

Л.Г.Ионин

Понимающая
СОЦИОЛОГИЯ

Историко-критический
анализ

Академия наук СССР
Институт социологических исследований

Л.Г.Ионин

Понимающая
СОЦИОЛОГИЯ
Историко-критический
анализ



Издательство «Наука»

Москва

1979

Книга посвящена анализу возникновения и развития концепций одного из основных направлений современной буржуазной науки об обществе — понимающей социологии. Автор прослеживает развитие проблематики понимания от классиков буржуазной социологии — В. Дильтея, Г. Зиммеля, М. Вебера — до наших дней. В главе, посвященной анализу новейших концепций «понимания» в буржуазной социологии, автор разрабатывает типологию этих концепций: 1) натуралистическая рационализация понимания, 2) диалектическая версия, 3) дескриптивная версия.

Книга предназначена для философов, специалистов в области критики буржуазной идеологии, преподавателей вузов.

Ответственный редактор
доктор философских наук

Ю. Н. Давыдов

Введение

Теоретико-методологическая традиция, известная ныне под названием понимающей социологии, зародилась в буржуазной социальной науке во второй половине XIX в. Корни ее уходят в философскую «подпочву» социально-научного знания — к идеям Дж. Вико, Фр. Шлейермахера и других философов, историков, культурологов, подчеркивавших отличие социального мира от мира природы и заявлявших о необходимости выработки особых методов социального познания, отвечающих специфике этого мира. Именно эти тезисы легли в основу формирующихся концепций понимания в социологии.

Развитие буржуазной социальной науки шло в основном в русле позитивистской ориентации, не делающей с теоретико-познавательной точки зрения различий между социальными и природными объектами, признающей естественно-научную методологию идеалом исследовательского процесса в социальных науках. Неудивительно поэтому, что, утверждая о необходимости понимающего подхода, социолог чаще всего оказывался как бы на обочине основного интеллектуального «тракта». Этим объясняется и сравнительно малое внимание, которое историки и теоретики социологической мысли уделяли «понижающей» стороне в творчестве классиков буржуазной социологии.

Такие общепризнанные авторитеты в области социологической теории и методологии, как М. Вебер, У. Томас, Дж. Мид и другие, относились к позитивистам, бихевиористам и т. п., их глубокие, часто парадоксальные соображения по поводу специфики социологии как науки о социоисторическом мире, о мире значимой человеческой деятельности игнорировались или рассматривались как несущественное добавление к их основным якобы позитивистским идеям.

Однако в последнее время положение начинает заметно меняться. Дело не просто в «углублении» знания социологов о прошлом своей науки. Меняется сама исследовательская позиция, исследовательская установка историков социологии. Наиболее весомым импульсом к этому изменению послужило формирование новой теоретической ситуации в современной социальной науке Запада¹. Выход на широкую теоретико-методологическую арену феноменологической социологии и целого ряда тесно связанных с ней более или менее глубоко разработанных концепций продемонстрировал самим западным социологам ограниченность позитивистского подхода и необходимость выработки более сбалансированного взгляда на социальный мир.

Именно в поисках такого взгляда, такой точки зрения теории и истории социологии обратились к наследию прошлого, к предшествующим этапам развития своей науки. Тогда-то и оказалось, что идеи классиков буржуазной социологии уже содержали в себе возможность этого «поворота», что помимо общеизвестной позитивистской в буржуазной социологии существует и иная, противоположно ориентированная, понимающая традиция. Эта традиция ныне все более проясняется и консолидируется по мере роста самосознания современной понимающей социологии: выходят исторически ориентированные работы по социологии понимания, соответствующим образом подбираются и комментируются труды классиков буржуазной социологии, печатаются материалы дискуссий о роли понимания в социальных науках в прошлом и настоящем².

Однако вопрос о месте понимающей социологии в системе социального знания в целом пока что далек от разрешения. Точно так же невыясненными остаются социальные факторы, с известной периодичностью вызывающие к жизни все новые и новые версии понимающей социологии, активно противостоящие главной, позитивистско-натуралистической ориентации.

Не претендуя на решение всех связанных с этим проблем, попытаемся наметить подходы к их решению. Для этого проследим основные этапы развития буржуазной социологии с точки зрения преобладания в них той или иной мировоззренческой ориентации. Такое рассмотрение в сочетании с анализом социальных факторов, «ответственных» за усиление или, наоборот, спад влияния каждого из этих направлений, позволит сделать некоторые выводы относительно роли и места понимающей социологии в истории социального познания и в современной социологии Запада.

Такой подход и есть подход с позиций марксистской социологии познания. Именно сформулированные ею закономерности

дают возможность рассматривать историю буржуазной социологии не как совокупность рядоположенных, не связанных друг с другом теоретических систем, возникающих по произволу теоретика, а как единое целое, развивающееся и совершенствующееся по мере эволюции буржуазного общества, осмыслением которого «изнутри» она и является.

*

Как известно, возникновение буржуазной социологии в середине XIX в., ее попытки конституироваться в качестве самостоятельной научной дисциплины оказались связанными с идеями так называемого первого позитивизма — с социальной философией О. Конта и Г. Спенсера. Становлению социологии как «позитивной» науки способствовали научный пафос позитивизма, его рационалистические устремления, относительно прогрессивные для своего времени социальные принципы. Эта установка на научность, противопоставление социологии как науки предшествующим спекулятивным и религиозно-теологическим системам отражали иллюзии буржуазных идеологов относительно возможности научного познания и рационального устройства социального мира.

Развитие социальной действительности показало, что прогресс, могущий быть достигнут в этом направлении, весьма ограничен. Последняя треть XIX в. ознаменовалась переходом капитализма в его высшую — империалистическую — стадию, крайним обострением всех присущих капитализму противоречий. Целая серия экономических, политических, социальных потрясений капиталистического мира в конце XIX — начале XX в. завершилась первой мировой войной и победой Великой Октябрьской социалистической революции.

Этот этап общего кризиса капитализма нашел свое отражение в кризисе буржуазного сознания и, в частности, в кризисе социологии того времени. Первоначальные мелиористские иллюзии не выдержали столкновения с жестокой реальностью социальной системы капитализма. Глобальные эволюционные концепции, наподобие спенсеровской, описывающие функционирование социальных организмов как направленное на поддержание социального порядка, сохранение равновесия, обнаружили свою неадекватность. Идеи эволюции и прогресса оказались поставленными под сомнение³.

Характерный для того времени антиэволюционизм сопровождался критикой свойственной позитивизму натуралистической методологии. Отчетливо проявилось стремление выработать

более надежное методологическое обоснование социального знания, отвечающее специфике его предмета. Однако неспособность буржуазных теоретиков «схватить» социальную жизнь в ее диалектике, в единстве объективной и субъективной сторон, широкое распространение иррационалистических течений в философии и вообще в культуре того времени привели к значительному усилению тенденций субъективизма, релятивизма, иррационализма.

Говоря о лидерах антипозитивистской реакции в буржуазной социологии XIX — начала XX в., справедливо называют в первую очередь имя В. Дильтея — одного из ведущих представителей философии жизни. Важнейшую роль в развертывании антипозитивистских идей сыграли также философы — представители Баденской школы неокантианства и такие классики буржуазной социологии, как М. Вебер и Г. Зиммель. Именно в тот период сложилась и окрепла понимающая традиция в социологии, весьма активно проявившая себя впоследствии.

Еще одной (наряду с крушением позитивистского эволюционизма и усилением субъективистских тенденций) характерной чертой кризиса буржуазной социологии на рубеже XIX—XX вв. стало крайнее усиление интереса к марксизму (преимущественно в неокантианской его трактовке). Воздействие марксистских идей проявилось в трудах Зиммеля, Штаммлера, Зомбарта, Вебера и других социологов, экономистов, историков того времени.

Таковы основные характеристики кризиса буржуазной социологии на рубеже XIX—XX вв.

Десятилетия, отделяющие нас от этого времени, ознаменовались неоднократной сменой доминирующих в буржуазной социологии теоретических и методологических концепций, целым рядом резких изменений идейного климата. Однако природа основных протекающих в ней теоретико-методологических процессов осталась неизменной. Можно продемонстрировать, например, явные черты сходства между состоянием буржуазной социологии конца XIX — начала XX в. и ситуацией, характерной для нынешнего этапа ее развития.

Каковы же основные черты этой ситуации? Прежде всего, налицо крушение (или по крайней мере чрезвычайное падение престижа) эволюционистских систем (теоретически, методологически и идеологически), унаследовавших глобальные идеи Конта и Спенсера. Речь идет в первую очередь о структурном функционализме и неэволюционизме Т. Парсонса и его последователей, подвергающемся в последнее время жестокой критике со стороны самих западных социологов⁴.

Однако общим или сходным в ситуациях, разделенных более чем полувековым промежутком, является не только сам факт указанного «крушения» — аналогичны в известной мере и его социально-политический и идеологический контексты. Структурный функционализм с его ориентацией на аспекты стабильности социальных структур, на поддержание существующего порядка сформировался и получил широкое распространение в США в 50-х годах, в период относительно устойчивого социального и экономического положения крупнейшей страны капиталистического мира. Отсутствие кризисных явлений в ее экономике и острых внутривнутриполитических проблем породили иллюзию прочности и перспективности американской социальной системы, и структурный функционализм явился выражением этих иллюзий в социологии.

Однако представления эти оказались подорванными дальнейшим ходом экономического и социально-политического развития. Шестидесятые годы ознаменовались новым обострением общего кризиса капитализма. Экономические и финансовые потрясения, война во Вьетнаме, эскалация преступности, широкие студенческие волнения — все эти факты лучше всякой теоретической критики показали неадекватность предлагаемых структурным функционализмом (и различными версиями неозволюционизма) интерпретаций процессов и механизмов общественного развития.

Как реакция на разложение структурно-функциональных и эволюционистских концепций в современной социологии Запада стали выдвигаться на передний план субъективистские и иррационалистские теории. Так же, как и ранее, на рубеже XIX—XX вв. в них проявляется усиленное внимание к проблемам специфики общественного познания, его отличий от познания естественнонаучного. Конкретно это выражается в усилении феноменологических, символично-интеракционистских и других субъективистских школ и направлений, в возрождении понимающей традиции⁵.

И наконец, еще одна характерная для нынешнего этапа развития буржуазной социологии черта — чрезвычайное возрастание интереса к марксизму, хотя чаще всего под видом марксизма подается вульгаризированная его интерпретация, данная теоретиками Франкфуртской школы М. Хоркхаймером, Т. Адорно, Г. Маркузе и активно пропагандируемая их последователями⁶. Таковы основные черты современной ситуации в буржуазной социологии.

Многие известные социологи стран капиталистического мира, анализируя сложившееся положение дел, характеризуют его

как кризисное ⁷. Об этом же пишут и марксисты ⁸. Но в отличие от буржуазных теоретиков, для которых признание кризиса социологии оказалось вынужденным и весьма болезненным, марксисты раскрыли его природу и социальную обусловленность. Они не сводят кризис к каким-то частным теоретическим и методологическим затруднениям, но трактуют его как проявление кризиса буржуазного сознания, являющегося в свою очередь следствием обострения общего кризиса капитализма в эпоху научно-технической революции.

Рассмотрение основных этапов развития буржуазной социологии позволяет представить ее как процесс периодической смены преобладающих мировоззренческих и теоретико-методологических установок, актуализирующихся в зависимости от личного состояния социальной системы капитализма и общего идеологического климата эпохи. В общем и целом многообразие этих борющихся за влияние и периодически сменяющих друг друга теоретических позиций можно свести к двум типам: *натурализм и субъективизм* ⁹.

Первая из этих позиций — натуралистическая — заключается в подходе к социальному миру как к явлению объективному, независимому от сознательной человеческой деятельности и своего бытия в сознании людей. Натурализм может принимать разнообразные формы: индивидуалистическую (при этом упор делается на индивидуальную, чуждую сознанию, независимую от сознания человеческую природу) и холистскую (социальная система представляется своего рода Левиафаном, развивающимся по собственным законам, независимым от деятельности членов общества; сами индивиды играют при этом роль винтиков в машине или клеток в организме). Отличительной чертой натуралистического подхода является отрицание или в крайнем случае недооценка субъективного фактора в социальной жизни, гипостазирование роли природной или системной объективности и метафизическая абсолютизация «нечеловечности» социальных условий буржуазного общества. В конечном счете все разновидности натурализма смыкаются на игнорировании человеческой сознательности, творческого отношения человека к миру.

В противоположность натуралистическому подходу в концепциях субъективизма основное внимание уделяется анализу именно сознания, причем последнее оказывается единственным и исключительным основополагающим фактором социальной жизни. Разновидности субъективизма также многообразны: от «методологического» субъективизма феноменологической социологии до лингвистического априоризма, развиваемого неко-

торами представителями философии лингвистического анализа. Однако всем им присуще одно — игнорирование объективной естественно-исторической обусловленности жизни общества. Если натуралистические системы социологии являются продуктом фетишизации природных (или квазиприродных) факторов социальной жизни, то субъективистские системы представляют собой обреченные на неудачу попытки преодолеть свойственные буржуазному обществу многочисленные проявления отчуждения, обнаружить смысл человеческой жизни, найти человеку место в «бесчеловечной» действительности. Концепции понимающей социологии являются наиболее последовательным выражением идеалов социологического субъективизма.

Дихотомия натурализм — субъективизм может служить наиболее общей основой классификации буржуазных социологических теорий. Отметим, что континууму натурализм — субъективизм в теории соответствует методологический континуум объяснение — понимание, а также определенное разделение позиций по вопросам социологической этики, роли и места социолога в обществе, его политических установок. Названный критерий классификации позволяет весьма полно учитывать как теоретико-методологические, так и мировоззренческие характеристики различных типов буржуазных социологических теорий.

Попытаемся рассмотренные выше этапы развития буржуазной социологии проанализировать с точки зрения преобладания в них натуралистических или субъективистских концепций. (Если попытаться графически изобразить соотношение натурализма и субъективизма на этих этапах, то получим линию, напоминающую синусоиду, — своеобразный «график», отражающий наиболее общие характеристики изменений теоретико-идеологического климата в буржуазной социологии.)

Возьмем, например, теоретическую ситуацию в буржуазной социологии во второй половине XIX в. Этот период характеризуется, как было сказано выше, господством натуралистических концепций. Рационализм, объективизм, сциентизм, эволюционизм — вот характерные теоретико-методологические и мировоззренческие принципы социологии того времени.

Иная теоретическая ситуация складывается в конце XIX — первой трети XX в. Это — период ослабления натурализма и выхода на первый план субъективистских концепций. Иррационализм, релятивизм, антисциентизм — таковы их признаки.

Затем следует период «реставрации» натуралистического эволюционизма с его рационалистическим методом и консервативным идеологическим содержанием. Период господства этого подхода — 50-е годы нашего века.

Современный этап буржуазной социологии характеризуется падением престижа концепций структурного функционализма и возрастанием влияния субъективистских и релятивистских теорий (феноменология социальной жизни, экзистенциальная социология, символический интеракционизм и другие). Это конец 60-х — 70-е годы нашего века.

Экстраполируя на будущее наблюдающиеся на протяжении вот уже более ста лет тенденции попеременного господства то натурализма, то субъективизма, можно предположить в ближайшие десятилетия преобладание натуралистических концепций, идущих на смену характерному для сегодняшнего дня субъективизму. Концепции эти сложились и продолжают складываться уже сейчас. В них метафизически абсолютизируется роль и значение определенных областей и методов естественнонаучного знания — кибернетики, системного анализа, математического моделирования, новейших разделов биологии¹⁰. Применение этих идей и методов в рамках передовой мировоззренческой ориентации — марксизма-ленинизма и марксистской социологии — не может вызывать возражений. Более того, именно в рамках диалектико-материалистического подхода они наиболее полно выявляют свой социологический потенциал. Буржуазная же социология идет по противоположному пути — пути придания идеям и методам естественных наук несвойственных им мировоззренческих функций, что ведет к игнорированию специфики социального познания, его сложного, диалектического характера и в конечном счете — к его натурализации.

Разумеется, выделенные нами характерные черты и особенности того или иного периода развития буржуазной социологии не следует воспринимать как абсолютно и однозначно определенные. Как не бывает чисто натуралистических или чисто субъективистских теорий (в любой реально существующей социологической теории соседствуют элементы и той и другой ориентации), так не может быть периода, духовный климат которого определялся бы господством исключительно натуралистических или субъективистских концепций. Так что предложенная схема безусловно упрощает реальную картину развития буржуазного социологического знания.

Критерий натурализм-субъективизм не может служить единственной основой классификации буржуазных социологических теорий. Их можно классифицировать и по другим признакам, как, например, принадлежность к субъективному или объективному идеализму, отношение к науке и др. Картина развития социологического знания, построенная в этих «координатах», будет выглядеть несколько иначе.

Однако ни смена критериев классификации, ни уточнение и детализация фактического состояния дел в каждый из отмеченных периодов не изменили бы основной отраженной в этой схеме закономерности буржуазного социологического знания — циклического характера его развития.

Выше говорилось о метафизически одностороннем характере как натуралистического, так и субъективистского подходов к исследованию общества. Но логично было бы предположить, что длительная борьба и взаимодействие этих подходов приведет к выработке менее одностороннего или можно даже сказать более диалектического взгляда на проблемы социальной реальности и социального познания. Этого, однако, не произошло; развитие двух традиций в современной буржуазной социологии состояло не в диалоге и взаимообогащении, а в постоянной и упорной конфронтации. Взаимная критика носила и продолжает носить по преимуществу не конструктивный, а деструктивный, разрушительный характер¹¹. Там же, где делаются попытки синтеза, налицо оказывается эклектическое сцепление разнородных тезисов, концепций, тенденций, и общий центр тяжести такого рода конструкций все равно оказывается либо по ту, либо по эту сторону водораздела понимание-натурализм¹².

Рассмотрение характерных черт буржуазной социологии на различных этапах исторического развития свидетельствует о том, что ее познавательные перспективы ограничены именно в силу односторонности исходных мировоззренческих предпосылок. Изменение же ею на том или ином этапе развития своих преобладающих теоретических установок — не столько факт, имеющий отношение к естественной эволюции научного знания, сколько продукт изменений в идеологическом климате буржуазного общества.

Цикличность развития социологического знания в капиталистических странах объясняется в конечном счете циклическостью функционирования капиталистической экономики и неразрывно связана с социальной системой капитализма в целом. «Нестабильность капитализма становится все более очевидной», — говорится в Отчетном докладе ЦК КПСС XXV съезду партии¹³. Именно эта нестабильность и является конечной причиной неустойчивости, цикличности развития буржуазной социологической науки и определяет узость ее познавательных перспектив.

*

Если субъективистский, антинатуралистический подход является реализацией одной из двух фундаментальных мировоззренческих установок в рамках буржуазного сознания, то концепции

понимания представляют собой самое яркое и последовательное выражение духа субъективизма и антинатурализма в социологии. Этим определяется их место в системе буржуазного социального знания. Являясь естественной реакцией на попытки одностороннего натуралистического конструирования, они набирают силу во времена кризисов, когда ход социальных событий круто меняет идеологический климат эпохи и вера буржуазных идеологов в адекватность своих построений сменяется периодами разочарования и неуверенности.

Существующие концепции понимающей социологии строились на различных философских основаниях. Дильтей выводил свои социологически релевантные положения из идей философии жизни. В понимающей социологии Зиммеля и Вебера проявилось влияние философии жизни и неокантианства. Современные концепции понимания ориентируются на феноменологические анализы Гуссерля, Шюца и частично Мида. Однако роль, выполняемая ими в системе буржуазного социального знания, по сути дела одна и та же.

Хотя понимающая традиция в буржуазной социальной науке имеет довольно долгую историю, она была несколько запоздало отмечена социологами-марксистами¹⁴. Систематической разработки и критики в марксистской социологической и историко-социологической литературе она пока что не получила¹⁵. Ясно, что до тех пор, пока эта традиция или сторона буржуазной социологии не будет подвергнута систематическому исследованию и анализу, наши представления о развитии и нынешнем состоянии буржуазной социальной науки (и буржуазного сознания вообще) будут оставаться весьма неполными. При отсутствии такого анализа адекватное определение черт и признаков духовного кризиса капиталистического общества на современном этапе его развития весьма затруднительно.

Настоящая работа как раз и посвящена рассмотрению понимающей традиции в буржуазной социологии. Она не претендует на полное и последовательное освещение всех проблем, связанных с изучением названной традиции; решение этой задачи требует проведения ряда теоретических исследований и создания методологических разработок в области, пока что недостаточно изученной социологами-марксистами. В книге освещаются некоторые ключевые пункты формирования понимающей традиции в буржуазной социологии.

Во введении («Концепции понимания в системе буржуазной социологии») дается общая историко-социологическая схема, позволяющая читателю локализовать (или, точнее, «темпорализовать») те концепции и теории, которые становятся предметом

анализа в каждом из следующих ниже очерков. Раздел «Из истории понимающей социологии» посвящен рассмотрению концепции понимания В. Дильтея — модели, на которую ориентируется или от которой отгалкивается большинство существующих концепций понимания. В разделе «Понимание и символический интеракционизм» делается попытка раскрыть «понимающие» аспекты творчества Ч. Кули, У. Томаса и основателя этого направления — известного философа и социолога Дж. Мида. Мид сыграл огромную роль в разработке основ социальной психологии как науки. Однако идеи Мида трактуются по преимуществу в духе традиционного натурализма и прагматизма. В настоящей работе основное внимание сосредоточивается на противоположной, субъективистской стороне его творчества, что позволяет рассмотреть Мида как одну из основных фигур, представляющих понимающую традицию в буржуазной социологии.

Наибольшее внимание в настоящей книге уделено анализу феноменологической социологии, представляющей ныне наиболее глубоко и последовательно разработанную версию понимания в социальных науках. Феноменологическая социология выходит сегодня на Западе на передний край острых теоретических дискуссий, поэтому ее марксистский критический анализ представляется особенно необходимым.

В последней главе читатель найдет очерк подходов к проблематике понимания, представленных в современных концепциях «метасоциологии» — в работах К. Поппера, Г. Альберта, Ю. Хатбермаса, К.-О. Апеля, П. Уинча и др.

Автор благодарит д. ф. н. Е. В. Осипову, оказавшую значительную помощь на первоначальных этапах работы над темой, д. ф. н. Ю. Н. Давыдова, высказавшего ряд ценных замечаний и рекомендаций.

¹ *Ионин Л. Г., Осипов Г. В.* Вступительная статья.— В кн.: Новые направления в социологической теории. М.: Прогресс, 1978, с. 5—7.

² См. в конце книги библиографию работ по проблемам понимания в социологии.

³ В действительности же события того времени показали лишь неправомерность истолкования общественного развития в терминах «плоского» эволюционизма и несовершенство представлений о прогрессе как о равномерном поступательном движении. Подробнее см.: *Кон И. С.* Кризис эволюционизма и антипозитивистские течения в конце XIX — начале XX века.— В кн.: История буржуазной социологии XIX — начала XX века. М.: Наука, 1979, с. 145—146.

⁴ См.: Критика современной буржуазной социологии. М.: Наука, 1977, гл. 1, 2, а также *Бакуркин Б. Ф., Ионин Л. Г., Комаров М. С.* Теоретическая социология США сегодня (критический очерк). М.: Знание, 1978.

⁵ См.: *Бакуркин Б. Ф., Ионин Л. Г., Комаров М. С.* Указ. соч., с. 42—46.

- ⁸ См.: *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений франкфуртской школы. М.: Наука, 1977.
- ⁷ См.: *Gouldner A.* The coming crisis of western sociology. New York, 1970; *Friedrichs R.* The sociology of sociology. Boston, 1972; *Boudon R.* La crise de la sociologie. Genève, 1972.
- ⁸ Социология и современность, М.: Наука, 1977, т. 2, с. 4—21.
- ⁹ *Ионин Л. Г., Осипов Г. В.* Актуальные проблемы критического анализа буржуазных социологических теорий.— В кн.: Критика современной буржуазной теоретической социологии. М.: Наука, 1977, с. 14.
- ¹⁰ См.: *Комаров М. С.* Эволюция социологического позитивизма.— В кн.: История буржуазной социологии первой половины XX века. М.: Наука, 1979.
- ¹¹ *Комаров М. С.* Указ. соч., с. 73—78. См.: также: Новые направления в социологической теории. М.: Прогресс, 1978, гл. 1—5.
- ¹² Именно эта раздельность существования и развития двух традиций свидетельствует о том, что субъективистская понимающая социология вопреки утверждениям некоторых ее сторонников (*Berger P., Luckman T.* The social construction of reality. New York, 1966) не может стать диалектической альтернативой господствующему и поныне в буржуазной социологии позитивистско-натуралистическому мировоззрению.
- ¹³ Материалы XXV съезда КПСС. М.: Политиздат, 1976, с. 28.
- ¹⁴ Одной из первых усиление интереса буржуазных социологов к этой проблематике отметила Н. Ф. Наумова; см.: *Наумова Н. Ф.* Буржуазная социология и философия.— В кн.: Философия в современном мире. Философия и наука. М.: Наука, 1973, с. 298—333. Более подробно проблематика понимания была рассмотрена в следующих работах: *Цинцадзе Г.* Метод понимания в философии и проблема личности. Тбилиси: Мецниереба, 1975; Социология и современность. М.: Наука, 1977. Заслуживают внимания попытки В. А. Кирсанова выявить идейные основы теоретических построений А. Шюца — виднейшего представителя современной понимающей социологии; см.: *Кирсанов В. А.* Критический анализ социальной философии А. Шюца: Автореф. канд. дис. Л.: ЛГУ, 1978.
- ¹⁵ Шагом в этом направлении представляется трактовка понимания и его места в истории буржуазной социологии, данная в новейших работах по истории социологии; см.: История буржуазной социологии XIX — начала XX века. М.: Наука, 1979, гл. 7, 9, 11; История буржуазной социологии первой половины XX в. М.: Наука, 1979, гл. 6.

Глава первая

Из истории понимающей социологии

1. В. Дильтей и проблема понимания

Возникновение концепций понимания в буржуазной социологии относится к концу XIX в. Немецкий философ Вильгельм Дильтей (1833—1911), один из ведущих представителей так называемой философии жизни, стал автором первой глубоко разработанной понимающей версии методологии социальных наук.

