

ДВЕ ПАРАДИГМЫ
В ПОНИМАНИИ СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ:
РОЛЕВАЯ И ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИИ (II)*

А. С. Кравец

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 1 июня 2019 г.

Аннотация: анализируются две основные герменевтические теории понимания социальных действий: М. Вебера и А. Шюца. Выявляется, что социальные действия включают как субъективные, так и объективные смыслы. Концепция понимания М. Вебера исходит из рациональности социальных действий и возможности логической реконструкции субъективного смысла (мотива) из наблюдаемого объективного смысла. Феноменологическая концепция А. Шюца основывается на том, что объективный смысл действия всегда является интерпретацией наблюдателя. Однако субъективный смысл (включающий мотивы действий) образуется в переживаниях актора, недоступных наблюдателю. Тем не менее Шюц анализирует различные ситуации, в которых у наблюдателя могут появиться те или иные шансы как для приближения к субъективному смыслу, так отдаления от него.

Ключевые слова: социальное действие, субъективный и объективный смыслы, рациональное и типическое в действиях, идеальный тип, жизненный мир, интерпретация смыслов.

Abstract: two main hermeneutic theories of social actions' understanding are analyzed: M. Weber's and A. Schutz's. It is revealed that social actions include both subjective and objective meanings. M. Weber's concept of understanding proceeds from the rationality of social actions and the possibility of logical reconstruction of the subjective meaning (motive) from the observed objective meaning. A. Schutz's phenomenological concept proceeds from the fact that the objective meaning of the action is always the interpretation of the observer. However, the subjective meaning (including motives of action) is formed in the actor's experiences, which is inaccessible to the observer. Nevertheless, Schutz analyzes various situations in which the observer may have different chances both for approaching the subjective sense, and for distancing from it.

Key words: social action, subjective and objective meanings, rational and typical in actions, ideal type, lifeworld, interpretation of meanings.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ УСТАНОВКА
В ПОНИМАНИИ СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ

Понимающая социология М. Вебера

Кардинальный поворот к социальной герменевтике, по нашему мнению, совершает М. Вебер, хотя австрийский социолог тщательно избегал термина «герменевтика». Свою социологию он назвал «понимающей со-

* Первая часть статьи опубл.: Вестник Воронежского государственного университета. Сер.: Философия. 2017. № 3(25). С. 57–83.

циологией». Именно М. Вебер поставил перед социологией новую теоретическую задачу: объяснить, как социолог, наблюдая действия индивидов со стороны, может понять лежащие в их основе смыслы.

На творчество Вебера, безусловно, оказали влияние идеи «философии жизни» Дильтея и представителей Баденской школы. Именно в трудах этих философов был провозглашен тезис о принципиальном различии гуманитарных наук, т. е. «наук о духе», и естественных наук (наук о природе). Это различие коренится в том, что гуманитарные науки имеют дело с изучением творчества личности, для которого характерно порождение смыслов (активность «духа»), тогда как природа не обладает смыслами (сознанием). Отсюда проистекают принципиальные различия в гносеологических установках «наук о природе» и «наук о духе». Если первые ориентируются на выявление всеобщего, объективного в изучаемых явлениях, открытие законов, каузальных связей, то вторые имеют дело с индивидуальным, личностным началом в творчестве человека, его субъективной активностью. Поэтому в естественных науках, по мнению представителей «антропологического поворота» в философии, главенствует объяснение природных явлений, а «науки о духе», с их точки зрения, должны быть устремлены к пониманию индивидуального творчества человека.

Первоначально Вебер критически воспринял идею «понимания», пропагандируемую новыми философами в качестве методологической установки гуманитарных наук по причине ее явного тяготения к психологизму в познании культурных феноменов. Действительно, понимание в изучении культурных феноменов (преданий, мифов, литературных текстов, а также исторических событий) трактовалось представителями антропологического поворота как «вживание» в текст, «вчувствование», «сопереживание» исследователя (или читателя) автору текста. В упомянутом повороте к психологизму он увидел угрозу общенаучному идеалу объективности научного познания.

Однако впоследствии Вебер вводит категорию «понимания» в русло социологических исследований в своем проекте понимающей социологии, пытаясь освободить указанное понятие от психологических наслоений. Вместе с тем немецкий социолог не отказывается и от *объяснения* социальных действий как важнейшей интенции социологии. «Социология, – отмечает он, – категорически отвергает утверждение, будто “понимание” и “объяснение” *не* взаимосвязаны» [1, с. 504]. Однако попытка автора понимающей социологии согласовать в одной (методологической) теории два разных принципа, взятые из двух различных источников, создает большие трудности для адекватного восприятия его концепции. Мы постараемся показать, что у Вебера здесь нет противоречия в согласовании принципов объяснения и понимания, скорее их единство в изучении социальных действий следует истолковывать в духе известного «принципа дополнительности».

Рассмотрим узловые понятия, которые лежат в основе понимающей социологии. К ним относятся понятия социального действия, социально-

го отношения, понимания и, конечно, известная веберовская концепция «идеального типа». «Социология, – по Веберу, – есть наука, стремящаяся, истолковывая, понять социальное действие и тем самым каузально объяснить его процесс и воздействие» [там же]. Под социальным действием философ понимает любое действие (производство товара для продажи, его покупку, забастовку, голосование на выборах, молчаливое согласие или неприятие действий других лиц и т. п.), которое совершается с полагаемым (конституируемым самим действующим субъектом) смыслом и соотносится с действием *других* людей. Таким образом, действия реактивные, инстинктивные (например, моргание глазами при резкой вспышке света, чихание при заболевании гриппом) не являются социальными, потому что они не предполагают какого-либо запланированного субъектом смысла. Не являются социальными и действия, хотя и осмысленные, но не затрагивающие отношения действующего субъекта с другими лицами. Если человек, к примеру, забежал под навес, спасаясь от дождя, то его действие является осмысленным, но не социальным. Однако вопрос о соотносимости индивидуального действия с действиями других лиц не является простым и очевидным.

Человек, например, строит дом для себя, но в современных условиях ему приходится согласовывать свой проект со многими бюрократическими структурами. Так что это действие является, безусловно, социальным. Действие индивида может соотноситься с весьма отдаленными последствиями его восприятия потомками, как, например, рисунки Леонардо да Винчи, изображающие вертолет или подводную лодку. И это действие мы считаем социальным. Но в своих действиях человек может опираться на знания предшествующих поколений, на транслируемые от поколения к поколению навыки, умения, смыслы анонимных авторов, хранящиеся в исторической памяти народа. Так, предприниматель может использовать арифметику для расчета своих финансов. Это действие тоже можно считать социальным, ибо его не могут осуществлять ни дикарь, ни животное. Поэтому трудно согласиться с утверждением Вебера, что молитва, совершенная в одиночестве с личностными обращениями к Богу, не является социальным действием. Ведь молитва, с ее религиозными смыслами, входит в тысячелетнюю традицию и соотносит молящегося с религиозным опытом предшествующих поколений.

В своих действиях человек часто не только сталкивается с ближайшим окружением родных, знакомых или просто случайным человеком, встретившимся на его пути, но и соотносит свои действия с *обобщенным другим* (по терминологии Дж. Мида), т. е. учитывает обобществленные знания, нормы, ценности, условности того общества, в котором он действует. Не случайно Вебер при анализе социальных отношений говорит о нравах, обычаях, социальных институтах.

Социальным отношением Вебер называет «поведение нескольких людей, *соотнесенное* по своему смыслу друг с другом и ориентирующееся на это. Следовательно, социальное отношение полностью и исключительно состоит в *возможности* того, что социальное поведение будет но-

суть доступный (осмысленному) определению характер» [там же, с. 630]. Соотнесенность с другим или другими, как мы уже указывали, может быть различной. Содержание социального отношения весьма многогранно: это могут быть «борьба, вражда, любовь, дружба, уважение, рыночный обмен, “выполнение” соглашения, “уклонение” или отказ от него, соперничество экономического, эротического или какого-либо иного характера; сословная, национальная или классовая общность» [там же]. Весьма различными могут быть глубина и адекватность осмысления социальных действий.

