, полагал Гуссерль, абстрагирование от него механики как царицы наук, по образцу и подобию которой строились все остальные, положило начало объективизму и натурализму Нового времени и тем самым подготовило кризис европейской науки.

В отличие от идеальных теоретических конструкторов науки, жизненный мир не создается искусственно, он дан естественным и очевидным образом. Это мир дорефлексивных очевидностей обыденного сознания, мир повседневной жизни, на почве которого вырастают все науки. Они вторичны по отношению к жизненному миру, ибо жизненный мир, «действительно наглядный, действительно испытываемый и доступный опыту мир, в котором практически разыгрывается вся наша жизнь, остается как он есть в его собственной сущностной структуре, в его собственном конкретном стиле причинности неизменным, что бы мы безыскусно или в порядке искусства ни делали»<sup>3</sup>.

Исследователи полагают, что понятие «жизненный мир» употребляется Гуссерлем в трех смыслах. Жизненный мир в узком смысле является основанием всех наук и всех вообще слоев человеческой практики (особенных миров); особенный мир образуется в русле ведущей целевой установки на основе жизненного мира, понятого в узком смысле; наконец, жизненный мир в широком смысле охватывает все особенные миры и жизненный мир в узком смысле<sup>4</sup>. В данной статье жизненный мир будет рассматриваться в третьем, широком, смысле и отождествляться с историческим социокультурным миром.

\* \* \*

Отцом-основателем феноменологической ориентации в методологии социального познания, применившим концепцию Гуссерля к изучению социальной реальности, считается американский философ и социолог австрийского происхождения А. Шютц (1899—1959). Вопреки широко распространенному в литературе выражению «феноменологическая альтернатива» сам основатель феноменологии социального мира считал, что он лишь осуществил синтез плодотворных философских идей Гуссерля и социологических установок М. Вебера, а также развил некоторые из введенных ими понятий до их логических пределов и проанализировал их применение на различных уровнях

<sup>3</sup> Husserl E. Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phenomenology. Hamburg, 1977, S. 54.

<sup>4</sup> Claesges U. Zweidentichkeit in Husserl Lebensweltbegriff. «Perspectiven transzendentalphenomenologischer Forschung». Den Haag, 1972, s. 90—91.

социологического анализа. Однако подобно Колумбу, искавшему путь в Индию, а открывшему Америку, Шютц обнаруживает теоретическую эвристичность и социологическую эффективность принципиально новых для классической парадигмы социального знания методологических подходов, адекватных его задаче исследовать предельные основания социальности как таковой.

Следуя Веберу, Шютц отказывается от поиска исходных фундаментальных принципов и пресловутой «клеточки» социально-философского анализа. Такой подход, во-первых, неизбежно объективирует картину социального мира, что приводит к утрате специфики общественных наук, «предмет» которых в отличие от объектов природы имеет собственное представление о себе и своих действиях, а во-вторых,— и это для Шютца, по-видимому, главное — не позволяет схватить ни смыслов индивидуального действия, ни процесса обмена подобными смыслами, конституирующего «божественное социальное». Поэтому, отдавая дань отцам-основателям классической социологии, Шютц с осторожностью относится к присущему им стремлению к всеобъемлющей теоретической схематизации, основанной на сильных теоретических допущениях, согласно которым к социальным фактам следует относиться так же, как к вещам<sup>5</sup>.

Феноменология же социального мира Шютца, строго говоря, не теоретична. Это образец рационального повествования, строящегося путем рационального объяснения «на основе очевидности». При этом он старается избегать неявных допущений, рассматривая любое явление социальной жизни как непосредственно данный сознанию феномен.

В области социальной методологии Шютц сосредоточил внимание на подлинно интеллектуальных проблемах, прорисовывающихся сквозь ставшие привычными, а потому непроблематизируемыми модели социологической аргументации. Г. Вагнер, к примеру, полагает, что вклад Шютца касается краеугольных камней социально-философского мышления и простирается на уровень метаанализа, т. е. систематического обращения к вопросам, логически первичным по отношению к любым утверждениям относительно самой социальной жизни<sup>6</sup>.