Предыстория идей понимания в буржуазной социологии. Проблематика, легшая в основу дильтеевских построений, была осознана философами гораздо раньше. Уже Д. Вико (1668—1744) отмечал в «Основаниях новой науки», что человек может в действительности понять лишь то, что он каким-либо образом сам совершил¹. Это его положение было направлено против декартовского *Mathesis universalis*, должно было служить фундаментом «новой науки» истории и обеспечивать ей преимущество перед исследованием природы, базирующимся на математическом фундаменте. «Хотя Вико вряд ли оказал прямое влияние на выработку позднейших концепций герменевтики,— пишет западногерманский философ Д. Кампер,— его разделение наук на «науку о природе», в которой человеческое познание должно было иметь дело с чем-то «чуждым» ему, и науку «историю», в которой человек понимал свои же собственные произведения, стало (не в последнюю очередь через посредство Гегеля) крупным достижением в процессе самоосознания всех наук, изучающих то, что человек «каким-либо образом сам совершил»², т. е. филологии, истории культуры, общей истории, правоведения, социальных наук и т. п.

Точка зрения, впервые сформулированная Вико, получила широчайшее признание среди ученых-обществоведов конца XVIII—XIX вв. Значительный вклад в разработку проблем

понимания внесли теолог и историк Ф. Шлейермахер³, историки Т. Ранке и И. Дройзен⁴, философы В. Виндельбанд, Г. Риккерт⁵ и другие⁶.

В приведенном выше высказывании Вико о природе исторического познания содержались два принципиальных положения: о разделении методов познания и об истинности исторического, понимающего познания в противоположность проблематичности, гипотетичности естественнонаучного познания. Оба этих положения всецело поддерживались сторонниками понимающего подхода. «Имеются,— писал И. Дройзен,— три возможных научных метода: философский (он же теологический) спекулятивный, физико-математический и исторический. Их задачи — познавать, объяснять, понимать»⁷. И в другом месте: «Понимание есть полнейшее познание, доступное, где речь идет лишь о вещах, свойственных человеку»⁸.

Однако позитивистская социология как дисциплина, претендующая на изучение того, что «сделано человеком», т. е. человеческого общества, средствами естественно-научного познания не могла не вызвать враждебной реакции со стороны приверженцев понимающего подхода. Такого рода реакцией можно считать понимающую концепцию В. Дильтея.

Дильтей пытался дать последовательное гносеологическое и методологическое обоснование «наук о духе» как наук понимающего цикла, принципиально противопоставляющих себя естественнонаучно ориентированной социологии. Но, как это ни парадоксально, его концепция стала по существу основанием новой традиции в буржуазной социологии — понимающей традиции. В дильтеевской концепции понимания оказались наиболее четко сформулированные черты, характерные для большинства последующих теорий понимающей социологии.

Дильтей и задача «критики исторического разума». В своем учении о мировоззрениях⁹, т. е. о способах отношения людей к жизни и ее проявлениям в религии, искусстве и философии, Дильтей выделял три типа мировоззрений: натурализм, идеализм, свободы и объективный идеализм. И хотя свое мировоззрение он отнесил к последней категории, его собственная концепция сложилась под влиянием философских систем, отразивших все три указанных типа: англо-французского позитивизма, немецкого романтизма и классической немецкой философии. От каждого из перечисленных направлений он стремился брать то, что казалось ему наиболее перспективным и соответствующим духу времени: от позитивизма — его «посюсторонность», нетерпимость к абстрактным, оторванным от опыта построениям, от романтизма — обостренное внимание к личностному, индивидуально-

му началу, от метафизики, нашедшей свое завершение в грандиозной системе Гегеля,— ее историчность. К этому следует добавить огромное влияние на Дильтея кантианской традиции. «Основная проблема философии,— писал он— определена Кантом на все времена»¹⁰. Этой основной проблемой Дильтей считал критику познания.

Критическое отношение Дильтея к метафизическому догматизму не было чем-то исключительным для своего времени. Середина и конец XIX в. характеризовались бурным развитием естественных наук, а позитивистский идеал науки требовал полного отказа от метафизических положений. Популярный в то время лозунг «Назад к Канту», убежденным сторонником которого выступал Дильтей в начале своего философского развития, также был равнозначен для него требованию научности. Однако позитивизм и научность для Дильтея отнюдь не были синонимами. Он сумел в отличие от многих его современников увидеть ограниченность позитивистского идеала. Пафос позитивизма вдохновлял его в борьбе с метафизикой. Но, отвергнув догматизм метафизиков, он не принял и позитивистского догматизма, заключавшегося, по его мнению, в абсолютизации метода естественных наук.

В 1862 г. была опубликована «Система логики» Д.-С. Милля. На полях принадлежащего ему экземпляра Дильтей написал: «Основная ошибка Стюарта Милля состоит в признании абсолютных методов. Методы — лишь выражение приспособления мышления к соответствующему состоянию данного». И далее: «Милль догматичен из-за отсутствия исторического образования»¹¹. Именно история, т. е. сфера целесообразной человеческой деятельности, привлекала внимание Дильтея. Он ставил задачу так: понять человека исторически и познать историю как единственную человеческую реальность. Вопрос стоял, таким образом, об определении специфики этой исторической (социальной, культурной), «человеческой реальности», ее отличия от реальности природной. Отсюда следовала непримиримая критика Дильтеем догматизма социологов-позитивистов и эмпириков, искажающих общественно-историческую действительность в своих попытках приспособить ее к понятиям и методам естественных наук.

Позитивистской социологии Дильтей стремился противопоставить собственную, разработанную в русле понимающей традиции концепцию наук, исследующих человеческую реальность. Мысль о создании такой концепции стала постоянным импульсом всего творчества Дильтея. Выработку ее он рассматривал как продолжение начатой Кантом критики познания; она дол-

жна была представлять собой «критику исторического разума». Однако «исторический разум» Дильтея — это не кантовский «чистый разум». Дильтей критиковал Канта и его предшественников за конструирование ими познающего субъекта, «в жилах которого течет не настоящая кровь, а разжиженный флюид разума, как голой мыслительной деятельности»¹². Говоря иначе, он упрекал Канта в ограниченности его критики.

При этом он опирался на развитые и сформулированные им положения философии жизни, без которой, по его мнению, «критика исторического разума» оказалась бы невозможной. С позиций философии жизни Дильтей мог отбросить представление о познающем субъекте как носителе только разума и исследовать носителя «исторического разума» — человека во всем богатстве его способностей, в его многообразных отношениях к себе подобным, человека как чувствующее, желающее, действующее существо. Именно такой человек является творцом общественно-исторической реальности, ее составной частью, и он же является субъектом, познающим эту реальность. В выяснении же возможностей и границ такого познания и заключалась задача «критики исторического разума».

Внешний и внутренний опыт. Попытка психологического обоснования наук о духе. Уже в 1859 г., в самом начале своего философского пути, Дильтей писал: «Новая критика разума должна исходить: 1. Из психологических явлений и побуждений, из которых закономерно возникает искусство, религия и наука. 2. Она должна анализировать эти системы как естественные продукты, как кристаллизованные системы, в основу которых заложены схемы, следующие из того, что дано в пункте 1»¹³. Дильтей, таким образом, ставил перед собой две основные задачи: во-первых, анализ психологических закономерностей, из которых возникают системы культуры (такие, как наука, религия, искусство), во-вторых, анализ самих этих систем как «кристаллизованных» объективаций психологических закономерностей. Он подводил тем самым к необходимости рассмотрения человека в неразрывном единстве с его социокультурной средой и оставался верен этому методологическому принципу, хотя впоследствии, отойдя от психологизма, обосновывал его иным способом.

Нет почти ни одной работы, в которой Дильтей не затрагивал бы этих проблем. Но во всей полноте они были поставлены лишь в опубликованном им в 1883 г. первом томе «Введения в науки о духе». Здесь «критика исторического разума» предстает как методологическое и теоретико-познавательное обоснование «наук о духе», т. е. наук об общественно-исторической

действительности. Дильтей искал способ освободить науки о духе от «оков» естественнонаучного познания, которое, по его словам, было «не менее гнетущим, чем старое», т. е. метафизическое¹⁴.

Альтернативная традиция уже существовала. Это была традиция исторической школы, намеченная И. Винкельманом, И. Гердером и другими и нашедшая продолжение в трудах ряда предшествующих или современных Дильтею ученых в Германии и за ее рубежами. Но историческая школа, по мнению Дильтея, страдала внутренней ограниченностью. В ее способе рассмотрения явлений истории и общества «отсутствовал анализ их связи с фактами сознания — единственным в последней инстанции достоверным знанием, короче — отсутствовало философское обоснование»¹⁵. Уже существующие науки об обществе и истории, считал он, нуждаются в четком осознании своего отношения к предмету, т. е. к действительности, частью которой они являются. Только такое осознание даст этим наукам ясность и достоверность. «Разрешение такой задачи, — писал Дильтей, — могло бы быть названо критикой исторического разума, т. е. возможностей человека познать самого себя, а также созданное им общество и историю»¹⁶.

Предметам наук о духе, по Дильтею, являются общество, история и сам человек, т. е. человек как общественно-историческое существо. Как Дильтей приходит к подобному определению? Каким образом он отделяет человека как предмет наук о духе от человека как предмета естественных наук?

Несмотря на свой историчистский пафос, Дильтей далек от недооценки естественнонаучного познания. Он считает его правомерным и плодотворным, но в известных границах, в рамках так называемого объективно-эмпирического подхода, свойственного естествоиспытателям. Но объективно-эмпирическое познание — не единственно возможный путь познания. По его мнению, правомерен и другой подход, свойственный трансцендентальной философии, базирующийся на внутреннем опыте. Если естествоиспытатель, говорит Дильтей, исходит из рассмотрения системы природы как реальности вне его, воздействующей на него и вызывающей изменения в его духовном мире, то трансцендентальный философ считает внешний мир данным лишь в целостности его сознания¹⁷. Но противопоставление естественнонаучного и философского трансцендентального подходов не является достаточным основанием для разграничения двух типов наук по их методу (именно за попытки такого разграничения «по методу» Дильтей критиковал неокантианцев Виндельбанда и Риккерта). Сам Дильтей хочет отделить науки

о духе от естественных наук по их предмету, ибо различие подходов конституируется через различие характерных для этих дисциплин видов опыта.

Опыт в рамках трансцендентальной точки зрения — это внутренний опыт, в котором только и может быть дано «царство личностей, или человеческое общество и история»¹⁸. Дильтей, правда, признает, что этот, высший, опыт требует предпосылок, выводимых лишь из низшего чувственного опыта, т. е. опыта природы. Поэтому он считает недостаточным признание реальности внутреннего опыта, необходимо еще и доказательство объективного существования внешнего мира. Первое Дильтей находил в философской традиции, идущей от Декарта, второе стремился доказать самостоятельно, считая неубедительными все предшествующие попытки философов доказать существование внешнего мира, исходя лишь из анализа дискурсивного мышления. В основу своей концепции познания внешнего мира Дильтей кладет тезис о «человеке во всей его жизненной полноте»¹⁹. «Для воображения,— пишет он,— внешний мир — всегда только феномен; наоборот — в нашей целостной волящей, чувствующей, представляющей сущности внешняя действительность дана одновременно и так же достоверно, как наша собственная самость, т. е. как жизнь, а не как голое представление»²⁰.

Схема познания реальности внешнего мира, по Дильтею, такова: воление→произвольное действие→опыт сопротивления этому действию, т. е. блокирование его. Но здесь, считает Дильтей, внешний мир еще не дан непосредственно. Переходя в уме от блокирования произвольного действия к внешнему миру как его причине, мы применяем априорную категорию причинности, а следовательно, не выходим за границы рассудка, по-прежнему имея дело с явлениями, а не с реальностью. Но при посредстве этих актов сознания возникает «благодаря задержке интенции опыт воли, который содержится в осознании сопротивления и в котором впервые открывается живая реальность, независимая от нас»²¹.

Так в «живом опыте воли», т. е. посредством переживания, двумя сторонами которого являются импульс и сопротивление ему, рождается осознание Я и Мира, а также их различия. По такой же схеме формируется восприятие внешних объектов, других людей, а также собственного тела. Но как только дело доходит до восприятия других личностей, т. е. когда человек воспринимается уже не как предмет среди других предметов, а как чувствующее, мыслящее, волящее человеческое существо, он «выпадает» из сферы внешнего опыта; познание его внутреннего мира трактуется как заключение по аналогии, основа кото-

рого — непосредственный внутренний опыт воспринимающего. В результате этого вывода по аналогии рождается «со-чувствие» (Mit-fühlen) как факт знания о внутреннем мире другого человека.

Таким образом оказывается, что, познавая другого, мы не выходим за рамки понимания собственной душевной жизни. Два вида опыта существуют как бы параллельно. Дильтей выводит из узких рамок феноменализма опыт природы, но высший опыт — а в нем, и только в нем, согласно Дильтею, дается нам «человеческая реальность» — по-прежнему остается внутренним опытом и фактически не нуждается в признании внешнего существования своих объектов. Сам Дильтей подтверждает это, говоря: «...духовные факты и духовные сущности существуют во внешнем мире вследствие перенесения нашего внутреннего мира во внешний: как глаза, ослепленные при взгляде на Солнце, повторяют его образ в различных цветах, в различных точках пространства, так и наше понимание (Auffassung) умножает образ нашей внутренней жизни, по-разному его преломляя и проецируя в различные точки внешнего мира»²².

Подобное доказательство объективного существования внешнего мира дает Дильтею формальное право размежевать трансцендентальный подход с объективно-эмпирическим, получив в конечном счете возможность обозначить четкие границы наук о духе. Но, отделяя сферу духа от сферы природы, это доказательство никак не способствует прояснению отношений между ними, не разъясняет способа детерминации духовной реальности реальностью природной, не выявляет предпосылок познания общественно-исторической действительности, лежащих в сфере природного. Духу остается лишь «наслаждаться прекрасной видимостью»²³ существования природы.

Но если для отделения наук о духе от наук о природе Дильтею понадобилось доказательство реальности внешнего мира, то для познания принципа конституирования и систематизации наук о духе ему необходимо было знание структуры внутреннего опыта. Как он полагал, и системы культуры — хозяйство, право, религия, искусство, наука, и социальные системы — семья, община, церковь, государство «возникли из живого целого человеческой души и не могут быть поняты иначе, как из того же источника». «Поэтому познание их обуславливается пониманием внутренних связей в нас самих...»²⁴. Без понимания этих связей частные науки о духе составляли бы, считает он, некий агрегат, набор наук, но не систему.

Таким образом, в основу наук о духе как конституирующий и систематизирующий принцип должна быть положена «наука о

душевных связях», о психических фактах, о данных внутреннего опыта. Такой наукой для Дильтея являлась психология.

Психология занимает в творчестве Дильтея особое место. Она рассматривается как «основополагающая наука о духе», конституирующая как систему этих наук, так и отдельные дисциплины. Даже анализ познания в них становится, по Дильтею, предметом психологии. Ведь науки о духе, изолированные в рамках трансцендентального подхода, стремятся стать науками о фактах сознания, анализ же сознания, считает Дильтей, дело психологии. Так происходит психологизация теории познания.

Дильтей следует здесь за Беркли и Юмом, не признавая проводимого Кантом отделения теории познания от психологии. Подобное отделение, считает он, оказывается бессознательным внедрением в теорию познания дурной, неадекватной психологии. Наоборот, утверждает он, духовные факты, составляющие материал теории познания, не могут быть связаны между собой иначе, чем через целостность душевной жизни. «Душевная жизнь составляет подпочву познания, поэтому познание может изучаться лишь в связи с происходящими в ней процессами»²⁵.

Дильтей воспроизводит здесь уже знакомый ход мысли. Последовательно осуществленный трансцендентальный подход к явлениям «человеческой реальности» сделал познание внешнего мира излишним для познания этой реальности. Теперь ненужной становится и сама теория познания. Она сводится к психологии. «Теория познания, — говорит Дильтей, — есть психология в движении, причем в движении, направленном к определенной цели»²⁶. Цель эта — самосознание, или прогрессирующее знание о собственной душевной связи. Остается вспомнить, что и доказательство Дильтеем реальности внешнего мира — также психологическое, основанное на анализе данных внутреннего опыта, чтобы увидеть, что здесь замыкается субъективно-идеалистический круг — психология внутреннего опыта становится теорией познания и методологией наук о духе.

Но что это за психология? Критикуя Канта за неосознанное включение в теорию познания неадекватной психологии, Дильтей выдвинул тем самым задачу создания психологии, которая отражала бы реальное содержание душевной жизни. Она должна была не анализировать какие-либо отдельные психические способности, а исследовать человека во всей его «эмпирической жизненной полноте».

Ни одна из существующих концепций психологии Дильтея не удовлетворяла. Общим их пороком он считал некорректную методологию. Психологи, по его мнению, не в состоянии были познать духовную реальность, ибо пытались исследовать ее мето-

дами естественных наук. Это были объяснительные или, по терминологии Дильтея, конструктивные концепции психологии, в которых конструировался «человек вообще» из гипотетических элементарных единиц — будь то ощущения, восприятия или представления. Критикуя такого рода теории за их формализм и индивидуалистский характер, Дильтей писал: «Человек, предшествующий истории и обществу, есть фикция генетического объяснения; объектом здоровой аналитической науки должен быть индивид как часть общества»²⁷. Значит, считал он, психология должна исследовать не пустые индивидуальные формы опыта, а его содержание, т. е. общественно-историческую реальность, конституирующую внутренний опыт индивида. Такую психологию Дильтей называл «описательной», «расчленяющей», «аналитической» или же «реальной», «содержательной», «структурной», всегда резко противопоставляя ее «естественнонаучной», «конструктивной», «гипотетической», «объясняющей» психологии.

В этом противопоставлении как в капле воды отражалась противоположность наук о духе и наук о природе. Дильтей исходит (и это его принципиальная позиция) из различия эмпирических данностей в этих науках: «В противоположность внешнему восприятию внутреннее заключается в прямом усмотрении, в переживании, оно дано непосредственно»²⁸. В переживании душевная жизнь дана в своей изначальной целостности, и психология, анализируя и расчленяя, двигается вглубь до коренных, мельчайших элементов этой связи. Во «внешнем же восприятии» факты даны как единичные феномены, каждый из которых может быть принят в качестве первичного, чтобы затем лечь в основу гипотетической конструкции общего строя душевной жизни.

О психологии, опирающейся на внешний опыт, Дильтей пишет: «Предмет ее составляют лишь возможности, а целью ее является лишь какая-нибудь вероятность»²⁹. Другими словами, методами объясняющей психологии могут быть построены непротиворечивые психологические системы, исходящие из различных предположений. Следуя этим путем, невозможно выполнить требования, предъявляемые к психологии наукам о духе, — дать точное и достоверное знание о душевной жизни.

Истинный путь, считает Дильтей, не путь конструирования, а путь описания и анализа. Пользуясь этими средствами, психология не только выстраивает целостную систему наук о духе, но и обнаруживает специфический метод познания общественно-исторической реальности. Если индивид, понимаемый как целостность душевной жизни, наряду с другими индивидами конституирует общество, то общество, выступающее перед ним в качестве объекта наблюдения, открывается внутреннему чувству. «Игру

взаимодействий в нем мы сопереживаем силами всей нашей сущности, так как мы сами, изнутри, в живом беспокойстве познаем состояния и силы, из которых строится его система»³⁰. Познающий индивид является частицей общественно-исторической реальности. Переживая и познавая себя, он познает другие части общества — других индивидов, ему подобных, в их внутреннем содержании, т. е. постигает общество изнутри. Такое усмотрение внутренним взором «конечной реальности» общества Дильтей называет пониманием. «Я понимаю жизнь общества», — пишет он³¹.

Таким образом, Дильтей сводил познание общественно-исторической реальности к познанию психологическому. При этом он считал, что важнейшим условием выполнения описательной психологией своей задачи является возможность самонаблюдения, т. е. возможность восприятия человеком собственных внутренних состояний. Так что «внутреннее восприятие» становилось главным источником, а интроспекция — важнейшим методом познания человеческой реальности.

Дильтей не мог не видеть опасностей, связанных с подобного рода трактовкой, прежде всего — опасности релятивизации познания. Если главное орудие познания — самонаблюдение, то где критерий объективности или, как формулировал проблему сам Дильтей, «общезначимости» знания? Пытаясь преодолеть этот барьер, он выдвигал концепцию формального сходства человеческих индивидов (формальную антропологию), благодаря которому, как он полагал, у человека появляется возможность постижения других личностей, а следовательно, возможность объективной концептуализации данных внутреннего опыта. «Свое внутреннее восприятие, — писал Дильтей, — мы дополняем познанием других. Мы постигаем то, что внутри них. Происходит это путем, соответствующим заключению по аналогии»³².

Правда, он называл постижение других «вспомогательным средством». И неудивительно, ибо это средство не решало проблемы — ведь в качестве большой посылки подобного заключения по аналогии всегда выступало знание о собственной психической жизни, полученное путем самонаблюдения.

Кроме того, Дильтей отмечал, что «самонаблюдение затрудняется вследствие внутренней нестабильности любого психического явления. Последнее всегда процесс»³³. Это наблюдение оказалось решающим для судеб концепции. Ведь основополагающей идеей творчества Дильтея была идея историчности. Общество может быть понято только в его истории, психика — в ее развитии, жизнь всегда — «поток жизни». Положение о невозможности

сти схватывания посредством интроспекции реальности в ее изменении, в процессе, означало, как мы покажем далее, крах дильтеевского психологизма и признание необходимости поисков нового теоретико-познавательного обоснования, могущего служить надежным фундаментом наук об общественно-исторической реальности.

Разработка Дильтеем методологии понимания. Таким образом, у Дильтея задача методологического обоснования наук о духе оказалась подмененной задачей создания новой психологии, а познание фактов общественно-исторической действительности — познанием собственных психических состояний индивида. Дильтей никогда открыто не признавал, что психологическое обоснование наук о духе потерпело неудачу, но в последние годы жизни сосредоточился на разработке нового варианта «критики исторического разума», опирающегося на анализ собственно культурно-исторической действительности. Именно тогда Дильтеем была создана методология понимания как метода познания этой действительности.

Основанием для такого пересмотра позиций стало характерное для философии жизни представление об общественно-исторической реальности как бесконечном становлении. Движение, изменение — вот существенные ее характеристики. А изменение можно схватить только во времени. Категория времени, таким образом, необходимо включалась в познание общественно-исторической реальности. «В качестве первой категориальной характеристики жизни, на которой основываются все остальные, выступает временность»³⁴.

Временность — характеристика жизни. Она конкретна и содержательна; каждый момент жизни обладает своей качественной характеристикой. В едином и бесконечном его потоке выделяются «единства наличности»³⁵ — непосредственные переживания — единичные моменты «внутреннего опыта». Но временной поток, или поток жизни, ненаблюдаем в прямом значении слова. Сосредоточиваясь на переживании, пытаясь наблюдать его, мы всегда воспринимаем прошлое, а не настоящее переживание. «Настоящего никогда нет, — говорит Дильтей. — То, что мы переживаем в качестве настоящего, всегда уже содержит в себе воспоминание о том, что только что было настоящим»³⁶. «Поэтому мы не можем сами схватить сущность жизни»³⁷.

Эти положения, лежащие в фундаменте «критики» на новом ее этапе, оказываются направленными непосредственно против самонаблюдения как основного метода социального познания. Признание возможности созерцать жизнь в себе, т. е. рассматривать свои психические состояния, противоречило исходной анти-

метафизической посылке Дильтея. Дильтей полагал, что жизнь есть единственная реальность. Но, сказав, что жизнь есть реальность, данная во «внутреннем опыте», логично предположить существование еще одной реальности: созерцающего сознания, субъекта опыта. Но жизнь, созерцающая самое себя, не может созерцать момент своего созерцания. Отсюда следует невозможность познания жизни как настоящего, ибо вечно текущее, сама жизнь, «отвердевает» в акте внимания, и переживание, предстает перед внутренним оком, оказывается прошлым переживанием, так как сам акт наблюдения является переживанием в настоящем. Таким образом, возвращение к толкованию жизни как единственной реальности требовало отказа от интроспекции как метода исследования этой реальности.

Но какой другой метод может заменить интроспекцию в качестве основного метода познания в науках о духе? Дильтей пишет: «Внутренний опыт, в ходе которого я углубляюсь в свои собственные состояния, никогда не даст мне возможности осознать свою индивидуальность. Только сравнение себя самого с другими дает мне знание относительно индивидуального во мне»³⁸. Это предполагает необходимость поворота вовне, изучения других личностей, познания их внутреннего мира, что и будет адекватным познанию жизни, или «человеческой реальности». От самопознания Дильтей обращается к познанию другого человека. Возможность самопознания не исключается, но теперь это познание опосредствовано. Не «внутренний опыт» становится его источником, а объективированные проявления вовне внутреннего мира. Человек только тогда познает себя, считает Дильтей, когда он отнесется к себе самому как к Другому. Итак, вместо самопознания — познание другого, вместо интроспекции — понимание. «Пониманием мы называем процесс, в котором душевная жизнь познается через свои чувственно данные проявления»³⁹. Или иначе: «Процесс, в котором мы через чувственно данные извне знаки познаем внутренний мир, мы называем пониманием»⁴⁰.

Таким образом, отвергнув самонаблюдение, Дильтей полагает в качестве основного метода постижения общественно-исторической реальности метод, который раньше считался вспомогательным. Применение его в рамках психологизма не решало проблемы объективной надежности познания. Истолкование этого метода как вывода по аналогии неизбежно приводило к выдвиганию интроспекции как основного способа получения знания. Изменилось ли что-нибудь в результате перенесения этого метода в контекст нового теоретико-познавательного обоснования наук о духе? Для ответа на этот вопрос следует обратиться, во-первых, к

контексту «критики», как она понимается Дильтеем на этом новом ее этапе, и во-вторых, к представлениям Дильтея о самой действительности, в которой осуществляется понимание.

