

УДК 316

СОЦИАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В ПОИСКАХ СМЫСЛА

А. С. Кравец

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 5 апреля 2011 г.

Аннотация: в статье рассматривается социально-феноменологическая концепция А. Шюца, посвященная формированию и пониманию смысла человеческих действий. Раскрывается идейная связь социальной феноменологии А. Шюца с трансцендентальной феноменологией Э. Гуссерля. Анализируется трактовка А. Шюцем концептов: переживание, жизненный мир, субъективный и объективный смыслы действия, круги понимания.

Ключевые слова: смысл, переживание, понимание, жизненный мир, интерсубъективность.

Abstract: the article is dedicated to the social-phenomenological conception of A. Schutz and his ideas of forming and understanding the meaning of social acts. The author shows interconnection between A. Schutz's social phenomenology and transcendental phenomenology of E. Husserl. The author also analyses A. Schutz's description of such concepts as «Erlebnis», «lebens Welt», subjective and objective meaning of the action, the problem of the «alter ego».

Key words: meaning, «Erlebnis» feeling, experience, understanding, «lebens Welt», intersubjectivity.

Проблема понимания смысла социального действия лежит в центре внимания основателя социальной феноменологии австрийского ученого А. Шюца, который был верным последователем Э. Гуссерля и пытался применить феноменологические идеи своего учителя к задачам социологии. Основные идеи феноменологического анализа социальных действий изложены А. Шюцем в его работе «Смысловое строение социального мира» (1932)*. С точки зрения Шюца, Веберу, ориентирующемуся на свою методологию идеальных типов, не удалось последовательно разрешить проблему понимания смысла социального действия. Австрийский ученый возвращается к вопросу о том, что же мы понимаем, когда исходим из установки рационального действия: смысл наблюдаемого действия или смысл, который имеет в виду актер, осуществляющий определенное действие? Ответ Шюца заключается в том, что мы всегда понимаем смысл действия как он представляется внешнему наблюдателю, но это не совсем то, или даже совсем не то, когда мы говорим о подлинном (субъективном) смысле актора (alter ego). Поэтому первый методологический императив А. Шюца заключается в требовании постоянно различать позиции самого актора и внешнего наблюдателя. Нельзя, с его

* Подробный анализ концепции А. Шюца дан нами в книге: Кравец А. С. Понимание смысла социальной деятельности. Воронеж : Издательско-полиграф. центр Воронеж. гос. ун-та, 2008.

точки зрения, отождествлять смысловые контексты самого действующего и смысловые контексты внешнего интерпретатора, наблюдающего за действием актора.

Второй методологический принцип Шюца заключается в разведении объективного и субъективного смыслов действия. Под объективным смыслом он понимает смысл, выраженный в манифестированном действии. Именно эти действия наблюдает внешний интерпретатор. Объективный смысл опредмечен в действиях актора, когда он нажимает на курок, чтобы выстрелить; закидывает удочку, чтобы поймать рыбу; рубит лес и т.д. Как мы видели, Вебер считает, что эти смыслы даны нам в непосредственном, «очевидном» понимании. Шюц, напротив, считает, что в данном случае не все так очевидно, как это представляется Веберу.

Помимо этого смысла М. Вебер говорит еще о мотивах наблюдаемых действий актора. Мотив является подразумеваемым смыслом актора, который предпосылается действию в качестве его основания или причины. Например, нарубить лес, чтобы продать его или использовать в хозяйстве. По Веберу, мы можем понять подразумеваемый смысл (или, как его называет Шюц, субъективный смысл), подводя интерпретируемое действие под идеально-типическое. По мнению Шюца, субъективный смысл актора вообще представляет большую проблему для наблюдателя, который, по существу, всегда выдает свою интерпретацию смысла мотива за подлинный (подразумеваемый) смысл актора. Полное понимание смысла социального действия актора в этом случае недостижимо. Этот мотив трансцендентен для внешнего наблюдателя и лежит за пределами манифестированных действий.

Для того чтобы понять «субъективный смысл» действующего субъекта, по мнению Шюца, следует прежде всего уяснить само понятие смысла и ответить на вопрос, каким образом человек создает смыслы. Для ответа на эти вопросы Шюц обращается к творчеству великого немецкого философа Э. Гуссерля, создателя трансцендентальной феноменологии.

Главной задачей трансцендентальной феноменологии являлось обнаружение структур сознания, конституирующих смысл субъекта. В решении этой задачи Гуссерль во многом опирается на кантианскую традицию выявления трансцендентальных априорных структур сознания, обеспечивающих интересубъективность понимания научных истин. Вместе с тем, немецкий феноменолог значительно расходится с Кантом как в методологии обнаружения скрытых имманентных структур сознания (по Канту, всеобщих априорных форм), так и в мировоззренческих выводах о познаваемости мира.

Если Кант разрабатывал свою концепцию в тематическом поле науки, стараясь преодолеть дихотомию эмпиризма и рационализма, то Гуссерль разрабатывает свою концепцию применительно к более широкой предметности – повседневному сознанию, – считая, что в нем уже коренятся общие как для научного разума, так и для обыденной жизнедеятельности структуры конституирования смысла. Немецкий философ не случайно назвал свою философию феноменологией, ибо для него единственно

достоверным источником наших знаний является «феномен», т.е. «данное» в сознании. В своей теории он упорно боролся с кантовской концепцией «удвоения» мира, с различными попытками «объективаций» (т.е. отождествления «данного» в сознании с самим миром), с понятием отражения. Для Гуссерля не приемлема и характеристика феноменов сознания как «образов» мира (рецидив, с его точки зрения, концепции удвоения мира), ибо такое словоупотребление предполагает, что субъекту должен быть дан каким-то чудесным образом сам мир, а затем его образ (феномен). Но такое, по Гуссерлю, невозможно, ибо нам дан всегда только феномен.

По-видимому, по указанной причине Гуссерль отказывался и от аристотелевской (в современной терминологии «корреспондентной») концепции истины (как знания, соответствующего действительности), признавая лишь логическую (когерентную) истину (логическую соотнесенность смыслов). В своей ранней работе («Логические исследования») он писал, что такие смыслы, как $2 \times 2 = 4$, останутся истинами, если даже обрушится весь мир.

Устранив из поля своих рассматриваний «объективный мир» (т.е. кантовский трансцендентный мир), вынеся его за скобки анализа, Гуссерль считает, что он избавился от обвинений в агностицизме. С точки зрения феноменолога, «трансцендентное» возникает в процессе трансценденций (проекций) смыслов на мир, но оно всегда остается в сфере сознания (потоке человеческих переживаний). Однако цена такого избавления весьма дорога: немецкого феноменолога обвинили в идеализме и солипсизме.

Мы видим, что философия Гуссерля намного радикальнее в своих мировоззренческих посылах, чем философия Канта. Впрочем, Гуссерль не возражал против оценки его философии как идеалистической, но категорически отрицал обвинения в солипсизме. Во-первых, он признавал, что и мир природы, и мир культуры постоянно присутствуют в человеческих смыслах, постоянно переживаются субъектами. «Между сознанием и реальностью, – писал феноменолог, – поистине зияет пропасть смысла» [1, с. 108]. Ведь смысл – это такой феномен, который в своих конститутивных истоках исходит из активности сознания субъекта, но обращен своей другой (проективной) стороной к миру. Смыслы являются *смыслами человека*, но это всегда *смыслами о мире*. Во-вторых, Гуссерль обосновывает интерсубъективность (общезначимость) повседневных (жизненных) смыслов. По-видимому, он считает признание интерсубъективности человеческих смыслов о мире достаточным основанием, чтобы отвести обвинения в солипсизме.