Если классическая парадигма социального знания основана на социально-онтологическом приоритете жестких социальных структур перед живой коммуникацией, то Шютц, как и Вебер, за основу анализа берет социальное действующее лицо, структуру его персонального сознания. Готовые же социальные структуры и институты полагаются вторичными по отношению к нему: в них кристаллизуются ставшие привычными формы деятельности и общения. Однако Шютц завершает свой анализ там, где Вебер его начинал: основоположника социальной феноменологии интересует сама возможность осмысленного социального действия или, в кантовской формулировке, возможна ли социальная коммуникация, конституирующая социальность как таковую? Это, по существу, проблема интерсубъективности — проблема, которую Гуссерль, по мнению Шютца, не смог разрешить, исходя из анализа чистого сознания. Однако заслуга Гуссерля в том, что он ее поставил и фактически показал неразрешимость средствами трансцендентальной феноменологии.

Стремясь обосновать то, что Вебер берет как данность, Шютц доводит веберовский анализ понимания как реконструкции смыслов индивидуального действующего лица до уровня феноменологической психологии. Последуем за его рассуждениями.

<sup>5</sup> См. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991, с. 36—42.

<sup>6</sup> См. V a g n e r H. Introduction to: S c h u t z A. On Phenomenology and Social Relation. The University of Chicago Press, 1970, p. 46.

Изначальной данностью феноменологической психологии является персональный поток сознания, обладающий своим собственным внутренним временем,— мерилем человеческих переживаний (*duree*). Опыт в потоке сознания представляет собой не дискретное бытие, а перманентное изменение. Поэтому необходимо особое усилие сознания, «установка на внимательное рассмотрение», чтобы отличить друг от друга и зафиксировать его отдельные элементы. Слитые в едином потоке сознания акты переживания могут быть представлены как различные модусы сознания лишь в результате рефлексии. Подобная рефлексия представляет собой интенциональную деятельность сознания по отношению к самому себе и является интерпретацией в собственном смысле слова. В процессе такой интерпретации переживание обретает смысл и становится осмысленным переживанием<sup>7</sup>. «Смысл,— пишет Шютц,— это результат интерпретации собственных переживаний, рефлексивно рассмотренных из момента „сейчас“»<sup>8</sup>. Таким образом, рефлексия в ее феноменологическом понимании оказывается не средством поиска смысла, но самим смыслозадающим действием, вносящим упорядоченность в изначально не структурированный поток опыта. Подобное противопоставление устанавливает границу между собственно герменевтикой и феноменологией — границу, которую Шютц никогда не переходит.

Наряду с ретроспективным смыслополаганием Шютц постулирует наличие смыслополагания проспективного, телеологического. Его сущность — в проектировании, формулировке плана. Проект — это идеальный результат действия, предвосхищенный сознанием. Но и проектирование предполагает наличие рефлексивных актов, задающих ему материал для конструирования, для свободной игры со значимыми элементами опыта.

Напряженность рефлексивной деятельности препятствует полному погружению в интуицию «чистой длительности» («уходу в себя»). Наряду с рефлексивной деятельностью сознанию всегда присуще «внимание к жизни» — мы редко «только думаем» или только действуем. «Внимание к жизни» определяет и темпоральную доминанту сознания: живет ли человек преимущественно в настоящем, рефлексивно ли обращен в прошлое либо устремлен в будущее в мечтах и проектах.

Внимание к жизни, в свою очередь, определяется практическим интересом. В зависимости от направленности такого интереса формируется превалирующая система релевантностей или жизненных приоритетов. Именно практический интерес, утверждает Шютц, организует наш жизненный мир в области большей или меньшей релевантности, человеческого предпочтения, значимости, «болевых точек».

Зона наибольшей, или первичной, релевантности — тот сектор мира в пределах досягаемости, в котором могут быть реализованы наши проекты. В пределах второй зоны мы обретаем инструменты для реализации наших проектов и планов. Третья зона убывающей релевантности в настоящий момент не связана с нашими интересами. Это зона относительной иррелевантности. Но и она может воздействовать на зоны релевантности неожиданными изменениями и рисками. Наконец, изменения в зоне абсолютной иррелевантности никак не затрагивают интересов действующего субъекта.