Порвав с психологизмом, Дильтей уточнил задачу «критики исторического разума». Если во «Введении науки о духе» он называл в качестве основной задачи критики исследование «возможностей человека познать самого себя, а также созданное им общество и историю»⁴¹, то теперь задача формулировалась иначе: познать, «как строение духовного мира делает возможным для субъекта знание духовной реальности»⁴². Дильтей не мог не видеть, что ограничение области духовного внутренним миром индивидов (а именно так оно мыслилось в концепции психологизма) обрекает познающего субъекта исключительно на восприятие собственных внутренних состояний. Размышляя над этим, он пришел к выводу о необходимости выявления духовного, которое могло бы опосредствовать взаимное понимание индивидов. Если один индивид пытается понять внутренний мир другого, то необходимо наличие какой-то третьей, общей для них духовной инстанции. Этим «третьим» стал для Дильтея объективный дух.

«Я пониманию под ним, — писал Дильтей, — многообразные формы, посредством которых объективируется в чувственном мире то общее, что существует между индивидами... Он является также медиумом, посредством которого осуществляется понимание других личностей и их жизненных проявлений»⁴³. Объективный дух обладает, по выражению Дильтея, «расчлененным порядком»⁴⁴. Во-первых, он включает некоторые однородные связи, имеющие устойчивую и закономерную структуру. Дильтей называет среди таких связей право, религию и т. д. Единичные жизненные проявления, выступающие в рамках этих связей, схватываются субъектом понимания так, будто они принадлежат сфере общего, некоему типу. Во-вторых, существуют языковые сообщества, в которых каждое предложение понимается через те общие значения слов, идиом и т. д., которые приняты в этих сообществах. Среди многообразных членений духа он выделяет также культурные круги — нормативные системы, делающие возможным понимание различных элементов поведения⁴⁵.

Таким образом, членение объективного духа оказывается членением культуры и действительным медиумом, посредником понимания между людьми становится культурно-историческая структура того или иного уровня. В соответствии с такой интерпретацией мы действительно можем заключать по аналогии со своим внутренним миром о внутреннем мире другого индивидуума, не подвергаясь опасности релятивизации знания, ибо боль-

шой посылкой этого заключения является теперь не результат внутреннего опыта, а знание другого индивида в его культурно-исторической обусловленности. Значение нового метода в том, что залогом объективной надежности знания выступает не видовое сходство человеческих индивидов, а содержательное культурно-историческое единство.

Таким образом, введя понятие объективного духа как части духовной реальности, Дильтей показал возможность понимания других личностей в их жизненных проявлениях. Но является ли такое понимание постижением самой жизни, будет ли оно адекватным познанием, не теряет ли жизнь, выражаясь в «чувственных знаках», какие-то свои характеристики, не искажается ли она, выливаясь из глубины духовного вовне? Дильтей продолжает исследовать «строение духовного мира». Он называет любое проявление жизни как духовного процесса, выраженного вовне, ее выражением (*Ausdruck*). Сам жизненный поток в его временной конкретности состоит, согласно Дильтею, из целостных «единств наличности», или переживаний. Вскрыв связь переживания и его выражения, мы выявим те слои духовной действительности, в которых заложена возможность ее познания.

Относительно связи переживания и его выражения Дильтей пишет: «Переживание содержится в выражении. Выражение репрезентирует его во всей полноте»⁴⁶. В другом месте он исследует эту связь в той форме, как она существует в литературном произведении: «Переживаемое целиком и полностью входит в его выражение. Никакое опосредствование не отделит глубин переживаемого и его изображения в слове»⁴⁷. Происходит полное отождествление переживания и выражения. Выражение — не знак переживания, ибо последнее существует в нем во всей своей полноте. Оно и не отражение переживания, ибо между ними отсутствуют какие-либо опосредствования. Выражение и переживание в действительности тождественны. Это значит, что в выражении проявляется все богатство переживания. «Выражение может сказать о душевной жизни больше, чем любая интроспекция, — говорит Дильтей. — Оно поднимается... из глубин, недоступных свету сознания»⁴⁸. Даже то, что в психологии обозначается как бессознательное, а значит, недоступное внутреннему опыту, выступает, будучи выраженным как предмет познания. В науках о духе, таким образом, понимание выражений и объективаций духа есть понимание переживаний. Переживание же — это жизнь в ее конкретности. В самой структуре духовной реальности заложена, согласно Дильтею, возможность ее понимания. Именно поэтому он пишет: «В понимании перед нами открывается сама жизнь»⁴⁹.

Дильтей не ограничивается выявлением места понимания во всеобщей связи духа и констатацией его значения для наук, изучающих духовную, т. е. общественно-историческую реальность. Он подвергает понимание подробному анализу, пытается приблизить его к научной практике, сделать его орудием познания реальности. И в этом, пожалуй, одно из наиболее значительных его достижений, не потерявших своего интереса и по сегодняшний день.

Итак, данные понимания — это проявления жизни, т. е. «выражения» и объективации (различия между ними для нас пока несущественны). В их число входят не только жизненные проявления, которые с самого начала были призваны что-то выразить или обозначить, но и те, которые могут быть поняты как выражения духовного, хотя и явились таковыми ненамеренно, случайно. Дильтей классифицирует жизненные проявления по трем классам: логические образования, действия и выражения переживаний (*Erglebnisausdrücke*). От класса жизненного проявления зависит полнота и результат понимания.

В первый класс включены понятия, суждения и более крупные логические образования. Они входят в состав науки, и основной их характеристикой является соответствие требованиям формальной логики. «Суждение для того, кто его высказывает, и для того, кто его понимает, — одно»⁵⁰, — пишет Дильтей, т. е. понимание содержания не зависит от связи, в которой оно выступает. Этот класс дает возможность полного понимания, но относящиеся к нему «выражения» не дают представления о субстрате логических процессов, т. е. о самой душевной жизни.

Во второй класс включаются действия. Для действия не характерно намерение сообщить что-либо, но тем не менее такое сообщение в нем заложено. «Отношение действия к духу, который в нем выражен, закономерно и допускает правдоподобные предположения о нем»⁵¹. Но только правдоподобные, ибо действие не дает всестороннего определения духа, из коего оно возникло. «Действие по какой-либо решающей (внешней.— *Л. И.*) причине может выделяться из полноты душевной жизни как одна из ее сторон. Как бы ни было оно обдуманно, оно выражает лишь часть нашей сущности»⁵².

Третий класс жизненных проявлений — это выражения переживаний в собственном смысле слова. Такие проявления «возникают из потребности как-то выразить движение души, представить их самому себе или сообщить другому. Это и есть область собственно понимания»⁵³. Такая форма выражения дает возможность усмотрения внутреннего мира других людей — и в этом суть понимания.

Специфическое свойство такого «выражения», по Дильтею, состоит в том, что оно не может быть истинным или ложным. О нем можно судить лишь в терминах достоверности или недостоверности.

Соответствие истине — критерий различения «выражений» первого класса. Выражения второго класса — действия характеризуются в терминах целесообразности или нецелесообразности. Здесь же критерием служит достоверность. Существуют разные степени достоверности. «Искажение, ложь, обман могут нарушать отношение между выражением и выражаемым духовным»⁵⁴. В чем причина искажений? Дильтей пишет: «То, что рождается в повседневной жизни, несет отпечаток интересов дня... Что преходяще и обречено на исчезновение, значение того определяется минутой»⁵⁵. Другими словами, интересы и цели повседневной жизни могут вольно или невольно, осознанно или неосознанно исказить отношения между «выражением» и выражаемым духовным.

Но если речь идет о духовном, выражающемся в великих творениях писателей, художников, поэтов, то в них нет искажений. Произведения искусства имманентно правдивы, «правдивы в себе», а поэтому возможно их адекватное, полное, достоверное понимание. Здесь важно противопоставление Дильтеем того, что порождено интересами минуты и обречено на исчезновение, длительным, фиксированным проявлениям душевной жизни, т. е. объективациям духа, которые и являются основными объектами понимания и интерпретации.

Эти три класса «выражений» и являются теми данными, которыми оперирует понимание. Дильтей выделяет элементарную и высшую формы понимания. Первая возникает из потребностей повседневной практической жизни. Люди должны общаться друг с другом, понимать друг друга. Один должен знать, чего хочет другой. «На этой основе, — говорит Дильтей, — возникают прежде всего элементарные формы понимания»⁵⁶. В элементарных формах схватывается значение единичных жизненных проявлений. Например: «Ряд букв, сложенных в слова, образующие предложения, есть выражение какого-либо высказывания. Выражение лица означает для нас радость или боль. Элементарные акты, из которых складываются взаимосвязанные действия, свидетельствуют о наличии определенной цели»⁵⁷. Такое понимание чаще всего бессознательно. Стихией его, его медиумом является объективный дух. «Все, в чем объективируется дух, — говорит Дильтей, — содержит в себе то, что обще Я и Ты»⁵⁸. Таким образом, проявления жизни, которые понимает индивид в ходе практической жизни, содержат знание не только о единич-

ном, но и об общем, опосредствующем их отношении к внутреннему, духовному.

Используя понятие объективного духа, Дильтей выявляет логику элементарного понимания, ибо оно, хотя зачастую происходит бессознательно, представляет собой логический процесс. «Из общего, в котором дана связь выражения и выражаемого, мы извлекаем эту связь в каждом отдельном случае: единичное жизненное проявление интерпретируется посредством этого общего как выражение духовного. Затем следует заключение по аналогии, при котором о субъекте на основании содержащегося в общем ограниченного ряда случаев с очевидностью высказывается предикат»⁵⁹.

Но элементарное понимание, хотя и лежит в основе всей практической повседневной жизни, ограничено по своей сути, ибо не приводит нас к представлению о целостности душевной жизни, которая является субъектом всякого жизненного проявления. В ограниченности элементарного понимания заложена необходимость его высших форм, ибо для постижения жизни в разных ее аспектах надо идти дальше ее элементарных элементов — к единству жизненных проявлений, т. е. целостности внутренней жизни других людей.

Элементарное понимание предоставляет высшему элементы, из которых реконструируется эта целостность. Но различие между двумя типами понимания существенно. Элементарное понимание трактует отдельные жизненные проявления одновременно и как единичные и как всеобщие, подчиняя их посредством различных членений объективного духа некоторому типу. «В заключении от особенного к особенному, — пишет Дильтей, есть констатация отношения ко всеобщему, которое репрезентируется в каждом случае»⁶⁰. В высших же своих формах понимание является познанием единичного. Высшее понимание «всегда заключает от совокупности отдельных элементов, содержащихся в произведении искусства или жизни (в зависимости от того, что является объектом понимания. — Л. И.), к целостности произведения или жизни»⁶¹. Оно, таким образом, всегда направлено на индивида, на единичное, понимаемое не как проявление общего. Мотивировка такого понимания двояка. С одной стороны, Дильтей выделяет прагматическое понимание: «Поведение, деятельность, общественная жизнь, выполнение своих профессиональных обязанностей, семья требуют от нас умения видеть душу других людей, чтобы твердо знать, насколько можно на них положиться»⁶².

С другой стороны, он говорит о понимании историческом, стимул которого заключен в самой сущности духовного. «Тайна личности, — говорит Дильтей, — побуждает к новым, все более глу-

боким попыткам понимания. В таком понимании открывается царство индивидуального, охватывающее людей и их творения. В этом величайшее значение понимания для наук о духе. Объективный дух и способности индивида совместно определяют духовный мир. На понимании их обоих покоится история»⁶³.

Так в чем же суть высшего исторического понимания? Почему Дильтей считает его средством освобождения человека от гнета фактичности и путем обретения свободы?

Здесь снова необходимо обратиться к философии времени Дильтея. Как уже говорилось, время для него не формальная длительность, оно конкретно и содержательно. «Когда мы оглядываемся на прошлое, — говорит Дильтей, — то ведем себя пассивно; прошлого не изменить... Глядя же в будущее, мы становимся активными, свободными. Здесь, кроме категории действительности, которая открывается нами в настоящем, вступает в действие категория возможности. Мы чувствуем себя обладателями бесконечных возможностей»⁶⁴. И в наших силах, считает Дильтей, использовать любую из них. «Перенося», «транспонируя» свое Я в любую исторически данную совокупность жизненных проявлений, индивид усилием собственной воли вызывает к жизни любую из этих возможностей, переживая чужие исторические существования. Такое переживание идет не одновременно с исторически реальным переживанием, оно повторяет ход уже кем-то пережитого, оно есть не «со-переживание» (*Mit-erleben*), а «вновь-переживание» (*Nacherleben*), возможность которого заложена в свойствах душевной жизни индивида. «Вновь-переживание, — говорит Дильтей, — есть сотворение уже случившегося»⁶⁵.

В этом движении от элементарных актов к высшим, историческим формам понимание постепенно теряет рациональные черты. Выходя от всеобщего к индивидуальному, оно утрачивает черты организованности, и постижение личности, индивидуальности как таковой становится не следствием планомерного изучения, а результатом озарения, мистического откровения. Таково закономерное следствие из дильтеевской концепции, ибо если основой элементарного понимания является, по Дильтею, объективный дух, т. е. общечеловеческое в его культурно-исторических расчленениях, то основа понимания как переживания чужой индивидуальности — неразложимое целое душевной жизни индивида. Дильтей говорит о подобном понимании: «...оно не может рассматриваться только как мыслительная деятельность: транспозиция, отображение, (*Nachbilden*) вновь-переживание — эти явления указывают на тотальность душевной жизни, действующую в данном процессе... Поэтому во всяком понимании есть ир-

рациональное, ибо и сама жизнь такова; оно не может быть репрезентировано никакой логической формулой... это — границы, которых по самой своей природе не может преодолеть логический анализ понимания»⁶⁶. Признание таких непроходимых границ — естественный вывод и завершение дильтеевской концепции.

*

Почему же Дильтей, совершив коренной поворот в своем мышлении, отказавшись от признания интуитивной данности внутреннего опыта в качестве источника понимания, обратившись к исследованию объективных внешних проявлений духовного мира, вновь вернулся к интуитивному вчувствованию, вживанию, т. е. в конечном счете — к переживанию внутреннего?

Первоначально, в период разработки психологического обоснования наук о духе, Дильтей не выходил еще за рамки феноменализма. Внутренний опыт являлся для него последней и единственной реальностью. Он постоянно подчеркивал, что и Я и объекты находятся внутри «сознания вообще». Он боролся с трансцендентальным идеализмом (Баденская школа), ищущим во внемировых ценностях априорных условий нашего познания. Но в его работах того времени уже заложены предпосылки новой точки зрения. Уже тогда Дильтей начал переходить от феноменализма трансцендентально-эмпиристского толка к объективному идеализму типа гегелевского. Главное здесь — переход от точки зрения собственного Я, сознающего с бесспорной достоверностью лишь факты личного внутреннего опыта, к признанию того, что переживается Я совместно с другим познающим субъектом, т. е. переживается intersубъективно.

Перейдя на позицию признания объективного духа, Дильтей отказывается от психологического обоснования наук о духе. Он отвергает метод «психологического образования понятий». Тем самым центр тяжести в его творчестве переносится с методологических на общеполитические и теоретико-познавательные проблемы наук о духе. Уточняется им и задача «критики исторического разума». Это — познание того, «как строение духовного мира делает возможным познание субъектом духовной реальности». Целью Дильтея, как пишет один из его учеников, стало «воскрешение великих замыслов Гегеля — вскрыть структуру духовного мира как самобытной действительности, в которой социально-исторические факты нашли бы свое место и вместе с тем свою связь, допускающую их историческое и систематическое изучение»⁶⁷. Эту свою цель Дильтей пытался осуществить

на основе философии жизни. Но проведение им этой новой точки зрения не было последовательным. Он вновь и вновь возвращался к отвергнутому им психологизму, хотя это происходило уже в новой форме. Используя понятие объективного духа, Дильтей детально разработал рационалистическую концепцию понимания. Ее опорой служило познание объективных внешних проявлений духовной жизни. Но вся эта концепция оказалась лишь средством для оправдания новой теории «переселения душ», т. е. перенесения, транспозиции своего Я в целое чужой душевной жизни. Все снова свелось к непосредственному усмотрению чужих ли, собственных ли душевных состояний.

Дильтей принял гегелевский объективный дух, но он отверг гегелевскую диалектику во имя туманной «диалектики жизни» и тем самым обрек понимание на иррационализм. Поэтому, как бы глубоко ни постигал философ общественно-историческую реальность, он всегда будто бы вынужден был останавливаться перед иррациональным и непостижимым для мышления потоком жизни. Окунувшись же в него, он должен был выйти из него уже не ученым, а провидцем, мистиком. Вот где границы понимания как метода познания истории и общества.

Герменевтика. Определяя иррациональный поток жизни как субстрат духовного, Дильтей сводит не все духовное к иррациональному. Как мы видели, дух, по Дильтею, внутренне структурирован. Но поскольку он саморазличается, поскольку он не может быть нерасчлененным потоком данного, он содержит в себе возможность познания самого себя. «Субъект знания есть то же, что и предмет знания, и последний один и тот же на всех ступенях его объективации»⁶⁸, т. е. тождественный себе самому дух. Дух познает специфическим способом, он понимает. «Понимание, — пишет Дильтей, — простирается от постижения детского щебета до понимания Гамлета или критики разума. В камне, мраморе, звуках музыки, в жестах, словах, произведениях искусства, в поведении, хозяйственных порядках и юридических установлениях выражается один и тот же человеческий дух и требует своего истолкования»⁶⁹.

Возможности его понимания в каждом случае различны. Как было показано, классифицируя жизненные проявления, Дильтей противопоставлял постоянные проявления тем, которые возникают из интересов обыденной жизни и вскоре исчезают. Лишь первые доставляют, по мнению Дильтея, адекватное понимание лежащего в их основе духовного. Конечно, сосредоточение на изучении многочисленных и быстро преходящих «выражений» духа тоже дает возможность определенного понимания, но, как считает Дильтей, «даже сверхвнимательность только тогда ста-

нет исследовательским процессом, в котором достигается контролируемая степень объективности, когда жизненные проявления фиксируются и мы имеем возможность постоянно к ним возвращаться»⁷⁰. «Такое искусство понимания долговечных фиксированных жизненных проявлений, — пишет Дильтей, — мы называем истолкованием или интерпретацией»⁷¹. Из всех жизненных проявлений, подходящих под эту категорию, Дильтей выделяет язык и литературу, которые и являются преимущественным объектом истолкования.

Любой письменный документ содержит, как он считает, наиболее полное, объективно понимаемое выражение внутреннего мира автора. Интерпретируя, мы познаем его из его объективаций. Конечная цель процесса интерпретации, как ее формулирует сам Дильтей, — «понять автора лучше, чем он сам понимает себя»⁷². Это положение следует из учения Дильтея о бессознательном характере творчества.

Возможность такой интерпретации вытекает из соотношения переживания и выражения, как его понимает Дильтей. В выражении содержится больше, чем в переживании, говорит он. «Выражение поднимается из глубин, которые не освещает свет сознания»⁷³. Другими словами, в произведении отражается то, что не осознавалось создающим его автором, — культурно-историческая среда, воспитание, влияние окружающих, т. е. все опосредствования объективного духа, все то всеобщее, в ткань которого человек вплетен с самого рождения, с которым он связан тысячами неразрывных нитей. В произведении неизбежно помимо воли автора выражается это всеобщее. Поэтому Дильтей и говорил об «имманентной правдивости» великих произведений искусства, которые всегда правдивы «в полном лжи человеческом обществе». В этом смысле, безусловно, искусная интерпретация позволит узнать из произведения об авторе, о силах, им движущих, о его времени и обществе больше, чем сказал сам автор.

Но как определить достоверность подобной интерпретации? Что такое вообще искусная интерпретация? Здесь бросается в глаза следующее противоречие: с одной стороны, интерпретация, или понимание фиксированных жизненных проявлений, согласно Дильтею, «искусство» или, по крайней мере, «родственно искусству»⁷⁴; с другой стороны, такое понимание — «исследовательский процесс с контролируемой степенью объективности». Как разрешить это противоречие?

Однако противоречие здесь лишь кажущееся. Действительно, истолкование сродни искусству, оно требует личного умения, виртуозности. Но всякое искусство, как говорит Дильтей, «ищет правил». Затем возникает стремление эти правила обосновать.

Складываются различные концепции истолкования. Все это привело к созданию герменевтической теории. Родилась герменевтика как наука. Если интерпретация, истолкование является искусством, то герменевтика — теория этого искусства. «Учение об этом искусстве и есть герменевтика», — говорит Дильтей ⁷⁵.

Теория понимания как специфического метода наук о духе и есть герменевтика, т. е. наука о правилах и принципах истолкования, а следовательно, и понимания жизненных проявлений.

Для общественного познания важнее всего научно-методический характер дильтеевской герменевтики. Дильтей не устает подчеркивать «научность» герменевтического познания, его «объективность», «общезначимость», направленность «против романтического произвола и скептической субъективности» ⁷⁶.

Правда, в герменевтическом познании также имеется момент относительности, но это не субъективистская относительность психологического самонаблюдения, а диалектически понятая относительность любого, в том числе естественнонаучного, познания. Дильтей фиксирует факт этой относительности в понятии герменевтического круга, или круга интерпретации. «Из отдельных связанных друг с другом слов должно пониматься целое произведение, но в то же время полное понимание единичного предполагает понимание целого» ⁷⁷. «Из единичного — целое, — пишет он, — из целого — опять единичное» ⁷⁸. Эта круговая структура повторяется на любом уровне интерпретации: в отношении отдельного произведения как единичного жизненного проявления к образу мыслей и истории его создателя, в отношении отдельного произведения ко всему творческому наследию автора, в отношении этого наследия к данному культурно-историческому единству и т. д. Формально-логически этот круг ненарушим, но он разрывается в ходе самой интерпретации. Дильтей разъясняет это на примере анализа произведения. «Дана последовательность слов, — пишет он. — Каждое слово определенно-неопределенно. Оно содержит в себе варибельность значений. Синтаксическое соотношение слов друг с другом тоже многозначно: так возникает смысл, поскольку неопределенное определяется конструкцией... Композиционная ценность частей... многозначна и твердо определяется целым» ⁷⁹.

В ходе практического познания герменевтический круг оказывается разомкнутым. Понимание движется, захватывая все новые и новые области контекста и тем самым все более углубляясь в объект понимания — единичное. «Понимание всегда относительно, — пишет Дильтей, — и потому никогда не может завершиться. Individuum est ineffabile» ⁸⁰. Вот почему Дильтей го-

ворит о понимании как о «бесконечной задаче», «задаче всего человеческого рода и истории»⁸¹.

Фактически это формулировка задачи «наук о духе» как задачи бесконечного познания общественно-исторической реальности, которая также бесконечна и неисчерпаема как реальность природы.

*

Таким образом, «науки о духе» обретали в герменевтике необходимое им методологическое и теоретико-познавательное обоснование. Но хотя герменевтика стала завершением дильтеевской «критики исторического разума», к проблемам интерпретации Дильтей обратился отнюдь не на заключительном этапе своей философской деятельности. Уже в 1860 г. им была написана работа о герменевтике Шлейермахера. Он работал над этой проблемой всю жизнь, но лишь отказ от психологизма сделал герменевтику краеугольным камнем в его творчестве. Иногда психология Дильтея отождествляется с его герменевтикой. На самом же деле герменевтика означала преодоление психологизма. «Познание духа, — считал Дильтей, — не есть психологическое познание»⁸². И в другом месте: «Нужно уточнить понятия. Часто «схватывание» (Aufpassen) собственных психических состояний мы неточно обозначаем как понимание (Verstehen)»⁸³. А ведь именно такое «схватывание» он объявлял раньше адекватным методом наук о духе!

В герменевтике, полагал Дильтей, он преодолел субъективизм и релятивизм, связанные с психологическим познанием. Как философская наука герменевтика стала у него теорией познания общественно-исторической действительности, а как исследование процедуры понимания она стала логикой наук, исследующих историю и культуру. Такая трактовка ее находилась в полном соответствии с задачей, поставленной Дильтеем еще во «Введении в науки о духе»: «...помочь выявиться истинной природе наук о духе и тем способствовать разбиванию оков, в которых держат молодых «сестер» «сестры» старшие и более сильные с тех пор, как Декарт, Спиноза и Гоббс перенесли на эти отстающие науки свои методы, развитые на основе математики и естествознания»⁸⁴.

Теоретический смысл дильтеевской концепции понимания. Дильтей поставил и попытался разрешить целый ряд важных теоретико-методологических проблем социальных и гуманитарных наук. Прежде всего, он стремился доказать, что эмпирические и теоретические методы исследования, принятые в социоло-

гии того времени, явно не годились для изучения социальных явлений, взятых в их специфике, в их «человеческом» содержании. Позитивистская социология рассматривала общество или в широком эволюционном контексте, или сосредоточивалась на изучении общества по аналогии с биологическим организмом, игнорируя специфику социальной жизни. Такие аналогии правомерны, но лишь до известного предела. Ранний же социологический позитивизм полностью биологизировал картину социальной жизни; как организм рассматривалось не только общество, но и индивид, его социальная природа полностью игнорировалась. При анализе социального поведения, как правило, не принималась во внимание его обусловленность конкретными социально-культурными условиями. Предпринимавшиеся во второй половине XIX в. конкретные социологические исследования претендовали, следуя той же позитивистской традиции, на звание «социальной физики». Действительно, если природа человека постоянна и неизменна, то человек может рассматриваться как объект, обладающий строго определенными фиксированными свойствами, и знание об обществе может строиться по аналогии с физическим знанием. Таким образом, налицо была натурализация социальной реальности и социального познания.

Именно против этой натуралистической тенденции и было направлено острие дильтейевской концепции понимания. Дильтей делает предметом своего анализа действительные специфические особенности социального познания, не имеющие аналога в естественных науках.

С точки зрения марксизма познание общественной жизни подчиняется общим гносеологическим и логическим закономерностям, как они выявляются логикой науки. Но познание в общественных науках имеет свои особенности и свои специфические проблемы. Ф. Энгельс говорил, что если можно с естественнонаучной точностью констатировать изменения, происходящие в материальных условиях жизни людей, то иначе обстоит дело при исследовании побудительных мотивов человеческой деятельности. А познание конкретного социального, исторического явления невозможно без понимания мотивов и целей индивидов, так как именно эти мотивы и цели опосредствуют действие всеобщих социальных законов и придают каждому историческому социальному явлению своеобразие и неповторимость.

Тем самым перед социологом ставится проблема познания внутреннего мира действующих в обществе индивидов, познания человеческой субъективности. При этом возникает целый ряд и других вопросов, таких, как вопрос о специфике факта в исторических науках, о критерии истинности в обществознании и т. д.,

которые не могут быть решены простым перенесением в социальные науки приемов познания естественнонаучных.