Предметом анализа для Гуссерля становится «поток переживаний», в которых конституируется смысл. Это понятие немецкий феноменолог заимствует у Бергсона, который ввел представление о длительности (*durée*) как жизненном потоке человеческих переживаний. Следует отметить, что термин «переживание» перегружен в философском дискурсе множеством различных и часто не совместимых между собой

коннотаций, что делает категориальный смысл этого понятия весьма неопределенным [2]. Во всяком случае, Гуссерль старается оградить это понятие, с одной стороны, от устоявшихся психологических трактовок его как эмоционально-чувственной сферы сознания человека, а с другой – от каких-либо метафизических или экзистенциалистских истолкований. В его трактовке переживания (в самом общем понимании) – это акты активности сознания, направленные на конституирование смысла. С другой стороны, Гуссерль под переживаниями часто понимает сами конституированные сознанием смыслы. Вообще говоря, для немецкого классика характерна амбивалентность многих используемых им понятий: интенциональность трактуется им и как «направленность сознания на предмет», и как «направленность на смысл»; рефлексия трактуется и как обращенность любого субъекта на формирование смысла своего переживания, и как особая установка философа в разыскании трансцендентальных структур сознания; седиментация понимается и как отложение в памяти субъекта сформированных субъектом определенных (конечных) смыслов, и как отложение их в интерсубъективном запасе надличностных знаний.

Исходный замысел Гуссерля состоял в том, чтобы обнаружить в нерасчлененном потоке переживаний субъекта исходные структуры, конституирующие все человеческие смыслы, покрывающие собой как область повседневной жизни, так и сферу научного познания. Таким образом, намечается феноменологический анализ «потока переживаний» с целью обнаружения в нем исходных и, как считал автор трансцендентальной феноменологии, сущностных (эйдетических), априорных и универсальных форм конституирования человеческих смыслов. Такой анализ предполагал своеобразное отделение «зерен от плевел», операций, конституирующих смысл, от самих смыслов, присутствующих в сознании конкретного субъекта. Чтобы осуществить замысленную процедуру разделения, Гуссерль опирается на картезианский опыт «методического сомнения»: сомневаться можно в любых человеческих смыслах, не подлежат сомнению лишь абсолютно достоверные (как представлялось немецкому феноменологу) процедуры осмысления мира. Продолжая дело Р. Декарта, предложившего метод «методического сомнения» (когитаций – cogitations) в вопросе о существовании внешних вещей, Гуссерль разрабатывает метод феноменологической редукции. Как отмечает Шюц, «он (этот метод. – А. К.) является не чем иным, как обновленной радикализацией картезианского метода» [3, с. 165].

Итак, сознание по Гуссерлю, представляет собой непрерывный (континуальный) поток переживаний, обнимающий собой как чувственную сферу, так и интеллигибельную, содержащую смыслы. Переживания различаются своей ясностью (степенью отчетливости), глубиной осмысленностью, временностью (некоторые из них уходят в прошлое, откладываются в памяти, другие длятся до настоящего момента). Пока я обращаю свой взор на воспринимаемый предмет, переживаемое становится уже пережитым. В «Новой философской энциклопедии» не без влия-

ния гуссерлианских идей дается следующая трактовка: «Переживание (Erleben) – непосредственное внутреннее схватывание явления. Переживание как процесс (Erleben) следует отличать от его содержания, пережитого (Erlebten), и от предмета переживаний. Переживание, ставшее предметом рефлексии (Erlebnis), отделено во времени от сиюминутного переживания – процесса (Erleben)» [4, с. 218].

Свой метод обнаружения трансцендентальных структур конституирования смысла великий феноменолог назвал «феноменологической редукцией». Феноменологическая редукция – это метод философа, а не обычного человека в естественной установке, разделяющего наивную веру в то, что все интенциональное (мыслимое) есть существующее в мире. Феноменологическая редукция предлагает в анализе смыслов опираться только на имманентные, присущие сознанию самому по себе структуры, которые в конечном счете и определяют, по Гуссерлю, наши способы понимания мира. Для того чтобы выявить эти структуры, т.е. раскрыть механизмы нашего осознания мира, необходимо, по мысли Гуссерля, «заключить внешний мир в скобки», т.е. в анализе сознания умышленно и систематически устранять всякое содержание, связанное с информацией о внешнем мире. Это довольно радикальная процедура предполагает исключение из нашего поля рассмотрения не только внешнего мира, но и общепринятых представлений о посюстороннем (внутреннем) мире: «Наконец, не только практическое знание о мире, но также и суждения всех наук, относящиеся к внешнему миру, все естественные и социальные науки, психология, логика и даже геометрия – все они должны быть заключены в скобки» [3, с. 167]. В итоге мы получаем доступ к *трансцендентальным* (т.е. всеобщим) и *априорным* (т.е. не зависящим от внешнего опыта) структурам сознания.

Для обнаружения трансцендентальных структур, отмечает Н. М. Смирнова, «необходимо изменить «наивную» позицию – ориентацию на объекты – и «повернуться к себе», осуществив специфический акт рефлексии в отношении собственного опыта. В рефлексии же обнаруживается и фундаментальное свойство сознания – интенциональность, нацеленность на объект, о котором я думаю, воспринимаю, размышляю; быть может, воображаю» [5, с. 63]. Таким образом, Гуссерль предлагает провести радикальную демаркацию между феноменологической установкой (философа) и «наивной» установкой обычного человека, которую он называет «естественной установкой».

Естественная установка доминирует в повседневном сознании обычных людей, не различающих «мыслимое» и «существующее», для них это одно и то же. Именно в естественной установке человек признает объективное существование предметов внешнего мира, природы, культурных объектов (артефактов), как и существование других людей, обладающих телом и сознанием. Это установка человека не рефлектирующего, а проживающего жизнь в общем для всех людей *жизненном мире*. Эту установку Гуссерль подвергает критике за неоправданную «объективацию» данного в сознании смысла мира. Сознанию, по Гус-

серлю, всегда с необходимостью присуща направленность на внешнее, будь то внешний мир или тело самого сознающего (ego). Когда мы выносим суждение, то судим о чем-либо внешнем (т.е. предмете), переживаем по поводу каких-либо внешних обстоятельств, испытываем страх перед чем или кем-либо, вспоминаем события во внешнем мире и т.п. Гуссерль назвал эти «направленности на» *интенциональностью*. Но то, что представляется в интенции – мыслимый, угрожающий, радующий, переживаемый предмет, – отнюдь не всегда является реальным объектом, существующим в самом мире. Этот мыслимый предмет Гуссерль назвал *ноэмой*.

Отождествление смысловых конструкторов теории с самими вещами и их свойствами получило в современной философии название «реификации». Однако Гуссерль не замечает, что в своей критике «незаконной», с его точки зрения, реификации он переходит на позицию крайнего субъективизма, согласно которому «объективный» (т.е. «вещный» мир) никогда не дан сознанию. Мир с позиции трансцендентальной философии всегда существует как мир «переживаемый», мыслимый. Получается довольно парадоксальная ситуация, когда «смыслы мира» могут существовать без самого мира.

