

УДК 1:316(045)

Методологическая программа обоснования социогуманитарного знания А. Шюца

ИВАНОВА АННА СЕРГЕЕВНА, кандидат философских наук, доцент кафедры философии факультета социально-гуманитарных наук МГТУ им. Н. Э. Баумана
E-mail: anna-msu@yandex.ru

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению вклада А. Шюца в методологию социального познания. Показано, что, наследуя принципы феноменологической философии Э. Гуссерля, Шюц критически переосмысляет целый ряд категорий «понимающей» социологии М. Вебера. Теория социального действия, проблемы языка, коммуникации и ряд других получают в свете «феноменологии естественной установки» А. Шюца новое прочтение. В рамках статьи продемонстрировано также влияние идей А. Шюца на ряд направлений современной социальной теории — этнометодологию, социальный конструктивизм. Оспорено понимание теории А. Шюца в качестве «социологического субъективизма».

Ключевые слова: методология социального познания; социальный конструктивизм; феноменология естественной установки; этнометодология.

Methodological Program of the Grounds for the A. Schutz Socio-Humanitarian Knowledge

ANNA S. IVANOVA, Ph. D. (Philosophy), Associate Professor, Department of Philosophy Faculty of Social Sciences and Humanities Bauman MSTU
E-mail: anna-msu@yandex.ru

Abstract. The article discusses the contribution of A. Schutz in the methodology of social cognition. It is shown that inheriting the principles of phenomenological philosophy of Husserl, Schutz critically reconsiders a number of categories of «comprehending» sociology of Max Weber. The theory of social action, the problems of the language, communications and many others obtain a new reading in light of the «phenomenology of the natural attitude» by A. Schutz. The article also demonstrates the influence of the ideas of Schutz on a number of areas of modern social theory — ethnomethodology, social constructivism. Understanding of the theory of A. Schutz as a «sociological subjectivity» is contested.

Keywords: ethnomethodology; methodology of social cognition; phenomenology of the natural attitude; social constructivism.

Проект Альфреда Шюца методологического свойства: признавая несомненные заслуги Макса Вебера в деле формирования «понимающей» социологии, Шюц настаивает на необходимости углубленной феноменологической рефлексии в отношении ее базовых концептуализаций.

Что есть «смысл»? Смыслом чего он является — смыслом деятельности как процесса или совершенного действия? Как соотносятся подразумеваемый самым социальным агентом смысл и смысл,

приписываемый его действию наблюдателем? Как вообще возможно постижение Другого? Без ответов на эти вопросы, по мысли Шюца, невозможно дальнейшее развитие социальной науки. «Подвести под понимающую социологию отсутствующий у нее до сих пор философский фундамент» [4, с. 733], — так сам Шюц формулирует замысел своей теории.

Предпринимаемый на страницах «Смыслового строения социального мира» глубокий и по

скрупулезности подчас сравнимый с анализом самого Гуссерля разбор посвящен одной из ключевых проблем веберовской социологии — проблеме субъективного смысла действия.

Шюц рассуждает как феноменолог: понять «смысл» — значит понять механизмы его формирования, рассмотрению «протофеноменов социального бытия» посему предпосылается анализ смыслопорождающей деятельности сознания. Опираясь на тексты А. Бергсона и, в первую очередь, Э. Гуссерля, Шюц подробно анализирует темпоральность сознания — «временная» перспектива сыграет ключевую роль при формулировании собственной теории социального действия.

Анализируя «поток сознания» как поток переживаний, Шюц настаивает на том, что вычленение неких единиц возможно лишь как «воспоминание». Смысл переживания возникает как рефлексивное обращение к себе, как возвратное движение. Таким образом, не всякое переживание осмыслено: «Различные переживания существуют лишь для обращенного назад взгляда» [4, с. 742]. Тем самым сознание у Шюца предстает на уровне не «живого настоящего», но рефлексивного возвращения к себе.

Приведенное рассуждение Шюца, казалось бы, не представляет непосредственного интереса для социальных наук. Однако это не так, и мы постараемся это обосновать в дальнейшем. Пока же отметим, что именно в данном контексте, как представляется, следует понимать шюцевскую критику теории социального действия Вебера. Последний ошибочно, по мнению Шюца, отождествляет смысл действия с его мотивом. Осмысленность у Вебера есть целеполагание: его теория действия проективна. Шюц же, наряду с веберовским «мотивом» — «мотивом-для», выделяет «мотив-потому-что». Последний есть причинное объяснение (не в смысле, скажем, структурного функционализма), то есть своеобразная ретроспекция: только *postfactum*, согласно Шюцу, мы можем понять, какие обстоятельства привели нас к совершению действия.