Разрабатывая эту проблематику, Дильтей двигался сложным путем. Начав с трактовки понимания как процесса психологического по сути своей взаимодействия, он пришел к необходимости учета конкретной социально-исторической среды познающего субъекта. Начав с психологической интуитивистской трактовки понимания, он пришел к выдвиганию требования научности, заключающейся, как он считал, в общеобязательности, общезначимости продуктов понимающей интерпретации. Дильтеевская версия культурно-исторического понимания оказала значительное влияние на развитие культурологии, социологии культуры, социологической методологии на Западе⁸⁵. Применительно к социологии можно сказать, что дильтеевский анализ объектов и модусов понимания стал «парадигмой», на которую ориентировались многие из ученых более позднего времени⁸⁶.

Однако перенесение Дильтеем в своих поздних работах акцентов с души на дух и обращение в связи с этим к объективным данностям культурно-исторических продуктов человеческой деятельности вовсе не означает, что Дильтею удалось выработать действительно объективный метод понимающего исследования. Основой, фундаментом этой деятельности и одновременно пределом объективности социального познания оставалась, по Дильтею, «жизнь» как неразложимый поток переживания, объективирующийся лишь *post factum*. Отказ от психологизма и принятый им углубленный анализ сознания в направлении, подсказанном феноменологическими исследованиями Гуссерля⁸⁷, служил в конечном счете не достижению истинно объективного знания, а определению границ понимания, отделению области *познаваемого* от области *фундаментального*. Фактически дильтеевское определение границ понимания было равносильно утверждению о непознаваемости глубинных слоев исторической социокультурной реальности. Отсюда — иррационализм и агностицизм концепции Дильтея.

Выше говорилось, что, отказавшись от психологизма, Дильтей избавился от опасности субъективизма и релятивизма, ибо понимание в рамках психологизма оказывалось фактически простым перенесением на другого того, что было усмотрено непосредственно в собственной душе. Но, перейдя от души к духу, Дильтей не решил всех проблем. Понимание одним индивидом другого и понимание продуктов духовного творчества оказывалось у него возможным лишь в рамках какой-либо одной из духовных целостностей. Универсальной истории духа, какую дал Гегель, Дильтей не создал. Да он к этому и не стремился, ибо считал

объективный дух эпохи феноменом жизни. Это привело его к культурно-историческому релятивизму.

Дильтей сделал очень многое в анализе процессов человеческого взаимопонимания. Но он не сумел дать социальным наукам объективное обоснование, хотя задача ставилась им в общем и целом правильно. Он писал: «История интеллектуального развития показывает в ярком солнечном свете рост того дерева, скрытые корни которого должно обнаружить теоретико-познавательное обоснование»⁸⁸. Однако корни эти он искал не там, где они действительно таятся. Истинным философским обоснованием наук об обществе и истории может быть лишь материалистическое понимание социальной жизни, учитывающее диалектическое взаимодействие развивающегося человеческого духа и материальных условий реализации его творческих способностей.

*

Дильтей так и не дал систематического изложения «критики исторического разума». За первым томом «Введения в науки о духе» не последовал второй. Разбросанные по разным, не всегда связанным между собой сочинениям идеи Дильтея сами нуждаются в понимающей интерпретации. Отсюда — неизбежность такого положения, что вариантов дильтеевских концепций всегда будет столько же, сколько интерпретаторов.

Тем не менее можно с определенной уверенностью говорить о двух периодах в творчестве Дильтея. Можно также утверждать, что действительным Дильтеем будет Дильтей второго, герменевтического периода. Основания к этому не только хронологические. Совершенно правильно говорит О. Больнов, что психологизм относит Дильтея к прошлому веку, в то время как герменевтическая проблематика делает его наряду с Гуссерлем основателем если не школы, то определенной традиции в философии XX в.⁸⁹ Другая линия его творчества, получившая развитие в новейшей философии, — его культурно-историческая концепция также основана на герменевтике⁹⁰.

Правда, описательная психология Дильтея оказала значительное влияние на психологию мышления. В XX в. возникли концепции, основанные на принципах описательной психологии — гештальт-психология, психология установки, разработанная психологами Вюрцбургской школы, и т. д. К. Ясперс и Э. Шпрангер создали, развив идеи Дильтея, «понимающую психологию», ориентированную на изучение культурно-исторической детерминации сознания. Но все же герменевтическая, понимающая сто-

рона творчества Дильтея оказала гораздо большее влияние на последующее философское и, что важнее для нас, социологическое мышление.

2. Понимающая социология в начале XX в.

Идеями Дильтея вдохновлялись многие из его младших современников: Георг Зиммель, Макс Вебер, русский философ С. Л. Франк и другие. Без воздействия дильтеевских работ история социологии оказалась бы беднее. Упомянем хотя бы С. Л. Франка, рекомендации которого в области методологии естественных наук во многом напоминают рекомендации Дильтея (хотя мировоззренческие корни его концепции несколько иные). Общая установка Франка такова: «...методология логическая или философская раскрывает своеобразие цели данной науки или отрасли научного знания — своеобразие, определяемое общими логическими свойствами изучаемой области бытия». Тут же он добавляет: «При изучении общества мы просто не имели бы перед собой объекта, не понимали бы, о чем идет речь, если бы не могли поставить себя на место изучаемых нами участников общения и через внутренний опыт уловить живое содержание общественной жизни — существо стремлений, мотивов, смысл отношений и т. д.»⁹¹

Гораздо больший интерес представляют последовательно и систематически разработанные концепции понимания, сформулированные в трудах классиков буржуазной социологии Макса Вебера и Георга Зиммеля. Концепция Вебера разрабатывалась хотя и не без некоторого воздействия Дильтея, но в основном в русле неокантианской методологии (именно поэтому Вебер не совсем справедливо упрекает Дильтея за психологизм, который был последним преодолен)⁹². Зиммель же следовал традиции философии жизни. Восприняв многие идеи Дильтея относительно понимания, Зиммель попытался более строго приспособить их к потребностям социологического анализа и определить их функции в системе социального познания. Целостная система социологии Зиммеля включала три раздела: формальная, или чистая, социология, теория понимания и теория социально-исторического развития, или социальная философия⁹³. Теория понимания в этом контексте играла роль связующего звена между формально- (или собственно) социологическим анализом и социально-философской интерпретацией. Она должна была задавать социологическому анализу теоретико-познавательные и социально-философские ориентиры, определять «предпосылки, условия и

основные понятия... не возникающие и не существующие в опыте и непосредственном предметном знании»⁹⁴.

В качестве своего рода «метасоциологии» теория понимания служила в рамках социологической концепции Зиммеля руководством и дополнением к применяемым в ходе социологического анализа общенаучным методам, таким, как индукция, типологизирование и др. Самих этих методов, считал Зиммель, недостаточно для выяснения смысла социально-исторических явлений. Требуется выяснение того, как связано исследуемое явление с интересами самого исследователя или социальной группы, которую он представляет⁹⁵. В результате явление оказывалось не только включенным в ряд номологически познанных наукой объектов, но и становилось осмысленным, понятым с точки зрения социальной реальности, жизни. Понимание, таким образом, выступало как метод, характеризующий исключительно социальное познание, ибо на место формальных общенаучных критериев адекватности выдвигался новый, содержательный, социальный по самой своей природе критерий.

Зиммель следующим образом характеризовал процедуру понимания: какой-либо тип деятельности можно считать понятым тогда, когда психические процессы, на основе которых складывается представляющее этот тип действие, вызывают в интерпретаторе ту же самую реакцию, что и в самом субъекте деятельности. Такое понимание — понимание «объективного» действия, а не действующего лица, первая ступень познания. Следующая ступень, необходимость которой диктуется глубиной и сложностью взаимосвязей элементов исторического явления, предполагает понимание мотивов и чувств самого действующего индивида⁹⁶.

Это, однако, не означает, по Зиммелю, погружения в стихию уникальных, неповторимых субъективных переживаний. Понимающему исследованию доступны и подлежат лишь такие сочетания переживаний (т. е. представлений и сопровождающих их эмоций), которые «выступают не только как случайные, моментальные явления субъективной душевной жизни, но и имеют общеобязательные и типические черты»⁹⁷. Таким образом, любое социологическое суждение о взаимосвязи определенных переживаний с определенными действиями считалось обоснованным только тогда, когда оно формулировалось с учетом общепринятых ценностей и, следовательно, поддавалось рациональному объяснению.

Критерием обоснованности суждений, сформулированных в рамках понимающего подхода, является рациональное сочетание мотивов и видов деятельности, входящих в анализируемые фраг-

менты опыта. Однако итогом, результатом понимания считается при этом обнаружение не какого-либо звена причинно-следственной цепи, а смысла действия, заключающегося в характере его связи с человеческими представлениями, потребностями, интересами и т. д.

Теория понимания впитала в то новое, что внес Зиммель в теорию и методологию социального познания по сравнению с представлениями, характерными для предшествующего периода. В частности, новым было истолкование Зиммелем функции понимания в процессе социального познания. Это удачно показал западногерманский исследователь П.-Э. Шнабель⁹⁸.

Во-первых, по Зиммелю, теория понимания должна была выполнять «критическую» функцию. Она ставила под вопрос то, что в социологических исследованиях воспринималось как самоочевидное, не требующее доказательств — объяснения посредством целостностей, таких, как народный дух, социальный организм и т. п. Эти целостности должны были рассматриваться, полагал Зиммель, как конструированные, как регулятивные принципы познания, а не как реальные единства. Таким образом, Зиммель требовал методологической релятивизации социологических объяснений и отказа от устаревших, по его мнению, идей социологического и исторического «реализма».

Во-вторых, теория понимания служила подчеркиванию роли субъективных компонентов познания в социальных науках, т. е. роли исследователя, творчески и заинтересованно рассматривающего разрывывающиеся социально-исторические явления. Она стала одной из первых в буржуазной социологии попыток систематически учесть и исследовать этот субъективный компонент в противоположность естественнонаучным концепциям социологического позитивизма, питающим иллюзии относительно объективности и «незаинтересованности» собственных исследовательских методов.

В-третьих, она должна была служить средством контроля этого субъективного компонента, ибо признание участия интересов, ценностей в социальном познании требовало последовательного выяснения их роли в выборе объектов исследования, в формировании и интерпретации понятий и т. д.

В-четвертых, теория понимания открывала возможность сознательного и последовательного включения в самый ход социального познания социального практически направленного интереса.

Открытая защита Зиммелем такой позиции, тесно связанной у него с представлениями об априорно постулируемой идее общества как регуляторе познания, — уникальное явление в истории

буржуазной социологии, декларирующей, как правило, свой объективизм, борьбу с ценностными устремлениями, социально ориентированными познавательными установками. Однако позиция, занятая Зиммелем, не получила у него объективного обоснования, что привело к релятивизации его теории социального познания.

И наконец, как уже говорилось выше, понимание служило у Зиммеля соединительным звеном между «чистой», или формальной, социологией и социальной философией и было средством исторического осмысления абстрактных понятий формальной социологии. Именно теория понимания, считал Зиммель, во всей полноте отражает реальные процессы познания социально-исторической действительности. Лишь в «духовной деятельности», полагал он, исследователь может упорядочить факты в соответствии с господствующими идеями и ценностями, поставить эти факты в такие сочетания, которые подводят к решению проблем. Эти проблемы и не могли бы даже быть поставлены, если бы исследователь опирался исключительно на исходные «ряды опыта». Лишь в такой деятельности рождаются гипотетические по своей сути образования, воспринимаемые и обсуждаемые как «исторические истины»⁹⁹.

Описываемая духовная деятельность есть в сущности деятельность понимания, а ее организующим началом, регулятивным принципом является целостный образ социального мира.

Таким образом, зиммелевская теория понимания являлась по существу обоснованием релятивистской концепции социального познания. Позиция Зиммеля по отношению к возможностям объективного познания откровенно скептически. Понимание для него — не только и не столько понимание чего-то вонне лежащего, объективного, сколько средство конструирования субъективно приемлемых истин. Такая точка зрения роднит концепцию Зиммеля с современными концепциями понимания, наиболее последовательно сформулированными в феноменологической социологии.

Версии понимания Зиммеля и Вебера — последние значительные концепции, сложившиеся в рамках философии жизни и неокантианства. Уже во втором десятилетии нашего века начинает все больше сказываться влияние на социологическую мысль идей феноменологической философии Э. Гуссерля. Опираясь на философский фундамент именно феноменологии, разрабатывал свою версию понимающего подхода австрийский философ и социолог А. Шюц, ставший, можно сказать, отцом современной феноменологической социологии. Одновременно (и не в последнюю очередь под воздействием процессов, протекающих на Европейском континенте), происходило накопление сил в американской пони-

мающей социологии, приведшее в конечном счете к возникновению символического интеракционизма, ярко выразившего (в некоторых своих вариантах) самый дух понимающего подхода.

- ¹ Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Л.: Гослитиздат, 1940.
- ² *Kamper D.* Hermeneutik.— Theorie einer Praxis? — Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie, 1974, Bd. 5, H. 1, S. 40.
- ³ *Schleiermacher F. D. E.* Hermeneutik. Heidelberg, 1959.
- ⁴ *Droysen J. G.* Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. München, 1960.
- ⁵ *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
- ⁶ Исторический обзор развития идей понимания до начала XX в. см.: *Wach J.* Das Verstehen. Berlin. 1908, Bd. 1—3. Обзор новейших концепций см. в статье: *Apel K.-O.* Das Verstehen.— In: Archiv für Begriffsgeschichte, 1954, Bd. 1, S. 7—86.
- ⁷ *Apel K.-O.* Das Verstehen, S. 163.
- ⁸ *Droysen J. G.* Op. cit., Bd. 4, S. 26.
- ⁹ *Дильтей В.* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах.— В кн.: Новые идеи в философии. СПб., 1912, вып. 1, с. 120—181.
- ¹⁰ *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Leipzig; Berlin, 1925, Bd. 5, S. 12.
- ¹¹ *Krausser P.* Kritik der endlichen Vernunft. Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie. Frankfurt a. M., 1968, S. 40.
- ¹² *Dilthey W.* Op. cit., Bd. 1, S. XVIII.
- ¹³ Der junge Dilthey/Hrsg. von K. Misch-Dilthey. Göttingen, 1960, S. 80.
- ¹⁴ *Dilthey W.* Op. cit., Bd. 1, S. XV.
- ¹⁵ *Ibid.*, S. XVI.
- ¹⁶ *Ibid.*, S. 116. Необходимо заметить, что само это теоретико-познавательное обоснование так никогда и не было изложено Дильтеем в систематической форме. Оно должно было составить второй том «Введения в науки о духе». Но совокупность его работ с 1890 по 1907 г., задуманных как подготовительные работы ко второму тому, дает представление о таком обосновании. Одни проблемы разработаны в них более, другие — менее глубоко, но в общем эти работы содержат целостную концепцию общественно-исторической реальности и методологии наук, исследующих эту реальность. Большинство из этих работ вошло в 5-й том собрания трудов Дильтея.
- ¹⁷ *Ibid.*, S. 15.
- ¹⁸ *Ibid.*, S. 17.
- ¹⁹ *Ibid.*, S. 95.
- ²⁰ *Ibid.*, S. 97.
- ²¹ *Ibid.*, S. 104.
- ²² *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. 1. S. 20.
- ²³ *Ibid.*, S. 21.
- ²⁴ *Ibid.*, Bd. 5, S. 148.
- ²⁵ *Ibid.*, S. 148.
- ²⁶ *Ibid.*, S. 151.
- ²⁷ *Ibid.*, Bd. 1, S. 28.
- ²⁸ *Ibid.*, S. 30.
- ²⁹ *Ibid.*, Bd. 5, S. 170.
- ³⁰ *Dilthey W.* Op. cit., Bd. 1, S. 36.
- ³¹ *Ibid.*, S. 37.
- ³² *Ibid.*, S. 198.

- ³³ Ibid.
- ³⁴ *Dilthey W.* Op. cit., Bd. 7, S. 192. Подробнее о дильтеевской трактовке времени в его отношении к жизни см.: *Гайданко П.* Категории времени в буржуазной европейской философии истории XX века.— В кн.: *Философские проблемы исторической науки.* М.: Наука, 1969.
- ³⁵ Ibid., S. 194.
- ³⁶ Ibid.
- ³⁷ Ibid., S. 195.
- ³⁸ Ibid., Bd. 5, S. 318.
- ³⁹ Ibid., S. 332.
- ⁴⁰ Ibid., S. 318.
- ⁴¹ *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. 1, S. 116.
- ⁴² Ibid., Bd. 7, S. 208.
- ⁴³ Ibid.
- ⁴⁴ Ibid., S. 209.
- ⁴⁵ Ibid., S. 209—210.
- ⁴⁶ *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. 6, S. 31.
- ⁴⁷ *Dilthey W.* Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig, 1919, S. 236.
- ⁴⁸ *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. 7, S. 206.
- ⁴⁹ Ibid., S. 220.
- ⁵⁰ Ibid., S. 205.
- ⁵¹ Ibid., S. 206.
- ⁵² Ibid.
- ⁵³ Ibid., S. 320.
- ⁵⁴ Ibid., S. 206.
- ⁵⁵ Ibid.
- ⁵⁶ Ibid., S. 207.
- ⁵⁷ Ibid., S. 207.
- ⁵⁸ Ibid., S. 208.
- ⁵⁹ Ibid., S. 210.
- ⁶⁰ Ibid., S. 219.
- ⁶¹ Ibid., S. 212.
- ⁶² Ibid., S. 211.
- ⁶³ Ibid., S. 212.
- ⁶⁴ Ibid., S. 193—194.
- ⁶⁵ Ibid., S. 214.
- ⁶⁶ Ibid., S. 218.
- ⁶⁷ *Фришгейзен-Келер М.* Вильгельм Дильтей как философ.— В кн.: *Логос.* 1912—1913, кн. 1, 2. М.: Мусарет, 1913, с. 341.
- ⁶⁸ *Dilthey W.* Gesammelte Schriften, Bd. 7, S. 191.
- ⁶⁹ Ibid., Bd. 5, S. 318.
- ⁷⁰ Ibid., S. 319.
- ⁷¹ Ibid., S. 319.
- ⁷² Ibid., S. 331.
- ⁷³ Ibid., Bd. 7, S. 206.
- ⁷⁴ Ibid., S. 217.
- ⁷⁵ Ibid., S. 217.
- ⁷⁶ Ibid., Bd. 5, S. 331.
- ⁷⁷ Ibid., S. 334.
- ⁷⁸ Ibid., S. 330.
- ⁷⁹ Ibid., Bd. 7, S. 220.
- ⁸⁰ Ibid., Bd. 5, S. 330.
- ⁸¹ Ibid., S. 332.
- ⁸² Ibid., Bd. 7, S. 85.
- ⁸³ Ibid., Bd. 5, S. 318.

⁸⁴ Ibid., Bd. 1, S. 120.

⁸⁵ См., например, целиком основанную на идеях Дильтея книгу Рикмена. *Rickman H. P. Understanding and human studies.* London, 1967. Однако работа Рикмена, где Дильтея прямо называется в качестве основателя традиции, которой следует автор, является среди современных трудов в области понимания исключением. Чаще всего влияние Дильтея оказывается весьма и весьма опосредствованным.

⁸⁶ См., например, в настоящей работе анализ объектов и модусов понимания в понимающей социологии А. Шюца. Связано с дильтеевской классификацией объектов и функций понимания принятое в современных теориях знаковых систем подразделение знаков на симптомы, сигналы и символы, функциями которых являются соответственно «выражение», «призывание» и изображение (*Bühler K. Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache.* Stuttgart, 1965).

⁸⁷ *Misch G. Lebensphilosophie und Phänomenologie.* Berlin, 1922.

⁸⁸ *Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. 1, S. XX.*

⁸⁹ *Bollnow O. F. Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie.* Stuttgart, 1955, S. 6, 215.

⁹⁰ Об исторической концепции Дильтея см.: *Гайденко П. П.* Указ. соч., а также: *Кон И. С.* Вильгельм Дильтея и «Критика исторического разума». — В кн.: *Критика буржуазной историографии.* Л.: Изд-во ЛГУ, 1969.

⁹¹ *Франк С. Л.* Очерк методологии общественных наук. М.: Берер, 1922, с. 6, 103.

⁹² Краткое изложение основных принципов понимающей социологии Вебера см. в настоящей книге в разделе, посвященном анализу социологической концепции А. Шюца. Подробнее о Вебере см.: *История буржуазной социологии XIX—начала XX века.* М.: Наука, 1979, с. 253—308.

⁹³ Подробнее о социологической концепции Зиммеля см.: *История буржуазной социологии XIX—начала XX века,* с. 180—203.

⁹⁴ *Simmel G. Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft.* Berlin; Leipzig, 1917, S. 29.

⁹⁵ *Simmel G. Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnistheoretische Studie.* München; Leipzig, 1922, S. 35.

⁹⁶ Ibid., S. 38.

⁹⁷ Ibid., S. 42—43.

⁹⁸ *Schnabel P.-E.* Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmels. Stuttgart, 1974, S. 187—189.

⁹⁹ *Simmel G. Probleme der Geschichtsphilosophie,* S. 54.

Глава вторая

Понимание и символический интеракционизм

1. Предшественники интеракционизма

Современные концепции символического интеракционизма основываются на идеях социальной психологии Дж. Г. Мида, составляющих более или менее целостную систему представлений, которая может быть понята как разновидность понимающего подхода. Но Мид не был первым, кто начал разработку этого направления в американской социологии. Первым американским социологом субъективистской (в отмеченном нами во введении смысле) ориентации был Чарльз Кули. Существенный импульс развитию идей понимания дали также работы У. Томаса. Оба этих теоретика могут рассматриваться в качестве предшественников символического интеракционизма, как он сложился и развивается в американской социологии сегодня¹.

Идея общества и социального познания в социологии Ч. Кули. Чарльз Кули (1864—1929) — фигура, стоящая на рубеже двух эпох в развитии американской социологии: эпохи всеобъемлющих эволюционистских построений в традиции Конта, Спенсера и эпохи эмпирической социологии, характеризующейся усилением внимания к конкретным элементам социального целого, к институтам и организациям различного уровня, к конкретной человеческой личности.

Для первой из этих эпох были особенно характерны натуралистические тенденции в истолковании поведения личности и идеалы точных наук того времени в познании этого поведения². Подход теоретиков этого периода — исключительно объективистский. В основе его лежит утилитаристская модель человека. Социальный мир представляется как состоящий из объектов. Объекты делятся на два типа: социально индифферентные объекты человеческого действия и действующий объект, т. е. человек. Инди-

виду приписываются определенные фундаментальные потребности, влечения, которые, по мысли этих теоретиков, представляют собой изначальную, онтологическую характеристику человеческой природы. Действия индивида направлены на объекты с целью удовлетворения этих потребностей.

Социолог, таким образом, имеет дело не с личностью, обладающей сознанием, человеческой субъективностью, сформировавшейся в процессе социализации и содержащей социально значимые установки, нормы, стандарты поведения, а с объектом среди объектов, вещью среди других вещей. Активность человека якобы спонтанна и не обусловлена ничем, кроме его природы, понимаемой как «пружина» действия. Само же действие развертывается как механический процесс взаимодействия объектов, обладающих определенными свойствами.

Эта «пружина» действия, или фундаментальное свойство объекта человек, или иначе человеческая природа концептуализировалась различным образом. Она могла интерпретироваться как простая и однородная: «человек ищет счастья» (утилитаристы); или же в основу человеческой природы «закладывалось» несколько фундаментальных влечений (например, Эрос и Танатос в поздних построениях Фрейда); или же в других концепциях «пружин» действия насчитывалось столько, сколько существует различных типов человеческой деятельности (социальная психология Мак-Дауголла). Но все эти различия не могли скрыть одного фундаментального факта, лежащего в основе всех этих концепций и говорившего об их общности, что все инстинкты, будь их один, два или двести, являются врожденными, а не сформированы в ходе социализации, т. е. не социальная среда порождает их, а они порождают социальную среду. Так происходила биологизация общественных отношений. Сведение человека к природному объекту порождало натурализацию социальной реальности.

Осознание неудовлетворительности такого подхода не заставило долго себя ждать. В 1924 г. американский социолог Л. Бернхард опубликовал книгу, посвященную анализу инстинктивистских теорий³. Рассмотрев более двух тысяч работ тысячи семисот авторов, он насчитал в них 15 798 инстинктов. В результате анализа он пришел к выводу о том, что понятие инстинкта слишком неопределенно, применяется некритически и практически бесполезно в социологии и социальной психологии. Широко развернувшаяся в этот период критика инстинктивистских теорий опиралась, во-первых, на начавшиеся в конце XIX — начале XX в. экспериментальные исследования в области социальной психологии (прежде всего В. Вундт и школа «психологии наро-

дов»), во-вторых,— на психологические концепции, разработывавшиеся одновременно с инстинктивистскими, но в которых основное внимание уделялось формированию сознания индивида, подчеркивалось значение индивида как субъекта психической деятельности, а приоритет отдавался социальному аспекту сознания перед индивидуальным, биологическим (В. Дильтей, Д. Болдуин, У. Джемс и другие). Работы психологов этого направления оказали большое влияние на творчество Кули, а также других теоретиков социально-психологической ориентации: У. Томаса, Дж. Мида и других.

«В период их деятельности,— писал Т. Парсонс об этих теоретиках,— преобладающей интеллектуальной традицией в социальной теории в их стране был утилитаристский индивидуализм, имелась тенденция развития в сторону жесткого биологического редукционизма»⁴. Социологи и социальные психологи пытались вырваться из тисков указанной традиции и, исследуя личность как социальное образование, представить ее в непосредственном взаимодействии с элементами социальных структур. И именно Кули явился основателем и вдохновителем этого движения.

Разрыв Кули с предшествующей социологией не был, да и не мог быть абсолютным. Кули отвергал натурализм предшествующих теоретиков, но находился все же под значительным влиянием спенсеровского органицизма и эволюционизма. Это касается прежде всего его общих построений, которые, однако, не получили четкой разработки. Его органицизм носит преимущественно мировоззренческий характер, он выражается в непосредственном ощущении единства и взаимосвязи всего существующего в общем потоке сначала органической, а затем возникающей из органической и параллельно текущей социальной эволюции⁵. Органицизм Кули объясняется как влиянием Спенсера, так и его любимых писателей, пропагандировавших философию жизни (Гете и Эмерсона). В своеобразии его органицистского подхода корни его столь необычной и неожиданной для американской социологии того времени концепции социального познания.