Понимание действий, по Веберу, отнюдь не означает, что индивиды в своем взаимодействии руководствуются одним и тем же смыслом. В отличие от ученых, которые связывают процесс понимания Другого с принятием его точки зрения, согласием с ним или хотя бы сочувствием, Вебер придерживается другого мнения.

«Дружба», «любовь», «уважение», «верность договору», «чувство национальной общности», присущие одной стороне, – утверждает Вебер, – могут наталкиваться на прямо противоположные установки другой. Если данные индивиды связывают со своим поведением различный смысл, социальное отношение является объективно “односторонним” для каждого из его участников» [там же, с. 631]. Социальное отношение, по Веберу, остается социальным даже тогда, когда действующие руководствуются различными смыслами. Для «двустороннего» социального действия важно «не согласие» (в смыслах), а осмысленная взаимная соотнесенность позиций, как это происходит в ситуации «купли – продажи»: один стремится продать подороже, другой – купить подешевле.

В последнее время в социологии всё чаще разводят понятия «социальный» и «социетальный». Под социальностью подразумеваются прежде всего связи, существующие в обществе между действиями индивидов, например, между действиями покупателя и продавца. Социетальность понимают как существующий в обществе порядок, с той или иной степенью жесткости регламентирующий протекание (реализацию) определенных действий.

Социальные действия выражают связь поведения индивида с существующим в обществе социетальным порядком. Этот порядок устанавливает некоторые общие требования (правила) осуществления социальных действий. К ним относятся «образцы (парадигмы)» правильных действий, нормы, доминирующие в обществе ценности.

«Содержание социальных отношений, – отмечает Вебер, – мы будем называть “порядком” только в тех случаях, когда поведение (в среднем и приближенно) ориентируется на отчетливо определяемые максимы. Говорить о “значимости” порядка мы будем только в тех случаях, когда фактическая ориентация на эти максимы происходит хотя бы отчасти (т. е. в той степени, в какой она может играть практическую роль) потому, что они считаются значимыми для поведения индивида, т. е. обязательными для него, или служат ему образцом, достойным подражания» [там же, с. 636]. Наличие социетального порядка обуславливает обоб-

ществленную природу социальных действий, их зависимость не только от ожиданий действий другого в ответ на мое действие, но и от реакции на него «общества в целом». Так, употребление денег покупателем в качестве платежа зависит не только от согласия на такую форму обмена со стороны продавца, но и от установившейся обобщественной нормы (денежного эквивалента стоимости) для всех членов рыночного общества.

Установившийся в обществе порядок «значим» в том смысле, что он в известной степени (с той или иной силой) задает спектр (рамки) желательных и нежелательных, запрещенных и разрешенных действий. Это не означает, что отдельный индивид не может нарушать указанного порядка, однако даже в случае таких нарушений люди стараются каким-либо образом завуалировать или скрыть свои нарушения, тем самым косвенно подтверждая значимость существующего порядка.

Перейдем теперь к понятию смысла, которое играет важную роль в концепции Вебера. К сожалению, немецкий социолог не уделяет достаточного внимания анализу общих (родовых) признаков смысла, т. е. не отвечает на сакраментальный вопрос, что есть смысл, полагая, по-видимому, что читателю более или менее известно, что такое «смысл». На самом деле здесь (в определении смысла) существуют разногласия [2]. В самой общей трактовке смысл есть содержание мысли. В логике чаще всего используют понятие пропозиции, которое соответствует классической формуле «S есть P» Пример: *осел есть животное*. Известно крылатое определение Л. Витгенштейна: *смыслы есть мыслимые положения дел в мире*.

Характеризуя смыслы социальных действий, Вебер отмечает такие их характеристики, как *осмысленность* и *рациональность*. Осмысленность, видимо, и есть мысленное представление указанных элементов деятельности, а там, где есть мысль, реализуется и ее инвариантная пропозициональная основа. Другое дело, что в процессе продумывания, осмысления действий субъект не всегда использует языковую форму, он может использовать различные мнемонические знаки, рисунки, чертежи и даже жесты.

Рациональность, безусловно, предполагает наличие смысла в указанных элементах деятельности (т. е. их внутреннюю сопровождаемость осмыслением), но вместе с тем она предполагает и установление смысловой связи между всеми ее элементами, их смысловую совместимость, правильность. Действия, нарушающие эту правильность (когда *рубят сук, на котором сидят*), исключающие согласование и последовательность действий, ведущих к цели, или вообще бесцельные действия не могут считаться рациональными. «Непосредственно “наиболее понятный” тип смысловой структуры действий, – пишет Вебер, – представляют собой действия, субъективно строго рационально ориентированные на средства, которые (субъективно) рассматриваются в качестве однозначно адекватных для достижения (субъективно) однозначно и ясно постигнутых целей» [1, с. 499].

Перейдем теперь к понятию понимания. Оно весьма амбивалентно в обыденном сознании. Часто под ним подразумевают психологические взаимоотношения людей, такие как сочувствие, способность «прислушаться» к позиции человека, простить или оправдать его, принять его точку зрения и т. д. В естествознании понимание обычно связывают с возможностью раскрытия причинной обусловленности природных явлений. В рамках упоминавшегося «антропологического поворота» в философии его адепты стали применять термин «понимание» исключительно к познанию проявлений «человеческого духа» в гуманитарной сфере (истории, литературе, искусстве). Именно в рамках указанного подхода появляются такие соотносимые с «пониманием» концепты, как «вчувствование» (в текст), «сопереживание» (позиции автора или героя), «конгенитальность» (таланту автора).

Все подобные толкования слова «понять» лежат за пределом веберовской установки на «понимание», хотя иногда у него термин «сопереживание» появляется в связи с трактовкой аффективных действий. Предметом понимания в социологии, по Веберу, выступает не человек «вообще» (такая постановка вопроса весьма абстрактна и неразрешима), а социальная деятельность, осуществляемая социальным агентом с определенным личностным (субъективным) смыслом. Понимание социолога поэтому направлено на выявление указанного субъективного смысла, и в своей сущности является интеллектуальным процессом, направленным на реконструкцию, выявление этого смысла. «Не надо быть Цезарем, чтобы понять Цезаря», – утверждает Вебер. Речь не идет, следовательно, ни о согласии социолога с точкой зрения или убеждениями актора, ни о его симпатиях или антипатиях по отношению к действующему, ни о каком-то единственно верном метафизическом смысле, а только о реконструкции «хода мыслей» действующего субъекта, его «смысловых связей» в планировании и реализации деятельности [там же, с. 603].

Наиболее понятна поэтому именно рациональная (осмысленная) деятельность наблюдаемого субъекта, которой присуща определенная логика смысла: мотив логично перетекает в цель, цель предопределяет выбор соответствующих средств и действий. Идя от наблюдаемого результата действий, социолог может (имеет шанс) восстановить эту «логику смысла». Понимание есть, следовательно, воссоздание (реконструкция) как самого смысла действия, так и его мотива.

Ситуация понимания действий предполагает участие в ней, по меньшей мере, двух субъектов: самого действующего (Вебер называет его актором) и наблюдателя, пытающегося понять его действия. В центре внимания Вебера оказываются эпистемологические возможности (в распознавании смыслов актора) особого наблюдателя – социолога. Отсюда ясно, что в данной ситуации речь может идти о двух различных, но вместе с тем корреляционно связанных видах смысла. Один из них является смыслом действий самого актора, другой представляет собой реконструированный социологом «смысл» из наблюдений над поведением актора. Первый смысл Вебер называет «субъективным смыслом», имея в виду

его принадлежность действующему субъекту, его внутренние интенции, направленные на осмысление собственных мотивов и целей; иногда социолог называет его смыслом, «предполагаемым» самим актором. Задача наблюдающего социолога состоит в адекватном воспроизведении этого «предполагаемого» субъективного смысла.