Нельзя не отметить, что большинство исследователей теории Шюца просто фиксируют как факт: наряду с «мотивом-для» ученый выделяет «мотив-потому-что». Мы полагаем, что наше обращение — пусть и не претендующее на полноту — к шюцевской интерпретации сознания прольет некоторый свет на «философские корни» его социологических построений.

Итак, смысл действия, полагает Шюц, не есть мотив, первый не дан субъекту априори — до совершения действия, он возникает лишь по завершении акта. Даже наше планирование, подчеркивает Шюц, ретроспективно: на стадии постановки целей я уже постигаю ситуацию как свершившуюся. Для характеристики данного тезиса Шюц обращается к модусу будущего совершенного — *modofuturiexacti*. Тем самым Шюц ослабляет «акционизм» Вебера: действие не всегда имеет четкую цель, и человек не всегда может отчитаться относительно собственных намерений. Скорее, он будет стремиться найти «оправдание» уже совершенному действию. Несколько забегаю вперед, отметим: действие у Шюца формируется типизациями прошлого опыта. И последующая феноменологическая традиция (Г. Гарфинкель и др.) будет склоняться именно к такой трактовке социального действия — оно не столько проективно, сколько всегда уже «ретроспективно». О «рациональности» действия поэтому можно говорить лишь тогда, когда оно осуществлено, ибо она также не предпослана ему изначально (веберовская трактовка).

Заслуга Шюца здесь в том, что под это социологические проблемы им подводится обширная философская база. Остановимся на этом подробнее.

Невозможно, убежден Шюц, в духе Вебера говорить о подразумеваемом смысле вообще. И вот почему. Смыслы есть интенционально производимые наслоения, они подвижны, ибо не самоидентичны и переживания. Здесь Шюц вновь обращается к феноменологии Гуссерля, к его проблематике изменения «внимания», «состояний напряжения», в результате которых модифицируется не только нозетическое (переживание), но и нозматическое (полагаемый смысл).

Каждый новый смысл дается как включенный в общий контекст опыта. «Всякое опытное переживание... существует в окружении удержаний, отсылающих к прошедшим переживаниям, и предвосхищений, указывающих на предстоящие переживания» [4, с. 778]. Смысловые контексты переживаний воплощаются в схемах опыта. Таким образом, последние суть результат сложной предварительной интенциональной работы по упорядочиванию опыта (акты синтеза), однако человеку в «естественной установке» они даны непосредственно — в качестве согласованного опыта, основания которого не проблематизируются (категория «мир, принимаемый как данность»). Схемы опыта выступают своеобразными «смысловыми

заготовками». В результате интерпретация осуществляется по принципу сведения незнакомого к знакомому.

Возвращаясь к временной перспективе социального действия как перспективе *modofuturixasti*: чтобы представить действие осуществленным, должен быть схожий опыт; чем он больше, тем более автоматическими становятся наши действия. То, что поначалу требовало контроля, теперь выполняется без видимых усилий. Отсюда проистекают шюцевские принципы «и так далее» и «я-могу-сделать-это-снова» как основные варианты типизации действий.

Итак, Шюц убежден: подлинный мотив — это «мотив-потому-что». В то время как «мотив-для» объясняет действие исходя из замысла, «потому-что» объясняет формирование самого мотива. Сошлемся на приводимый самим Шюцем пример с раскрытием зонта: «так как идет дождь, я раскрываю зонт» [4, с. 795]. «Мотив-для» будет — не промокнуть. То есть для действующего «смысл» не в «мотиве-потому», а в соотношении деятельности с замыслом. Эта соотношенность дана как нечто очевидное. Дабы обнаружить подлинный мотив, необходимо проблематизировать эту связь: показать, что сам замысел опирается на контекст опыта — промокание как неприятность и т. п. Строго говоря, отчет должен быть переформулирован так: «Раскрытый зонт защищает от промокания во время дождя». Однако в повседневной жизни мы постоянно подменяем «причинное» «целевым» (у Шюца для этого специальный термин — «несобственно причинные мотивы»). Задача социологии в этом контексте — обнаружение этой «подтасовки».

При этом еще раз подчеркнем: вопрошание «почему?» осмыслено как для самого актора, так и для социолога лишь по завершении действия. «Почему раскрывается зонт?»: «дождь» становится связан с «раскрытием зонта» лишь в контексте моего прагматически организованного опыта (уже сформировавшегося). Смысловой контекст, который и надлежит понять, конструируется в ретроспекции.