Пытаясь реабилитировать позицию Гуссерля и отвести от него обвинения в идеализме и солипсизме, Шюц отмечает, что великий феноменолог отнюдь не отрицает существования жизненного мира, в котором люди признают существование внешней и внутренней (духовной) реальности. Он лишь временно исключает его из поля своего рассмотрения для того, чтобы обнаружить не замечаемые в повседневной жизни скрытые сущностные «идеальные предметности» – трансцендентальные структуры. Об этом же говорит Н. М. Смирнова: «...Суть трансцендентально-феноменологической редукции, по Гуссерлю, состоит в «воздержании от верь» в существование внешнего мира. При этом реальность внешнего мира отнюдь не отрицается, но вопрос о ней на время «выводится из игры», «заключается в скобки», т.е. отводится на второй план» [5, с. 68].

Нужно отметить, что новация самого Шюца состояла в том, что, поставив задачу раскрытия процесса понимания социальных действий, он решительно переходит к естественной установке, в которой, собственно говоря, обычные люди и формируют все социальные смыслы, понимают действия друг друга. К этому же жизненному миру принадлежит и сам социолог, у которого нет никаких преимуществ перед другими людьми в понимании общего для них мира. К трансцендентальной установке своего учителя Шюц прибегает исключительно для того, чтобы обосновать глубоко субъективный характер формирования личностных смыслов, который, как он считал, игнорируется в концепции идеальных типов Вебера.

Обращение к сфере переживаний человека является для Шюца принципиальным и составляет суть феноменологической традиции. Кратко эту суть можно выразить следующим образом: все смыслы возникают из переживаний, они конституируются особой деятельностью сознания,

направленной к смыслу. Все переживания живут (существуют) в не расчлененном, не дифференцированном на отдельные сегменты потоке длительности. Формирование (конституирование) смысла предполагает особые операции с этим потоком, которые вслед за Декартом можно называть когитациями или медитациями. Открытие этих медитаций – заслуга прежде всего Гуссерля.

Переживания живут в жизненном «потоке длительности» (*dure'e*). Переживание, как отмечает Шюц, – это «именно то, что появляется или появилось в сознании» [3, с. 756]. Переживания, следовательно, могут приобретать различные модификации, «относящиеся к области внимания, переживания мира восприятия, мира воспоминаний и мира чистой фантазии, а тем самым и все нейтрализующие модификации наглядного представления» [там же, с. 770]. Переживание трактуется Гуссерлем и как содержание сознания (пережитое), и как процесс – «спонтанная активность сознания». Переживания мелькают, удерживаются, всплывают, актуализируются в сознании или уходят в небытие, они занимают весь спектр состояний сознания от аффектаций до осмысленных суждений. Следуя этому неотрефлексированному потоку длительности, сознание его «имеет дело лишь с текучими, не имеющими границ, постоянно переходящими одно в другое переживаниями» [там же, с. 740]. В пределах этого потока длительности «Я» спонтанно переходит от одного «Сейчас» к другому «Сейчас», поэтому отдельные фазы переживаний сплавляются в «единый континуум».

Единый, нерасчлененный континуум «потока сознания» наполнен предфеноменальными переживаниями, т.е. смутными, неопределенными, неосмысленными. Формирование смысла предполагает актуализацию внимания на некоторых из них под определенным углом зрения, их отличие от других переживаний и удержание в модусе внимания. «...Со всей ясностью, – пишет Шюц, – обнаруживается, что осмысленность может быть обнаружена только лишь за прошедшим воспоминанием, т.е. таким, которое предстает обращенному назад взору, как завершенное и исчерпанное» [3, с. 742]. «Переживание в силу того, что оно замечается и улавливается, обретает новый образ бытия, оно становится «отличаемым», «вычлененным», и это различие – не что иное, как уловленность, превращение в предмет внимания» [там же, с. 740]. Все отмеченные акты активности сознания формируют феноменальные переживания, т.е. конечные, пережитые, наполненные смыслом. Эти очерченные переживания являются уже феноменом.

Как же из переживаний формируется смысл? В основе перехода к смыслу, т.е. осмысленному переживанию, с точки зрения Гуссерля, лежит особое отношение *рефлексии*, которое отнюдь не сводится к единичному акту, а включает *пофазовую* процедуру *обращений* к потоку переживаний. Эти обращения являются политегическими актами (ноззами, т.е. многообразными способами обращения к переживаниям), которые на завершающем этапе (в монотегическом взгляде) заканчиваются смысловым синтезом, «однолучевым» взглядом, освещающим некий смысл с его

направленностью (интенцией) на предмет (ноэму). Смысл достигается в своеобразном *напряжении* «между переживанием в ходе длительности и рефлексией, направленной на пережитое, короче говоря – между жизнью и мышлением» [3, с. 767].

У Гуссерля осмысленность переживания связывается с переходом от допредикативного опыта к предикативному. Допредикативный опыт имеет дело со смутными переживаниями. Любое переживание всегда направленно на переживаемый предмет – ноэму. Но оно еще не «определившееся» переживание, допредикативное в том смысле, что в нем нет самого этого определения (дефиниции) ноэмы. Ноэма обрастает содержательными характеристиками в ноэтических актах.

Любое переживание, по Гуссерлю, уже чревато смыслом, который можно обнаружить лишь под определенным углом рассмотрения (рефлексии) переживания. Возникновение смысла Гуссерль поясняет с помощью метафоры «луча света», который высвечивает предмет, данный в переживании. В предфеноменальном переживании еще не очерчен этот предмет, нет полной ясности, переживанием *чего* оно является. Более того, находясь в сфере предфеноменального, мы сталкиваемся с неопределенностью смыслового определения предмета, наш взор может обращаться к различным сторонам предмета, осуществлять различные полагания относительно предмета. Это и есть политетические акты (т.е. некоторые полагания – *это птица, самолет, летающая тарелка* и т.д.), которые внезапно (каким-то чудесным образом), направляемые однолучевым взглядом сменяются монотетическим полаганием (*Нет, это все-таки птица*). Монотетический взгляд всегда тетичен, т.е. имеет форму суждения «S есть P». По существу, Гуссерль приходит к общепринятой ныне формулировке смысла как мыслимого «положения дел», хотя в явном виде она у него не встречается.

Вот что пишет по этому поводу Шюц: «Феноменологический анализ, однако, показывает, что существует допредикативный слой опыта, в пределах которого интенциональные объекты и их свойства вовсе не являются четко очерченными; что мы располагаем не изначальным опытом изолированных объектов и их свойств, но скорее, полем нашего опыта, в пределах которого отдельные элементы отбираются как выделяющиеся на фоне их пространственного и временного окружения. Посредством постоянно возобновляющихся взаимосвязей нашего потока сознания все эти элементы сохраняют свою ауру, окаймление, горизонты. Анализ механизма предикативного суждения гарантирован лишь обращением к *мыслительным процессам* (курсив наш; заметим, что Шюц уже прямо связывает предикативное суждение, т.е. смысл, с мыслительными процессами. – А. К.), в которых и посредством которых конституирован допредикативный опыт» [3, с. 173–174].