Зоны различной релевантности не образуют закрытых царств с четкими границами, их можно уподобить не политической карте, а топологической карте рельефа.

---

<sup>7</sup> Подобно феноменологии, «смыслозадающая» интерпретация рефлексии присуща и экзистенциализму. Термин «экзистенциальная феноменология» отражает превращение рациональной деятельности по конструированию смысла» в вариант субъективистской онтологии. Однако сам Гуссерль подобного превращения не одобрял.

<sup>8</sup> Schütz A. Collected Papers. The Hague, Nijhoff, 1962, p. 210.

Порядок доменов релевантности является важнейшим конститутивным элементом относительно устойчивой естественной концепции мира — естественной установки. Мир естественной установки — целостный естественный мир, доступный сознанию как наивная точка зрения находящегося в конкретной ситуации человека, это окружающий его социальный мир, организованный в иерархию интересов, целей и планов. Он имеет свою временную глубину на пересечении субъективного и физического времени и способен изменяться, как по мановению волшебной палочки, при смене установки.

Настаивая на зависимости «естественной установки», естественной концепции мира от иерархии человеческих интересов, Шютц бросает вызов объективистской, классической парадигме социального познания, абсолютизации объективированных социальных структур как универсальных детерминант всей общественной жизни.

Понятие «естественная установка» для социальной феноменологии является центральным, и отношение к ней — главный пункт расхождения Гуссерля и Шютца, «точка бифуркации» трансцендентальной и социальной феноменологии. Чтобы получить доступ к феноменам чистого сознания, Гуссерль элиминирует все онтологические допущения о природе объекта в процессе феноменологической редукции, заключает их в скобки. Смысл подобной редукции состоит в том, чтобы обнаружить «чистые сущности» путем деконтекстуализации данного сознанию феномена. Именно эту, заключаемую Гуссерлем в скобки, естественную установку феноменология социального мира делает главным предметом своего исследования. Подобная переориентация конституирует феноменологию социального мира как эмпирическую дисциплину — феноменологию естественной установки, направленную на исследование структур повседневной жизни и присущих ей способов понимания и коммуникации.

Рефлексивно осмысленный опыт каждого человека кристаллизуется в запасе его наличного знания (*knowledge at hand*). И хотя такое знание, как отмечает Шютц, не всегда последовательно, лишь частично ясно и не лишено противоречий, его вполне достаточно как для осмысления прошлого опыта, так и для построения новых жизненных планов и проектов. Ориентация человека в мире определяется запасом его наличного знания, следовательно, биографически детерминирована. В каждой конкретной ситуации переживания и поступки человека зависят от истории его жизни, одна и та же ситуация переживается по-разному, ибо личный опыт каждого уникален.

Неоднократно подчеркиваемый Шютцем тезис о биографическом детерминизме предельно обостряет постановку основной проблемы социальной феноменологии: как возможны взаимное понимание и коммуникация людей, чьи переживания и интерпретации в социальном мире определяются их личной судьбой, отложившейся в памяти человека в уникальных для каждого запасах наличного знания?

Развиваемая Шютцем социальная феноменология исходит из того, что процесс понимания не ограничивается сферой персонального сознания, а осуществляется в более широкой области жизненного мира — мира естественной установки. В пределах естественной установки существование других и наличие у них психической жизни не подлежат вопрошанию и принимаются как фундаментальная предпосылка. Мир естественной установки не является частным для индивида, но intersubjectивным миром, разделяемым с другими, — миром повседневной жизни. Именно благодаря наличию общей структуры мира повседневной жизни личная биография человека кристаллизуется в набор типизированных жизненных ситуаций и схем опыта, обладающих открытым горизонтом сходных будущих переживаний. Поэтому императив непрерывности повседневной жизни, обеспечивающий устойчивость базовых структур понимания в жизненном мире, выступает основным требованием экологии социальности.