Два вида знания и их онтологические предпосылки. Согласно Кули, природу человеческого познания можно понять лишь вернувшись к истокам человеческой природы и истории. Человеческая природа, полагает Кули, понимается обычно в трех различных, хотя часто недостаточно различаемых смыслах. Во-первых, под природой человека часто понимают четко фиксированный набор «бесформенных импульсов и способностей», передаваемых посредством механизмов наследственности. Такая биологическая природа проявляет себя как один из факторов, но отнюдь не как определяющий фактор общественного развития. Во-вторых, че-

ловеческая природа отождествляется иногда с тем или иным специфическим типом поведения — эгоистичным или альтруистским, миролюбивым или воинственным, консервативным или революционным. Такое понимание природы человека просто-напросто распространяется на все времена и на все особенности поведения людей в конкретных социальных и исторических ситуациях.

В-третьих, существует еще один тип понимания человеческой природы, совпадающий, по словам Кули, с его собственной точкой зрения. В этом понимании природа человека является *социальной* природой. Она «вырабатывается в человеке при помощи простых форм интимного взаимодействия, или «первичных групп», особенно семейных или соседских, которые существуют везде и всегда воздействуют на индивида одинаково»⁶. Она представляет собой некоторый общий всему человечеству комплекс социальных чувств, установок, моральных норм, некоторую общую всему человечеству социальную, существующую параллельно природной среде человеческой деятельности.

Познание, полагает Кули, является частью, элементом всеобщей органической эволюции, оно функционирует во имя приспособления человека к среде и овладения ею. Поэтому выделение типов познания как различных способностей человеческого разума должно иметь своей предпосылкой фундаментальное разделение в среде человеческого существования. И такое разделение имеется. Наша среда, утверждает Кули, состоит из двух аспектов: материального и социального. Соответственно предметов познания тоже два: вещи и личности. Таковы онтологические предпосылки двух типов знания. Кули раскрывает их содержание следующим образом: «Первое — преобразование чувственных контактов в знание вещей... Его я называю пространственным, или материальным, познанием. Второе развивается из контактов с сознанием других людей, через коммуникацию, позволяющую нам понимать их, разделяя их чувства и мысли. Это я называю личностным, или социальным, познанием. Оно может быть описано также как симпатическое или, в более активной его форме, как драматическое, ибо оно способно соединять видимое поведение с воображением соответствующих внутренних процессов сознания»⁷.

Статья Кули «Корни социального знания» (именно в ней содержится предыдущее высказывание), трактующая социальное познание в общей связи жизненной эволюции, была одной из последних работ, отражающих его наиболее зрелые взгляды по данному вопросу. Но само деление социального познания на симпатическое и драматическое присутствует на всех этапах творче-

ства Кули, являясь закономерным выводом из его представлений о природе социальной реальности, социальных отношений.

Субъективистская концепция социальной реальности. «Поскольку речь идет об исследовании непосредственных социальных отношений,— писал Кули,— постольку воображаемая личность есть реальная»⁸. Только как воображаемая личность один человек существует для другого и воздействует на его сознание. «Мое взаимодействие с вами состоит в отношении между моим представлением о вас и моим сознанием. Если в вас имеется нечто, не включенное в мое представление о вас... то это нечто в нашем взаимодействии не имеет никакой социальной реальности. Непосредственная социальная реальность есть идея личности...»⁹ Далее Кули развивает свою мысль: «В таком случае общество в его непосредственном аспекте есть отношения между идеями личностей»¹⁰.

Но для того чтобы общество существовало, личности должны взаимодействовать. Взаимодействие воображаемых личностей может происходить лишь в сознании как взаимодействие идей личностей. «Общество существует в моем сознании как контакт и взаимодействие некоторых идей, именуемых «Я», Томас, Генри, Сьюзен, Бриджит и т. д. Оно существует в вашем уме как подобная группа, и так в каждом сознании»¹¹.

Таким образом, живое, реальное человеческое общество превращается Кули в идею общества, в «общество» идей. Нет надобности разъяснять спиритуалистичность этой концепции социальной реальности, превращающей всякое реальное материальное отношение, конституирующее общество, в представление людей друг о друге. Этот аспект теории Кули вызвал множество критических замечаний. Кули защищался, подчеркивая методологический характер своих представлений. «Я не ставлю вопроса о независимой реальности личности,— писал он,— и не путаю ее с идеей личности. Человек — это одно, а различные идеи о нем — это другое, но последнее, т. е. идея личности есть непосредственная социальная реальность, то, через что люди существуют, непосредственно воздействуя друг на друга»¹².

Кули расширял горизонт своей концепции, сознательно игнорируя, как он выражался, «метафизическую» проблематику. Это, полагал он, развязывало ему руки и позволяло полностью сосредоточиться на интересующем предмете. Он пытался выделить то, что в современной буржуазной социологии и социальной психологии именуется феноменологической точкой зрения: не то, чем являются люди на самом деле, а то, чем они являются в нашем представлении о них, детерминирует наше отношение к ним.

Безусловно, это очень важный аспект социального взаимодействия. Адекватное его рассмотрение раскрывает широчайшие перспективы социально-психологических и социологических исследований.

Но феноменологическая точка зрения может осмысленно и разумно применяться только в рамках более широкой теории общества. Иначе неизбежна субъективизация общественных отношений и подмена социологии психологией. Кули не сумел избежать этой опасности. Он абсолютизировал феноменологическую точку зрения и тем самым субъективизировал понятие социальной реальности. «Его психологический метод,— писал о Кули Дж. Мид,— несет в себе предпосылки полного солипсизма: общество не существует вне индивидуального сознания, понятие «Я» есть предмет воображения... Он в своей социологии скорее стоит на субъективистской и идеалистической, чем на объективной и натуралистической позиции»¹³. С этой оценкой можно только согласиться.

Кроме того, для применения феноменологической точки зрения как методологического приема необходимо изучение процесса возникновения и формирования идей личности. Кули не оставил эту проблему без внимания. Но его представления о формировании идей личности под влиянием концепции человеческой природы разрабатывались на уровне первичных групп, непосредственного общения, интимной коммуникации. Фактически идеей личности становится для Кули идея природного (в его смысле) человека. В ней не чувствуется реальное дыхание общества. Все общество для Кули—это «Я», Томас, Генри, Сьюзен, Бриджит. Недаром американский социолог профессор Ф. Рифф, полемизируя с Мидом, оценившим кулиевскую теорию человеческой природы как отражение жизни американского общества, назвал ее «доктриной маленького городка»¹⁴.

Действительно, «природный» человек, как понимал его Кули, мог вырасти только в маленьком провинциальном городке с патриархальной атмосферой и преобладанием неформальных контактов. Но подобный маленький городок не только не характерен для американского общества, но и идеализирован за счет смазывания классовых противоречий, проявляющихся в нем. Общество для Кули оказывается обществом без монополий, без классовых и расовых конфликтов, всякого рода кризисов — социальных, групповых, индивидуальных. Конечно, в эпоху Кули эти явления не были видны так отчетливо, как в настоящее время, но они уже существовали и играли определенную роль в формировании идей личности. Реальное американское общество ускользнуло от внимания Кули¹⁵.

Социальное познание: симпатия и интоспекция. Но как бы ни были ограничены представления Кули о природе социальной реальности, в контексте его собственной теории они дали ему возможность сформулировать положения о специфике социального познания. Принципы социального познания таким образом не только дедуцировались из теории жизненной (т. е. биологической и социальной) эволюции, но и следовали из социально-психологических (феноменологических) характеристик человеческого взаимодействия.

Если взаимодействие индивидов происходит на уровне воображения, а социальных факторов — на уровне представления, то познание общества должно состоять в познании этих представлений. «Вообразить воображаемое...» — так формулирует Кули задачу социолога¹⁶. В этой краткой формулировке — суть его концепции социального познания¹⁷.

Возможность такого познания, т. е. по существу духовного взаимодействия, заложенная в самой структуре социального, раскрывается Кули при помощи понятия «симпатия». Он не дает его строгой дефиниции и говорит о симпатии как о «способности внедрения и соучастия в сознании других личностей»¹⁸. Кули предупреждает против смешения симпатии с сочувствием, жалостью или с каким-либо другим эмоциональным состоянием. Симпатия — понятие «эмоционально нейтральное»¹⁹. Иногда симпатия выступает у Кули в качестве способности к социальному взаимодействию, иногда имплицитно отождествляется с социальным, т. е. воображаемым взаимодействием.

Важно, однако, то, что симпатия не является каким-то особым даром, присущим отдельным индивидам. Способность симпатии возникает в процессе формирования каждой личности и является неотъемлемой частью ее психического аппарата. Конечно, одни обладают способностью симпатии в большей, другие — в меньшей мере, но симпатия присуща всем. Она наличествует в каждодневном опыте личности и является, если можно так выразиться, обыденным компонентом социального существования.

Однако это не какая-то трансцендентная способность постижения. Кули чужд всякой мистики. Корни его представлений о симпатии лежат в его доктрине психического развития индивида в рамках первичной группы или, иначе говоря, — в его теории человеческой природы. «Симпатия индивида, — пишет Кули, — в целом отражает социальный порядок, в котором он живет, или, точнее, она является его, этого порядка, частным аспектом. Каждая группа, в которой участвует индивид... живет в его симпатии, так что его сознание представляет собой микрокосм, соот-

ветствующий той части общества, к которой индивид действительно принадлежит»²⁰.

Существование симпатии делает возможным познание чужого разума и общества, и все это — в форме самопознания индивида. Как говорит Кули, «осуществляя симпатический опыт, мы движемся по пути познания социального порядка. Всякий акт коммуникации — это частный момент целого, которое мы именуем обществом... Войти в общение с другом, с руководителем, с противником или же общаться с книгой — все это акты симпатии, но именно в тотальности таких актов и заключается общество»²¹.

Путь симпатического постижения общества может быть бесконечен, и социолог, богато одаренный способностью симпатии, будет открывать посредством самонаблюдения все новые и новые аспекты общества. «Ведь даже наиболее сложные и неизменные институты можно рассматривать как состоящие из бесчисленных личных взаимодействий, или актов симпатии, организованных в прочное целое... посредством некоторой системы символов, в которых фиксируется личностное взаимодействие»²². Ф. Рифф с полным правом называет социологию, организованную в соответствии с такими методологическими принципами, «систематической автобиографией общества»²³.

Нет ничего удивительного в том, что автобиография американского общества, представленная Кули, оказалась столь неполной. Виной тому его методологические принципы, и прежде всего приверженность к интроспекции. Хотя интроспекция и была, согласно Кули, главным и единственно адекватным в силу специфики социальной реальности методом познания общества, он все же осознавал ее недостатки. Интроспекция была подвергнута основательной критике Контом, Миллем и другими позитивистски мыслящими философами и психологами, и Кули, безусловно, знал об этой критике.

Прежде всего, он говорил о специфическом характере своей интроспекции. Он отличал ее от «философской интроверсии» и говорил, что «в сознании представлен мир вещей, достойный внимательного изучения, и современным психологам, вместо того чтобы сосредоточиться на изучении экстремальных форм спекулятивного самосознания, следовало бы обратиться к разнообразию внутреннего опыта, интеллектуального и эмоционального, элементарного и сложного, нормального и аномального, личного и коллективного...»²⁴.

Признание содержательного характера интроспекции было существенным уточнением проблемы, ибо критики интроспекции отрицали прежде всего возможность интроспективного познания

именно формальных свойств психических процессов, изменяющих свои характеристики при обращении сознания на самое себя. Но признание содержательности интроспекции не решало проблемы полностью. Результаты интроспекции в этом случае не могли быть объективно зафиксированы, собраны, переданы, проверены другим человеком, короче, они не носили характера объективных научных данных. Именно здесь видели позитивисты коренной порок интроспекции. Этим ставилась под вопрос пригодность интроспекции служить объективным научным методом, могущим лечь в основание социологии как эмпирической науки.

Такая проблема вставала перед каждым социологом, психологом или философом, желавшим сделать интроспекцию орудием научного познания. Можно назвать, в частности, Дильтея, цели и методы которого были, как мы уже говорили, близки целям и методам Кули. Для обеспечения объективности и верифицируемости результатов понимания Дильтей разработал, во-первых, формальную антропологию (в виде «описательной психологии»), постулирующую единообразие психической жизни человеческих индивидов, во-вторых, ввел понятие объективного духа. Этот объективный дух выполнял в концепции Дильтея функцию медиума, посредника в понимании одним индивидом душевной жизни другого.

По тому же пути следовал Кули. Роль формальной антропологии играла у него концепция человеческой природы, формирующейся в ходе взаимодействия в первичной группе. На место дильтеевского объективного духа Кули ставил реальное социальное-культурное и языковое сходство индивидов. «Базисом общих социальных восприятий,— писал он,— и, следовательно, их кумуляции является общее сходство ментально-социальных комплексов (так именует Кули в последних работах индивидуальное сознание в его социальном аспекте.— *Л. И.*) всей человеческой расы, а также более тесное сходство тех ментально-социальных комплексов, которые сформированы общим языком и культурой»²⁵. Отсюда — возможность общезначимого социального познания.

Итак, общий язык и культура выступают у него в функции посредника симпатического познания, а язык и культура — в их сигнификаторной, знаковой функции. Каждое слово, любой культурный феномен имеет «воображаемый» референт в индивидуальном сознании. Они символизируют определенное состояние индивида, ход чувств и мыслей. Символом может быть что угодно: слово (произнесенное или написанное), выражение лица, физический предмет, жест, более сложное действие. Кули не проводит четкой границы между символами коммуникации и

природными объектами. «В каком-то смысле,— пишет он,— все объекты и действия являются символами сознания и почти все могут быть использованы в качестве знака»²⁶. Подобная незавершенность формулировок характерна для его работы. У Кули в имплицитной форме содержатся многие идеи, ставшие впоследствии предметом пристального внимания социологов. Так и здесь: высказав мысль о невозможности априорного разграничения объектов природы и культуры, Кули останавливается на полпути, не формулируя суждения о специфике культурных объектов.

Точно так же и символ выступает у Кули в качестве «персонального», а не культурного факта. В отличие от Дильтея, ясно подчеркнувшего культурно-историческую детерминацию содержания символов, Кули упоминает о ней мимоходом, трактуя символ почти исключительно как средство межличностной коммуникации. Личностный символ, пишет он, «это мост, по которому мы входим в чужое сознание»²⁷. Это, конечно, важно, но наиболее существенный для социологии аспект символизации — культурно-исторический — остается вне поля его зрения.

Символическое познание — это познание внешних по отношению к индивиду объектов. Но признание такого познания отнюдь не наделяет теорию Кули признаком объективности, тем более что оно играет по отношению к интроспекции лишь вспомогательную роль. Интроспекция остается определяющим моментом. Протестуя против объективного подхода, Кули сравнивает фиксацию наблюдаемого поведения без последующей его интроспективной интерпретации с библиотекой книг на неизвестном языке. Они рождены сознанием личности и останутся бесполезными, пока не достигнут своей цели в другом сознании.

Позитивистский феноменализм, требующий лишь строгой фиксации чувственно данного, неспособен обеспечить действительное понимание социальной жизни. Данные наблюдения мертвы, пока они не интерпретированы. Но основой интерпретации должен быть не объективный внутренний опыт социолога, как полагает Кули, а знание объективных общественных закономерностей. Только при наличии такого знания наблюдаемое поведение будет понято, объяснено, включено в контекст объективной социальной науки.

Признание интроспекции основным, специфическим методом социологии явилось закономерным выводом из созданной Кули концепции социальной реальности, а имеющиеся в ней элементы объективизма выглядят случайным довеском, данью Спенсеру, под влиянием идей которого Кули находился в данный период своей теоретической деятельности и которого позже подвергал

резкой критике. Концепция социального познания Кули является концепцией субъективистской.

Кули стал как бы предтечей символично-интеракционистского направления в американской социологии. Ставя во главу угла индивида, личность, теоретики этого направления рассматривают общество и культуру как явления, возникающие в ходе межличностного взаимодействия. Общество, его структура выявляются в конечном счете не как нечто данное объективно и независимо от индивидуального сознания, а как постоянное возникновение, кристаллизация определенных элементов индивидуальной мотивации. Отсюда закономерно следует, что сознание индивида — истинный ключ к пониманию культуры и общества.

Теоретики, принадлежащие к этому направлению, абсолютизируют феноменологические социально-психологические характеристики человеческого взаимодействия и кладут их в фундамент теоретической модели общества. Разумеется, общество не существует вне человеческой активности. Общественно-исторический процесс — это всегда и во всем единство объективного и субъективного. И необходимость познания объективных законов общества не противоречит необходимости познания субъективного мира людей. Марксистская социология и социальная психология обращают пристальное внимание на изучение субъективного фактора социального процесса, на изучение психологического и социально-психологического компонентов социальной реальности.

Но при этом они прежде всего ориентируются на целостный общественный организм, в котором социальная психология отражает лишь одну сторону, не определяющую, но зависимую, производную от его материальной основы. В. И. Ленин критиковал народнических «субъективных социологов» не за то, что они занимались изучением социальной психологии, т. е. «общественных идей и чувств человека», а за то, что они останавливались на этом, не шли дальше, «не умея свести этих идей и целей к материальным общественным отношениям»²⁸. Ленинская критика может быть полностью отнесена к названной социологической традиции, непосредственным предшественником которой и явился Ч. Кули.

Методологические идеи У. Томаса. В отличие от Кули, в интроспекции черпавшего вдохновение для создания своей социологической системы, видение социального мира У. Томасом (1863—1947) было менее последовательным, но в нем более точно отражались сложность и многообразие реального мира, выступающие перед социологом в качестве предмета практического исследования. Конечной целью Томаса было: поставить социоло-

логию на рельсы науки, поэтому он рассматривал социальный мир в соответствии с требованиями объективирующей научной процедуры. Но в отличие от позитивистов, утверждавших необходимость фиксирования лишь внешнего, явного, наблюдаемого поведения, Томас понимал, какое бесконечное множество субъективных мотивов лежит за внешним единообразием форм поведения и насколько различными могут быть социальные функции внешне совершенно одинаково проявляющихся действий. Отсюда — внимание Томаса к человеческой субъективности, сознание им важности и необходимости того, что в случае Кули мы назвали феноменологической точкой зрения.

Для анализа внутренних, субъективных аспектов социального поведения Томас применил два методологических концепта, сделавшихся с тех пор постоянным предметом внимания социологов. Это понятия установки и определения ситуации. Ни одно ни другое понятие не были «изобретены» им самим. Установка давно уже исследовалась в психологии. Что касается понятия «определения ситуации», то важность изучения отражаемых в нем социально-психологических структур подчеркивалась многими теоретиками и до него. Но Томас первый поставил эти проблемы во всей их остроте, социологически переформулировав понятие установки и подчеркнув необходимость и неизбежность учета ситуации действия для адекватного объяснения социального поведения индивида.

Эти два понятия определили в целом основное содержание социологического творчества Томаса. Он оставался верен им всю жизнь. Но все же обнаруживается некоторая эволюция его взглядов, которая состоит в переходе от натуралистически ориентированного, механико-детерминистского объяснения социального поведения с точки зрения изначально существующих «влечений», т. е. человеческой природы, к ситуационно-вероятностному подходу, призванному более точно отразить специфику предмета социологии.

Эта эволюция означала переход от поиска «социальных законов» (понимаемых по аналогии с динамическими законами естественных наук) к исследованию ситуационной обусловленности поведения человека, при котором нельзя ограничиться однозначной детерминацией. При таком подходе предполагается, писал Томас, «неполное, но адекватное каузальное объяснение поведения»²⁹. Адекватное следовало понимать как субъективно-адекватное, т. е. ориентирующееся на субъективные значения ситуации в глазах действующего индивида.

В рамках ситуационного подхода как раз и возникала проблематика понимания. Особенности описания этого подхода самим

Томасом позволяют рассматривать его как представителя понимающей традиции в исследовании общества и социального познания.

Но раскрытие томасовской концепции понимания невозможно без анализа его представлений об установке. Хотя интерес Томаса к установке исторически связан с первым, натуралистическим этапом разработки им методологических проблем социологии, отказ от натуралистической модели объяснения не означал отказа от понятия установки. В рамках ситуационного подхода установка и определение ситуации взаимно дополняли друг друга; установка была единственным понятием, могущим служить средством конкретного анализа определения ситуации. Но порочность толкования Томасом понятия установки стала в конечном счете причиной неудачи исследования ситуационного подхода в целом. Для обоснования этого вывода нам придется обратиться к истории понятия установки, а именно к моменту возникновения представления об установке в философской психологии Франца Brentano.

Понятие установки у Brentano и Томаса. Возникновение представлений об установке связано с работами австрийского философа и психолога Brentano, точнее, с его концепцией интенциональности. В отличие от большинства современных ему психологов Brentano, во-первых, пытался рассмотреть психику как деятельность и выделить единицу психической деятельности — психический акт. «Всякий психический акт... — писал он, — имеет два объекта: первичный и вторичный. Акт слышания, например, имеет первичным объектом звук, а вторичным — самого себя, как психический феномен слышания звука»³⁰. В соответствии с этим Brentano характеризует психический акт как имеющий интенциональную природу: «Каждый психический феномен характеризуется тем, что схоласты средних веков называли интенциональной данностью объекта... Мы называем это отнесенностью к содержанию, направленностью на объект ...или имманентной объективностью»³¹. Таким образом, философ выделяет в психическом акте его интенциональный объект и сам акт, т. е. действие с объектом сознания внутри сознания. «В представлении индивида, — пишет он, — что-то представляется, в суждении что-то утверждается или отрицается, в любви что-то любят, в ненависти что-то ненавидят, когда желают, желают чего-то»³², т. е. любой психический акт неизбежно отнесен к чему-то как к объекту, и поэтому он имманентно объективен.

Второе, что отличало концепцию Brentano от современных ему психологических теорий, было признание субъекта, активного Я как субстрата психических актов. Выражение Я осуще-

ствляется, по его мнению, тройко: в актах представления, суждения и чувствования. Но всякий реальный психический акт, опосредствующий действие субъекта по отношению к объекту, имеет, по Brentano, комплексный характер. Он признает наличие в субъекте особого для каждого конкретного случая «сложного комплекса отношений, в котором аффективный феномен связан с представлениями и суждениями... и с внешним действием»³³. Интерпретированное в современной терминологии, это положение и является характеристикой установки субъекта, объединяющей в себе аффективный и когнитивный моменты и ведущей в конце концов к внешнему действию, т. е. поведению. Сам Brentano термина «установка» не употреблял, но его идеи об интенциональности психических актов, об активном их субстрате позволяют теоретически связать индивида с его предметным миром и рассмотреть человеческую активность как «реляционную», т. е. с помощью терминов «отношения» или «установки».

Brentановская идея интенциональности легла в фундамент феноменологии Гуссерля, а впоследствии стала одним из основных концептуальных орудий феноменологической социологии. В преобразованном же виде она явилась основанием многочисленных психологических и социологических концепций установки. Первой систематической концепцией установки в социологии и явилась концепция У. Томаса, изложенная в написанной им совместно с Ф. Знанецким книге «Польский крестьянин в Европе и Америке».

Установка трактовалась Томасом и Знанецким как процесс индивидуального сознания, определяющий потенциальную или актуальную реакцию индивида на объекты его социального мира. Эти объекты представляют собой ценности. Под ценностью они понимали «любое данное, имеющее эмпирическое содержание, доступное членам некоторой социальной группы, и значение, относительно которого оно является или может являться объектом действия»³⁴. Ценность существует в установке интенционально. Установка же — это «индивидуальная тенденция реагировать негативно или позитивно на данную социальную ценность»³⁵. Установка и ценность образуют единство. Установка — индивидуальный противочлен ценности. Ценность — социально обусловленный противочлен установки. Связующим их звеном является действие. Установка выявляет себя в каком-либо рода деятельности. И наоборот — через деятельность обнаруживается значение той или иной социальной ценности.

В понятии установки, таким образом, выявлялось и конкретизировалось понимание социальной обусловленности индиви-

дуального сознания. Подобное выделение социального слоя сознания имело, безусловно, огромное значение, ибо оно впервые делало возможным конкретное эмпирическое исследование внутреннего мира личности. Но методологически понятие установки выглядело у Томаса и Знанецкого совершенно необоснованным и вело к субъективизму в решении проблемы социального познания.

Г. Блумер в работе, посвященной анализу методологии «Польского крестьянина», писал, что нечеткость определения основных понятий — установки и ценности, их фактическое отождествление в ходе исследования «делает трудным их рассмотрение в качестве отдельных сущностей, находящихся во временной и причинной связи друг с другом»³⁸. Это отсутствие четкого разделения установки и ценности и строгого определения характера их взаимоотношений не случайно. Если обратиться к предыстории понятия установки, можно увидеть, что брентановская доктрина интенциональности сама по себе не дает возможности четко отделить интенциональность как структуру сознания от интенционального объекта, находящегося вне сознания. Сам Brentano первоначально полагал, что объект является сознанию интенционально, существуя вне его, наподобие кантовской «вещи в себе». Впоследствии он отказался от признания существования объекта вне сознания. Этим же путем шел и Гуссерль, реконструируя брентановскую теорию интенциональности и делая ее основой своей феноменологической психологии.

Проблему существования объекта вне сознания или, применительно к социологии, проблему объективного существования социального мира вообще невозможно решить адекватным образом, делая отправным пунктом анализа сознание, субъективность. Для подлинного разрешения этой проблемы социолог должен занять последовательную материалистическую позицию и рассматривать общество как целостность, организованную в соответствии с господствующим типом производственных отношений, а индивидуальную деятельность как обусловленную этой целостностью, как определенный общественно-исторический тип практики (учитывая ее индивидуальные вариации). Только в таком случае можно будто бы понять способ конституирования объектов как ценностей и отделить объективно существующие социальные ценности от процесса осознания и усвоения их индивидом.