Помимо образования осмысленного переживания, Гуссерль говорит еще об образовании смысловых комплексов (смысловых контекстов), объединенных общей предметностью. Весь наш опыт общения с миром, по мысли Шюца, строится на осуществлении политетических актов, и этот

опыт упорядочивается в смысловых синтезах, объединенных монотетическим взглядом. Эти конституированные единства могут образовывать новые смысловые комплексы, складывающиеся в сознании в «синтетические единства более высокого порядка» [3, с. 775]. «Так, слой за слоем, – отмечает Шюц, – складывается опыт в осадочных породах опытных переживаний в конституированные предметности» [там же, с. 776]. В этот опыт, помимо эмоциональных и волевых порождений, входит также «весь опыт упорядочивания знаний науки и техники, а также опыт смысловых контекстных связей самих этих наук, например формальной логики, однако и опыт соответствующих коррелятов этого упорядочивания в практической и аксиологической сфере, то есть смыслового контекста практических постулатов деятельности, упорядочивания оценок в оценочных контекстах» [там же, с. 774]. Конституированные, конечные, относящиеся к определенной предметности переживания уже представляют собой смыслы, отвечающие на вопросы «что это есть?», «что будет?» и т.д., которые оседают в человеческом сознании в качестве аккумулированного опыта. Этот процесс Гуссерль назвал седиментацией, подобной осаждению геологических пород в недрах Земли.

Смыслы – это определенные «чтойности», которые формируются в естественной установке (*осел – животное, Волга – река* и т.д.). К этим смыслам люди приходят на основе тех трансцендентальных априорных структур, которые Гуссерль выводит в установке феноменологической редукции. Люди, по мнению немецкого феноменолога, не обнаруживают этих структур, ибо в естественной установке господствует неререфлектирующее сознание, т.е. они не сознают «как» формируются смыслы. Феноменологическую позицию можно пояснить с помощью аналогии между работой (активностью) сознания и работой компьютера. Компьютер снабжен программой и базой данных. Нормальная работа компьютера предполагает единство и того (программы), и другого (базы данных). При отсутствии базы данных мы имеем дело только с запрограммированным компьютером – аналогом редуцированного «чистого» сознания, т.е. не содержащего смыслы (данные опыта). Таким образом, «содержательное» сознание (сознание, сознающее мир) возникает, когда на априорные структуры накладывается опытное восприятие. С помощью этих структур фактическое восприятие (*здесь и сейчас*) превращается в феномен.

Гуссерль старается провести свой феноменологический анализ сознания от смутных, неопределенных, предфеноменальных переживаний через их предикацию к феноменальным (уже наполненным смыслом) и далее до смысловых упорядоченных синтезов. Он рассматривает возможности аналогизирующей перцепции, когда один и тот же смысл переносится на сходные переживания (по принципу и т.д. и т.п.), формирование проективных смыслов в операции антиципации (предвосхищения), формирование смыслов Другого на основе аппрезентации, т.е. специфической (тематической) редукции, выявляющей в переживаниях примордиальную сферу (собственную сферу Ego) и исключаяющей харак-

теристики *Alter ego*. «Редукция к сфере принадлежности (примордиальной сфере), – отмечает Н. М. Смирнова, – нацелена на то, чтобы схватить смыслы чужого бытия как несобственного, но понимаемого по аналогии с ним» [5, с. 78].

Феноменологическая редукция Гуссерля (а именно она лежит в основе новой теории сознания) зиждется на весьма шатких метафизических основаниях. Сначала мы, согласно классике феноменологии, должны освободиться от опытного содержания сознания, полученного в естественной установке, т.е. надо каким-то чудесным образом элиминировать содержание нашего сознания от всего известного нам повседневного и научного опыта. Затем в остатке мы должны получить собственное (имманентное) «чистое сознание» *ego* (заметим, что большинство психологов считает: вне социального опыта у человека вообще не формируется сознание). И наконец, предпринимается попытка проанализировать (с помощью ненадежного метода интроспекции) остаточные трансцендентальные (всеобщие и априорные) структуры чистого сознания, которые предопределяют наше понимание внешнего мира. Все три предложенных шага должны быть сделаны на зыбкой почве философских допущений, каждое из которых принципиально непроверяемо и держится только на вере в философский авторитет создателя трансцендентальной философии.

А. Шюц, приступая к решению вопроса о понимании смысла социальной деятельности, совершает кардинальный поворот от феноменологической установки к естественной установке обычных людей в жизненном мире. Впоследствии концепт жизненного мира становится базисным для развития идей социальной феноменологии и, по существу, означает, с нашей точки зрения, отход (особенно в творчестве последователей А. Шюца) от гуссерлевского наследия. «У наивного человека, – отмечает Шюц, – нет мотива ставить вопрос о реальности этого мира или реальности *alter ego*, т.е. совершать прыжок в редуцированную сферу. Напротив, он полагает этот мир в *общем тезисе* как значимо для него достоверный, вместе со всем, что он в нем находит, со всеми природными объектами, живыми существами (особенно людьми) и всевозможного рода значащими продуктами (орудиями труда, символами, языковыми системами, произведениями искусств и т.д.). Следовательно, наивно живущий человек ... автоматически имеет под рукой некие смысловые комплексы, которые для него достоверны» [3, с. 196–197]. В естественной установке люди воспринимают жизненный мир как мир повседневной жизни, который существует объективно, предзадан им. В этот мир входит природа (как среда обитания), все артефакты, нормы, ценности, институты и организации. Все они имеют определенную значимость для людей и наполнены intersубъективными смыслами. Именно поэтому жизненный мир светится «смыслами». В естественной установке люди не проблематизируют происхождение intersубъективных смыслов и воспринимают их как надличностную данность, которую усваивают в процессе социализации.

Процесс конституирования смысла, как указывает Шюц, можно обнаружить лишь в установке *феноменологической редукции*. *Смысловое содержание мира*, по Шюцу, обнаруживается, наоборот, в *естественной установке*. По существу, Шюц пытается разделить два вопроса в философском анализе смыслопорождения. Первый вопрос – это *как* мыслит человек. По мнению Шюца, на этот вопрос отвечает Гуссерль в своей теории переживаний.

Второй вопрос – это *что* мыслит человек, или вопрос о содержании смыслов. И здесь Шюц обнаруживает общезначимость уже конституированных смыслов независимо от того, созданы они мной или другими людьми. «Я могу глянуть, – замечает социальный феноменолог, – на раскрывающийся передо мной мир как на полностью конституированный и в таком виде мне предоставленный, не обращаясь к интенциональной деятельности моего сознания, в которой и конституировался прежде всего смысл мира. В таком случае передо мной окажется мир реальных и идеальных предметов, относительно которых я могу – именно потому, что отвлекаюсь от изначально конституирующих их актов моего сознания и просто предполагаю серию чрезвычайно сложных смысловых содержаний в качестве данности – заявить, что они *осмысленны* (курсив наш. – А. К.), и осмысленны они не только для меня, но и для тебя, и для нас, и для каждого» [3, с. 724–725].

Для анализа процесса понимания действий актора весьма важным является различение объективного и субъективного смыслов. Различение этих смыслов, которое проводят Вебер и Шюц, не является гносеологическим. Оно связано с различением позиций актора и наблюдателя. Под объективным смыслом Вебер понимал смысл, выраженный актуально в действиях актора. Это смысл наблюдатель формирует непосредственно из своих собственных наблюдений действий актора, не прибегая к какой-либо гипотезе о внутренних переживаниях актора. Под субъективным смыслом Вебер понимал *подразумеваемый актором смысл*, который непосредственно не манифестируется и относится к мотивационной сфере актора, т.е. присутствует в его сознании в качестве мотива. Для понимания субъективного смысла, по Веберу, требуется уже объясняющая, мотивационная гипотеза, опирающаяся на идею типического рационального действия.