Естественная установка определяет субстрат генерализующих типизаций. Одни черты ситуации квалифицируются как типичные, другие — как уникальные и индивидуальные. Мир естественной установки — мир типичного, усредненного, повторяющегося. Типизация — это идентификация с тем, что уже было, срывание покровов новизны и узнавание тождественности феномена с тем типом, к которому он «приписан». Подобные типизирующие структуры, преодолевающие своеобразие личного опыта, и образуют устойчивую смысловую основу взаимопонимания и коммуникации.

Видимое противоречие между установкой на типизацию и тезисом биографического детерминизма Шютц снимает с помощью тезиса взаимности перспектив, гласящего, что обыденное мышление преодолевает различия между двумя персонами, точнее, запасами их наличного знания, с помощью двух базовых допущений:

— взаимозаменяемость точек зрения; человек, действующий в повседневном мире, считает само собой разумеющимся, что его товарищ, попавший в подобную ситуацию, будет делать то же самое, т. е. добиваться типичных целей типичными средствами;

— соответствие систем релевантностей; такое соответствие основано на предположении, что различия биографических ситуаций не существенны для достижения типичных целей; два человека отбирают и интерпретируют одни и те же объекты и их характеристики одним и тем же способом или по крайней мере в эмпирически идентичной манере, достаточной для практических целей.

Таким образом, заимствованный из феноменологической психологии тезис биографического детерминизма на ином уровне анализа — феноменологии естественной установки — значительно ослабляется.

Процедура «отнесения к типу» отождествляется с объективной интерпретацией. Подобная интерпретация конституирует мир готового опыта или «объективного смысла». Это готовые пред-суждения, пред-понимания, пред-рассудки. Они образуют устойчивый смысловой контекст, задающий готовые схемы интерпретации будущего опыта.

Объективный смысловой контекст — ключевой термин для понимания природы социальности на уровне повседневной жизни. Сама же сфера повседневности выступает конечной областью значений обыденного языка и культурной символики. Пребывание в других сферах — в искусстве, религии, философии — завершается возвращением в повседневность. Когда опускается театральная занавес, человек испытывает «шок от пробуждения», и все происшедшее на сцене воспринимается как игра. Процесс интерпретации театрального представления, сновидения, содержания научной теории предполагает выход за рамки соответствующих смысловых областей и возвращение, как из экскурсии, в мир повседневности. Иные смысловые области предстают как своеобразные анклавы «потенциально иного», находящегося в повседневности, но относящегося к другим мирам, выход к которым через процессы «преодоления повседневности», «расповседневнивания» (*Entalltaglichung*)<sup>9</sup>. Но в самом мире повседневности возможна интерпретация и без выхода за его пределы. Опыт повседневности является архетипическим для нашего переживания действительности в целом.

Для того чтобы успешно действовать в мире повседневной жизни, вовсе не обязательно каждую проблему решать заново. Типизирующие обобщения вполне достаточны для того, чтобы быть уверенным в успехе, стремиться к типичным целям и использовать типичные средства. Более того, сталкиваясь

---

<sup>9</sup> См. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. «Социологос». М., 1991, с. 40.

с экстраординарной ситуацией, человек может положиться на типичные рецепты решения подобных проблем, которые — в пределах социально одобренных типизаций — воспринимаются как стандартные.

Помимо формулировки тезиса о взаимности перспектив, что дает возможность преодолевать своеобразие личного опыта, процесс типизации предполагает еще два идеализирующих допущения. Их можно выразить словами: «Я могу сделать это снова», а также «и так далее, и тому подобное». Такие идеализации позволяют преодолеть своеобразие и уникальность конкретных жизненных ситуаций, определенного времени и места действия. Именно на них основаны действенность и эвристическая эффективность наличного знания, возможность использования прошлого опыта в самых различных ситуациях повседневной жизни. С помощью этих идеализации человек выражает свою уверенность в относительной стабильности базовых структур жизненного мира и в возможности положиться на свой прошлый опыт в будничном поведении. Например, путешествуя по железной дороге, он будет вести себя как типичный пассажир, а отправляя письмо, полагать, что тот, кто доставит его по назначению, выполнит обязанности типичного почтового служащего. Конечно, не любое поведение стереотипно, но в любом сложном поведении присутствует элемент типизации.