Томас и Знанецкий пошли противоположным путем. Они рассматривали объект лишь в его отношении к индивидуальной деятельности. А в таком случае возникал порочный круг: установка определялась через ценность, ценность — через установ-

ку, что вело фактически к отождествлению этих двух понятий. Хотя Томас и Знанецкий декларировали наличие двух сущностей, практически в их исследованиях не делалось различия между одной и другой. Следствием подобного отождествления явилась специфическая субъективистская концепция социальной реальности. Но нас в данном случае интересует другой — теоретико-познавательный и методологический аспект проблемы установки. Решение проблемы установки у Томаса непосредственно связано с концепцией определения ситуации, и неудовлетворительное решение им этой проблемы обусловило неадекватность ситуационного подхода.

Понятие определения ситуации. Неадекватность ситуационного подхода. Фактически ситуационный подход явился развернутой версией «феноменологической точки зрения». Речь идет о конституировании индивидом непосредственной ситуации своего поведения. Томас исходит из того, что всякой деятельности предшествует «стадия рассмотрения, обдумывания, которую можно назвать определением ситуации. И в действительности,— продолжает он,— не только конкретные действия зависят от определения ситуации, но и весь образ жизни и самое личное следует из серии таких определений»³⁷. В результате каждая ситуация, в которой оказывается взрослый, самоопределяющийся индивид, представляется системой факторов, определяющих поведенческие реакции в соответствии с прежними ситуациями, пережитыми индивидом в ходе его жизни. При этом имеется в виду не материальная пространственная ситуация с ее чувственно воспринимаемыми объектами, а «ситуация социальных отношений», элементами которой являются семья, школа, пресса, кино, установки других личностей, с которыми взаимодействует человек, и т. д. Каждый из этих элементов в конкретной ситуации обладает для действующего индивида значениями, почерпнутыми им из прежних, уже пережитых ситуаций. Томас недвусмысленно утверждает: «Особенная модель поведения в основном обуславливается типами ситуаций и особенностями опыта, почерпнутого индивидом в ходе его жизни»³⁸.

Но здесь возникают по крайней мере две чрезвычайно важные проблемы, следующие, во-первых, из неповторимого своеобразия жизненного опыта каждого человека (в результате чего одна и та же объективная ситуация различно воспринимается двумя индивидами) и, во-вторых, из ограниченности жизненного опыта каждой личности (который не может охватить многообразия всех возможных ситуаций). Какие же это проблемы? 1) Возможна ли упорядоченная социальная жизнь, состоящая в согласованной деятельности множества индивидов и требующая

одинакового определения ситуации? 2) Как формируются успешные социальные действия в ситуациях, новых для их участников?

Эти две проблемы тесно взаимосвязаны. Первую из них Томас разрешает, придавая фундаментальное значение определению ситуации, формирующемуся единообразно в «первичных группах» и в группах, в которых непосредственно участвует индивид. В большинстве ситуаций такие определения позволяют успешно координировать взаимодействие. Разъясняя точку зрения Томаса, Э. Волкарт пишет: «...самый крайний радикал в любом обществе радикален лишь в относительно малом количестве ситуаций, в большинстве же ситуаций он конформист»³⁹.

Разрешение второй проблемы имеет, согласно Томасу, важное значение для разработки социологической методологии, соответствующей специфическим проблемам социологии, отличающим ее от естественных наук. Томас рассуждает следующим образом. Если собственный опыт индивида более или менее ограничен, то всегда имеется большее или меньшее несовпадение между объективной ситуацией действия и ситуацией, субъективно воспринимаемой действующим индивидом. В одних случаях это несовпадение незначительно и не препятствует нормальному ходу деятельности, иногда же несовпадение ведет к блокировке деятельности и требует от индивида «переопределения» ситуации в соответствии с новым опытом. От адекватного определения ситуации зависит успех (или неуспех) действия.

Но процесс определения ситуации не является только процессом теоретической деятельности. Точно так же действие, основанное на данном определении ситуации, не обязательно влечет за собой переопределение и приспособление ситуации субъективного понимания ситуаций к объективному положению дел. Определение ситуации предполагает творческую роль индивида по отношению к среде. Ведь если основной предпосылкой определения ситуации является прошлая практическая деятельность, то и его следствием является новая ситуация, в которой объективируется определение предыдущей. Так что наличная ситуация действия всегда является двуединой, объединяющей субъективный и объективный моменты. И возможно, что субъективный момент даже при полном его несовпадении с объективным констатирует непосредственную ситуацию и определяет актуальный ход действия. Возможно, именно это имел в виду В. И. Ленин, говоря, что «мысль о превращении идеального в реальное глубока» и что «в личной жизни человека» часто реализуется это превращение⁴⁰.

Томас выразил суть своей концепции в знаменитом афоризме, который Р. Мертон именуется «теоремой Томаса»: «Если ситуации определяются как реальные, они реальны по своим последствиям»⁴¹. В ее подтверждение Томас приводит следующий пример. Параноик, попавший впоследствии в одну из нью-йоркских больниц, убил нескольких человек, имевших несчастную привычку разговаривать сами с собой на улице. По движениям их губ он заключил, что они называют его позорными кличками, и вел себя так, будто это действительно имело место. Томас заключает: «Поскольку он определял эту ситуацию как реальную, она на самом деле оказалась реальной по своим последствиям»⁴². Таким путем субъект конституировал ситуацию и объективировал ее посредством собственной деятельности.

Отсюда Томас делает вывод о необходимости анализа всякого действия в его целостном двуедином контексте, т. е. в ситуации, как она определяется в верифицируемых, объективных терминах, и в ситуации, как она формулируется в терминах заинтересованной действующей личности. Это основной методологический принцип подхода к каждому социальному явлению. Томас формулирует его предельно заостренно и однозначно: «Мы должны поставить себя в положение субъекта, пытающегося найти свою дорогу в этом мире, и мы должны помнить прежде всего, что среда, которая на него влияет и к которой он адаптируется, это *его* мир, а не объективный мир науки; природа и общество, какими их видит он, а не какими их видит ученый. Индивидуальный субъект реагирует только на данное в его собственном опыте, а его опыт включает в себя не то, что абсолютно объективный наблюдатель может обнаружить в части мира, доступной индивиду, но только то, что обнаруживает там сам индивид»⁴³.

Само по себе это положение неоспоримо. Заслуга Томаса в том, что в период господства натуралистического эмпиризма он привлек внимание социологов к этой чрезвычайно важной проблеме. Но требование исследования внутреннего мира индивида для адекватного объяснения его социального поведения было выдвинуто в американской социологии (а тем более в европейской) гораздо раньше. Что же нового внес Томас в решение проблемы? Удалось ли ему выработать методологию объективного обоснования социологических данных в рамках ситуационного подхода? Именно эта проблема становилась камнем преткновения для большинства подобных концепций, например для интроспективной методологии Кули.

Мы не случайно посвятили значительное место анализу понятия установки. Именно при помощи этого понятия Томас пытал-

ся преодолеть ограниченность кулиевского истолкования социального поведения. Установка, по мысли Томаса, должна была служить средством анализа определения ситуации в ходе практического исследования. Схема ситуационного подхода в таком случае заключалась в следующем. Значение каждого из объектов — элементов ситуации — определяется установкой действующего индивида относительно этого объекта. Ситуация в целом может быть определена как совокупность установок на все объекты ситуации. Но установки не изолированы, их совокупность имеет системный характер, поэтому, объясняя действия индивидов в отношении одного из объектов, нужно учитывать установки на все остальные, т. е. ситуацию в целом. Поэтому можно сказать, что поведение в ситуации может быть только объяснено через совокупность установок.

Но само понятие установки не было у Томаса в достаточной степени методологически обосновано. Выше мы показали, что Томас фактически отождествил понятия установки и ценности. Причиной тому, как мы полагаем, было непонимание Томасом объективной социальной обусловленности индивидуальной деятельности. Сделав понятие установки в таком виде орудием определения ситуации, Томас лишил само определение ситуации его объективного социального содержания, а объяснение посредством определения ситуации — объективного методологического обоснования.

Возьмем, к примеру, вопрос о факторах, играющих главенствующую роль в определении ситуации, т. е. о факторах, организующих ситуацию в иерархию значений и ценностей. Чем обуславливается этот порядок в каждом конкретном случае? Что придает последовательному ряду ситуаций, составляющему жизнь индивида, единообразие и внутреннюю взаимосвязь? Томас ссылается на предыдущие ситуации, но к каждой из них можно адресовать тот же вопрос. Томас мог бы апеллировать к «человеческой природе», интегрирующей конкретные проявления жизнедеятельности индивида, но в период разработки ситуационного подхода ему была чужда подобная «метафизика», содержание личности исчерпывалось для него опытом пережитых ею ситуаций.

В своих поздних работах Томас отказался от свойственного ему в начале его творческого пути натуралистического объяснения поведения в терминах «влечений», но он не сумел обнаружить объективную материальную основу социального поведения, заключающуюся в классовой позиции личности, в ее месте в системе общественного производства, и сделал определение ситуации, т. е. субъективное видение индивидом непосредственно-

го мира своей жизнедеятельности самообъясняющимся понятием. Понимание этой индивидуальной картины мира и должно было стать, согласно Томасу, главным средством социального познания.

Позиция Томаса прекрасно резюмируется канадским социологом Д. Боллом: «Для того чтобы понять социальное поведение, мы должны обратиться к экзистенциальной каузальности, т. е. к значению ситуации и к иерархии значений в ней, как они феноменологически воспринимаются индивидом, действующим в этой ситуации»⁴⁴. С подобной методологической позиции, какие бы совершенные средства анализа ни использовались для ее реализации, принципиально невозможно дать объективное объяснение социального поведения личности.

«Вообразить воображаемое» — так определил задачу социального познания Кули. Томас шел иным, чем Кули, путем, его исходные посылки были во многом противоположны кулиевским. В отличие от интроспекционизма Кули его идеалами были объективность и эмпиризм, но в конечном счете его методологические выводы совпали с соответствующими положениями Кули. В итоге Томас и Кули дали одинаковое решение проблемы социального познания. Для их подходов оказалась характерной позиция субъективного эмпиризма, свойственная понимающей социологии с момента ее возникновения.

2. Дж. Г. Мид и интеракционистский континуум

Идеи Кули и Томаса о специфике социального познания получили дальнейшее развитие в социальной психологии Джорджа Герберта Мида.

В теоретических и методологических дискуссиях, разгоревшихся ныне в буржуазной (прежде всего американской) социологии в связи с дискредитацией структурного функционализма и необходимостью поиска новой «гуманистической» теоретической ориентации, имя основоположника социологии символического интеракционизма Дж. Г. Мида (1863—1931) упоминается весьма часто. Идеи Мида, не пользовавшиеся популярностью в течение более чем четверти века, ныне получают широкий резонанс. Оказывается (по мнению американских социологов), что Мид опередил свое время, поставив и решив проблемы, осознанные социологией лишь в последние 10—15 лет. Теоретическое наследие Мида подвергнуто существенной переоценке. Мид воспринимается ныне как классик, как фигура, в значительной степени определившая содержание современного этапа развития буржуазной социологии.

При этом налицо оказываются различные, иногда прямо противоречащие друг другу интерпретации творчества Мида. Так, одни исследователи трактуют Мида как «протофеноменолога». Идейное развитие Мида характеризуется при этом следующим образом: «Поскольку Мид двигался в ходе своей эволюции от таких мыслителей, как Джемс, Кули и Дьюи, к таким философам, как Бергсон, Уайтхед и Александер, постольку развитие его идей есть движение от проблематичного эмпиризма к идеалистическому и субъективистскому объяснению природы социальной реальности... Все фундаментальные темы, к которым обращается Мид, удивительно напоминают проблемы феноменологического философствования в традиции Э. Гуссерля. Величайшая несправедливость, совершенная по отношению к Миду, заключается в том ... что именно эти аспекты игнорируются, когда Мида именуют «социальным бихевиористом» и рассматривают его философию как одно из проявлений прагматизма и натурализма»⁴⁵.

Многие из буржуазных теоретиков, спекулируя на некоторых натуралистических, материалистически звучащих положениях Мида, наоборот, пытаются либо сблизить символический интеракционизм с марксизмом, либо представить символический интеракционизм как широкую мировоззренческую перспективу, альтернативную марксистскому видению природы социальной жизни⁴⁶. Все это ставит перед марксистской критикой вопросы, ответ на которые действительно необходим.

Каково место теоретической системы Мида в истории буржуазной социологии? Какова роль его идей в современной теоретико-методологической дискуссии? Разумеется, мы не можем в настоящем очерке исчерпывающе рассмотреть все эти вопросы, но попытаемся обрисовать некоторые основные черты социально-психологической теории Мида, выявить ее основную теоретико-мировоззренческую ориентацию и наметить пути дальнейшего критического анализа. Основной тезис, который мы намерены доказать, состоит в следующем: в постановке и предложенных им способах разрешения важнейших теоретико-методологических социологических проблем, таких, как природа социальной реальности, сущность социального взаимодействия, специфика познания социального мира и других, Мид стоит на позициях, близких к позициям понимающей социологии⁴⁷.

Основные понятия социальной психологии Мида. Понятие межличностного взаимодействия — центральное в социальной психологии Мида. Совокупность процессов взаимодействия, по Миду, конституирует общество и социального индивида. Анализ процесса формирования индивидуального сознания в ходе вза-

имодействия Мид начинает с понятия «жест». Жест как индивидуальное действие служит начальной фазой взаимодействия и выступает в качестве стимула, на который реагируют другие участники. Жест предполагает наличие некоего референта, «идеи», соотносительность с некоторыми элементами опыта индивида и вызывает в сознании воспринимающего тот же отклик, что и в сознании совершающего жест. Важнейшим из жестов-символов является, по мнению Мида, слово («голосовой жест»). Язык определяется как конституирующий фактор сознания.

Реакция на жест-символ не является непосредственной. Жест и реакция на него опосредствуются значением. Значение, таким образом, представляется как редуцированное взаимодействие, объективно существующее в сфере социального опыта индивидов. А совокупность значений выступает как символическое содержание сознания, содержание опыта индивида. Но в терминах значений объясняются не только индивидуальные аспекты опыта, но и общие понятия — универсалии. Тождественность восприятия голосового жеста и принимающим и передающим предусматривает в качестве фундаментального элемента взаимодействия возможность «принятия роли другого». В случае же более сложного взаимодействия с участием многих индивидов учитывается и обобщается мнение группы относительно общего объекта взаимодействия, т. е. принимается роль «обобщенного другого».

Открытие Мидом феномена «обобщенного другого» дает возможность социологам анализировать поведение в сложной социальной среде, а психологам — объяснить формирование общих понятий. «Действительная универсальность и безличность мысли и разума... — пишет Мид, — является результатом принятия индивидом установок других людей по отношению к себе и последующей кристаллизации этих частных установок в единую установку или точку зрения, которая может быть названа установкой «обобщенного другого»⁴⁸.

Стадии принятия роли другого, других, «обобщенного другого» — стадии превращения физиологического организма в рефлексивное социальное Я. Происхождение Я, таким образом, целиком социально. Главная его характеристика — способность становиться объектом для себя самого, что отличает его от неодушевленных предметов и живых организмов. Богатство и своеобразие заложенных в том или ином индивидуальном Я реакций, способов действия, символических содержаний зависит от разнообразия и широты систем взаимодействия, в которых Я участвует. Структура заверщенного Я, полагает Мид, отражает единство и структуру социального процесса.

Относительная прогрессивность идей Мида для своего времени несомненна. В эпоху между двух мировых войн, когда для общего интеллектуального климата в его стране характерен был исключительный индивидуализм, а в психологии властвовал крайний бихевиоризм типа уотсоновского, Мид утверждал социальный характер человеческого Я, невозможность сведения человека к «психологической машине», каковой он выступал в доктринах бихевиористов, невозможность существования Я вне других людей, вне социального взаимодействия, вне общества.

Подобные установки не противоречат принципам марксистской психологии в оценке формирования социального индивида. Но в конкретном анализе Мидом социального взаимодействия содержатся два момента, грозящие направить его по ложному пути субъективизма. Оба эти момента отмечены в статье И. С. Кона и Д. Н. Шалина, посвященной анализу мидовской концепции Я. Первый из этих моментов — асоциологичность мидовской теории. Центральные категории социальной психологии Мида остались расплывчатыми, неясными. «Конкретизировать и расшифровать свои мысли в терминах социологической теории Мид не сумел; для этого ему пришлось бы разработать целостную теорию социальной структуры, проследить взаимодействие социальных норм, групп, институтов и т. д.», — пишут И. С. Кон и Д. Н. Шалин⁴⁹. Второй момент, теснейшим образом связанный с первым, — это антиисторизм концепции Мида. Мид анализирует формы взаимодействия вне их исторического становления. В то же время этот анализ необходимо должен быть связан с исторической концепцией общества, которая только и может объяснить содержание и суть тех или иных исторических форм общения.

Только игнорированием исторической концепции общества можно объяснить отсутствие у Мида анализа содержательного аспекта взаимодействий. Отсюда — невозможность выделения производственных отношений как решающих, определяющих содержание всех других типов взаимодействий. Последнее не является очевидным с точки зрения непосредственно участвующего во взаимодействии индивида. В открытии определяющего значения производственных отношений — одна из главных заслуг марксистской философии. Мид же не смог взглянуть на общество «с высоты» марксистского анализа. Взгляд его на проблему социального индивида и его становления — это взгляд «изнутри», не проникающий за рамки наличного, данного. Из этого следовала опасность субъективизации концепции в целом, опасность, которой, как мы покажем дальше, Мид не сумел избежать.

Доказательством тому служит направление анализа Мида структуры Я. Констатировав тождественность структуры Я и социальных структур, Мид оказался бы вынужденным рассматривать социальное поведение как нетворческое, стандартизированное. Конечным пунктом такого пути было бы отождествление социального процесса с социальной структурой. Подобный вариант Мида не устраивал. И, не обращаясь к социологической и историко-социологической концепции, могущей объяснить изменение и развитие социальных структур, Мид стал искать источник движения и развития общества в структуре Я.

Мид выделяет в системе Я две подсистемы: «I» и «me»⁵⁰. Если «me» представляет собой свойственную данному индивиду совокупность установок других, т. е. интернализированную структуру групповой деятельности, то «I» имеет автономный характер. В этом понятии отражено своеобразие реакций индивида на социальные стимулы. «I» является в социальной системе как бы агентом всеобъемлющего эволюционного процесса. Реагируя отклоняющимся от ожиданий способом, оно вносит в структуру взаимодействия изменения, которые, суммируясь, изменяют содержание самого социального процесса, не давая ему кристаллизироваться в жесткий социальный порядок.

Игра социальных сил происходит таким образом внутри Я в результате диалектического взаимодействия «I» и «me», их внутреннего диалога. «Me» — вопрос, задача, поставленная обществом перед Я. «I» — ответ. Мид пишет: «Каков будет этот ответ, Я не знает, и не знает никто другой... Реакция на ситуацию, какой она является в непосредственном опыте, не очевидна, и именно эта реакция конституирует «I»⁵¹. «I» всегда в настоящем, оно есть непосредственность восприятия и действия, нереплексивный элемент Я. Я оценивает действие лишь тогда, когда оно в прошлом, и оценивает с точки зрения интернализированной структуры установок других, т. е. с точки зрения «me». «I» входит в сознание, когда оно уже не «I», а «me».

Вот в основном и все, что содержится в социальной психологии Мида о структуре и динамике Я. Мидовский анализ Я выглядит скорее не теорией, а наброском, приблизительным очерком теории, оставляющим простор для множества истолкований, интерпретаций. Поскольку же в проблеме Я как бы резюмируется все содержание социальной психологии Мида, различные ее интерпретации являются различными интерпретациями теоретической системы Мида в целом.

Интеракционистский континуум. Для анализа множества интерпретаций социальной психологии Мида в различных школах символического интеракционизма можно выделить три узловые

точки интеракционистского континуума, т. е. два полюса, которые можно обозначить как позитивистская и феноменологическая интерпретация социальной психологии Мида, и «центр» континуума — теорию собственно символического интеракционизма, связываемую обычно с именами крупнейшего теоретика этого направления Г. Блумера. В этом континууме могут быть расположены все многочисленные интерпретации мидовской теории, от прямо противоположных по своим конечным выводам до различающихся весьма незначительными нюансами.

Позитивистская версия социальной психологии Мида, разрабатываемая группой социологов Айовского университета во главе с М. Куном, именуется теорией Я. Мы назовем эту интерпретацию позитивистской, так как в основе ее лежит тезис о единстве научного метода, применяемого как в естественных науках, так и в науках о человеке. Отсюда следуют требования операционального определения понятий, применения методов, удовлетворяющих «обычным научным критериям», и «стандартизированного объективно детерминированного процесса измерения ... значимых переменных»⁵². Кун пытается «эмпиризировать» идеи Мида, пересматривая смысл введенных Мидом понятий, отказываясь при этом от тех, которые считает неэмпирическими, и разрабатывает технику наблюдения, соответствующую этим целям.

Можно легко догадаться, что первой жертвой такого пересмотра стало понятие «Я». Для Куна существует только «те» как совокупность интернализированных установок группы. Эти установки — групповые нормы — служат основой четко фиксированной стабильной групповой структуры — структуры ролей, полностью детерминирующей индивидуальное поведение. Общество у Куна вырождается в однообразный механический процесс, в механическую систему, где по твердо фиксированным орбитам движутся пассивные тела — индивиды. Здесь нет места творческому, активному, сознательному целенаправленному поведению, ибо Я для Куна всего лишь «объект, который в большинстве отношений сходен с другими объектами»⁵³.

Истолкование Куном идей Мида — это типично натуралистическая интерпретация, искажающая не только истинный смысл мидовской социальной психологии, но и неверно воссоздающая черты человеческого общества. Вместо диалектического анализа социального процесса, реализующегося, как показала марксистско-ленинская философия, в тесном взаимодействии объективного и субъективного (а именно диалектику социального процесса пытался, хотя и неудачно, отразить Мид в своей концепции Я), теория Я преподносит антидиалектическую, теорети-

чески бесперспективную версию плоского механистического детерминизма.

Блумеровская версия интеракционизма более точно отражает направленность социальной психологии Мида. Признание Блумером диалектики «*I*» и «*me*» внутри Я существенным образом влияет на понимание им социального взаимодействия, природы общества и социального познания. «В несимволическом взаимодействии,— пишет Блумер,— человеческие существа непосредственно реагируют на жесты и действия друг друга, в символическом взаимодействии они интерпретируют жесты друг друга и действуют на основе значений, полученных в процессе интерпретации»⁵⁴. Интерпретация предполагает дефиницию, т. е. каким-либо образом выраженное указание на то, как намеревается действовать индивид. Дефиниция интерпретируется, в результате чего ситуация действия определяется по-новому, новая дефиниция экстернализуется и т. д.

Посредством этих процессов индивиды приспособливают свои действия к действиям других, одновременно заставляя этих других приспособляться к своим собственным действиям. Человеческое общение, полагает Блумер, представляет собой процесс интерпретации и дефиниции. Общность интерпретации и «дефиниции» является предпосылкой существования социальной группы. Процесс развития группы есть процесс «редефиниции» и выработки некоего нового направления деятельности, соответствующего по-новому определенной ситуации.

Образ человека в символическом интеракционизме Блумера — это образ активного деятеля. Я для Блумера, так же как и для Мида, есть процесс бесконечной рефлексии, диалога с самим собой. Я как процесс предполагает индивида, активно противостоящего миру, а не «заброшенного» в мир, и требует активного действия, а не просто реагирования, заставляет индивида творчески конструировать собственное поведение⁵⁵. Заметим, что подобный активистский, оптимистический идеал личности осуществим, пожалуй, только в теории. Абсолютизация символического аспекта человеческой деятельности постоянно приводит Блумера к игнорированию ее объективного содержания. Объект отождествляется с символом; символ же тождествен дефиниции, т. е. предполагаемому способу обращения с объектом. «Объекты,— пишет Блумер,— все объекты — являются социальными продуктами в том смысле, что они формируются и трансформируются в процессе выработки дефиниций, имеющем место в ходе социального взаимодействия»⁵⁶.

Подобная трактовка взаимодействия, личности, группы, объекта приводит к созданию субъективистского, релятивизирован-

ного образа социального мира. Блумер рисует следующую яркую и недвусмысленную картину: «Человеческие существа живут в мире значимых объектов, а не в среде, состоящей из стимулов и самоконституирующихся сущностей. Этот мир имеет социальное происхождение, ибо значения возникают в процессе социального взаимодействия. Так, различные группы вырабатывают различные миры, и эти миры меняются, когда объекты, их составляющие, меняют свои значения. Поскольку люди расположены действовать исходя из значений, которые имеют для них объекты, мир объектов группы представляет собой истинный смысл организации деятельности. Для того чтобы идентифицировать и понять жизнь группы, необходимо идентифицировать мир ее объектов; идентификация должна осуществляться в терминах значений, которые имеют объекты в глазах членов группы. Наконец, люди не прикованы к своим объектам, они вольны прекратить свою деятельность по отношению к ним и выработать в отношении них новую линию поведения. Это условие вносит в групповую жизнь новый источник трансформации»⁵⁷.

Рисуемый Блумером образ социальной жизни⁵⁸ явно укладывается в рамки понимающей традиции. В нем как бы подытоживается и дается общий очерк того, что было сказано о природе общественной жизни Кули, Томасом и Мидом (в его социальной психологии). Этот образ противоположен куновской натуралистической интерпретации Мида.

Точно так же противоположность интерпретаций, выдвигаемых Блумером и Куном, проявляется и в сфере методологии. Если методологические предпосылки Куна ведут его к особому образу человека, то, наоборот, Блумера его особое видение человека ведет к особой методологии. В противоположность Куну Блумер отказывается от операциональных концептов в пользу не столь четко определяемых, но зато более содержательных понятий, соответствующих субстантивным проблемам социологии как человековедческой науки. Он противопоставляет первые понятия вторым как «дефинитивные» «понижающим» (sensitizing). Первые фактически предписывают, что должен видеть исследователь, вторые указывают, «куда смотреть».

Блумер следующим образом разъясняет суть дела: «Вследствие того что выражение (выражение индивидом своих внутренних состояний. — Л. И.) складывается всякий раз различным образом, мы должны полагаться на общие указания, а не на объективно фиксируемые свойства или способы выражения. Или если подойти к делу с другой стороны: поскольку то, о чем мы заключаем, не выражает себя постоянно одним и тем же способом, мы не можем полагаться в нашем выводе на объектив-

ную фиксацию выражаемого»⁵⁹. Этим методологическим предпосылкам соответствует и предлагаемая Блумером специфическая исследовательская техника: изучение личных документов — писем, автобиографий и т. д., case-study, включенное наблюдение. Постулируется необходимость понимания, вживания, постижения субъективных состояний исследуемых индивидов.