Что устанавливает Шюц? Во-первых, он показывает проблематичность самого понятия «объективного смысла». Объективный смысл, устанавливаемый наблюдателем, – это всегда смысл наблюдателя, подводящего (интерпретирующего) действия актора под свой прошлый опыт. Так, наблюдатель опознает в действиях лесоруба объективный смысл – «рубка леса». У другого наблюдателя может сформироваться другой смысл наблюдаемых действий. Достаточно предположить, что в опыт наблюдателя не входит знание какой-либо профессиональной деятельности. Например, на телевизионном экране наблюдатель видит какие-то манипуляции астронавта. Вряд ли наблюдатель соотносит эти действия с каким-либо содержательным смыслом. Вообще говоря, в установке на

«объективный смысл» наблюдатель, по-существу, производит *означение* внешних феноменов, точно так же, как, услышав лай, он говорит: «Собака лает». Это и есть веберовский «объективный смысл».

Следовательно, в объективной установке наблюдатель не предполагает никакого конституирующегося потока переживаний у актора, т.е. не предполагает никакого *подразумеваемого смысла* у актора. Это хорошо видно на примере с собакой. Утверждая, что собака лает, наблюдатель отнюдь не предполагает, что у собаки существует какой-то «свой» смысл. Он просто констатирует смысл происходящего явления (*собака лает*). Таким образом, в установке объективности (а это и есть естественная установка человека, живущего в мире) сознание актора вообще не присутствует. Эта установка фиксирует смысл действий, конституированный самим наблюдателем, но не смысл действующего.

Теперь предположим, что наблюдатель наблюдает какой-то отдельный фрагмент, вырванный из деятельности актора. Например, человек прицеливается. Может ли наблюдатель сказать, что он наблюдает охоту или сцену убийства? Конечно, нет. Ведь актор мог иметь в виду (задумать) поугагать кого-то своим прицеливанием. Действия человека от проявлений жизнедеятельности собаки существенно отличаются своей осмысленностью (у человека), что означает их планируемость в модусе предвосхищения, проектирования. Мотив скрыт от наблюдателя, он находится в сознании действующего. Следовательно, в установке объективности мы не пробиваемся к смыслам актора, даже наблюдая его действия. Наоборот, если мы поставим вопрос о конституировании собственного смысла действующего, мы должны будем обратиться к потоку его переживаний, т.е. к сфере субъективных переживаний актора, конституирующих его личностный смысл.

Что же касается мотива деятельности, то он всегда представляет собой только лишь подразумеваемый (т.е. субъективный) смысл. Этот смысл не дан наблюдателю в форме предметности, объективности. Относительно субъективного смысла актора у наблюдателя могут существовать более или менее вероятные гипотезы. Для различения понятий «объективный смысл» и «субъективный смысл» в трактовке Шюца вновь оказывается актуальным различие между естественной установкой и феноменологической редукцией. Только в естественной установке может существовать объективный смысл, когда наблюдатель имеет дело с предметами внешнего мира, с общезначимыми идеальными сущностями (например, $2 \times 2 = 4$) или с манифестированными действиями актора. Предметы осмысления в этом случае предстают для наблюдателя в качестве предметных данностей, которые он стремится понять (в естественной установке), исходя из их сущности. Однако, когда я наблюдаю действия актора, я могу предположить, что за ними стоят еще его переживания, в которых конституируется смысл его действий. Лишь в установке на собственные феномены сознания актора я могу предположить существование *субъективного смысла*. «Таким образом, – заключает Шюц, – для одинокого Я, плывущего с естественной установкой в по-

токе жизни, проблематика, обозначаемая терминами «объективный» и «субъективный» смысл, оказывается еще находящейся вне поля зрения. Лишь после осуществления феноменологической редукции она оказывается явной» [3, с. 725].

Другими словами, вопрос о субъективном смысле, по Шюцу, направляет нас на раскрытие деятельности сознания актора (потока его переживаний), предвосхищающей его манифестированные (видимые, слышимые, наблюдаемые) действия. Однако именно этого наблюдатель и не может сделать в силу непроявленности во внешности (в опредмеченных действиях) этих переживаний. Итак, хотя Шюц и критикует Вебера, все же его понимание объективного и субъективного смыслов оказывается весьма близким к немецкому социологу. Субъективный смысл у Вебера – это «подразумеваемый» актором смысл, который не проявляется в манифестированных действиях, у Шюца – это смысл, конституированный в «потоке переживаний» действующего субъекта. Объективный смысл у Шюца – это всегда смысл внешнего наблюдателя, полученный на основе наблюдений манифестированных действий действующего. Кроме того, в объективные смыслы у Шюца попадают и так называемые надличностные анонимные смыслы, известные из языка, общих знаний, образования, т.е. из смыслового запаса общества, такие как $2 \times 2 = 4$. Собственно говоря, и смысл «рубки леса» берется наблюдателем из этого смыслового запаса общества. Вот, что он говорит по этому поводу: «Во-первых, я могу рассматривать и толковать феномены внешнего мира (действия, суждения, формулы и т.п.), представляющиеся мне симптомами чужих переживаний, сами по себе (в анонимной, оторванной от действующего субъекта форме. – А. К.); в этом случае я говорю, что они обладают объективным смыслом; однако, во-вторых, я могу обратить свой взгляд и сквозь них (это необъяснимое *сквозь* только запутывает суть дела. – А. К.), на конституирующийся процесс в живом сознании разумного существа, процесс, для которого именно эти феномены внешнего мира являются симптомами (субъективный смысл)» [3, с. 726].

В субъективный смысл входят замыслы (мотивы и цели) актора. Если объективный смысл проявляется в манифестированных действиях актора, то мотив чаще всего скрыт от взора наблюдателя. Шюц вводит четкое разделение двух типов мотива. Первый тип – это мотив «для того, чтобы», направляющий и регулирующий деятельность. В нем актор предвосхищает будущий результат деятельности. Второй тип – это мотив «потому что», отвечающий на вопрос, почему актор приступил к той или иной конкретной деятельности. Он лежит вне контекста деятельности и коренится в личностных обстоятельствах жизни актора.

И тот и другой мотивы имеют место в рациональной деятельности, и чрезвычайно важны для ее понимания. Ошибкой Вебера Шюц считает неразличение этих двух типов мотива. Мотив «для того, чтобы» детерминирует пофазовое развертывание деятельности по единому плану, от замысла – к его осуществлению. Мотив «потому что» объясняет возник-

новение самого замысла, он относит нас к биографически детерминированной истории зарождения (генезиса) замысла.

Мотив «для того, чтобы» задает смысловой контекст плана действий. Он находится уже внутри деятельности, ибо планирует цель в modo futuri exacti, т.е. как свершившееся в будущем переживание. Так, для того, чтобы посетить друга, я должен спуститься по лестнице вниз, сесть в автобус, выйти на определенной остановке, подойти к дому, в котором живет друг, и т.д. Для каждого замышляемого действия в пофазово развертывающейся деятельности существен вопрос «для чего?», ответом на который «для того, чтобы» будет замышляемое действие в модусе свершившегося, предвосхищаемого будущего. Поэтому мотив «для того, чтобы» задает смысловой контекст, который рассматривает любое действие как включенное в план, реализующий конечную цель. В этот смысловой контекст входят как промежуточные цели (которые также являются мотивом «для того, чтобы»), так и всякие подручные средства. Шюц, правда, обращает в основном внимание на операциональный характер мотива «для того, чтобы». Однако в целевом мотиве планируется не только «шаг» (операция) в достижении цели, но и всегда конкретная «чтойность», или то, что Шюц называл «наглядным представлением» планируемого действия.