Человеком, погруженным в структуры повседневности, подобная типизирующая установка воспринимается как естественная и несомненная, дарующая безопасность и уверенность, она не требует специального знания. Рецептам нужно следовать — их не обязательно понимать. Так, в отличие от классических просветительских установок в неклассической парадигме социального знания постулируется «новая непрозрачность», заставляющая многое принимать на веру.

Однако установка на типизацию как основу интерсубъективности порождает и свои сложности. Они обусловлены отсутствием всеобщей формулы трансляции систем типизации и релевантностей из одной социальной группы в другую. Для оценки типичности и анонимности социальных действий каждый человек использует ту измерительную шкалу, которая сложилась в его «домашней» группе. Поэтому для наблюдателя, «внешнего» по отношению к группе, те, кто действует на основе присущих им групповых стандартов типичности и анонимности, являются не исполнителями типичных функций, но индивидами. А это означает, по мнению Шютца, что культурный порядок чужой группы для желающего в него войти становится полем приключений, не инструментом разрешения проблемной ситуации, а собственно проблемной ситуацией, которой нужно овладеть.

На разрешение подобных проблемных ситуаций направлена вся неклассическая социальная методология, ориентированная на диалог и культурное посредничество. Скажу больше: именно потребность в решении подобного рода проблем во многом стимулировала становление самой неклассической парадигмы социального знания, идеал которой — «мягкая», смылосберегающая методология социального анализа, помогающая преодолевать культурные барьеры и достигать взаимопонимания. И одним из наиболее значительных образцов такой методологии является социальная феноменология Шютца.

По отношению к культурному порядку чужой группы посторонний выступает как незаинтересованный наблюдатель. Поэтому он способен объективно рассмотреть то, что представляется очевидным группе. Невовлеченный наблюдатель может разглядеть начало кризиса, способного до основания потрясти относительно естественный порядок, в то время как его симптомы проходят незамеченными для членов самой группы, полагающихся на непрерывность своего привычного образа жизни. Такой наблюдатель в силах объективно оценить рождающееся в процессах внутрigrупповой коммуникации фоновое знание группы. Подобное знание часто не артикулировано в языке и выражается в форме типичных реплик, стандартных приветствий, поведенческих



стереотипов, по которым члены группы легко узнают друг друга, не будучи в состоянии даже перечислить идентифицирующие признаки.

Невозможно быть личностью не только для других, но и для себя, утверждает Шютц, не находя с другими общего коммуникативного окружения. Вся немецкая философская антропология, начиная с М. Шелера, рассматривала возможность «прорыва к другому» в качестве постоянной предпосылки человеческого существования. У Гуссерля подобного рода аргументация состоит в том, что он постулирует существование двух основных структур жизненного мира: выражения и мотивации. Собственное тело человека выступает для него тем медиумом, благодаря которому он может предположить существование другого в акте выражения. При этом понятие «выражение» включает в себя не только речевую (как предполагалось в ранних работах), но и телесную экспрессию: мимику, жесты и т. д. Иными словами, «другой» конституируется благодаря наличию в жизненном мире структур выражения.

Другой основной закон жизненного мира — мотивация. Тело как часть природы подвергается (наряду с другими вещами) природной причинности, но в духовном мире вещи воздействуют на человека и иначе: они его побуждают, мотивируют. Гуссерль противопоставляет понятие «мотивация» внешней причинности: причинность и мотивация контрастируют, мотивация и поведение коррелируют. Мотивированное действие становится поведением.

Следуя Гуссерлю, Шютц утверждает, что люди взаимно мотивируют друг друга в своей духовной деятельности. Именно взаимная мотивация, возведенная Гуссерлем в основной закон жизненного мира, создает общее коммуникативное окружение, в пределах которого действующие лица даны друг другу как кон-социальные. Более того, в пределах собственного коммуникативного окружения человек до некоторой степени знает другого лучше, чем себя.