Выскажем собственные соображения по поводу предпринятого Шюцем анализа теории социального действия. Для Вебера предпочтительны рациональные действия (как целе-, так и ценностно-рациональные), так как именно они наиболее адекватно описываются в рамках «мотива-для». «Традиционные» же и «аффективные» действия

предстают своеобразной «вещью-в-себе» — осуществляются не как реализация определенного замысла; это, скорее, действия ради действия.

Шюц, как нам представляется, намечает важную перспективу — отход от веберовского «акционизма» к тому, что в современных социально-гуманитарных науках зачастую обозначается термином «теория практик». Весьма схематично эту трансформацию можно представить следующим образом: не «что хотел этим сказать субъект», но «что произошло» (как некое «здесь и сейчас»). В своей теории Шюц прибегает к терминологии социальных автоматизмов, рутинно воспроизводимых действий (без их неперенной «ментальной обработки»). Это отсылает, скорее, к более поздним рассуждениям П. Бурдьё о габитусе, нежели к социальному действию как целеполаганию (М. Вебер). Почему совершается поступок? Не «потому что таков был мой план», «я преследовал цель» и т. п. Скорее, «потому что я уже делал так раньше» или «так случилось». Почти безотчетное выполнение (но не в смысле психоанализа, или первого структуриализма). Не: «это разумно», «это способствует достижению цели», но «раньше это срабатывало». Вот что говорит по этому поводу сам Шюц: «Большинство наших повседневных форм деятельности... осуществляется благодаря следованию рецептам, сведенным к автоматическим привычкам или само собой разумеющимся банальностям» [4, с. 79–80]. Важна регулярность и повторяемость событий, поэтому речь не столько о «производстве» действия (в терминах целеполагания), но о его «воспроизводстве» (принцип «я могу сделать это снова»).

Не имея возможности более подробно останавливаться на важной в контексте данного рассуждения проблеме «причинности», отметим следующее. Выдвижение Шюцем на первый план «мотива-потому-что», то есть именно «каузальной» составляющей, не следует трактовать в духе детерминизма, скажем, психоаналитиков: выбор есть, однако альтернатива как таковая не существует до момента реализации. Шюц ссылается здесь на Гуссерля — его анализ «проблематичных» и «открытых возможностей». В пользу первых «что-то говорит», вторые «все одинаково возможны». «Нет изначально конституированной альтернативы; все возможные в данных общих рамках спецификации в равной степени открыты... Неопределенная общая интенция» [4, с. 131]. Опыт социального мира как опыт повседневных рутинных практик

переводит «открытые возможности» (только что описанные) в «проблематические»: здесь мне уже есть, что планировать, из чего исходить. Фактически Шюц склоняется к тому, что решающее значение в ситуации выбора имеет «наличный запас знаний», понимаемый не на уровне эпистемного, но доксального (некритически принимаемого, рецептурного). Социальное действие тем самым предстает феноменологической «антиципацией будущего опыта на основе предыдущего».

От перспективы изолированного социального действия Шюц переходит к проблеме коммуникации. Для него вопрос трансформируется в феноменологическое: как Другой дан Я? Тем самым предполагается углубление веберовской постановки проблемы «ориентации на другого» как неотъемлемой составляющей социального действия наряду с «субъективным смыслом».

Речь у Шюца будет идти не о трансцендентальной теории intersubjectивности-конституирования Другого в «моей примордиальной сфере» (постановка проблемы Гуссерлем в «Картезианских размышлениях»), но в перспективе «естественной установки» сознания.

В определенном смысле, говорит Шюц, мы даны друг другу адекватнее, нежели самим себе. И мы уже знаем почему: понять собственные переживания мы можем лишь с помощью рефлексии (не актуально, но в модусе «пережитого»). В ситуации чужого сознания ситуация иная — я могу наблюдать выражения его актуальных переживаний. При этом речь идет не о постижении Другого путем проникновения в его внутренний мир, но на уровне кинестезиса. В этой связи Шюц даже говорит об «эпистемологической вторичности» психического». В моем «непосредственном окружении» Другой дан как тело, последнее же не есть «вещь», но «поле выражения переживаний» [4, с. 708]. С другой стороны, отмечает Шюц, тогда как я доступен себе во всем смысловом контексте (прошлый опыт), Другой — на уровне дискретных (пусть и актуальных) актов: непосредственно, но неполно.

Так как же действительно понять Другого, а не приписывать ему свое?