Замышляемая конечная цель деятельности придает единство и согласованность всем промежуточным целям и действиям, объединяя политетические, пофазово выстраивающиеся акты смыслополагания в монотетический смысловой контекст деятельности. Смысл, задаваемый мотивом «для того, чтобы», в принципе укладывается в стандартное родовое понимание смысла как *ожидаемое* (предвосхищаемое) «положение дел в мире».

Мотив «потому что» нацеливает на поиск причин обращения актора к той или иной деятельности. Подлинный мотив «*потому-что*» всегда связан с конституированием замысла, он предшествует замыслу и находится вне конкретно планируемой деятельности. Шюц говорит, что у Вебера основание деятельности обычно обозначалось как «интерес», но он считает этот термин не слишком определенным. Мы можем сказать, что основания деятельности (или мотивы «потому что») – это всегда биографически детерминированная значимость, подталкивающая субъекта к определенной деятельности, а именно к формированию замысла. Мотив «потому что» раскрывается лишь в рефлексивном опыте, обращенном назад, в modo plusquamperfecti (т.е. в опыте прошедшего): «При всякой подлинной мотивации-потому-что как мотивирующее, так и мотивируемое переживание по своему временному характеру относится к прошлому. Постановка подлинного вопроса «почему?» вообще возможна лишь после завершения мотивированного переживания, которое оказывается взглядом как законченное и свершившееся» [3, с. 797].

Исходной моделью понимания у Шюца является двучленное отношение «Я – Другой». Вначале Шюц принимает гуссерлевскую трактовку Другого (Alter ego) как смысла, появляющегося у Ego на основе анало-

гизирующей аппрезентации (т.е. представления другого по аналогии с самим собой в собственных переживаниях). Такое представление по существу совпадает с естественной установкой людей в жизненном мире, согласно которой другой человек воспринимается нами как такое же существо, обладающее телом и сознанием, как и «я». Единственное отличие жизненной (естественной) установки от трансцендентальной состоит в том, что обыденное мышление реифицирует этот смысл, т.е. считает, что Другой, «такой же, как Я», существует реально, в самом мире, пока опыт встречи с конкретным «другим» не заставит нас усомниться в истинности нашей аналогии. Впоследствии ученики Шюца все больше стали склоняться к ролевой презентации Другого, развиваемой в рамках американского символического интеракционизма.

А. Шюц вводит представление о различных установках понимания в ситуациях: 1) когда Другой не обращает на меня внимания; 2) обращает на меня внимание; 3) отвечает на мое действие. Так же он говорит о различных уровнях понимания в ближнем и дальнем кругах общения.

Взаимопонимание Я и Ты, согласно Шюцу, имеет свои объективные и субъективные шансы. Объективный шанс в понимании Другого заключается в том, что я обращаю внимание на Другого, включая его деятельность (вернее, манифестированные ее симптомы) в план своего сознания (в поток своей длительности), а Другой, в свою очередь, находится по отношению ко мне в такой же установке на alter ego. Другими словами, между нами устанавливаются какие-то корреспондирующие отношения, и если я обращен к Другому с замыслом мотива-для, а он, в свою очередь, относится ко мне заинтересованно с замыслом мотива-потому-что (т.е. готов ответить мне соответствующей реакцией), то можно говорить об установлении между нами социального отношения. Если такое отношение в действительности установилось, то существует реальный объективный шанс нашего взаимопонимания.

Однако этот шанс может быть по-разному использован каждым из нас в зависимости от наших обращенностей друг к другу в живой интенциональности, во внимании к потокам наших переживаний в их длительности, т.е. во внимании не только к наличному бытию, но и к Так-бытию каждого, к способности включить в свои переживания мотивационные контексты Я и Ты, и, соответственно, к способности применить интерпретативные схемы по отношению к деятельности друг друга. Другими словами, мои ожидания по отношению к Другому, касающиеся его внимания ко мне, толкуемости моих действий, проникновения в мои замыслы (определения мотива-для), могут быть осуществлены в большей или меньшей мере. Точно так же и Другой имеет определенные ожидания моих ответных действий, которые не всегда реализуются, с его точки зрения, полностью. Таким образом, истолкование деятельности Другого всегда имеет субъективные шансы, зависящие от реализации объективного шанса в действиях каждого интерпретатора.

Идеальным случаем объективного шанса во взаимопонимании является диалог, т.е. обращенная друг к другу речь коммуникантов: Я об-

рашаюсь с высказыванием к тебе, Ты отвечаешь высказыванием мне. Диалог осуществляется в обстановке близости коммуникантов, когда партнер находится в пределах слышимости и видимости, ему доступны не только слова другого (т.е. знаки), но и симптомы (телодвижения, например, мимика). Диалог осуществляется в общей для коммуникантов контекстной (т.е. находящейся за пределами самих высказываний, референтной) ситуации, которая часто является логической подсказкой в понимании смысла сказанного. В диалоге Я обращаюсь к тебе с надеждой, что Я попал в поле твоего зрения, что Ты обратишь свое внимание на меня, что Ты услышишь меня, поймешь смысл сказанного и ответишь мне. Последнее означает, что Ты надеешься на то, что и Я не упускаю тебя из виду, что я заинтересован в твоем ответе. Другими словами, в ситуации диалога Я отношусь к тебе в установке alter ego, как и Ты находишься по отношению ко мне в такой же установке. Кроме того, в диалоге я не просто нахожусь в установке на Чужого, но и воздействую на твое сознание с определенной мотивацией, например, я вопрошаю *для того, чтобы* получить от тебя определенный ответ. Мое воздействие побуждает тебя к ответу, т.е. является мотивом для твоего высказывания. Ты отвечаешь, *потому что* Я спросил, и тем самым воздействуешь на мое сознание.

Таким образом, в диалоге устанавливается подлинное социальное отношение и социальное воздействие партнеров друг на друга. Обоим коммуникантам доступен объективный смысл сказанного в силу принадлежности их к общему языковому пространству. Однако помимо этого они способны пробиться и к субъективному смыслу, ибо могут вывести мотивы обращения к друг другу: «вопрос представляет собой мотив-потому-что для ответа, а ответ – мотив-для вопроса» [3, с. 884]. Однако Шюц старается определить условия понимания социальных действий, когда между действующим и наблюдателем отсутствует диалог и, вообще, речевое общение. Напомним, что понимание речевых актов входит в предмет традиционной (классической) герменевтики.

По мнению Шюца, условия понимания существенно различаются в «ближнем» и «дальнем» кругах наблюдения. Ближний круг характеризуется Мы-отношением – непосредственным контактом Я и Ты в установке внимания друг к другу и взаимного воздействия сознаний Ego и Alter ego. Дальний круг характеризуется как Вы-отношение (в терминологии Н. М. Смирновой – *Они-отношение*), в котором отсутствует взаимная соотнесенность сознаний.

Сосуществование Я и Ты в пространстве обуславливает возможность обнаружить установку на Чужого со стороны каждого из партнеров, т.е., что мой взгляд обращен на тебя (твой переживания), а твой взгляд обращен на мои переживания. Сосуществование во времени означает, что мы находимся в одной и той же длительности и я в состоянии синхронно, пофазово проследить за твоими переживаниями. В силу этого я могу проследить как за твоим наличным бытием, так и за твоим Так-бытием. Именно эти условия наличествуют в Мы-отношении и

именно здесь, по мнению Шюца, возникает шанс для понимания субъективного смысла.