Понимание, по существу, и сводится (на основе предложенной Вебером концепции идеальных типов) к выявлению (экспликации) скрытых «субъективных смыслов». При экспликации (подобной распознаванию смыслов, стоящих за написанным или произнесенным кем-то словом) возникает второй смысл, созданный (реконструированный, интерпретированный, объясненный) познающим социологом. Все муки и усилия социолога (да и любого наблюдателя) сводятся к преодолению герменевтического разрыва между этими двумя смыслами (или, как говорит сам Вебер, к их «смысловой соотнесенности»), ибо главная задача понимания состоит в адекватности, сопряженности этих смыслов: смысл, реконструированный наблюдателем, должен совпадать по своему содержанию с «субъективным» смыслом самого действующего.

Теперь поставим важнейший эпистемологический вопрос: что является для социолога эмпирической основой для конструирования теоретического смысла, который должен совпасть с «предполагаемым» субъективным смыслом самого актора? Вокруг этого вопроса вертится вся концепция понимающей социологии Вебера. Казалось бы, таким объектом для социолога должен стать «субъективный смысл» актора. Но он-то как раз и не является феноменом *наблюдаемым*. Наблюдаемыми могут быть только *манифестированные действия* актора, т. е. такие, которые проявляются в какой-либо «материальной» форме: знаке, звучащем слове, жесте и даже в «значимом» молчании. Манифестированное действие «само по себе» не является смыслом (т. е. мысленным образом), но оно «хранит» в себе смысл (вернее, следы преднамеренного, запланированного актором смысла), если, конечно, оно было произведено с определенным смыслом. Часто в нашей литературе манифестированные в предметной форме действия называют (по Гегелю) опредмеченным и отчужденным от действующего субъекта смыслом.

Всякое понимание начинается с констатации наблюдаемого манифестированного действия и социолог (как и наблюдатель, которому адресовано действие), должен установить, что делает актор (прицеливается, рубит лес, вычисляет). Обычно, в повседневной жизни, мы легко (*непосредственно*, по терминологии Вебера) распознаем этот смысл, когда наблюдаем, как дровосек замахивается топором, чтобы срубить дерево, или когда охотник целится в зверя, чтобы произвести выстрел.

Однако «непосредственность» здесь весьма и весьма проблематична. Лишь в социальной феноменологии, как мы увидим позже, была раскрыта объективно-социальная основа «непосредственного» понимания, заключающаяся в *типичности* повседневных действий. Мы «обычно» не понимаем профессиональных действий физика, включающего незнакомый нам прибор, химика, смешивающего какие-то жидкости, часовщи-

ка, орудующего отверткой над нашими часами, и т. д. Но мы понимаем математическое выражение, смысл которого усвоен нами из школы, гнев человека, проявляющийся в его мимике или неуравновешенной ругани.

Последние два случая лежат на крайних полюсах понимания человеческого поведения. Общеизвестное математическое выражение, как и многие другие общезначимые смыслы (*Волга впадает в Каспийское море; кошки поедают мышей*), хранятся в коллективной памяти (общественном сознании); их автор, безусловно, человек, хотя и не известный нам, т. е. аноним. Подобные смыслы являются надличностными, коллективными и даже, можно сказать, объективированными феноменами, ибо они входят в общечеловеческий опыт и присваиваются (т. е. осознаются) каждым индивидом в процессе его социализации.

Совсем другое дело представляет собой «гнев». Состояние гнева мы не можем отнести к запланированным смыслам наблюдаемого индивида, скорее можно сказать, что оно иррационально, что в нем не содержится «предполагаемый» субъективный смысл гневающегося субъекта. Наблюдаемое поведение в этом случае реактивно, оно не осмысленно самим субъектом. Но оно осмысливается внешним наблюдателем, который констатирует, что «*наблюдаемый человек гневается*». Последнее утверждение есть смысл, конституированный наблюдателем, но не самим действующим, здесь даже нельзя ставить вопрос о совпадении теоретического смысла социолога и субъективного смысла самого актора. Ситуация здесь подобна смыслу путешественника, отмечающего, что *лес шумит, молния сверкает* (всё это – смыслы). В самих явлениях природы нет «субъективного» смысла, но есть смысл путешественника, естествоиспытателя, наблюдателя, описывающего или познающего какие-либо природные феномены.

Вебер подчеркивает, что субъективные смыслы мы можем приписывать не только действующим субъектам, но и вовлекаемым в действие неодушевленным предметам (артефактам) – инструментам, приборам, орудиям, – ибо, несмотря на то что актор использует их для достижения своих личностных целей, всё же их успешное и рациональное применение основывается на смыслах (идеях), заложенных в артефакт его создателем.

Итак, первый этап понимания действий актора связан с раскрытием смысла наблюдаемого, манифестированного действия. Но уже здесь (на первом этапе) важно осознание герменевтической установки на раскрытие «субъективного смысла» действия, что отличает его от явлений природы, в которых этого смысла как раз и не существует. Этот момент недостаточно освещен Вебером. Что здесь имеется в виду?

Наблюдая манифестированные действия, наблюдатель может сказать, что дровосек рубит лес (заготавливает его для каких-либо нужд), охотник прицеливается, чтобы убить зверя и т. д. Но это смыслы самого наблюдателя. А что происходит на самом деле? Вполне возможно, что наблюдаемый действующий человек в первом случае просто занимается физкультурой, во втором случае просто задумал поугаать кого-то. Но

тогда никакого понимания действующего не происходит, мы можем сказать, что наблюдающий просто излагает свою версию происходящих с его точки зрения событий. Но понимающую социологию, в отличие от классической (изучавшей в основном объективные законы общества, связи и отношения, складывающиеся между различными социальными сферами), интересует понимание смыслов действующего субъекта, которые тот вкладывает в свои действия. А это уже другая, принципиально герменевтическая задача!

Герменевтическая установка на понимание реализуется лишь в случае допущения принципиально важной гипотезы, согласно которой *субъект действовал осмысленно (рационально)*, и наблюдаемое нами действие было им замысленно, спланировано. Только в этом случае появляется шанс, что «теоретически сконструированный» смысл социолога приближается к субъективному смыслу самого актора. Герменевтическая установка на понимание субъективных смыслов действий актора накладывает определенные ограничения на «значимость» наблюдаемых действий для внешнего наблюдателя (социолога), когда тот ставит задачу реконструкции этого «предполагаемого» (действующим субъектом) смысла.

В гносеологии эту значимость называют релевантностью. Как физика при конструировании гипотезы интересуют отнюдь не все наблюдаемые в природе явления, а лишь релевантные решению поставленной задачи, так и представителя понимающей социологии должны интересовать не все «телодвижения» действующего субъекта, а лишь «значимые», свидетельствующие об осмысленном характере его действий. Вебер говорит в этом случае о соотносимости наблюдаемых действий с «предполагаемым» смыслом. Например, мы говорим, что действия топором релевантны смыслам действия дровосека, а почесывание за ухом не релевантно.

Далее, мы отмечали, что осмысленная деятельность включает в себя осмысленность не только отдельных ее элементов, но и смысловую целостную их связь. Только в этом случае мы будем иметь дело с рациональным подходом субъекта к решению поставленных им задач. Но манифестированные релевантные действия представляют собой лишь *часть смыслов субъекта*, присутствовавших при проектировании им своих действий. Например, мотивы действий обычно не манифестируются субъектом. Скрытыми от наблюдателя являются и альтернативные варианты достижения поставленной цели, которые действующий, возможно, продумывал в своем сознании. Вебер считает, что наблюдатель может (в определенных случаях) теоретически реконструировать мотивы действий, основываясь на предположении о смысловой связи элементов деятельности, т. е. ее рациональности.