Здесь значима «степень анонимности», в которой задан другой субъект. В рамках «мы-отношений» имеет место непосредственная самоданность Другого «как обращенного ко мне». То есть предполагается взаимная установка субъектов друг на друга и «пространственно-временное совпадение» (телесная данность). Ближайшая перспектива

предстает не в качестве трансцендентального «сообщества двух монад», но и не вчувствования в чужую психическую жизнь; она есть проживаемая телесно совместность, совместность в модусе практического. Именно здесь понимание мотивов действия другого наиболее адекватно: собственные «мотивы-для» являются подлинными мотивами «потому что» партнера. Мое действие, будучи интерпретировано, становится «мотивом-потому-что» другого. Шюц называет это также «интерсубъективным мотивационным контекстом» [4, с. 881].

Удаление от «мы-отношений» рассматривается как «нарастающая анонимность». «Более широкое окружение» есть установка «на Вы». Чем дальше от меня «современники», тем сильнее я их типизирую на основе доступного мне социального запаса знаний. Плохого («обезличивание» и т. п.) в этом ничего нет. Просто интерпретация действия осуществляется здесь в соответствии с опытом, которым наблюдатель располагает в отношении схожих действий людей в схожих ситуациях. Возможности «понимания» здесь также высоки, так как типизации выступают своеобразными механизмами экономии мышления — чем более типизированным является действие, чем больше шансы его адекватной интерпретации.

Итак, от рассмотрения социального действия Шюц переходит к анализу коммуникации, понимая последнюю как «интерсубъективное сочленение мотивов» [4, с. 108]. Я ожидаю, что мое действие повлечет за собой действие другого субъекта, т. е. его действие есть «мотив-для» моего поступка (или: «мотив-для» станет «мотивом-потому-что» партнера). Так, задавая вопрос, я рассчитываю получить на него ответ. Вопрос будет «мотивом-потому-что» ответа, а ответ — «мотивом-для» вопроса.

Мы проследили некоторые ключевые положения осуществляемой Шюцем феноменологической проблематизации социальной теории М. Вебера. Теперь обратимся к более четкому формулированию идей социологии повседневности Шюца, которые, тем не менее, могут быть поняты лишь в контексте фундамента, заложенного в «Смысловом строении социального мира».

Социальная реальность рассматривается как данная в опыте практического агента смысловая тотальность — «сумма объектов и событий в социокультурном мире в том виде, как они воспринимаются в опыте обыденного мышления людей, живущих повседневной жизнью среди других

людей, связанных с ними множеством отношений и взаимодействий» [4, с. 55]. Таким образом, от феноменологического анализа Я как темпоральности Шюц переходит к естественной установке сознания — миру повседневного. Он обращается к социальному как чему-то «само собой разумеющемуся» — предварительно показав, сколь сложная работа предшествует этой воспринимаемой как данность ясности.

Мир повседневного предан субъекту как «плотная сеть» социальных отношений, знаково-символических систем, институционализированных форм социальной организации. При этом опыт социокультурного мира изначально предстает как типизированный, что не означает лишь «инвариантный для класса предметов». Важен временной аспект: типизированный как «несущий открытый горизонт ожидаемого сходного опыта» [4, с. 124]. Здесь Шюц опять же ориентируется на феноменологическое понимание восприятия как антиципации (предвосхищения) будущего сходства. Повседневность дается в модусе типического, однако не предметного обобщения, но проблемного предвосхищения (для каждого класса объектов может быть сформировано множество типов). То есть не формально-логическая процедура по извлечению инварианта как сущности, но повседневная практика, всегда прагматически сориентированная. Посему процедуры типизации связаны с «биографической ситуацией» субъекта. Последняя есть седиментация прошлого опыта индивида, характер которого предопределяет его доминирующую зону релевантности: все то, что не отвечает моим личным интересам, я игнорирую, отвлекаюсь от этого. Отсюда — «проблемность», а не «предметность» процедур типизации.

Типизациям отводится ряд ключевых функций: они «экономят нам силы», предоставляя в наше распоряжение готовые схемы интерпретации, модели поведения и т. д.; они же предъявляют к нам ряд требований, порождают вполне определенные ожидания («настоящий мужчина» повел бы себя так-то, от «футбольного болельщика» ждут того-то). Чем более стандартизированы схемы типизаций, тем более устойчива социальная система и тем больше шансов на успех конкретного социального взаимодействия (не имеется в виду перспектива «мы-отношений», где на первый план выходит не типизация, но, напротив, «индивидуализация»). При этом Шюц подчеркивает, что

типизации контекстуальны, нет универсальных, безотказно работающих «шаблонов».

Институты также рассматриваются сквозь призму «типического» — на уровне типизации ожидаемых действий социальных агентов. Шюц приводит пример с почтовой службой: я считаю само собой разумеющимся, что мое действие (опускание в почтовый ящик конверта) побудит незнакомого мне человека (почтальона) осуществить типичные действия (отправка письма) в соответствии с типичными «мотивами-для» (исполнение служебных обязанностей) с тем, чтобы проектируемое мной положение дел (доставка письма адресату) было достигнуто [4, с. 27].