Каковы же отличительные качества Мы-отношения? Первый признак (и одновременно условие) Мы-отношения – это близость партнеров, их контактность, дающая возможность осуществления корреспонденции переживаний в установке на Другого, чем обеспечивается объективная, с точки зрения Шюца, возможность пофазовой синхронизации этих переживаний, когда мне доступны не только результаты твоей деятельности в *modo plusquamperfecti* (т.е. в модусе прошедшего), но и замыслы твоей деятельности в *modo futuri exacti* (т.е. в модусе будущего).

Второй признак, который обусловлен близостью, – это совпадение смысловых контекстов, в которых живем Я и Ты: «Я бросаю монотетический взгляд не только на выстраиваемые фазы *моих* переживаний, но и на выстраиваемые фазы *твоих переживаний сознания*» [3, с. 894]. Тем самым обеспечивается высокая, по Шюцу, адекватность понимания Другого. Третий признак заключается в том, что именно в Мы-отношении обеспечивается максимальная полнота симптомов переживаний *alter ego*. «Ego задан, например, не только знак, поданный *alter ego*, в его денотативном и выразительном значении и производных значениях, но и множество других симптомов, таких как интонация, мимика, «манера выражения» и др.» [там же, с. 893].

Пожалуй, наиболее характерным признаком Мы-отношения, по Шюцу, является особая интимность отношений Я и Ты. Мы не просто соотносим наши переживания в момент Здесь и Сейчас, мы проживаем общую жизнь, мы стареем вместе. Отсюда вытекает еще одна особенность Мы-отношения. Каждый из нас располагает определенным когнитивным опытом относительно Другого: «Я могу приобщиться к опыту всех твоих успехов и неудач» [3, с. 895]. Именно поэтому симптомы твоих переживаний понятны мне, я могу адекватно их истолковать.

Только в Мы-отношении возникает возможность такого социального отношения, которое можно назвать диалогическим, когда мои мотивы-для (т.е. мой замысел в отношении тебя) становится мотивом-потому-что в твоей установке на меня. Только в ближайшем окружении существует общая внешняя среда. Это дает возможность для верификации и самокорректировки наших самоистолкований переживаний друг друга. Именно тогда, когда мы соотносим свои переживания с одним и тем же предметом или событием, мы можем сверить и скорректировать наши интерпретации относительно этого предмета. В конечном счете в ближайшем окружении я всегда могу задать вопрос тебе и получить ответ относительно моего понимания тебя. «Среда Я и среда Ты, т.е. наша среда, является, по Шюцу, единой и общей. Мир Мы – это не твой или мой частный мир, это наш мир, общий нам интересубъективный мир, заданный нам изначально» [3, с. 896].

Другими словами, в Мы-отношении мы не просто понимаем друг друга, мы проживаем совместную жизнь и именно поэтому понимаем друг друга, даже не рефлектируя по поводу того, что означает твой жест, пе-

чальный взгляд или улыбка на лице, мы, что называется, понимаем друг друга не только с полуслова, но и без слов.

Раскрывая эту идиллическую картину понимания в Мы-отношении, Шюц, как ни странно, входит в противоречие с самим собой, ибо вначале он четко заявляет, что понимание всегда означает экспликацию смыслов (субъективных и объективных) в действиях субъекта, а в анализе Мы-отношений предметностью понимания становится скрытое от наблюдения «переживание». Кроме того, в его интерпретации термин «переживание» вновь приобретает весьма размытые коннотации «от любви до ненависти», различные чувственно-аффективные окрашивания (печаль, тревогу, горе, гнев, радость и т.д.). Напомним, что, по Веберу, аффект не несет в себе смысла (т.е. в состоянии аффекта субъект не мыслит, а аффектирует). Наблюдатель может в установке «наличного бытия» (объективных событий) лишь зафиксировать наблюдаемые состояния аффекта, но не раскрыть смыслы действующего, которых у него по определению нет; аффективное исключает осмысленное. Именно поэтому применительно к аффективным действиям Вебер говорит о каузальных объяснениях (например, месть в состоянии аффекта).

Шюц, понимая, что «наличное бытие» (объективные факты жизни Другого) все еще оставляет нас в сфере конституирования объективного смысла (т.е. нашей трактовки наблюдаемых фактов), вводит еще представление о «Так-бытии», которое сопровождает и окрашивает наличное бытие. В трактовке Так-бытия у Шюца появляются романтически-экзистенциалистские нотки. Так-бытие – это мир переживаний субъекта в обстановке «Здесь, Сейчас и Так вот», живая интенциональность, которая несет нас в жизненном мире от одного «Сейчас, Здесь, Так вот» к другому. Мы-отношение предполагает, по Шюцу, совместную жизнь Я и Ты, возможность совпадения наших живых интенциональностей, направленностей внимания друг на друга, пересечения наших «потоков переживания». В установке на Чужого другой может обращаться не только к моему наличному бытию, но и к Так-бытию: «В таком случае я живу, ты живешь, *мы* живем в самом данном социальном отношении, и это происходит в силу интенциональности живых соотнесенных с партнером актов, несущих *нас* от Сейчас к новому Сейчас в особой модификации внимания в состоянии взаимной установки» [3, с. 877].

Шюц не принимает известную концепцию «вчувствования» в понимании субъективного (т.е. имманентного, присущего самому действующему) смысла, ибо это означало бы возможность вхождения наблюдателя в «поток переживаний» наблюдаемого субъекта, подмену сознания действующего сознанием наблюдателя. Как верный ученик Гуссерля, он принимает его тезис о закрытости субъективного мира переживаний Другого для меня (всякого наблюдателя). Для понимания Так-бытия Шюц вводит весьма сомнительную концепцию «сопереживания», от которой позже откажется.

Сопереживание предполагает, по Шюцу, синхронизацию в Мы-отношении потоков переживаний ego и alter ego, в сопереживании я могу

стать свидетелем замыслов и смыслов зарождающейся деятельности близкого мне человека.

По Шюцу, переживания, хотя находятся внутри сознания и всегда скрыты от взора наблюдателя, все же могут оставлять своеобразные следы в реальном наличном мире. Этими следами переживаний Другого для меня могут стать их симптомы, «выразительные телодвижения». Действительно, например, такие чувственно-эмоциональные состояния, как печаль, тревога, радость и т.п., имеют выражение в мимике, тональности в поведении человека, внешней наблюдаемой экспрессии или депрессии. Труднее, конечно, с мыслительными процессами, ибо они не проявляются на поверхности человеческого поведения. Разве что «задумчивый взгляд» моего собеседника свидетельствует о том, что он глубоко задумался над чем-то, но о чем он думает, остается тайной для наблюдателя.

Концепция «сопереживания» непродуктивна, ибо она не продвигает нас в раскрытии субъективного смысла действующего субъекта (его замыслов, целей, мотиваций). Во-первых, вопреки мнению Шюца, она оставляет нас все еще в «наличном бытии». Ведь «симптомы» есть внешнее проявление переживаний, ставшее уже фактом наблюдаемого объективного мира. Следовательно, наблюдатель, означая эти симптомы (как гнев, грусть, печаль и т.д.), формирует, по терминологии Шюца, объективный смысл этих симптомов.

Во-вторых, сами переживания-аффектации еще не являются осмысленными переживаниями, скорее, они, по теории Гуссерля, лежат в предфеноменальной, допредикативной сфере сознания. Сильное переживание может подтолкнуть человека к решению какой-либо жизненной задачи, а может (как, например, стресс) погрузить его в состояние бездеятельности, нерешительности, фрустрации и т.д.