В теоретической концепции символического интеракционизма Блумера много неясностей. Трактую «I» как активный элемент Я, Блумер ничего не говорит о природе «I». Каковы его происхождение, законы функционирования — Блумер не задается такими вопросами. Действительно, в социально-психологических трудах Мида почти ничего об этом не говорится, но ответ можно получить из рассмотрения теоретического наследия Мида в целом. Такая работа не была проделана теоретиками символического интеракционизма. Более того, в их трактовке почти совершенно исчез, отошел на задний план ключевой для понимания социальной психологии Мида тезис о том, что «I» неуловимо в рефлексии. Можно также спросить, откуда возникают значения, организующие развитие социального процесса? Марксистская социология ставит возникновение и функционирование социальных значений в тесную связь с функционированием крупномасштабных социальных структур, что только и делает возможным их объективное научное исследование. Мид (и это станет ясным, когда мы рассмотрим социальную психологию в более широком контексте его творчества) также пытался разрешить эту проблему. Символические интеракционисты не включают и ее в сферу своего рассмотрения.

Можно сказать, что Блумер и его единомышленники в символическом интеракционизме, перенеся в свою теоретическую систему без особых искажений главные идеи социальной психологии Мида, восприняли (и усугубили) содержащиеся в ней неясности и противоречия, благодаря чему их система, хотя и определенным образом ориентированная, может восприниматься лишь как расплывчатый образ социального мира, метафора, лишённая необходимого теоретического обоснования.

Феноменологическая интерпретация также полагает проблему Я в качестве центральной. Но феноменологи подчеркивают ограниченность мидовской концепции Я, и, хотя в ней заложены возможности развития аутентичной картины человека и общества, эти возможности, полагают они, не были реализованы ни самим Мидом, ни его последователями в символическом интеракционизме.

Типичный для такой интерпретации ход мыслей можно проследить на примере работы Г. Уинтера⁶⁰. Высоко оценивая

главную идею социальной психологии Мида, состоящую в утверждении органического единства Я и социального процесса, Уинтер обнаруживает парадокс в трактовке Мидом этого единства. Жест, совершаемый Я, утверждает Уинтер, вызывает реакцию другого человека и становится значимым жестом постольку, поскольку, приобретая значение, позволяет Я взглянуть на себя глазами другого, «принять роль другого». Но Я может интерпретировать реакцию другого только лишь будучи Я. Если следовать «букве» социальной психологии Мида, можно сказать, что Я зарождается в ходе взаимодействия, которое само по себе предполагает наличие Я.

Парадокс этот, считает Уинтер, возникает потому, что Мид в своей социальной психологии не делает предметом особого исследования процесс формирования субъективных значений в ходе взаимодействия. Разрешить парадокс, а тем самым сделать приемлемой для себя концепцию Мида, Уинтер пытается, дополнив мидовский анализ взаимодействия феноменологической теорией интерсубъективности, лежащей в основе разработывавшейся австрийским философом и социологом А. Шюцем концепции феноменологической социологии.

Суть шюцевского подхода состоит в следующем. Индивид не может рефлексивно схватить непосредственность своего внутреннего состояния. То, что воспринимается в рефлексии, уже прошлое. Но наличное переживание в его непосредственности выражается вовне — в жесте, мимике, в экспрессивных поступках. Поскольку индивид выражает себя в своей непосредственности, говорит Шюц, другой может «схватить» эту непосредственность, приобщиться к настоящему данного индивида, пережить чужое Я в его «живой временности», непосредственно познав связь знака, значения и «референта». Поэтому, пишет Шюц, «я знаю больше о другом, а он знает больше обо мне, чем каждый из нас знает о своем собственном потоке сознания. Это настоящее, общее для нас обоих, есть чистая сфера *МЫ*»⁶¹.

Получается, таким образом, что действительный процесс понимания одним индивидом другого, процесс возникновения субъективных значений происходит на дорефлексном уровне. Именно на этом уровне, по мнению Шюца, находится истинный *locus* социального процесса, объективирующегося, становящегося предметом рефлексии *post factum*, поэтому не требующего для своей реализации рефлексивного, рационального социального Я.

Указанный выше парадокс разрешается, таким образом, в феноменологической интерпретации путем дополнения концептуальной схемы Мида предположением о наличии интерсубъективности (или социальности, если использовать терминологию

философских работ Мида), состоящей в единстве внутреннего переживания времени и являющейся неререфлектируемой основой всякого социального взаимодействия. Но в ходе этой интерпретации происходит любопытная вещь: основной тезис социальной психологии Мида переворачивается — уже не взаимодействие становится конституирующим моментом социального, но социальность становится конституирующим моментом взаимодействия, актуализируясь в значимом жесте и приходя к осознанию себя при посредстве рефлексивного Я.

Чтобы показать, что такой ход мысли не чужд Миду, что его идеи допускают подобную интерпретацию, более того, что феноменологическая интерпретация отражает действительно глубинную тенденцию социальной психологии Мида, обратимся к более широкому контексту — к его философским работам, позволяющим прояснить спорные места его социально-психологической теории, в частности, к философской теории социальности.

О правомерности феноменологической интерпретации Мида. Элементы теории социальности содержатся в обеих важнейших частях философии Мида — в философии акта и в философии времени. В философии акта Мид рассматривает реальность как возникающую в процессе деятельности субъекта — «живой формы». Понятие акта выступает здесь в роли метафизической схемы, образующей сердцевину философии, лежащей в русле прагматистской традиции и раскрывающей инструментальную природу мышления, объясняя реальность как серию ситуаций.

Мид выделяет четыре последовательных стадии акта: импульс, перцепция, манипуляция и консуммация. Импульс — функционально связанное со стимулом, элементом внешней среды, побуждение к действию, перцепция — момент формирования в сознании представления об объекте и модели будущего действия; манипуляция — процесс непосредственного взаимодействия субъекта и объекта действия; консуммация — процесс «потребления», получения пользы от объекта, его оценивание.

Более подробно Мид рассматривает вторую стадию акта — перцепцию, ибо *«перцепция содержит в себе все элементы акта — стимуляцию, реакцию, репрезентированную установкой, заключительное переживание, следующее за реакцией и репрезентированное представлениями, возникшими из прошлого опыта»*⁶². Содержание перцептуального объекта определено прошлым опытом индивида во всем его своеобразии и неповторимости, и поэтому такой объект всегда «является выражением особенных отношений между ним и индивидом»⁶³. Объект различен для каждого индивида, ибо *«принадлежит к его перспективе и его возможностям реагирования»*⁶⁴.

Здесь Мид вводит в анализ акта понятие перспективы — одно из важнейших в его философии. В контексте акта оно выражает специфичность взаимодействия каждой живой формы со свойственной ей средой. Формулирование этой специфичности — одна из формулировок фундаментального для философии Мида «принципа относительности».

Принцип относительности распространяется Мидом на всю реальность. Относительность наличествует на любом ее «этаже» и выявляется в каждом из актов: в рефлексивных социальных актах в человеческом обществе, состоящем из множества различного рода «перспектив» — систем взаимодействия; в актах животных (вообще — «живых форм»), определяемых их специфическими взаимоотношениями со средой, в трансформациях массы и энергии в физических системах. Общей моделью всех этих процессов является, по Миду, математическая формулировка теории относительности, состоящая в конечном счете в рассмотрении объекта в разных системах координат.

«Перспективы», по Миду, имеют объективное существование⁶⁵. Реальность есть многообразие возможных «перспектив», плюральность различного рода систем. Любой объект (физический, «живая форма», социальное Я) может участвовать или участвует во многих «перспективах» одновременно. Факт одновременного участия в разных «перспективах» Мид именует «социальностью». Реальность, в том числе и реальность общества, социальна по своей структуре.

Но наряду со структурным аспектом «социальность» может рассматриваться еще в одном — темпоральном. Остановимся в связи с этим на некоторых проблемах философии времени Мида. Центральным ее тезисом является утверждение о том, что «реальность существует в настоящем»⁶⁶. Что это означает? То, что как прошлое, так и будущее являются гипотетичными, безусловными, что прошлое реконструируется, наделяется смыслом, а будущее представляется в терминах настоящего. Когда мы вспоминаем свое детство, полагает Мид, мы не можем пережить его таким, каким оно было, без отношения к тому, какими мы стали теперь. А если бы мы сумели воспроизвести наши переживания детства адекватно, это означало бы наше небытие в настоящем⁶⁷. Прошлое, обретшее реальность, есть настоящее. Прошлое как реальность недоступно человеку. Прошлое — это тень, отбрасываемая настоящим, что относится, по мнению Мида, не только к индивидуальному восприятию времени, но и к науке.

Но если ненадежны наши суждения о прошлом, то вдвойне они ненадежны о будущем. Ведь будущее представляется и проектируется на материале прошлого. «То, что случится, — отме-

чает Мид,— всегда отличается в некотором отношении от того, что случилось, и это качественное отличие непредсказуемо. В каком-то смысле мы можем предсказывать будущее, но то, что мы предсказываем, всегда есть нечто меньшее, чем то, что в действительности происходит»⁶⁸.

Если рассмотреть структуру акта во времени, можно увидеть, что перцепт представляет собой кристаллизованный прошлый опыт. Но он апеллирует к будущему, являясь одновременно и воспоминанием и пророчеством. На следующей стадии акта происходит непосредственное взаимодействие с объектом — предикация объекту реальности. Манипуляция — это реальность акта, момент настоящего. За непосредственным взаимодействием следует консуммация, которую Мид отождествляет иногда с оценкой. Это — предсказанное в перцепте будущее, то, что *случится*, неизбежно отличное от перцепта, т. е. от того, что *случалось*. В момент манипуляции возникает нечто новое, которое, консуммируясь, служит пересмотру прошлого. Именно в этом смысле, писал Мид, «каждое новое будущее требует нового прошлого»⁶⁹.

Возникновение нового, таким образом, определено самой «перспективной» структурой реальности. Новое — это реализация относительности, оно возникает в момент перехода из одной перспективы в другую, в момент перемены координат и влечет за собой переструктурирование мира, прошлого и будущего. Возникновение нового в момент настоящего представляет собой второй (наряду со структурным), динамический, темпоральный момент «социальности». Теперь может быть дано ее полное определение: «Социальность у Мида,— пишет М. Натансон,— означает как объективное существование многочисленных перспектив, в которых организм участвует одновременно, так и эмерджентный характер настоящего, понимаемого как *locus* реальности»⁷⁰. Это определение резюмируется собственными словами Мида: социальность есть «способность быть несколькими вещами сразу»⁷¹.

Если мы рассмотрим основную проблему социальной психологии Мида — проблему Я как диалектики «*I*» и «*me*», индивидуального и социального — в свете философской теории социальной, то увидим, что последняя восполняет все недоговоренности и неясности, имеющиеся в собственно социально-психологической концепции Я.

В акте фиксируется (наряду с механизмами деятельности на других уровнях реальности) механизм поведения рефлексивного социального Я. Перцепт в таком случае может быть истолкован как совокупность символических содержаний сознания, определяемых «перспективами» существования индивида, т. е. его

участием в определенных системах социального взаимодействия. Эти символические содержания исчерпываются содержанием данных «перспектив» без остатка, социальный индивид имеет то, что он имеет, лишь в силу участия в этих «перспективах». В структуре Я перцепту соответствует *«те»*, понимаемое как социализированный индивид, как совокупность «обобщенных других», или «перспектив».

В перцепте в терминах наличного социального опыта индивид проектирует свое будущее действие. Само действие — момент перехода из одной перспективы в другую, момент возникновения нового — функция *«I»*. Мид не случайно говорит о том, что *«I»* неуловимо в рефлексии. Всякое новое будущее требует нового прошлого, и *«I»* в рефлексии выступает как *«те»*. Это уже новое взаимоотношение «перспектив», новое будущее и новое прошлое, но единственное прошлое и будущее для данного индивида.

Получается, таким образом, что фундаментом движения, развития, диалектики социального индивида (а тем самым, по Миду, движения, развития, диалектики социального процесса) является переживание времени, коренящееся в «социальности» как онтологическом условии этого переживания. Причем определяющим является динамический, темпоральный аспект «социальности». Без анализа временности невозможно понимание взаимоотношений *«I»* и *«те»* в социально-психологической теории Мида, и отсутствие этого анализа ведет или (1) к отказу от понятия *«I»* и принятию теоретической модели сверхсоциализированного, жестко детерминированного социальными условиями индивида, что и происходит в теориях позитивистского крыла символического интеракционизма (М. Кун и др.); или же (2) к включению в социальную психологию Мида абсолютно чуждого ей понятия биологизированного *«I»* в духе фрейдовского *«Id»*⁷²; или же (3), как это происходит в большинстве теорий символического интеракционизма (в частности, у Блумера), делает утверждение о развивающемся творческом характере индивида и социальной реальности всего лишь фразой, хотя и правильной, с точки зрения самого Мида, но не имеющей достаточного теоретического обоснования.

Теперь — о правомерности субъективистской интерпретации Мида в терминах феноменологической социологии. Выше было показано, что в ходе такой интерпретации фактически переворачивается основная посылка социальной психологии Мида: не взаимодействие становится конституирующим моментом социального, а социальность конституирует взаимодействие. Рассмотрение философских положений Мида, относящихся к этой

проблеме, показывает, что Мид должен был бы солидаризоваться с такой интерпретацией его социальной психологии. Как в феноменологической социологии, так и в философии Мида социальность представляет собой принцип структурной и динамической организации социальной реальности и является основой всякого социального взаимодействия, оставаясь неуловимой в рефлексии действующего индивида. Как и в феноменологической социологии, в теории Мида имеется то же самое ускользающее от рефлексии настоящее как *locus* выявления «*I*», понимаемое в рефлексии как «*me*», схватываемое лишь в другом человеке, в момент перехода в перспективу этого другого.

Мидовский анализ «социальности» как в структурном, так и в темпоральном ее аспектах сближает социальную психологию Мида с феноменологической социологией Шюца. И это не случайное сходство частных аспектов той и другой теории, а глубинное родство, обусловленное единообразным в сущности решением коренных мировоззренческих проблем социальной науки: природы социальной реальности, природы общественного изменения и развития, диалектики общества и личности. Заканчивая обзор основных интерпретаций социальной психологии Мида, можно сказать, что феноменологическая интерпретация не только не искажает ее смысл, но высвечивает, выявляет, подчеркивает, делает более выпуклыми ее изначальные глубинные тенденции. Феноменологическая интерпретация плюс анализ философской теории социальности помогают воссоздать целое социальной психологии Мида.

Мид и социологическое познание. Мидовская теория «социальности» (применительно к социологии и социальной психологии) представляет собой попытку объяснить процесс возникновения нового — новых символических содержаний и новых фактов социальной жизни, реализующихся в процессах межличностных взаимодействий. Способ анализа Мидом социального взаимодействия — это анализ «изнутри», это не объяснение, а описание возникновения и развития социальных значений с позиции действующего индивида, родственное феноменологическому описанию. Лишив себя, как было показано выше, с самого начала возможности объективного объяснения процесса социального изменения и развития, Мид стал искать источник этого процесса в структуре Я, что неизбежно и привело его на позиции релятивизма и агностицизма.

Возьмем абстрактно-философское определение Мидом явления эмерджентности — возникновения нового — и попытаемся истолковать его в терминах его социальной психологии. «Я определяю эмерджентность, — пишет Мид, — как присутствие вещи

В двух или более различных системах таким образом, что ее присутствие в последней системе меняет характер ее присутствия в предыдущей, к которой она продолжает принадлежать»⁷³. Если под вещью понимать социального индивида (теория Мида позволяет производить такую подстановку), то перед нами не просто описание возникновения нового, а описание возникновения новых значений. Оно могло бы быть сформулировано следующим образом: явление возникновения значений определяется как присутствие индивида в двух или более системах социального взаимодействия таким образом, что присутствие его в последней системе меняет значения, которыми обладают для него объекты и явления при условии присутствия в первой системе.

Само по себе это определение не вызывает возражений, но оно становится совершенно неприемлемым, будучи объясненным в рамках теоретической системы Мида, взятой как целое. Согласно Миду, каждый из взаимодействующих индивидов переструктурирует свой мир, свое прошлое и будущее в соответствии с требованиями момента, требованиями «живого настоящего» взаимодействия, понимаемого как процесс конструирования реальности. Возникает новое прошлое и новое будущее, но они — единственное прошлое и будущее для участвующих во взаимодействии индивидов. Подобное понимание процессов возникновения нового для Мида не метафора, а существеннейшая социологическая и антропологическая характеристика взаимодействия, реализующаяся и в социальной науке.

Таким способом вопрос о возможности объективного существования и объективного познания прошлого и будущего снимается. Социальный мир релятивизируется, ибо всякое его объяснение есть объяснение с позиции «здесь и сейчас», а каждое новое «здесь и сейчас» порождает новый образ мира, несовместимый с предыдущим. Изучение же генезиса этих образов, по Миду, невозможно, ибо момент зарождения образа — настоящее как функция «*I*» — неуловим в рефлексии. Отсюда — релятивизм исторически ориентированного познания.

Тем самым отрицается и возможность социологии вообще как не только исторической, но и «синхронистически» ориентированной науки. Virtuозность мидовского анализа взаимодействия служит тому лишь новым доказательством. Действительно, если значения возникают и существуют лишь в момент взаимодействия, будучи обусловленными лишь его (взаимодействия) «живым настоящим», то для их адекватного понимания социолог сам должен стать непосредственным участником взаимодействия, с необходимостью утрачивая при этом (в силу особенностей

переживания времени) свою объективность, переструктурируя свой мир (мир объективного исследователя), свое прошлое и будущее. Более того, само социологическое исследование, само вступление социолога, преследующего научные цели, в круг взаимодействующих людей меняет ситуацию взаимодействия, порождая новые ее значения, новые смыслы. Таким образом реальность взаимодействия оказывается принципиально неуловима, она жива лишь «в себе», искажаясь и умирая, лишь только на нее падает взгляд «объективного» исследователя. Таков поистине неизлечимый парадокс мидовской трактовки социального взаимодействия.

Позиция, занятая Мидом, являющаяся следствием игнорирования целостности и материальной обусловленности жизни общества, субъективистской и релятивистской трактовки природы социальной реальности, ведет к агностицизму — отрицанию возможности объективного социального познания.

Социально-психологическая концепция Мида по праву может рассматриваться в рамках понимающей традиции. Уже концепция «принятия роли другого», будучи определенным образом интерпретированной, дает возможность анализировать социальные связи и взаимодействия, не выходя за рамки индивидуального сознания. Причем такая интерпретация имеет не только социально-психологический, но и более широкий эпистемологический смысл, ибо Мид склонялся к рассмотрению субъектно-объектно-отношения в терминах «принятия роли другого».

В подобном расширительном толковании «принятия роли другого» содержатся возможности феноменологического по существу анализа. Эти возможности были осознаны и реализованы Г. Уинтером⁷⁴, П. МакХью⁷⁵, а также А. Шюцем, весьма многое почерпнувшим в работах Мида в поздний период своего творчества. Труды сторонников этнометодологии, наиболее развитой из современных концепций понимающей социологии, обнаруживают глубокое сходство представлений о природе социальной реальности, взаимодействия и социального познания, свойственных этнометодологам, с соответствующими идеями Мида.

¹ Подробнее о современных концепциях символического интеракционизма см.: *Ионин Л. Г.* Символический интеракционизм.— В кн.: Критика современной буржуазной теоретической социологии. М.: Наука, 1977.

² Подробнее о натуралистических школах в социологии прошлого века см. в кн.: История буржуазной социологии XIX — начала XX века. М.: Наука, 1979.

³ *Bernard L.* Instinct: study in the social psychology. New York, 1924.

⁴ *Parsons T.* Cooley and the problem of internalization.— In: Cooley and the Sociological Analysis. Ann Arbor (Michigan). 1966, p. 67.

- ⁵ Другая важная черта органицизма Кули — его методологический холизм, родственный современному функциональному подходу: «Каждый индивид зависим от другого, ибо все участвуют в совместной жизни... Именно индивидуальность, отличие от других придает каждому члену группы особое значение... В органической точке зрения подчеркивается как единство целого, так и особая ценность индивида и при этом одно объясняется через другое» (*Cooley Ch. Human nature and the social order. New York. 1964, p. 36*).
- ⁶ *Cooley Ch. Human nature and the social order, p. 32.*
- ⁷ *Cooley Ch. Sociological theory and social research. New York, 1969, p. 290.*
- ⁸ *Cooley Ch. Human nature and the social order, p. 119.*
- ⁹ *Ibid., p. 119.*
- ¹⁰ *Ibid., p. 119.*
- ¹¹ *Ibid., p. 119.*
- ¹² *Ibid., p. 123—124.*
- ¹³ *Mead G. H. Mind, self and society. Chicago, 1934, p. 224.*
- ¹⁴ *Rieff Ph. Introduction.—In: Cooley Ch. Human nature and the social order. New York, 1964, p. XVII.*
- ¹⁵ Всю свою жизнь Кули проработал в Мичиганском университете, расположенном в маленьком городке Энн Арбор. В 1893 г. он вместе с Мидом и Дьюи получил приглашение перейти во вновь открывшееся отделение социологии университета Чикаго, но отказался. Вся его жизнь прошла в том самом «маленьком городке», отражением жизни которого и явилась, по мнению Ф. Риффа, его концепция человеческой природы. Этот, казалось бы, далекий от теории факт представляет большой интерес с точки зрения социологии познания.
- ¹⁶ *Cooley Ch. Human nature and the social order, p. 122.*
- ¹⁷ Под этим определением принципа социального познания могли бы подписаться все сторонники идеи понимания в социологии, начиная с самого В. Дильтея. «Сходство с немецким идеалистическим *verstehen* несомненно!» — говорит Р. Хинкл о кулиевской концепции социального познания (*Hinkle R. Foreword.—In: Cooley Ch. Social process. Carbondale (Illinois), 1966, p. LXIII*). Сходство теории Дильтея и Кули не ограничивается принципом понимания. В основе обеих теорий лежит философия жизни, оригинальная у Дильтея, эммерсоновская — у Кули. Оба разрабатывают психологическую по сути своей концепцию социальной реальности, оба осознают роль культурных символов в познании. Кули и Дильтей одинаково оценивают значение литературы и искусства для социальных наук, оба привержены к биографическому жанру. Это сходство символично, ибо Дильтей в Германии, а Кули в Америке впервые четко и недвусмысленно выдвинули идеал гуманистически, антипозитивистски ориентированной понимающей социальной науки.
- ¹⁸ *Cooley Ch. Human nature and the social order, p. 136.*
- ¹⁹ *Ibid., p. 136.*
- ²⁰ *Ibid., p. 144.*
- ²¹ *Ibid., p. 166.*
- ²² *Ibid.*
- ²³ *Rieff Ph. Op. cit., p. XI.*
- ²⁴ *Cooley Ch. Social organization: A study of larger mind. New York. 1962, p. 7.*
- ²⁵ *Cooley Ch. Sociological theory and social research, p. 301.*
- ²⁶ *Cooley Ch. Social organization, p. 61.*
- ²⁷ *Cooley Ch. Human nature... p. 117.*
- ²⁸ *Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 142.*
- ²⁹ *Social behavior and personality. Thomas' contribution in social theory/Ed.*

- E. Volkart. New York, 1951, p. 71.
- ³⁰ *Brentano Fr.* Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig, 1924, Bd. 1, S. 179.
- ³¹ *Ibid.*, S. 125—126.
- ³² *Ibid.*, S. 125—126.
- ³³ *Brentano Fr.* Op. cit., 1928, Bd. 2, S. 157.
- ³⁴ *Thomas W., Znaniecki F.* The polish peasant in Europe and America. New York, 1927, p. 21.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 22.
- ³⁶ *Blumer H.* An appraisal of Thomas and Znaniecki's «The polish peasant in Europe and America». New York, 1939, p. 25—26.
- ³⁷ *Thomas W.* The unajusted girl. Boston, 1923, p. 18.
- ³⁸ Social behavior and personality, p. 10.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 10.
- ⁴⁰ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 104.
- ⁴¹ Social behavior and personality, p. 14.
- ⁴² W. Thomas on social organization and social personality/Ed. M. Janowitz. Chicago, 1966, p. 301.
- ⁴³ *Thomas W., Znaniecki F.* Op. cit., p. 1846—1847.
- ⁴⁴ *Ball D.* The definition of the situation. Some theoretical and methodological consequences of taking W. Thomas seriously.— J. Theory of Social Behavior, 1971, vol. 2, N 1, p. 63.
- ⁴⁵ *Natanson M.* The social dynamics of G. H. Mead. Washington, 1956, p. 3.
- ⁴⁶ См. предисловие Р. Мерфи в кн.: *Mead G. H.* Mind, self and society. Chicago, 1936.
- ⁴⁷ Такая точка зрения не следует с очевидностью из социально-психологических работ Мида, на основе которых чаще всего делается вывод о его социологических взглядах. Для ее доказательства требуется *интерпретация* идей Мида, выявление глубинной тенденции его социальной психологии. На этом пути исследователь встречает немало проблем. Во-первых, сама социально-психологическая система Мида противоречива, незавершена. При жизни Мид мало печатался. Главные труды его изданы после его смерти (*Mead G. H.* The philosophy of the present. Chicago; London, 1932; *Mead G. H.* Mind, self and society; *Mead G. H.* The philosophy of the act. Chicago, 1938). Они скомпонованы из статей, написанных по различным поводам, неоконченных рукописей, беглых заметок, стенограмм лекций, и наличная систематизация — дело рук издателей, а не самого Мида. Во-вторых, основанные на его идеях учения, объединяемые под именем символического интеракционизма, представляют собой целый спектр концепций, содержащих весьма противоречивые, а иногда и просто несовместимые представления о природе социальной реальности и особенностях социального познания. Так что «истинного» Мида необходимо извлекать из груды разночтений и интерпретаций, порой значительно искажающих суть его идей. И в-третьих, разрозненная и несистематизированная социально-психологическая теория Мида являет собой лишь часть его теоретического наследия, а потому вряд ли может быть адекватно понята из себя самой. Она должна интерпретироваться в свете его творчества в целом, исходя из его основополагающих философских, мировоззренческих предпосылок.
- ⁴⁸ *Mead G. H.* Mind, self and society, p. 90.
- ⁴⁹ *Кон И. С., Шалин Д. Н.* Джордж Г. Мид и проблема человеческого Я.— *Вопр. филос.*, 1969, № 12, с. 96.
- ⁵⁰ Термином Я переводим мидовское понятие «self». Термины «I» и «me» мы оставляем без перевода из-за отсутствия удовлетворительных русских эквивалентов.
- ⁵¹ *Mead G. H.* Mind, self and society, p. 175.