Итак, живя своей повседневной жизнью, я предполагаю существование общей интерпретационной схемы моих действий и действий других людей. Так, я полагаю, что мои действия, ориентированные на другого, будут пониматься им так же, как я понимаю поступки другого, ориентированные на меня. Я исхожу также из того, что смысл, приписываемый мною моему поступку (субъективный), соответствует смыслу моего поступка в глазах других людей.

Данная проблематика обобщается Шюцем в перспективе анализа социального характера «наличного запаса знаний». Социализация знания предстает в двух основных смыслах — структурном и генетическом. Под «структурным» понимается непроблематизируемое допущение индивида о существовании других социальных агентов и общего им социокультурного мира. Подобная «взаимность перспектив» ограничивается рядом положений: ситуацией места — нахождением агентов «здесь» и «там», не позволяющим видеть те же объекты и видеть их идентичным образом; различием, «до некоторой степени», биографических ситуаций. Трудности эти преодолимы: совмещение перспектив возможно за счет идеализации «взаимозаменимости точек зрения» («на моем месте» другой будет воспринимать объект в той же системе типизаций, что и я) и идеализации «соответствия систем релевантностей» — уникальность биографических ситуаций компенсируется убежденностью (на уровне здравого смысла) в совпадении общих ценностно-целевых установок социальных агентов. Частным обнаружением идеализации «взаимности перспектив» выступает «идеализация взаимности мотивов» (ожидании того, что «мотив-для» станет «мотивом-потому-что» партнера) — только здесь возможна успешная коммуникация.

Генетическая зависимость есть проблема происхождения знания. Личный опыт, согласно Шюцу, вторичен. Преобладает «социальное наследование»: общество дает нам квалифицированные предписания того, как использовать «типизированные средства для достижения типичных целей в типичных ситуациях».

Итак, реальность повседневного задается как реальность схем типизаций. Последние, как мы видели, представляют собой не столько гносеологическую проблему, сколько онтологическую, выступая формой приобщения к социокультурному миру.

Недооценивая эвристический потенциал обыденных типизаций, социальные науки пренебрегали и исследованием естественного языка, а ведь именно естественный язык есть типизирующий механизм *parexcellence*. Посему представляет собой богатейший материал для социального теоретика. Задолго до «Философских исследований» Л. Витгенштейна Шюц говорит о языке не только как о системе десигнагов (установление взаимно-однозначного соответствия «знак-объект»), не только в терминах логики, но и в плане его социального характера, настаивая на значимости социокультурного контекста употребления языкового выражения. Проблема языка, утверждает Шюц, это, в первую очередь, проблема «стилей повседневного мышления, а не теории познания» [4, с. 83].

Важно не столько объективный, сколько окказиональный смысл: «Когда я понимаю говорящего, то я не только интерпретирую отдельное произнесенное им слово, но и всю артикулированную последовательность синтаксически связанных слов, называемую речью. В этой последовательности каждое слово получает особое значение от окружающих его слов и общего речевого контекста» [4, с. 837]. Понимание приходит не как совокупность пониманий отдельных слов, но, напротив, каждое слово получает свое значение лишь исходя из общего контекста. Значимость этих рассуждений Шюца тем выше, что время написания «Смыслового строения» — 1932 г. — приходится на период безоговорочного господства логического позитивизма Венского кружка с его «атомизмом» — попытками построения идеальной формализованной модели языка.

Заявленная Шюцем проблематика станет одной из ключевых тем этнометодологии, представители которой будут работать с «индексными выражениями», приобретающими осмысленность лишь

в связи с ситуацией (места и времени, конкретного субъекта).

В завершение обратимся к шюцевскому пониманию целей социальной науки.

Непосредственная задача социологии в том виде, в котором она формулируется Шюцем, — изучение всеобщих принципов, в соответствии с которыми человек организует опыт своей повседневной жизни. Именно в этом контексте Шюц называет категории социальной науки «конструктами второго порядка»: ученый строит модель типичного поведения или образцы исполнения действия, в его компетенцию также входит прояснение связи конструкторов «первого порядка» (типизации обыденного мышления) и конструкторов науки — путем реактивации процессов конституирования значений.