Отсюда вытекает и наше скептическое отношение к идее *сопереживания* как ключу к пониманию Другого. Мое сопереживание переживаний моего друга – это еще не понимание «мучающих» его смыслов (которых, впрочем, на момент переживаний друга может и не быть у него). Сопереживать, т.е. печалиться, когда мой друг опечален, радоваться вместе с ним просто потому, что он мой близкий друг, можно, и не понимая всех смыслов, обуревающих моего друга. Сопереживание – это отношение к Другому как близкому мне человеку, с которым я делю горести и радости нашей общей жизни, а взаимопонимание – это понимание смыслов, которыми руководствуется каждый из нас во взаимном общении.

Отсюда, конечно, не следует, что Мы-отношение не имеет никаких преимуществ перед Вы-отношением. В Мы-отношении мы имеем общий опыт проживания в нашем общем жизненном мире, мы можем не только обмениваться общими взглядами, но и (что очень существенно) обсуждать наши замыслы, спрашивать и отвечать на интересующие нас вопросы, т.е. жить в ситуации непрерывного диалога.

Установку на Другого в более широком социальном окружении (далее круге) Шюц называет установкой на Вы, а отношение понимания

alter ego в данной установке определяет как Вы-отношение. Это отношение имеет разные степени удаленности от Мы-отношения, начиная со стороннего наблюдения за alter ego вплоть до его теоретического познания в социально-гуманитарных науках, причем предмет такого познания может быть сфокусирован на мире предшественников (история), мире современников (социология) и мире последователей (футурология, сценарии политического, экономического, культурного развития). Во всех этих случаях мы имеем дело с Вы-отношением.

Другой в отстраненном наблюдении дан мне опосредованно и анонимно, не как конкретная личность со своими переживаниями, а как такой же человек, как и другие, действующий так же, как и вот этот, и другой, как Вы (более приемлемым является термин «Они»), как человек *типичный*.

Таким образом, Другой в Вы-отношении предстает передо мной через призму моих общих представлений об alter ego, т.е. весьма опосредованно. Во-вторых, не имея обратной связи с Другим в его установке на Чужого, я не могу скоррелировать потоки наших переживаний. Я как наблюдатель в Вы-отношении не известен Другому, а его внутренний мир переживаний не известен мне. Мне дано лишь его наличное бытие, объективные порождения его сознания (действия, симптомы, знаки). Поэтому «переживания alter ego в более широком окружении предстают передо мной в принципе как процессы большей или меньшей *анонимности*» [3, с. 914].

Все мои выводы относительно Другого в Вы-отношении я могу делать на основе моей *интерпретативной* деятельности наблюдаемых манифестированных действий Другого. Следовательно, как заключает Шюц, опыт наблюдения за проявлениями деятельности Другого носит предикативный характер, а смысл, который я приписываю в своих интерпретациях деятельности Другого, основывается на моих умозаклчениях, но не на сопереживании. Когда я пытаюсь судить о Другом в Вы-отношении, мне дан исключительно объективный смысловой контекст, но не доступно Так-бытие Другого в его конкретике, в потоке длительности, в его живой интенциональности, обусловленной фактической ситуацией Сейчас и Так. В своих суждениях о Другом я опираюсь на свои знания (рекогниции) о том, что обычно делают люди в подобных ситуациях, на что они рассчитывают, к чему стремятся. Поэтому, по мнению Шюца, «то, что я узнаю о более широком окружении путем суждений и умозаклчений, оказывается для меня *первично* заключенным в *объективном* смысловом контексте, и только в нем» [3, с. 915]. Следовательно, по мнению Шюца, в Вы-отношении вообще невозможен выход в субъективный смысловой контекст. Наблюдатель лишь в своем воображении конструирует мотивы действий Другого. Интерпретируя его деятельность, интерпретатор использует весь свой опыт о «типичном» поведении людей. Именно поэтому в Вы-отношении познается не конкретная личность с ее неповторимыми замыслами и переживаниями, а *идеальный тип*, чем, по мнению Шюца, оправдывается установка Вебера на

познание идеальных типов в понимающей социологии. В дальнем круге акторы предстают перед исследователем «не в их индивидуальном Так, а именно в качестве “почтовых служащих”, “принимающих деньги каскиров”, “жандармов» [3, с. 917].

Познание идеально-типического означает, что наблюдатель в Вы-отношении всегда ориентирован на раскрытие инвариантов деятельности: типичным действиям приписываются типичные мотивы. Реконструкция мотивов для наблюдателя возможна лишь в modo plusquamperfecti, т.е. по завершении деятельности актора. Самообман понимания Другого в Вы-отношении заключается, по мысли Шюца, в том, что «*произведенный таким образом идеальный тип не живет, а ведет лишь призрачное подобие жизни*» [3, с. 926].

Из всего сказанного Шюц делает вывод, что в Вы-отношении мы никогда не пробиваемся к адекватному пониманию Другого. Можно даже сказать, что подлинность Другого всегда является *трансцендентной* для внешнего наблюдателя. Специфика Вы-отношения заключается и в том, что мы никогда не можем проверить наши гипотезы о субъективном смысле Другого, ибо не можем задать ему вопрос, в отличие от общения в ближнем круге. Роль наблюдателя в Вы-отношении Шюц сравнивает с работой Пигмалиона, создавшего ожившую статую. Ведь пониманию Другого в позиции теоретика предшествует *предпонимание* (Гадамер), т.е. заготовленные пустые формы идеальных типов, которые исследователь (например, социолог) заполняет эмпирическим содержанием, подчерпнутым из каких-либо свидетельств (порождений, манифестаций, действий Другого, симптомов). Переходя от наблюдения телодвижений Другого к анализу артефактов, массовых выступлений, проявлений деятельности государства, партий, мы имеем дело с нарастающей анонимизацией Другого.

По существу, Шюц присоединяется к точке зрения Вебера, когда пытается раскрыть возможности понимания Другого в дальнем круге. Уставка на понимание Другого в Вы-отношении, определяется, по Шюцу, целью исследования и прежде всего формулированием проблемы: что необходимо понять в действиях Другого, какие мотивы («для того, чтобы» или «потому что») следует раскрыть? Постановка проблемы предопределяет тот объективный смысловой контекст, который актуализируется в наблюдении. К нему относятся прежде всего наблюдаемые фрагменты действий, которые можно трактовать с точки зрения наблюдателя как единство действия и его смысла. К объективному смысловому контексту относятся и все предварительные знания о Другом в типических ситуациях.

Литература

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой философии сознания и феноменологической философии. – Т. 1 / Э. Гуссерль. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999.
2. Кравец А. С. Переживания и смысл / А. С. Кравец // Философия : исто-

рия и современность : сб. науч. тр. – Вып. 2. – Воронеж : Издательско-полиграф. центр Воронеж. гос. ун-та, 2008.

3. Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом : пер. с нем. и англ. / А. Шюц. – М. : РОССПЭН, 2004.

4. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / А. Шюц ; Ин-т философии РАН. – М. : Мысль, 2000. – Т. 3.

5. Смирнова Н. М. Социальная феноменология в изучении современного общества. – М. : Канон+ : РОИ «Реабилитация», 2009.

6. Кравец А. С. Понимающая социология М. Вебера / А. С. Кравец // Вестник ВГУ. Серия : Философия. – 2010. – № 2(4).

Воронежский государственный университет

Кравец А. С., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания

E-mail: kravets 2011@mail.ru

Тел.: 8(473) 277-31-07

Voronezh State University

Kravets A. S., Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Ontology and Epistemology Department

E-mail: kravets 2011@mail.ru

Tel.: 8(473) 277-31-07