Понимание социальной деятельности, следовательно, складывается, из непосредственного понимания манифестированных действий актора, смысл которых социолог интерпретирует достаточно легко (ответ на вопрос, что делает актер), и объясняющего понимания мотива, базирующегося на допущении гипотезы о рациональной смысловой связи мо-

тива с действием. Вебер, как мы уже указывали, не только не противопоставляет «объяснение» и «интерпретацию», но постоянно соотносит эти интеллектуальные операции социолога: интерпретация опирается на объяснение мотива, объяснение исходит из интерпретации наблюдаемых действий.

Вернемся снова к проблеме релевантности. Для понимающей социологии «значимыми» (т. е. релевантными) для объяснения поведения наблюдаемого субъекта являются только наполненные субъективным смыслом действия. Это значит, что действия реактивные, инстинктивные (как моргание глаза при вспышке света), иррациональные (как паника при пожаре) не могут быть подведены под объясняющую (на основе «предполагаемого» смысла) гипотезу. Экстаз, мистическое переживание, поведение маленьких детей мы, по мнению Вебера, не понимаем, во всяком случае, так, как мы понимаем целерациональную деятельность взрослого человека.

Это не означает, что указанные эффекты не влияют на поведение человека. Подобными феноменами активно интересуются психологи, для них они как раз являются релевантными. Но Вебер пытается отграничить понимающую социологию от понимающей психологии. Для него всё, что не соответствует *связи (смысловой соотнесенности)* наблюдаемых манифестированных действий с предполагаемым смыслом, выходит за пределы понимающей социологии.

Каким же образом социолог может реконструировать смыслы действующего субъекта? Вот здесь немецкий социолог и вводит свое понятие идеального типа деятельности.

Идеальный тип деятельности – это идеализированное представление социолога о том, каким должно быть действие в случае его абсолютной рациональности, «объективной», как он выражается, «правильности».

Идеальный тип действует рационально, если его сознательно выбранный мотив однозначно обуславливает цель действия, которая однозначно детерминирует предпринимаемое действие. Именно идеально рациональное поведение наиболее прозрачно для его «понимания» внешним наблюдателем. Если действие «идеально» (в указанном смысле), то социолог может, двигаясь от констатации наблюдаемого действия (ответ на вопрос, что же делает действующий субъект), логически восстановить его мотивы и цели. «Ведь непосредственно “наиболее понятный” тип смысловой структуры действий представляют собой действия, субъективно строго рационально ориентированные на средства, которые (субъективно) рассматриваются в качестве однозначно адекватных для достижения (субъективно) однозначно и ясно постигнутых целей. Причем наиболее понятно оно в том случае, когда и самому исследователю вменяемые средства представляются наиболее адекватными поставленным целям» [1, с. 499].

Вебер отнюдь не утверждает, что в самой реальности существуют идеальные типы или что нам понятны только «идеальные» действия. Эвристичность теоретической конструкции идеального типа заключается в

том, что исходя из нее мы можем понять, что в наблюдаемом действии «правильно» или «неправильно». Вот здесь на помощь интерпретации смыслов правильной деятельности приходит каузальное объяснение. «Правильная», по Веберу, деятельность – это деятельность, соответствующая «идеальному типу».

Однако в логически четко построенной концепции Вебера есть свои «бреши» и нестыковки. Особенно это касается понятия рациональности. Парадигмальный образ «идеальной» рациональности в голове социолога может и не совпадать с «рациональностью» действующего субъекта. «Субъективно целерационально ориентированное действие, – отмечает немецкий социолог, – и действие, “правильно” ориентированное на то, что объективно значимо (рационально правильно), – в корне различные понятия. Исследователю, которому надлежит объяснить определенное действие, оно может казаться в высшей степени целерациональным, хотя и ориентированным на совершенно неубедительные, с его точки зрения, исходные позиции действующего лица» [там же, с. 501].

Обратимся к примерам этнографических исследований жизни и действий людей в архаических обществах. Часто этнографы фиксируют наблюдаемые действия архаических людей, которые они расценивают как нерациональные с современной точки зрения. Однако, изучив символический универсум (мировоззренческий контекст), в котором протекает жизнь архаического человека (систему ценностей, родства, верования, табуированные запреты, веру в добрые и злые духи), этнографы приходят постепенно к выводу, что наблюдаемые действия являются в высшей степени рациональными с точки зрения существующего в племенном обществе архаического смыслового универсума. Заклинания шамана обладают для них не меньшей силой, чем рекомендации врача для современного человека. Например, Дж. Фрезер истолковывал магические действия древнего человека (такие как укалывание восковой фигурки врага для его убийства) как основанные на вере в действующую (на основе принципа дальнего действия) причинно-следственную связь.

Казалось бы, проблему выявления мотивов и целей можно решить просто. Задав вопрос индивиду о мотивах его действия, мы получим от него исчерпывающий ответ. Однако, как замечает Вебер, люди зачастую не могут дать вразумительного ответа относительно мотивов своего поведения. Так, при опросах абитуриентов, поступающих на юридический факультет, выясняется, что многие из них не могут объяснить мотива своего поступка или отделяются общей ссылкой (*все поступают на юридический, и я пошел на юридический*). Кстати, подражательную деятельность Вебер не считал осмысленной.

Задача выявления субъективного смысла усложняется тем, что Вебер пытается установить некоторые общие принципы понимания социального действия в условиях отстраненного наблюдения социолога, когда ему доступно только наблюдаемое действие. В этих условиях и возможна ситуация, когда действия некоторого индивида, кажущиеся социологу рациональными, не являются на самом деле *субъективно* рациональ-

ными (т. е. совершенными на основе осмысленного мотива и однозначно сформулированной цели). И, наоборот, действия субъективно целерациональные не представляются социологу «объективно» рациональными (т. е. соответствующими «идеальному типу»).

Как же разубить этот гордиев узел, т. е. определить, что в деятельности субъекта рационально и нерационально? Для решения этой проблемы Вебер прибегает к принципу единства «смысловой адекватности» (при интерпретации мотивов действия) и «каузальной адекватности» (на основе представления мотива или цели в качестве причины наблюдаемого действия). Каузальное объяснение играет в понимающей социологии Вебера фундаментальную роль и в значительной мере сближает его позицию с естественнонаучной методологией. Каузальность, как объясняющая гипотеза, привлекается немецким социологом не только для объяснения различного рода внешних влияний на поведение субъекта (о чем уже говорилось), но и для его трактовки идеально-рациональной деятельности (для понимания «идеального типа»).

Дело в том, что Вебер трактует соотношение между мотивом и действием как причинно-следственную связь особого рода. Деятельность начинается с мотивации, далее мотив порождает цель (психологи говорят о перетекании мотива в цель), которая обуславливает выбор средств, и, наконец, субъект на основе принятия решения (акта воли) совершает манифестированное действие. По мнению Вебера, именно для идеальной целерациональной деятельности характерна однозначная каузальная связь от мотива до реализации действия.

Впоследствии Дж. Сёрль подвергнет резкой критике подобное классическое представление о каузальности человеческих действий, которое неправомерно отождествляет природную (материальную) причинность с человеческой активностью [3]. Классическая модель человеческих действий, с точки зрения Сёрля, превращает человека в запрограммированного робота, лишает его свободы, тогда как на самом деле переход от одной фазы деятельности к другой не является непрерывным и однозначно предопределенным. Социальная деятельность содержит «разрыв». Мотив может воплотиться в различных конкретизированных целях, а определившаяся цель допускает различные варианты действия. По мнению американского философа, стратегия деятельности может быть изменена человеком на каждом шаге ее осуществления, и даже не исключен вариант полного отказа от ее продолжения.