Таким образом, в интерпретации Шюца социология имеет дело с миром, уже упорядоченным и осмысленным действующими людьми в их повседневной жизни. Сама будучи лишь одной из «конечных областей смысла», наука этим «профанным» знанием пренебрегать не должна (что не тождественно — сводиться к нему). Понимание, к которому апеллируют социальные науки, есть не только метод «наук о культуре», но сам способ бытия-в-мире, неотъемлемая составляющая нашей повседневной жизни, — посему к здравому смыслу следует отнестись со всей серьезностью. Несогласие по данному вопросу высказывалось многими теоретиками. В частности П. Бурдьё не скрывал своего скепсиса по отношению к «спонтанной социологии» [1], настаивая на непреодолимом разрыве между экспертным и обыденным знанием. Мы не можем согласиться с французским социологом. Шюц вовсе не пытается «растворить» социологию в самоописаниях действующих индивидов. Речь одругом: стремиться проблематизировать сами методы науки, не принимать их как нечто безоговорочное. Подобная ориентация в социальном познании фактически есть феноменологическое требование беспредпосылочности — видеть мир таким, каков он есть, не навязывая ему априорных моделей и схем описания. Именно в этом контексте следует понимать формулируемый Шюцем «постулат адекватности»: категории социальных наук должны строиться с учетом возможности «обратного перевода» — на язык самого практического деятеля. Указанный принцип чрезвычайно важен, так как переориентирует социолога с позиции «абсолютного» на позицию «включенного»

наблюдения, делает возможным построение теории «снизу» — как своеобразное методологическое «заземление».

Как мы могли убедиться в ходе нашего рассмотрения, А. Шюц, наследуя понятийный аппарат и ряд важнейших принципов феноменологической философии Э. Гуссерля, критически переосмысляет целый ряд категорий социальной науки, задавая новый вектор ее развитию. Теория социального действия, проблемы языка, коммуникации и ряд других получают в свете «феноменологии естественной установки» иное звучание. Позволим себе не останавливаться еще раз на каждой из них — мы стремились формулировать предварительные выводы непосредственно по ходу изложения. Сейчас же нам бы хотелось сосредоточиться на рассмотрении критики социальной феноменологии А. Шюца — остановиться на нескольких, как представляется, ошибочных истолкованиях его проекта: в качестве «социологического субъективизма» как теории межличностных интеракций, а также концепции, подрывающей «научность» социологии.

Приведем весьма характерную точку зрения: «Ошибка Альфреда Шюца, который, впрочем, был тонкий феноменолог, заключается в том, что он, примыкая к Гуссерлю, мог представить феноменологию только трансцендентально-субъективно. Поэтому его социальная феноменология восходит единственно к субъективным актам мнения и действия, которыми отдельный субъект входит в социальное пространство...» [5, р. 228] Таким образом, по мнению Ромбаха, «социальное» в теории Шюца не более чем наложение субъективных перспектив. Не представляется возможным согласиться с этой позицией. В социальной феноменологии — и Шюц приводит немало аргументов — Я не предшествует Другому. Напротив: через отнесенность к Другому человек только и может осознать себя в качестве Я — Шюц называет это «имманентной отнесенностью к Другому». Посему обвинения в «субъективизме» несостоятельны — именно в опыте повседневной жизни, на уровне обыденного мышления мир никогда не «мой», но разделяемый совместно. Здесь нет места научному скепсису и философскому солипсизму. Шюц настаивает на том, что перспектива Мы предпослана Я. Жизненный мир принципиально интерсубъективен — это защита от вменяемого Шюцу «субъективного произвола» на уровне онтологии. Методологическая же составляющая построений

Шюца, не позволяющая говорить о «субъективизме», — признание типизации фундаментальной процедурой упорядочивания социального. Мы не воспринимаем мир состоящим из уникальных индивидуумов, единичных процессов, он дан нам типически — посредством закрепленного в языке и социально наследуемого отвлечения от нерелевантного нашим задачам содержания: как типы людей, общие схемы поведения. Здесь уместно параллель с теорией Т. Парсонса, на которую часто ссылается сам Шюц. У Парсонса индивид предстает совокупностью занимаемых ролевых позиций, однако если у классика структурного функционализма роли жестко фиксированы, то Шюц настаивает на подвижности схем типизации, их вписанности в контекст «здесь и сейчас». Для самого действующего в его непосредственной практике, отмечает Шюц, лексикон «статусов» и «ролей» предстает в качестве общей схемы соотношения, посредством которой интерпретируется не только социальный, но и природный мир. Именно эту «схематику» следует изучать в первую очередь. Таким образом, подчеркнем еще раз: родоначальника феноменологической социологии интересует не столько мир интерсубъективных значений, сколько его универсальные структуры — типизации обыденного мышления.