Этот принципиальный для коммуникативной теории Шютца тезис восходит к основополагающим представлениям феноменологической психологии. Как уже отмечалось, в каждый конкретный момент времени поток сознания является чистым переживанием и как таковой не осмыслен. Человек никогда не «схватывает» себя в акте проживания опыта.

Но если собственный опыт обретает смысл лишь в рефлексии, т. е. применительно к прошлому, рассмотренному из момента «сейчас», то поток сознания другого дан в речевой коммуникации непосредственно, т. е. в живом настоящем. Другой — этот как бы второе «Я» человека, но осмысленное уже сейчас, в момент говорения или действия. Нам не надо мысленно останавливать его поток мыслей и транслировать его из «сейчас» в «только что», а именно эти процедуры являются условием рефлексии в ее феноменологическом понимании.

Всеобщность *Alter Ego*, постулированная Шютцем, подразумевает, что поток мыслей другого имеет ту же фундаментальную структуру, что и мое сознание: жизнь чужого сознания состоит в специфическом опыте удержания в памяти, апперцепции и антиципации. Другой, как и я, может изучать жизнь своего сознания в модусе прошлого. Наконец, он может наблюдать поток моих мыслей в живом настоящем. Воспринимая мои мысли и поступки в момент говорения или действия, в то время как я свои — ретроспективно, он в любой момент времени знает обо мне то, что мне самому о себе в данный момент не известно. Именно на способности знать другого в некотором отношении лучше, чем себя (в ситуации лицом-к-лицу — прототипе всех социальных взаимодействий), в конечном счете основано наше знание социального мира.

Процесс типизирующих обобщений лежит в основе обыденных представлений об общественной жизни. Однако все социальное знание ими не исчерпывается. Каким же рисует Шютц образ специализированного социального знания? Исходя из веберовского постулата субъективной интерпретации, согласно которому понимание другого основано на схватывании субъективных смыслов

его действия, т. е. мотивов, Шютц ставит задачу разработать методологические схемы, позволяющие достигнуть объективного и верифицируемого знания субъективной структуры значений.

В эмпирических исследованиях подобная объективность достигается благодаря установке незаинтересованного наблюдателя. Исследователь социальной сферы должен исключать себя из наблюдаемой ситуации, имеющей для него не практический, а когнитивный интерес. Это не сцена его действий, но объект размышлений. Подобная установка коррелирует с методологическим императивом Вебера, согласно которому отсутствие дистанции по отношению к предмету исследования столь же морально осуждаемо, как и отсутствие дистанции по отношению к человеку.

Приняв незаинтересованную позицию, исследователь не может проникнуть внутрь образца взаимодействия как одно из действующих лиц, не отказавшись (хотя бы на время) от своей научной позиции. Если же он осуществляет «участвующее» наблюдение и устанавливает контакт с группой, он должен временно отказаться от научной установки с тем, чтобы затем обрести ее вновь. При этом система релевантностей, определяемая научной проблемой, или тематизация, служит ему схемой селекции и интерпретацией данных, полученных в участвующем наблюдении.

Решением принять незаинтересованную позицию исследователь подчиняет себя нормативным правилам (методологическим, этическим) своего общества. Его система релевантностей, обусловленная научной проблемой, определяет, что существенно (т. е. является «данными»), а что нет для ее решения.

Следуя гуссерлевской корреляции феноменологического и созерцательно-психологического, Шютц выдвигает регулятивное требование, согласно которому идеализированные объекты социальных наук должны быть согласованы с понятиями здравого смысла, используемыми в обыденном языке. Обоснованность социологической интерпретации, настаивает он, зависит от того, насколько идеализированные объекты второго порядка воспроизводят процесс конструирования значений, т. е. вскрывают связь научных понятий с изначально данным в опыте.