Следует отметить, что Вебер отнюдь не отождествляет связь между мотивом и действием с материальной причинно-следственной связью. Каузальность, о которой говорит Вебер, носит скорее логический (или смысловой) характер. Мотив, как осмысленный интерес или потребность в чем-либо, и есть причина зарождения социального действия. Если действие осуществляется на основе смыслового единства всех его компонент, то оно подчиняется «правильному» идеальному типу. А правильное идеально-типическое действие реализует, по мнению Вебера, уже упоминавшуюся причинно-следственную цепочку в смысловой свя-

зи ее последовательных шагов. Каузальное объяснение, с точки зрения Вебера, социолог должен привлекать для реконструкции субъективного мотива актора именно потому, что и для самого действующего субъекта мотив выполняет функцию причины, «запускающей» действие.

Для понимающей социологии каузальное объяснение приобретает верификационный характер. Однако верификационный статус принципа каузальности в качестве критерия адекватности истолкования субъективного смысла весьма сомнителен. Мы уже останавливались на существующей неопределенности в реконструкции адекватного субъективного смысла, которую признает и сам автор понимающей социологии. Но такая же неопределенность остается и для предположения о каузальности, которую социолог приписывает субъективным мотивам действующего субъекта. Ведь здесь повторяется та же ситуация, когда актер действует неосмысленно, а социологу только кажется, что действие каузально обусловлено мотивом, или, наоборот, действие мотивировано субъективным смыслом актора, как, например, в магических практиках, а социолог считает это действие каузально неадекватным смыслу с точки зрения его «правильности».

Понимая существующую принципиальную неопределенность (наличие герменевтического разрыва в позициях действующего субъекта и интерпретирующего его действия социолога), Вебер приходит к выводу о *вероятности* совпадения *реконструированного* социологом смысла действий актора с его подлинным субъективным смыслом.

Немецкий социолог, как уже указывалось, признает, что в реальной жизни далеко не все действия людей являются рациональными, рассчитанными, осуществляемыми на основе продуманного плана. Автор понимающей социологии пытается, тем не менее, выявить некоторые типичные варианты социальных действий, различающихся степенью своей рациональности. Развивая свою концепцию, Вебер вводит представление о четырех типах социального действия. Социальное действие может быть: 1) целерациональным; 2) ценностно-рациональным; 3) аффективным; 4) традиционным. Порядок классификации действий направлен в сторону понижения их рациональности.

Наиболее рациональным и соответствующим идеальному типу является целерациональное действие, все элементы и этапы которого пронизаны продуманными и согласованными смыслами актора: «Целерационально действует тот индивид, чье поведение ориентировано на цель, средства и побочные результаты его действий, кто рационально *рассматривает* отношение средств к цели и побочным результатам и, наконец, отношение возможных целей друг к другу, т. е. действует, во всяком случае, *не* аффективно (прежде всего не эмоционально) и *не* традиционно» [1, с. 629].

Целерациональное действие представляет собой наиболее понятный тип для внешнего наблюдателя благодаря тому, что в нем все элементы действия (мотив, цель, отдельные операции, средства) логически связаны, так что с какого-то момента времени наблюдатель может предска-

зать дальнейшее поведение актора. Только в этом случае можно надеяться на то, что смысл, планируемый актором и «вкладываемый» им в свои действия, совпадет со смыслом внешнего наблюдателя, интерпретирующего наблюдаемое действие.

Ценностно-рациональным Вебер называет осознанное действие, направленное на реализацию какой-либо ценности или обусловленное ценностью: «Чисто ценностно-рационально действует тот, кто, невзирая на возможные последствия, следует своим убеждениям о долге, достоинстве, красоте, религиозных предначертаниях, благочестии или важности “предмета” любого рода. Ценностно-рациональное действие <...> всегда подчинено “заповедям” или “требованиям”, в повиновении которых видит свой долг данный индивид» [там же].

И целерациональные, и ценностно-рациональные виды действий являются осознанными и, следовательно, с той или иной глубиной осмыслены действующими субъектами. Однако, если для целерациональной деятельности цель (как планируемый будущий результат действия) связана с собственным интересом актора и обуславливает выбор им «подручных» средств и стратегии действий, то для ценностно-рациональной деятельности важен не опредмеченный результат деятельности, а сама деятельность, направленная на выполнение общественного долга, служение добру, моральным нормам, общественному благу.

Другими словами, в ценностно-рациональном подходе на первый план выходят не сами результаты деятельности (их утилитарный, прагматический характер), а принципы (ценности) человеческой жизнедеятельности, т. е. не столь существенно, «что» сделал субъект, сколь важно, «во имя чего» он это сделал. Логику целерационального действия можно назвать логикой результатов (которые, конечно, задумываются, предпосылаются действию в качестве ее цели), а логику ценностно-рационального действия – логикой смысложизненных принципов и идеалов.

Вместе с тем следует отметить, что попытка строгого разграничения целерациональных мотиваций и ценностных ориентаций в деятельности индивидов не выдерживает критики. Это отчасти признает и сам Вебер. Любое социальное действие действительно включает в себя и цель и ориентацию на определенные ценности. Неоднократно указывалось, что веберовский целерациональный тип наиболее релевантен капиталистическому способу производства, где на первый план (в отличие от традиционного общества) выходят товарно-денежные отношения, индустриальное производство, ориентация на получение максимальной прибыли, свободная конкуренция, рынок труда и товаров. В этих условиях главной фигурой в общественном развитии становится свободный предприниматель, деятельность которого в высшей степени является целерациональной, т. е. *рассчитанной* на прибыль, приумножение капитала, выбор средств, снижающих себестоимость продукции и т. д. Не случайно часто капиталистическое общество называют обществом всепоглощающей калькуляции. По существу, какую бы конкретную цель ни преследовал предприниматель в своей деятельности (производство ав-

томобилей, компьютеров или бизнес в сфере обслуживания), он исходит из доминантной ценности капиталистического общества: увеличение капитала, рост своего богатства. Так что целерациональное действие (действие предпринимателя) отнюдь не свободно от ценностей.

В то же время любая альтруистическая деятельность в современном обществе (которая как раз и является ценностно-рациональной) в своей реализации не исключает, а опирается на вполне рациональные промежуточные цели. Например, человек, посвятивший свою жизнь помощи бедным или больным СПИДом и т. д., обычно создает различные благотворительные фонды, предпринимает усилия по укреплению их финансовой состоятельности, возможно, даже организует какое-либо производство для пополнения финансовых средств, которые пойдут на филантропические цели. Таким образом, чтобы осуществить главную цель своей жизни (служить добру, социальному благоденствию, сохранению экологической безопасности нашей планеты и т. д.), филантроп должен осуществить ряд целерациональных действий.

В дискуссиях о рациональности необходимо учитывать, что она сама подвержена ценностному суду истории. Вместе с жизненной системой ценностей в обществе меняется и представление о рациональности. Именно в индустриальном обществе, с его доминантной ценностью роста богатства (и, соответственно, экономической эффективностью деятельности), любые альтруистические идеалы рассматриваются как отклонение от стандартов рациональности, но это «отклонение» всего лишь относительно по сравнению со средне-типическим выбором индивидов. Мы можем сказать, что целерациональное действие и ценностно-рациональное отличаются лишь типичностью (или атипичностью) ценностного выбора личности. Целерациональная деятельность ориентируется на доминантную ценность (прибыль, рост капитала, экономическую эффективность и т. д.) индустриального общества, а ценностно-рациональная – на эксклюзивную, периферийную для современной индустриальной эпохи ценность (всеобщее благо и счастье людей, социальную справедливость, защиту униженных и обездоленных и т. д.).

Ценности *рационально* действующего по меркам современного индустриального общества индивида направлены «на себя» (на рост своего благополучия, богатства, общественного престижа и т. д.). Ценностно-рациональная деятельность (альтруистическая, филантропическая, религиозная, эстетическая и т. п.) направлена «на других», служение человечеству. В этом и состоит ее «отклонение» от принятого стандарта рациональности. Но ускоряющаяся динамика общественной жизни может в будущем перевернуть эту иерархию ценностей и вместе с тем стандарты рациональности в поведении индивидов. Чем больше личностные ценности отличаются от общепринятых в обществе, тем труднее внешне наблюдателю, по мнению Вебера, понять их.