В отличие от философии жизни, где «науки о духе» имеют дело с уникальным, или неокантианцев, ориентирующих «культуру» на изучение единичного в перспективе «царства ценностей», — социальная теория Шюца имеет дело с типическим, формируемым по принципу релевантного / нерелевантного моим личным целям.

В этой связи еще раз кратко сформулируем наше понимание «биографически детерминированной ситуации». Данный постулат теории Шюца также подчас интерпретируется несколько поверхностно. По нашему мнению, «биографизм» Шюца — это не только (и не столько) методологическое требование строить социологическую науку на принципах гуманности. Все прозаичнее: это признание необходимости считаться с тем, что мои зоны релевантности и используемые схемы типизации зависимы от того, что я знаю и что умею; есть выражение моих интересов и моих устремлений. Однако это не значит, что мои модели поведения и способы интерпретации моделей поведения других людей уникальны и только мои, — я, скорее, выбираю из представляемого мне обществом «списка». Иначе это было бы

равносильно провозглашению идеи «личного языка» — Витгенштейн в свое время продемонстрировал всю сомнительность этой идеи. Поэтому акцент в «биографически детерминированной ситуации» следует делать не на «биографии», но на «ситуации»: «Сказать, что ситуация является биографически детерминированной, значит, сказать, что она имеет свою историю» [4, с. 12–13].

К тому же, подчеркнем еще раз: Шюц недвусмысленно указывает на то, что биографическая перспектива будет «перекрываться» двумя фундаментальными установками — убежденностью во «взаимозаменяемости точек зрения» и «соответствии систем релевантностей». В противном случае, убежден Шюц, никакое «понимание» и коммуникация вообще не могли бы иметь места.

Далее. Мы настаиваем на несостоятельности интерпретации наследия Шюца в качестве теории межличностных интеракций. Напротив, в «соприсутствии», как это ни покажется на первый взгляд странно, заинтересованы социологи-бихевиористы, с которыми Шюц постоянно polemизирует. Наблюдение (поведения), на которое бихевиоризм ориентирует социальные науки, замыкает «социальное» на уровне «лицом-к-лицу». Шюц против этого: «Постулат чувственного наблюдения публичного человеческого поведения берет в качестве модели специфический и относительно небольшой сектор социального мира... Однако существует множество других измерений социального, в которых подобные ситуации отнюдь не преобладают» [4, с. 57].

В теории самого Шюца для понимания другого человека мне совершенно не нужно непосредственно лицезреть его (бихевиоризм); равным образом мне нет нужды — для уяснения мотивов другого субъекта — знать его внутренний мир, вообще знать лично (на чем настаивал бы, скажем, В. Дильтей). По Шюцу, мне достаточно знать типичные мотивы типичных акторов, объясняющие поступок как типичный в рамках определенного смыслового контекста.

В качестве последовательного теоретика интеракции «лицом-к-лицу» куда правомернее рассматривать Эрвина Гофмана, исследователя, обычно причисляемого ко второму поколению символических интеракционистов. Значимость проблематики «поведения лицом-к-лицу» в его теории связана с интерпретацией общества в качестве пространства разыгрываемых театраль-ных сцен. Индивид в модели Гофмана озабочен

единственно созданием и поддержанием определенного впечатления у партнеров по коммуникации. Посему словарь социолога изобилует драматургическими «постановка», «публика», «маска». Для Шюца же наиболее значимы социально сформированные общие системы релевантностей, а вовсе не «техники самопрезентации» (категория Э. Гофмана).

В данном контексте, на наш взгляд, становятся очевидными пределы сближения перспектив социальной феноменологии Шюца и символического интеракционизма. Весьма часто на страницах специализированной литературы феноменологи либо причисляются к интеракционистам, либо, напротив, интеракционизм рассматривается как «версия» феноменологической парадигмы в социологии. Оба варианта рассмотрения оправданы лишь отчасти. Еще раз кратко остановимся на этом.

Термин «символический интеракционизм», как известно, был введен Гербертом Блумером, последователем Дж. Г. Мида [3]. Однако тот факт, что «прагматический поворот» более чем уместен при характеристике теории Шюца, а сам Джон Герберт Мид по праву считается корифеем философии прагматизма, еще не повод уравнивать в правах феноменологию и интеракционизм. На наш взгляд, интеракционизм в большей степени наследует социальный бихевиоризм Мида. «Практики» (а не абстрактные модели ученых-социологов), на изучении которых настаивают Дж. Мид, Г. Блумер, трактуются ими несколько упрощенно: помимо того, что анализ ограничен непосредственным взаимодействием, коммуникация в их понимании в значительной степени предстает серией стимулов и ответных реакций как неких автоматизмов, скорее, биологического, чем социального порядка. Феноменологическая интерпретация «реакции», на наш взгляд, несколько иная. Приведем пример. Споткнувшись в публичном месте, мы реагируем — словесно ли, либо при помощи жестов — не потому, что такова «естественная физическая реакция», но в силу того, что этим демонстрируем окружающим, что и сами разделяем социальную конвенцию относительно неловкости ситуации. Наша характеристика символического интеракционизма ни в коей мере не может претендовать на полноту; однако, как представляется, отмеченные особенности американского интеракционизма помогают пролить свет и на

саму феноменологию, более четко обозначить ее специфику.