Для того чтобы удовлетворять феноменологическому критерию обоснованности, модельные конструкции социальных наук должны отвечать следующим требованиям:

— соответствовать законам формальной логики (постулат логической последовательности); хотя обыденное мышление далеко не всегда отвечает ее канонам, для научных конструкций требование логической непротиворечивости является обязательным;

— строить модели индивидуального сознания, приписывая им такое «типичное» содержание, которое позволяло бы отнести наблюдаемые человеческие действия к их субъективным значениям, т. е. к тому, что думают о своих действиях сами действующие лица (постулат субъективной интерпретации).

Если требование субъективной интерпретации, хотя и в значительно более ослабленном варианте, присуще также социологической концепции Вебера, для собственно феноменологического подхода характерен постулат адекватности, согласно которому любой термин в научной модели человеческого действия должен быть сконструирован так, чтобы описанные с его помощью человеческие действия указывали на типизации, понятные самому действующему лицу. А это означает, что язык, на котором говорит социолог, равно как и любой другой исследователь, должен быть понятен тому, о ком он говорит. Постулат адекватности гарантирует, таким образом, согласованность конструктов социальных наук с понятиями данного в опыте здравого смысла. Таковы наиболее существенные содержательные характеристики парадигмально отличной от классической познавательной схемы методологической ориентации — феноменологии социального мира. Даже столь фрагмен-

тарного ее обзора достаточно, чтобы обнаружить ее принципиальные отличия от восходящей к дискурсу Просвещения классической парадигмы социального знания. Суммирую эти отличия.

1. Вера во всевластие человеческого разума и объективность универсального миропорядка обусловили идеал классической парадигмы социального познания — универсальную социальную концепцию, охватывающую все стороны общественной жизни в единой теоретической системе. Феноменологии же присуща конституированная универсальность субъективности. Поэтому феноменология социального мира, строго говоря, не теоретична: это образец рационального нарратива, повествовательного описания отдельных сторон общественной жизни, которые, подобно мозаике, могут складываться в относительно целостный образ.

2. В рамках классической познавательной установки критерием научности является построение особой реальности идеализированных объектов, которые не могут быть созданы на уровне массового сознания агентов социального процесса. Это возносило социального теоретика над массовым сознанием и гарантировало непреложную истинность его построений самой позицией абсолютного наблюдателя. Социальная же феноменология не только не противопоставляет свои модели конструктам обыденного сознания, но и видит в их преимуществах критерий обоснованности социологической аргументации. Противопоставление просвещенного сознания непросвещенному уступает место ориентации на исследование корней специализированного научного знания в повседневном жизненном мире.

3. Классическая социология квалифицирует действие как рациональное или нерациональное в соответствии с ею же заданной — понимаемой как «объективная» — схемой средств и целей. Социальная же феноменология проблематизирует социологическую эффективность самого понятия «рациональность». Она призывает социологов исследовать различные формы рациональности, которым в действительности следуют реальные действующие лица. Это синонимы вариативности человеческого поведения и многообразия индивидуальных жизненных миров.

4. Если классическая социология стремится к максимальной строгости и однозначности своих понятий, отождествляя их расплывчатость и многозначность с расширением неподконтрольных Разуму и власти маргинальных сфер, то феноменологически ориентированная социальная методология исходит из того, что любое понятие обладает открытым горизонтом значения. И задача социального методолога состоит в том, чтобы уточнить нахождение этого горизонта посредством изучения процесса кристаллизации значений, т. е. связи содержания понятий с изначально данным в опыте.

5. Свойственный дискурсу Просвещения апофеоз Разума, воплотившийся в убеждении К. Маркса о возможности «непосредственно общественных», т. е. объективных, дефетишизированных социальных отношений, в социальной феноменологии сменяется «новой непрозрачностью» — осознанием того, что в современной жизни человек вынужден многое принимать на веру.

Подобное сопоставление классической и неклассической парадигм социального познания позволяет уподобить их законодательному и интерпретативному разуму. Законодательный разум самодостаточен и вещает с позиций абсолютного превосходства, интерпретативный же ведет диалог и заинтересован в его продолжении. Осуществление подобных «диалогических» функций в условиях нестабильного социума соответствует реальностям и потребностям современной жизни.