Аффективная и традиционная типы деятельности, по Веберу, выходят за пределы рациональности, т. е. ее осмысленности актором. Аффективное действие обусловлено «аффектами или эмоциональным состоя-

нием индивида» [там же, с. 628]. Индивид, по мнению Вебера, действует «под влиянием аффекта, если он стремится немедленно удовлетворить свою потребность в мести, наслаждении, преданности, блаженном созерцании или снять напряжение любых других аффектов, какими бы низменными или утонченными они ни были» [там же, с. 629].

Традиционное действие основано на следовании существующим в обществе традициям, часто оно «подобно чисто реактивному (т. е. не осмысленному. – А. К.) подражанию» [там же, с. 628]. Следовательно, если субъект в своих действиях ориентируется на поведение других в качестве «образца», парадигмы, т. е. действует в каждом конкретном случае так, как поступают в этих случаях «все», он действует традиционно.

Хотя эти действия Вебер не считает рациональными, всё же он допускает, что они могут быть поняты и истолкованы социологом. Именно в вопросе понимания действий, не основанных на заранее продуманном субъективном смысле, у Вебера начинаются муки с термином «понимание». «Мы понимаем отнюдь не только целерациональное поведение, – утверждает немецкий социолог, – мы “понимаем” и типические процессы, основанные на аффектах, и их типические последствия для поведения людей. “Понятное” не имеет четких границ для эмпирических дисциплин» [там же, с. 495]. Но как же можно понять субъективный смысл в действиях актора, если его там не было?

Нам представляется, что действия аффективные, реактивные, иррациональные и т. п. социолог понимает примерно так же, как естественный экспериментатор понимает нагревание металла под действием электрического тока или его притягивание магнитом, т. е. каузально, вскрыв причину наблюдаемого феномена.

Другими словами, «интеллектуальное понимание», нацеленное на герменевтическую реконструкцию субъективного смысла здесь не «срабатывает», поскольку отсутствует первичный субъективный смысл самого действия. Правильнее вместо термина «понимание» в данных условиях употреблять термин «объяснение». Именно в этом контексте становится понятным следующее пояснение Вебера: «“Понимание” связи всегда надлежит – насколько это возможно – подвергать контролю с помощью обычных методов каузального сведения, прежде чем принять пусть самое очевидное толкование в качестве значимого “понятного объяснения”» [там же].

Примерно так и понимают наблюдатели действия людей в состоянии аффекта, когда ревнивый муж убивает любовника своей жены, или человек в страхе от угрожающего пожара выбрасывается из окна высотного здания. Однако, говоря о действиях аффективных и эмоциональных, Вебер некритически заимствует известную психолого-герменевтическую концепцию сопереживаний. Но совершенно ясно, что для того чтобы понять по явно выраженным симптомам, что какой-то человек гневается, совсем не обязательно сопереживать этому человеку.

Вызывает возражение категорическое вынесение Вебером традиционного действия за пределы «осмысленного». Всё дело в том, что к тради-

циям, существующим в какой-либо сфере общественной жизни, можно относиться как неосознанно, так и осознанно, принимая их в качестве ориентаций своих действий, либо действовать вопреки им, осознавая последствия такого действия. Сам Вебер напоминает, что «традиции всюду стали источником значимости» [там же, с. 634]. Если под традициями понимать аккумулярованный жизненный опыт какой-либо группы или человечества, то никакое социальное действие не может так или иначе не соотноситься с существующей традицией. Это относится как к повседневной деятельности, так и к профессиональной (например, искусство, наука и т. д.). Лишь чисто подражательные действия лишены осмысленности со стороны действующего субъекта.

Мы показали, что теория понимающей социологии не лишена противоречий и двусмысленностей. Это касается прежде всего концепта «понимания», который амбивалентно трактуется Вебером то как «интерпретация смыслов» наблюдаемого социального действия (герменевтическая парадигма), то как «каузальное объяснение» мотивов актора (естественнонаучная парадигма). То же касается классификации идеальных типов, которые у Вебера плавно флюктуируют от жесткой рациональности к полной иррациональности. Однако последнее замечание не может быть поставлено в вину Веберу, ибо в самой повседневной жизни существует многообразие различных установок и способов действий людей. Конкретные субъекты в разных условиях осуществляют свои действия с различной степенью осмысленности, в которых могут присутствовать в «перемешанном» виде и элементы рациональности, и аффективности, и традиционности. Ограниченность своей классификации прекрасно понимал сам автор понимающей социологии. Идеальные типы – это всего лишь теоретические идеализации (свойственные всем наукам), оправданность которых следует каждый раз проверять в эмпирических наблюдениях. В любом случае смысл деятельности актора, раскрываемый наблюдателем, является его собственной конструкцией, претендующей лишь на правдоподобие, а не имманентным смыслом самого действующего субъекта.

Феноменологическая концепция понимания

Дело М. Вебера в раскрытии основ понимания социальных действий индивидов продолжил австрийский ученый (впоследствии мигрировавший в США) А. Шюц. Его считают основателем социальной феноменологии. Основные идеи феноменологического анализа социальных действий изложены А. Шюцем в его работе 1932 г. «Смысловое строение социального мира» [4].

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 понимания рационального действия: смысл наблюдаемого действия или смысл, который имеет в виду актор,

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*).

Свою концепцию понимания Другого (*alter ego*) Шюц основывает на творчестве немецкого философа Э. Гуссерля, выдвинувшего проект создания новой науки – «трансцендентальной феноменологии» [5]. Эта наука, с его точки зрения, предполагает выявление трансцендентальных (всеобщих) основ человеческого смыслополагания (или смыслотворчества).

Следует подчеркнуть, что задачи, поставленные в исследованиях Гуссерля и Шюца, весьма различны. Гуссерль пытался выявить универсальные принципы конституирования смыслов человеческим сознанием, которые могут быть положены в основу новой трансцендентальной философии. Шюц поставил вопрос о конституировании понимающей социологии, раскрывающей возможности понимания действий *Alter ego*. Вместе с тем у них была и общая тема. Это вопрос о том, как формируется смысл в сознании человека. Для Шюца вопрос о конституировании смысла был чрезвычайно важен в связи с задачей понимающей социологии, поставленной Вебером, о разграничении и связи субъективного и объективного смыслов.

В решении своей задачи – выявления универсальных, сущностных и априорных структур смыслообразования – Гуссерль опирается на *феноменологическую установку*, противопоставляя ее *естественной установке*. Согласно немецкому феноменологу, в естественной установке (т. е. в обыденном, жизненном мире) индивиды не критичны по отношению к формируемым смыслам, ибо считают, что за каждым смыслом (слова, суждения) стоит вещь. Но это далеко не всегда так. Мы в общении употребляем слово *ведьма*, но это не значит, что она существует в реальном мире. Эту эпистемологическую болезнь Гуссерль называет реификацией, т. е. овеществлением смыслов. Но такой же болезнью, с его точки зрения, страдает и вся наука. Поэтому, по Гуссерлю, для обнаружения трансцендентальных структур (принципов, методов) образования смыслов нужно покинуть жизненный мир, освободиться от естественной установки и перейти к феноменологической установке. Для этого он предлагает осуществить кардинальную операцию – *феноменологическую редукцию*, которая подразумевает исключение из сознания всех обыденных, эмпирических и научных знаний. Тогда перед феноменологом предстанут оставшиеся трансцендентальные смыслы. Конечно, такая установка доступна, по Гуссерлю, только для философского разума, обладающего критичностью и философской рефлексией над обычными жизненными смыслами.

Как же формируются смыслы согласно Гуссерлю? Предметом анализа для него 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. В трактовке Гуссерля переживания (в самом общем понимании) – это акты активности сознания, направленные на конституирование смысла.