В контексте данного рассуждения нам хотелось бы еще раз остановиться на категории «мы-отношений» — значимой в раках теории Шюца, однако зачастую трактуемой весьма произвольно. Для Шюца предпочтительны «мы-отношения», однако не в смысле родства душ и т. п., а в перспективе схожего «социального запаса знаний», общих систем релевантностей. На наш взгляд, не следует «мы-отношения» и последующие рассуждения Шюца о «нарастающей анонимности» трактовать исключительно в экзистенциальном ключе: как некую изначальную близость и ее неизбежную утрату в социуме. Важен в первую очередь чисто методологический аспект — применительно к «понимающей» социологии. В ситуации «мы-отношений» имеет место общий нам опыт, общие нам «смысловые контексты», поэтому и межличностное понимание здесь максимально адекватно. Там же, где партнер анонимен, я использую общие схемы интерпретации — рассматриваю происходящее как типическое. «... Никогда, кроме как в чистых Мы-отношениях, мы не можем постигнуть индивидуальность Другого в его неповторимой биографической ситуации...» [4, с. 20] Однако для успешного социального взаимодействия этого и не требуется: мне нет нужды заводить знакомство с работником почтовой службы, к услугам которой я собираюсь прибегнуть, вообще разбираться в специфике ее работы. Итак, в одном случае («мы-отношения») мне доступен контекст ситуации (поведения другого), его смысловые нюансы (и я в них заинтересован), в другом «детали дела» не релевантны моим целям и я понимаю акторов лишь на основе «типичных функциональных действий» — как «банковского служащего» или «священника» (и подобное положение дел вовсе не рассматривается как нечто, чему надлежит противодействовать).

Еще одно важное замечание. Требование интерпретировать образцы взаимодействий «с помощью присущей им структуры субъективных значений» [4, с. 40] отнюдь не есть попытка девальвировать «научность», «объективность» и т. п. Проблематизация статуса науки вытекает из фундаментального положения социальной феноменологии — идеи укорененности всякого научного дискурса в структурах «жизненного мира». Впоследствии это назовут социальной эпистемологией: «... Проблема социальных наук берет свои истоки

уже в донаучной сфере, и потому сама социальная наука возможна и мыслима лишь в пределах той общей сферы, которую мы подводим под рубрику «жизнь в социальной сфере» [4, с. 969–970]. При этом, подчеркнем еще раз, Шюц далек от того, чтобы возводить опыт рядового агента в ранг собственно социологической теории.

В заключение отметим следующее. На наш взгляд, вклад Альфреда Шюца в тематизацию и дальнейшую разработку ряда проблем современной социальной теории во многом недооценен. О феноменологии социологи знают в основном благодаря Юргену Хабермасу, в то время как шюцевский «мир, принимаемый как данность», во многом предвосхитил операционализацию «жизненного мира» самим Гуссерлем (работа Шюца «Смысловое строение социального мира» выходит в 1932 г., то есть до появления «Кризиса европейских наук и трансцендентальной феноменологии», где Гуссерлем ставится проблема *Lebenswelt*). Перспектива «включенного наблюдения», столь востребованная современной парадигмой «качественных методов» [2], также в значительной степени была сформулирована уже в «Смысловом строении социального мира». Схожа ситуация и с более поздними версиями феноменологической социологии: этнометодологические исследования Гарольда Гарфинкеля отчасти предвосхитили современные case-studies и этнографию науки К. Кнорр-Цетиной, Б. Латура. Список может быть продолжен — феноменологическая социология по-прежнему остается не вполне освоенной традицией. Посему задачей данной статьи была попытка способствовать восполнению этого пробела.

Литература

1. Бурдые П. Начала. — М.: Socio-Logos, 1994. — 288 с.
2. Готлиб А. С. Качественное социологическое исследование: познавательные и экзистенциальные горизонты. — Самара: Универс-групп, 2004. — 448 с.
3. Коллинз Р. Четыре социологических традиции. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2009. — 317 с.
4. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. — М.: РОССПЭН, 2004. — 1055 с.
5. Rombach H. Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie. — München: Alber, 1994.