Переживания, по Гуссерлю, возникают в сознании человека в процессе восприятия «мира». Это понятие мы сознательно взяли в кавычки, ибо трактовка указанного понятия у Гуссерля вызвала критику у многих философов. Дело в том, что Гуссерль считал принципиальным и очевидным тезис о существовании «мира» в сознании человека. Постановку вопроса о существовании «объективного мира» он не принимал, считая ее, по-видимому, абсурдной, поскольку мир представлен человеку только через его сознание, вне этого сознания мы ничего не можем сказать о мире. Указанный тезис часто использовался в истории философии представителями субъективного идеализма.

Позже сторонники феноменологии Гуссерля пытались защитить взгляды своего учителя от обвинений, будто он солипсист и отрицает существование объективного мира. В частности, это делает и Шюц, указывая на то, что его учитель только временно отказывается от тезиса существования объективного мира и использует его (этот тезис) как методический прием для вычленения трансцендентальных структур. Конечно, было бы абсурдно, с одной стороны, ставить вопрос о порождении смыслов в сознании человека, а с другой – исключать реальное существование мира. Если нет мира, то *что* является содержанием смыслов? Нам представляется недопустимым как абсолютная, тотальная реификация всех смыслов, так и абсолютное внемирное существование смыслов. Смыслы конструируются в сознании человека, но они всегда смыслы мира (как природного, так и социального).

Вернемся к «поток переживаний». Конституирование смысла предполагает рефлексию над исходным (интересующим нас) переживанием, т. е. попыткой ответить на вопрос, что *это* такое, переживанием *чего* оно является. Первый шаг в конституировании смысла состоит в *актуализации* внимания к переживанию, выделению его из «потока переживаний», выявлению *отличий* от других переживаний. Как только это отличие найдено, можно говорить о предикации, т. е. характерном, отличительном свойстве переживаемого. Это характерное свойство и есть смысл переживаемой *чтойности*.

Возникновение смысла Гуссерль поясняет с помощью метафоры «луч 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 политегические акты (т. е. некоторые полагания – *это птица, самолет, летающая тарелка*, и т. д.), которые внезапно (каким-то чудесным образом), направляемые однолучевым взглядом, сменяются монотегическим полаганием (*Нет, это все-таки птица*).

Монотетический взгляд всегда тетичен, т. е. имеет форму суждения «S есть P». По существу, Гуссерль близко подходит к современной пропозициональной трактовке смысла [2]. Четко выраженная, ясная предикация переживания является, по Гуссерлю, феноменом, т. е. смыслом чего-либо, данным в сознании.

Данное Гуссерлем объяснение конституирования смысла представляется несколько наивным, если не сказать «поэтичным». В истории философии вопрос о том, как мыслит человек (а это и есть вопрос об образовании смыслов), поднимался не раз. Этот вопрос с разных позиций обсуждали логики, психологи, лингвисты. Сложность решения указанной проблемы заключается в том, что процесс образования смысла в сознании человека не наблюдаем, что признавал и сам Гуссерль.

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» [4, с. 196–197].

В естественной установке люди воспринимают жизненный мир как реально существующий, объективный и осмысленный (во всяком случае, каким-либо образом охарактеризованный ими). В этот мир входят природа (как среда обитания), все артефакты, нормы, ценности, институты и организации. Все они имеют определенную значимость для людей и наполнены интересубъективными смыслами. Именно поэтому жизненный мир светится «смыслами». В естественной установке люди не проблематизируют происхождение интересубъективных 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 и отвечает Гуссерль в своей теории переживаний. Второй вопрос — это *что* мыслит человек, или вопрос о содержании смыслов. И здесь Шюц обнаруживает общезначи-

мость 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» [там же, с. 724–725].

Для анализа процесса понимания действий актора весьма важным является различение объективного и субъективного смыслов. Здесь нужно учесть герменевтическую специфику толкований этих смыслов в отличие от гносеологических определений. В науке обычно термины «объективное/субъективное» употребляются в связи с оценкой истинности научного знания. В понимающей социологии под субъективным смыслом понимается задуманный актором проект действия (его мотив, цели, план). Что касается объективного смысла, то Вебер трактовал его как смысл проявленных и наблюдаемых операций в действиях, которые, как он считал, понятны для наблюдателя как само собой разумеющийся смысл. Мотив же скрыт от наблюдения социолога (находится в сознании актора), но его смысл может быть логически выведен (реконструирован наблюдателем), если актор действовал рационально.

Что устанавливает Шюц? Прежде всего, он показывает проблематичность самого понятия объективного смысла. Объективный смысл, устанавливаемый наблюдателем, по мнению Шюца, – 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, вообще говоря, 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 в 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*

ляет). 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 вырванный фрагмент из деятельности актора. Например, человек прицеливается. Может ли наблюдатель сказать, что он наблюдает охоту или сцену убийства? Конечно, нет. Ведь актер мог иметь в виду (задумывает) поугатать кого-то своим прицеливанием. Отличие действий человека от проявлений жизнедеятельности собаки существенно отличается (у человека) своей осмысленностью, что означает их планируемость в модусе предвосхищения, проектирования. Мотив скрыт от наблюдателя, он находится в сознании действующего. Следовательно, в установке объективности мы, согласно Шюцу, не пробиваемся к подлинным смыслам актора, даже наблюдая его действия.

Здесь, с нашей точки зрения, Шюц не прав. Говоря о социальных действиях, которые принципиально отличны от действий инстинктивных, мы имеем в виду, что они обращены к Другому: напарнику в бизнесе, собеседнику, друзьям, противникам, начальнику, подчиненному, жителям городка, в котором Я живу, наконец к человечеству, когда я публикую свое открытие в научном издании. Совершенные и наблюдаемые (со стороны) действия актора: прицеливания, вычисления, созидания культурных объектов, трудовая деятельность и т. п., – всё это выражается в каких-либо материальных формах, т. е. уже присутствует, существует в социальном мире. Люди в жизненном мире понимают эти *материальные* действия потому, что в них *заложен* субъективный смысл действующего. Этот смысл является уже отчужденным от актора, «опредмеченным», он воплощен в формах объективности. Их можно считать «следами» того процесса, который протекал в сознании действующего (в планировании действий, целеполагании) [6].

Конечно, люди создают смыслы и о природных, естественных явлениях и процессах, в которых нет никакой «субъективности», таких как: реки, горы, молнии, морозы, движения планет и т. д. И только в социальных и культурных явлениях мы сталкиваемся с феноменом принципиальной «субъективности». Все эти феномены – результат разумных действий людей. Поэтому социальная герменевтика (понимающая социология) всегда должна исходить из признания *принципа субъективности* (точнее надо говорить о субъектности), который принципиально отличает понимающую социологию от естественных наук. Позднее в научных дискуссиях Шюц подчеркнет базисный характер этого принципа в конструировании социологических теорий [4].

В чем прав А. Шюц, когда говорит об «объективном» смысле? В том, что установка на «объективность» еще не предполагает обращения наблюдателя к субъективному (подразумеваемому) смыслу актора. В конечном счете, с точки зрения Шюца, объективные (т. е. проявляемые)

манифестированные социальные действия в жизненном мире являются *типичными*, чем обусловлена их доступность в понимании действующими индивидами.

Именно в вопросе о понимании субъективного смысла расходятся методологии Вебера и Шюца. Если Вебер опирается на идею рациональности действия, которая, по его мнению, допускает выводимость субъективного смысла (т. е. мотива) из объективного, то Шюц возвращается к идеям Гуссерля о «потоке переживаний», в котором конституируется субъективный смысл, т. е. мы должны обратиться к сфере субъективных переживаний актора, конституирующих его личностный смысл.

Однако этот смысл не дан наблюдателю в форме предметности, объективности. Как утверждал Гуссерль, вход в «поток переживаний» действующего субъекта закрыт для внешнего наблюдателя. И с ним соглашался Шюц. Относительно субъективного смысла актора у наблюдателя могут существовать более или менее вероятные гипотезы.

Шюц вводит четкое разделение двух типов мотива. Первый тип – это мотив «для того чтобы», направляющий и регулирующий деятельность. В нем актер предвосхищает будущий результат деятельности. Второй тип – это мотив «потому что», отвечающий на вопрос, почему актер 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 возникновение самого замысла, 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 свершившуюся в будущем переживании. Так, для того чтобы посетить друга, я должен спуститься по лестнице вниз, сесть на 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 актором будущего. Поэтому мотив «для того чтобы» задает смысловой контекст, который рассматривает любое действие как включенное в план деятеля, как конечную цель, к которой он стремится. 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, 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» [там же, с. 797].

А. Шюц вводит представление о возможных установках понимания *alter ego* в ситуациях: 1) когда Другой не обращает на меня внимания; 2) обращает на меня внимание; 3) отвечает на мое действие. Также 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, включаю 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 к друг 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 моти-

вационные 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 обращаюсь 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 твоём 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 твоё 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 устанавливаются 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 друг к другу: «вопрос представляет собой мотив-потому-что для ответа, а ответ – мотив-для для вопроса» [там же, 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 уста-

новке внимания друг к другу и взаимного воздействия сознаний Ego и Alter ego. Дальний круг характеризуется как Вы-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 (твои 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, обусловленный 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*» [там же, 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» [там же, 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 относим 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 intersубъективный мир, заданный нам изначально» [там же, 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, печальный 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 окаймления (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) всё еще оставляет нас в сфере конституирования объективного смысла (т. е. нашей трактовки наблюдаемых фактов), вводит еще представление о «Так-бытие», которое сопровождает и окаймляет 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, по Шюцу, предполагает 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» [там же, 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, по Шюцу, предполагает 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, всё 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 не продвигает нас в раскрытии субъективного смысла действующего субъекта (его замыслов, целей, мотиваций). Во-первых, вопреки мнению Шюца, она оставляет нас всё 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, допрекативной 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). Сопе-

реживать, 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 обмениваться не только 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 (дальнем 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. В то же время, 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*» [там же, 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 умозаключениях, 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, потоке длительности, 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 умозаключений, оказывается для меня *первично* заключенным в *объективном* смысловом контексте, и только в нем» [там же, с. 915]. Следовательно, по мнению Шюца, в Вы-отношении вообще не возможен 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 кассиров”, “жандармов”» [там же, 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*» [там же, 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, почерпнутым 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. Установка 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.

Развитие концепции «типического» было продолжено в работах учеников Шюца [7]. П. Бергер и Т. Лукман отказываются от анализа каких-либо ненаблюдаемых философских предпосылок формирования смыслов действий индивида (которые Шюц заимствует у Гуссерля) и опираются лишь на социальные предпосылки и условия их осуществления. Основой успеха совершаемых в обществе индивидуальных действий, с их точки зрения, является социализация индивида. Социализация предполагает включенность индивида (начиная с детского периода и заканчивая взрослым) в процесс постоянного освоения (научения) социальных действий (практических навыков, приемов) и, безусловно, соответствующих им смыслов. Этот процесс социализации разворачивается в двух противоположных направлениях: интериоризации и экстериоризации. Интериоризация предполагает освоение индивидом существующих в обществе надличностных знаний (т. е. смыслов). Экстериоризация предполагает самостоятельное совершение индивидом осмысленных действий на основе усвоения общественного опыта. В этом круговороте смыслов (от индивидуальных к общественным и, наоборот, от надличностного знания к индивидуальному действию) и формируются *типические* смыслы. Другими словами, формируется знание, доступное всем.

Представленная П. Бергером и Т. Лукманом модель объяснения социальных действий становится прозрачной с точки зрения решения проблемы понимания друг друга взаимодействующими индивидами и не требует обращения к каким-либо метафизическим умозрительным гипотезам. В обыденном, жизненном мире мы все понимаем друг друга, потому что опираемся в своих действиях на *типические* смыслы.

Но помимо жизненных смыслов в социуме существует еще профессиональное знание, распределенное в различных кругах специалистов. Обыденному сознанию оно недоступно. Лишь математик понимает математика, философ философа и т. д. Если для успеха реализации своего личностного проекта в жизненном мире индивиду потребуются профессиональные знания, он может заняться самообразованием или обратиться за помощью к экспертному сообществу.

В заключение отметим различие между концепциями Вебера и Шюца. Первая основана на принципе *рациональности* социальных действий. Только в этом случае возможен логический вывод мотива из анализа наблюдаемых действий (т. е. объективного смысла). Из класса объяснимых (социологом) действий Вебер выводит действия религиозные, мифические, аффективные.

Концепция Шюца существенно расширяет диапазон понимания социальных действий. В него попадают любые осмысленные действия в жизненном мире. Ключевой принцип понимания объективного смысла социального действия – его типичность. Сложности понимания субъективного смысла объясняются у Шюца его пристрастием к феноменологической концепции Гуссерля. По Гуссерлю, вход в сознание Другого (а это и является пространством обитания субъективного смысла) невозможен. Шюц смягчает закрытость субъективного смысла актора для внешнего наблюдателя и полагает, что при определенных условиях существуют шансы на взаимопонимание субъектов. Такими благоприятными условиями, по Шюцу, являются: жизненное сопричастие друг к другу, непосредственный контакт друг с другом, актуализация внимания друг к другу. Такие условия понимания alter ego возможны лишь в особых *интимных* отношениях (в сопереживаниях), которые эксклюзивны и не применимы к условиям социологического исследования.

Социологи критически отнеслись к теории Шюца, хотя тот считал, что он создал новый вариант понимающей социологии. Ученики Шюца (Бергер и Лукман) уже отказываются от невыполнимого, по существу, принципа сопереживания и полагают, что типическим действиям людей соответствуют и типические мотивы. Это не совсем правдоподобное объяснение, потому что одно и то же действие люди совершают при разной мотивации. И, наоборот, один и тот же мотив может лежать в основе разных социальных действий. Здесь более прав Вебер, утверждавший, что реконструкция мотива носит вероятностный характер.

Столкновение феноменологической и веберовской концепций понимания приводит к вопросу о соотношении понятий *типического* и *рационального* применительно к социальным действиям, которое мы здесь не объясняем. Ясно, что понятие типического шире рационального. Не всякое типическое действие рационально. Типическое может основываться на укорененных традициях, которые прочно держатся в общественном сознании. Тем не менее оно может быть понятно. Так, социолог может зафиксировать, что в обед все евреи идут в кошерные рестораны. И это поведение социолог объясняет религиозным мотивом, толкуя его как норму религиозного действия. Напомним, что Вебер отрицал возможности религиозного фактора в понимании социальных действий.

Литература

1. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 805 с.
2. Кравец А. С. Три парадигмы смысла / А. С. Кравец // Вестник Моск. гос. ун-та. Серия: Философия. – 2004. – № 6. – С. 75–93.
3. Сёрль Дж. Рациональность в действии / Дж. Сёрль. – М., 2004. – 336 с.
4. Шюц А. Избранное. Мир, светящийся смыслом / А. Шюц. – М. : Рос. пол-лит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. – С. 687–1022.
5. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – Т. 1. – 332 с.

6. *Кравец А. С.* Бытие смысла / А. С. Кравец // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Серия: Философия. – 2016. – № 3. – С. 60–96.

7. *Бергер П.* Социальное конструирование реальности : трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Academia-Центр : МЕДИУМ, 1995. – 323 с.

Воронежский государственный университет

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

E-mail: kravets2011@mail.ru

Тел.: 8(4732) 277-31-07

Voronezh State University

Kravets A. S., Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Ontology and Theory of Knowledge Department

E-mail: kravets2011@mail.ru

Tel.: 8(4732) 277-31-07