- ⁵² *Hickman C., Kuhn M.* Individuals, groups and economic behavior. New York, 1956, p. 224—225.
- ⁵³ *Sociological methods*/Ed. M. Denzin. Chicago, 1970, p. 167.
- ⁵⁴ *Blumer H.* Sociological implications of the thought of G. H. Mead.— *Amer. J. Sociol.*, 1966, vol. 71, N 5, p. 535.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 536.
- ⁵⁶ *Ibid.*
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 540.
- ⁵⁸ С блумеровской интерпретацией социальной психологии Мида согласуются в основном взгляды таких социологов и социальных психологов-интеракционистов, как А. Роуз, Т. Стоун, Г. П. Беккер, А. Стросс и др. В данный момент для нас не представляют интереса менее существенные различия их построений.
- ⁵⁹ *Blumer H.* What is wrong with social theory? — *Amer. Sociol. Rev.*, 1954, vol. 19, N 1, p. 8.
- ⁶⁰ *Winter G.* Elements for a social ethic. New York, 1966.
- ⁶¹ *Schutz A.* Collected papers. Hague, 1962, vol. 1, p. 147.
- ⁶² *Mead G. H.* The philosophy of the act. Chicago, 1938, p. 3.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 7.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 6.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 114.
- ⁶⁶ *Mead G. H.* The philosophy of the present. Chicago, 1932, p. 1.
- ⁶⁷ *Ibid.*, p. 30.
- ⁶⁸ *Mead G. H.* The philosophy of the act, p. 143.
- ⁶⁹ *Mead G. H.* The philosophy of the present, p. 31.
- ⁷⁰ *Natanson M.* Mead's metaphysic of time.— *J. of Philos.*, 1953, vol. 50, N 25, p. 774.
- ⁷¹ *Mead G. H.* The philosophy of the present, p. 49.
- ⁷² *Kolb W.* Critical evaluation of Mead's «I» and «me» concepts.— *Social Forces*, 1944, vol. 22, N 3.
- ⁷³ *Mead G. H.* The philosophy of the present, p. 69.
- ⁷⁴ *Winter G.* Op. cit.
- ⁷⁵ *McHugh P.* Defining the situation. Indianapolis, 1968.

Глава третья

Понимание в феноменологической социологии

1. Пути и перепутья феноменологической социологии

Феноменологическая социология сравнительно мало известна советскому читателю. В нашей литературе пока недостаточно работ, посвященных этому направлению, занявшему ныне одно из ведущих мест в современной буржуазной теоретической социологии. Поэтому полезно будет, прежде чем обратиться к рассмотрению основных принципов феноменологической социологии, хотя бы кратко остановиться на ее истории.

В истории ее развития можно выделить три этапа. Первый этап — зарождение основополагающих идей феноменологии о природе социального мира в работах Э. Гуссерля (1859—1938), М. Шелера (1874—1928), М. Мерло-Понти (1908—1961) и ряда других философов, заложивших теоретико-познавательный и мировоззренческий фундамент феноменологической социологии. Это относится в первую очередь к Гуссерлю, основателю феноменологической философии, отказавшемуся в последний период своей творческой деятельности от попыток построения трансцендентального идеализма и обратившемуся к проблематике человека в мире, к сфере человеческой обыденности, повседневности, искусно зашифрованной им в концепции «жизненного мира»¹. Именно проблема «жизненного мира» стала впоследствии и остается по сей день основной проблемой феноменологической социологии во всех ее вариантах. Одним из «отцов» феноменологической социологии можно считать также М. Шелера², разработавшего учение о «симпатии как интенциональном акте» и создавшего на этой основе феноменологию познания, феноменологию религиозного опыта и (отчасти) философскую антропологию. Идеи Мерло-Понти, углубленно развивавшего

гуссерлевские тезисы в направлении экзистенциальной феноменологии, также оказали большое влияние на формирование ряда современных концепций феноменологической социологии. Но собственно социологические идеи в трудах предшественников современной феноменологической социологии были сравнительно редкими, носили случайный характер, не систематизировались и были в конечном счете подчинены их философским целям.

Второй этап, или этап возникновения и формирования концептуальных систем феноменологической социологии как таковой, связан прежде всего с именем австрийского философа и социолога А. Шюца (1899—1959). Шюц, последователь Гуссерля, опубликовал в Вене в 1932 г. свой главный труд «Смысловое строение социального мира»³, в котором, опираясь на идеи Гуссерля, М. Вебера и отчасти Бергсона, обосновал и развил систему феноменологической социологии. В 1939 г. в связи с оккупацией Австрии фашистской Германией Шюц переселился в США, где продолжал трудиться в определенном ранее направлении. Все его многочисленные статьи, а также ряд крупных работ, оставшихся до самой его смерти почти незамеченными (а многие и ненапечатанными), были посвящены разработке проблем и тезисов, уже сформулированных в главном труде. С начала 60-х годов в Америке стал нарастать интерес к теоретическому наследию Шюца. Посмертно был выпущен трехтомник собрания его статей⁴, был издан (в 1967 г.), а затем переиздан (в 1972 г.) английский перевод его главного труда⁵, в серии «Социологическое наследие» вышла подборка его работ⁶, напечатаны два его крупных незавершенных сочинения⁷. Статьи Шюца регулярно появляются в журналах и различного рода сборниках. Уже первые из этих изданий вызвали чрезвычайно широкий интерес к феноменологической социологии, тем более что это совпало с ростом в США внимания к феноменологии вообще. Именно с этого момента феноменологическая социология стала развиваться (и развивается до сих пор) как американская феноменологическая социология.

Роль Шюца в формировании и развитии феноменологической социологии можно считать решающей. Дело даже не в том, что его мысли о возможности применения феноменологического подхода к социальным наукам сложились в известной мере независимо от Гуссерля⁸. Решающим оказался тот факт, что Шюц на редкость удачно сочетал в себе глубокое понимание феноменологии⁹ с широчайшей эрудицией в области социальных наук: социологии, культурантропологии, экономики. Задача, которую решал Шюц, стремясь продемонстрировать глубинную связь

философских построений Гуссерля и социологических идей Вебера, очевидно, и не могла быть решена последними. Так что вполне обоснованным представляется мнение ученика Шюца — западногерманского ученого Т. Лукмана о том, что «на этой территории (т. е. в области феноменологических социальных наук. — Л. И.) Шюц был пионером и поколение молодых исследователей идет проторенным им путем»¹⁰. Большинство представителей этого «поколения молодых исследователей» составили американские и английские социологи.

Уже в 1964 г. была опубликована книга одного из известнейших ныне социологов феноменологического направления Арона Сикурела «Метод и измерение в социологии»¹¹, критикующая традиционный (позитивистский) методологический аппарат социологии с феноменолого-социологических позиций. Критика была резкой, аргументированной и, что называется, радикальной. Однако работа Сикурела оказалась обойденной молчанием. Вскоре вышла книга профессора Калифорнийского университета Гарольда Гарфинкеля «Исследования по этнометодологии»¹², основанная на идеях Шюца, коренным образом переработанных, и представляющая собой новую (по сравнению с шюцевской) ступень развития феноменологической социологии. Книга эта прославила своего автора, до той поры почти неизвестного социологическому миру. Она положила начало новой социологической дисциплине этнометодологии, вызвала целый спектр реакций — от резко отрицательных до восторженных — и всколыхнула устоявшуюся в целом атмосферу академической социологии. Мнения комментаторов и критиков оказались чрезвычайно противоречивыми. Так, один из сторонников этнометодологии — Л. Чарчилл утверждал, что гарфинкелевская книга открывает «новую теоретическую перспективу»¹³; другой комментатор Г. Свенсон писал фактически о новом видении Гарфинкелем природы социальной реальности¹⁴, а Э. Уоллес заявлял, что заслуга Гарфинкеля состоит в выявлении новой «специализированной области социологии»¹⁵. Известный же специалист в области математической социологии Дж. Коулмен, наоборот считал, что «Гарфинкель шумно преподнес истины, которые настолько банальны, что, будь они высказаны на ясном английском языке, они и были бы оценены как банальные»¹⁶.

Так или иначе равнодушных не оказалось. Книга, задуманная и сделанная как вызов установившимся социологическим представлениям, выполнила свою функцию. Идеи Шюца, Гарфинкеля, Сикурела нашли множество последователей. Феноменологическая социология выступила возмутителем спокойствия. Именно работам феноменологов-социологов американская со-

циология оказалась в первую очередь обязанной осознанием кризиса собственных теоретических, методологических, этических оснований, ярко выраженного в работах Э. Голднера, Р. Фридрикса и др.

Последний, третий этап (с начала 70-х годов и до сих пор) ознаменовался, во-первых, ростом критической рефлексии по отношению к идеям феноменологической социологии, казавшимся ранее столь многообещающими, но, как выяснилось позднее, далеко не столь плодотворными, и, во-вторых, размыванием самого этого направления путем: 1) «фрагментации» добытых феноменологической социологией истин и включения их в иные, иногда в корне отличные по своим посылкам и целям социологические концепции; 2) «поворота» феноменолого-социологических концепций в сторону других областей социального знания, таких, как культурная антропология, социолингвистика и др.; 3) «перерождения» теоретических концепций феноменологической социологии, связанного прежде всего с усилением влияния философии лингвистического анализа. По этой причине из феноменологической социологии зачастую уходит ее феноменологическая суть и характерное для нее видение социального мира.

*

Обращение к основным идеям Шюца и Гарфинкеля помогает более рельефно выявить содержание и направление этих тенденций. Наиболее разработанная и фундаментальная из систем феноменологической социологии — это, конечно, система Шюца, следовавшего путем, намеченным самим Гуссерлем. «Все эмпирические науки, — пишет Шюц, — имеют своим предметом мир как пред-данное, но сами они, так же как и их инструментарий, являются элементами этого мира»⁴⁷. Значит, социологии, если она действительно хочет быть строгой наукой, необходима не формальная натуралистическая строгость, состоящая в логической формализации и математизации социального знания, а выяснение ее генезиса и обусловленности миром пред-данного, из которого она рождается и в котором живет. Этот мир, предшествующий объективирующей научной рефлексии, и есть гуссерлевский «жизненный мир». Он не рефлексивируется, не анализируется, принимается «как данное». Он есть мир конкретности, мир непосредственной практической жизнедеятельности.

Но как подойти к этой конкретности, как схватить ее в своей неуловимой жизненности? Ведь, согласно Гуссерлю, наука не дает возможности проникнуть в «жизненный мир». Наоборот,

она подменяет живой человеческий мир миром объективированных абстракций. Следовательно, полагал Гуссерль, необходимо провести своего рода редукцию по отношению к науке, к значениям элементов мира, полученным этими элементами от науки, — вообще по отношению к научной картине мира. Осуществив подобную редукцию, мы повторим путь науки, но пройдем его в обратном направлении и вернемся к тому, от чего она отпиралась — к донаучным значениям мира. Мы восстановим таким образом чуждый науке мир повседневной жизни, или «жизненный мир». Изучение «жизненного мира», представляющего собой совокупность первичных, «фундирующих» (термин Гуссерля) интенций, должно раскрыть для нас процесс возникновения из этого мира различных систем знания, в том числе и позитивных наук, объяснить их отношение к «жизненному миру» и тем самым наделить их истинно человеческим содержанием.

Шюц стремился реализовать этот проект, следуя методологическим указаниям Гуссерля, поворачивая, «варьируя» перед своим умственным взором наличную данность представлений о мире и обществе, имеющихся у практически действующих индивидов (и ученых в том числе), ибо их представления о мире, полагает Шюц, определяются характером их профессиональной практики, отбрасывая временные культурно-исторически обусловленные, содержательные моменты, «вылуцкая», извлекая сущностные ядра, свойственные различным типам и уровням социальных феноменов. Добравшись таким образом до «жизненного мира», Шюц проходит тот же путь в обратном направлении, исследуя конструирование представлений об обществе от непосредственности переживаний индивидуального субъекта до высокогенерализованных конструкций социальной науки.

Главная проблема для него заключается в том, как происходит переход от непосредственности личного опыта индивида к социальному как объективному, к представлениям о социальном мире как мире «вещей». Шюц прослеживает, как индивидуальное сознание конституирует значимые элементы опыта из нерасчлененного единства потока переживания, как возникает представление о наличии alter ego и знание индивида объективируется во взаимодействии с другими индивидами, как другой выступает носителем типичных свойств, в свою очередь характеризующих глобальные социальные структуры, «объективно» (интерсубъективно) «существующие» в точках пересечения практических целей и наличных интересов взаимодействующих индивидов.

Обнаружив, что «обыденная типизация» выступает фундаментальным орудием организации социальной реальности, Шюц стремится проложить тем самым путь от «жизненного мира» к

миру науки. Он доказывает, что наука не только не противоположна так называемому здравому смыслу, но их подход к миру имеет общие корни, что наука всего лишь один из многих возможных типов построения знания в «жизненном мире» и ее претензии на объективность познания социальной действительности лишены всякого основания. Не только профессионал-социолог может судить о социальном мире как ученый, но и каждый практический деятель является, как говорит Шюц, «обыденным социологом» и располагает пусть не всегда явно сформулированной, не эксплицированной, но целостной концепцией общества, организованной в соответствии с целями его практической деятельности (а для социолога-профессионала организующим и упорядочивающим центром его концепции общества служат цели и интересы его практической социологической деятельности).

Таким образом, критикуя предшествующую социологию, Шюц не призывает отбросить все ее суждения. Он отрицает «лишь» ее претензию на истинность и объективность познания. Суждения ее оправданны, говорит он, в рамках одной из многих возможных познавательных перспектив. Тем самым Шюц релятивизирует социальное познание, ставя вопрос о его истинности в зависимость от конкретно-практических интересов познающего индивида. Шюц игнорирует тот факт, что конструкции социальных наук представляют собой обобщенное отражение реальных, объективно существующих социальных процессов и явлений. Не признавая объективность социальных феноменов, подменив реальную «вещную» объективность воображаемой, не выходящей за рамки сознания intersубъективностью, Шюц по существу отрезал себе пути к созданию науки социологии, превратив последнюю в социологию знания или даже в социографию знания, ибо в рамках шюцевской теории социальное не может восприниматься как нечто, лежащее вне знания. Знание (представление) об обществе и есть, по Шюцу, «тело» социального. Редуцируя общество к когнитивным процессам в сознании действующих индивидов, Шюц делает знание основным предметом социологического исследования.

Реальность общества, таким образом, ускользает из поля зрения Шюца. Его социология знания оказывается лишенной *социологии*. А потому она не может выполнить даже ограниченных задач социологии знания — исследовать социальные процессы, детерминирующие возникновение и функционирование систем знания. Она может служить лишь делу описания идей, свойственных той или иной социокультурной среде, делу воспроизведения мифов общественного сознания. А это — свидетельство не-

способности выйти за пределы *status quo*, свидетельство бессилия социологической теории в объяснении и раскрытии природы социального мира.

Следующей (после шюцевской) системой феноменологической социологии стала так называемая этнометодология Г. Гарфинкеля. В отличие от социологии Шюца этнометодология, целиком взращенная на американской почве, носит более эмпирический характер, имеет даже некоторое экспериментальное обоснование, хотя так же, как и Шюц, Гарфинкель ставит своей целью обнаружение формальных свойств социальных взаимодействий.

Весьма трудно дать краткое и исчерпывающее описание этнометодологии. Понятия ее зыбки, расплывчаты, неопределенны. Суть дела ускользает, превращается в свою противоположность с каждым новым поворотом мысли. И это не небрежность автора, а методический прием, ибо столь же зыбок, призрачен, неуловим сам образ социального мира, рисуемый Гарфинкелем. Последний рассуждает на грани софистики, и неудивительно отсутствие единообразия в попытках оценить и квалифицировать этнометодологию по теоретико-познавательному, мировоззренческому признаку.

Можно все же попытаться сформулировать основные теоретические и методологические принципы этнометодологии. Вслед за Шюцем Гарфинкель обращается к обыденности, непосредственности социального бытия, утверждая, что: а) обыденное, повседневное социальное взаимодействие имеет в высшей степени организованный, рациональный характер; б) эта рациональность не навязана практической деятельности извне (научная, логическая рациональность), а своеобразна и присуща ей по самой своей природе, ибо подлежащая объяснению структура практических действий сводится к методам (тождественна методам), применяемым участниками этой деятельности для ее рационального объяснения; в) «объяснение, поскольку оно может быть конституирующей частью обстоятельств, которые оно объясняет, тем самым различными путями неизбежно вырабатывает эти обстоятельства и вырабатывается ими»¹⁸; этот феномен именуется феноменом рефлексивности; г) явление рефлексивности позволяет схватить суть, смысл, *ratio* социальных структур, описывая процесс их объяснения, а тем самым процесс их становления и упорядочивания; д) задача этнометодологии состоит в открытии формальных свойств практических действий, т. е. стандартизированных приемов объяснения, применяемых независимо от содержательного характера анализируемого и объясняемого взаимодействия, в котором лишь и возникает и существует этот смысл.

Уже из этих кратких тезисов можно видеть, что в теоретико-методологическом плане для этнометодологии характерно: 1) отрицание объективного существования социальных структур; 2) отождествление структур взаимодействия с представлениями о них взаимодействующих индивидов; 3) отрицание объективной научно постигаемой рациональности социального мира и подмена ее некоей самодовлеющей «содержательной» рациональностью; 4) отказ от объективного научного исследования социальных феноменов во имя «понимания», «вживания», «сочувствующего» описания.

Эта воинствующе идеалистическая субъективистская¹⁹ концепция явилась кульминационным пунктом развития феноменологической социологии. В настоящее время, несмотря на резкое увеличение литературы, посвященной феноменологической социологии, несмотря на ее движение вширь, создается впечатление, что теоретические потенции ее исчерпаны. Экстенсивное развитие не сопровождается значительным теоретическим углублением. Более того, феноменологическая социология все более и более утрачивает свою теоретическую и мировоззренческую целостность.

*

Одним из важных факторов наступающей стагнации явилось резкое усиление (после некоторого периода оцепенения, вызванного неожиданным содержанием и стиля феноменологических писаний для натуралистически ориентированной в целом буржуазной социологии) критических атак в адрес социологов феноменологического направления. Критика эта ведется по нескольким направлениям и далеко не всегда (даже если не учитывать споров феноменологов по частным проблемам) по существу феноменолого-социологических теорий. Наиболее распространенным критическим мотивом является суждение о необоснованности претензий феноменологической социологии на «новое слово», «новый этап» в развитии социологического знания. Яркий пример тому — статья П. Лэсмана «Феноменологические перспективы в социологии», где он пишет: «... как только феноменологически ориентированная социология выходит за рамки технического социологического или социолингвистического описания изолированных «жизненных миров», она ... сталкивается с традиционными проблемами социологического анализа»²⁰. И тут же феноменологам бросается справедливый упрек в том, что в ходе теоретизирования они неявно опираются на заимствованные из традиционной социологии структуралистские идеи —

те самые, которые подвергаются жестокой критике в методологических введениях к их работам.

Проторенным стал уже и путь «генетической» критики феноменологической социологии. Основной тезис такого рода критики состоит в том, что феноменологическая социология извратила идеи и цели феноменологической философии и что поэтому она не имеет права именоваться феноменологической. Наиболее резко подобного рода критические претензии выражены в статье английского социолога Р. Беста, утверждающего, что «(1) предмет, на котором были сосредоточены интересы Гуссерля, иной, чем предмет феноменологической социологии; (2) работы Шюца не только не представляют собой важнейшего связующего звена между феноменологической социологией и философией Гуссерля, но, наоборот, показывают, что первое не следует из второго; (3) истолкование работ Шюца как радикальной критики традиционной социологии по крайней мере преувеличение... (4) феноменологические социологи следуют Гуссерлю и Шюцу лишь в той мере, в какой они ошибочно истолковывают последних, развивая их второстепенные идеи за счет главных и в некоторых случаях приходя в противоречие с самим духом их идей»²¹.

Описанные выше типы критического подхода хотя и поднимают попутно ряд важных проблем, но касаются в основном лишь общего теоретического контекста деятельности феноменологической социологии или же тревожат дорогие для нее «тени предков». Гораздо более важной представляется критика принципиальных теоретико-мировоззренческих положений феноменологической социологии.

Дж. Гаммер, например, в большой статье детально анализирует весь ход развития феноменологической социологии (Гуссерль — Шюц — Гарфинкель) с точки зрения выполнения провозглашаемого самими этнометодологами требования предоставить личности достойное место в социологической теории. Этому требованию (принципиальному, по мнению Гаммера, теоретическому императиву), феноменологическая социология не удовлетворяет, ибо ей удается концептуализировать лишь «стереотипы мотивов и целей типических индивидов в типических ситуациях»²². Гаммер обнаруживает причины этой неудачи в неспособности феноменологической социологии найти объективную схему интерпретации социально значимого опыта, благодаря чему всякое объяснение становится субъективной интерпретацией, лишённой какой-либо степени достоверности.

Упрек в субъективизме поддерживается и другими критиками. Дж. Уиздом видит источник непреодоленного (и непреодолимо-

го с феноменологических позиций) субъективизма в методологическом индивидуализме феноменологической социологии. Обращаясь к феноменологической трактовке социальных институтов и процесса институционализации, анализируя проблему социальных изменений, процесс формирования идей в обществе, как они толкуются феноменологами, Уиздом указывает на логический тупик, в котором оказывается феноменологическая социология при всякой попытке выйти за рамки индивидуального сознания. Там же, где она выходит за эти рамки и добивается реальных значимых результатов, налицо незаконное (с точки зрения феноменологии) и логически необоснованное предположение о наличии социального целого, не сводимого к сумме индивидуальных сознаний. Феноменологическая социология вплотную подводит, как показывает Уиздом, к необходимости принятия методологического холизма, точки зрения первичности социального целого²³.

Именно эта последняя линия критики (несмотря на недостатки теоретических позиций самих ее авторов) является верной, хотя и частичной, не учитывающей всего многообразия и сложности феноменологической социологии, причудливо сочетающей в своих концепциях черты субъективного и объективного идеализма, персонализма и абстрактного социологизма, аналитической глубины и плоской описательности. Объективная, строго научная, социально значимая критика феноменологической социологии может быть дана только с последовательных марксистских позиций.

Выше мы сформулировали три основные тенденции, особенно отчетливо выступающие при рассмотрении современных явлений в области феноменологической социологии. Во-первых, это фрагментация, дробление целостных теоретических систем феноменологической социологии и использование полученных «фрагментов» в иных (иногда даже чуждых ей по духу) концепциях. Пример — этнометодология Гарфинкеля. Упомянувшийся выше П. Лэсмен видит возможность применения отдельных ее теоретических результатов в социологии отклоняющегося поведения. Э. Тиракьян²⁴, как и Э. Голднер²⁵, указывает ей место в традиционной «микросоциологии». Даже в сугубо натуралистически ориентированной, основанной на принципах необихевиоризма и системного подхода работе Д. Томпсона и Д. Ван Хутена находится место для открытых Гарфинкелем «формальных свойств практических действий»²⁶.

Вторая очевидная тенденция — уход видных социологов феноменологического направления и соответственно перемещение теоретического центра тяжести в иные области социального

знания. Весьма показательна в этом смысле эволюция одного из видных этнометодологов А. Сикурела. Первые его работы были целиком посвящены важным теоретико-методологическим проблемам социологии²⁷. Последняя книга Сикурела, представляющая собой сборник избранных статей, опубликованных с 1965 по 1973 г., наглядно демонстрирует сдвиг этнометодологии в сторону лингвистики и социолингвистики (в варианте, представленном теориями Н. Хомского)²⁸. Сикурел, правда, настойчиво утверждает необходимость изучения социальной структуры, считая это первоочередной задачей социологии. Но сама структура понимается им исключительно как совокупность процедур интерпретации, применяемых участниками взаимодействия для его (взаимодействия) рационального истолкования, т. е. в полном согласии с изложенными выше принципами этнометодологии.

Не случайно поэтому социологическое исследование превращается у него в психо- и социолингвистическое, изучение реальных социально-структурных детерминант деятельности подменяется изучением информационно-коммуникационных процессов в ходе взаимодействия. Соответственно и интерес автора сосредоточен на проблемах языковой социализации, выработки способностей семантической дифференциации, экстралингвистической коммуникации и т. д.

Проблемы, которые стремится разрешить Сикурел, весьма важны. Он старается понять, как различные социальные и культурные группы создают свой язык, как различные формы презентации опыта определяют «непосредственность» переживания, каким образом язык позволяет человеку претендовать на знание и т. д. Но изучение этих и других подобных им проблем сопровождается у Сикурела указанием на то, что, исследуя их, мы постигаем социальную структуру. Подобный самообман закономерно подготовлен всем ходом развития феноменологической социологии.

Действительно, уход этнометодологии в лингвистику и культурную антропологию обусловлен, во-первых, ее «этно»-пафосом, позволяющим использовать ее в качестве методологической базы культурной антропологии, и, во-вторых, общей направленностью на анализ знания, что делает естественным интерес к языку — важнейшему орудью выработки и применения знания. Американский социолог П. Филмер в статье, посвященной анализу социологической концепции Гарфинкеля, задается вопросом: куда пойдет этнометодология в дальнейшем? Рассмотрев ее теоретическое содержание, он отмечает явную тенденцию смыкания ее с лингвистикой Хомского и структурализмом Леви-

Стросса²⁹. Мнение это справедливо; особо заслуживает быть отмеченным тот факт, что движение к Хомскому и Леви-Строссу есть движение в сторону натуралистических концепций социальных наук.

Еще дальше идет Дж. Голдторп, прямо утверждающий, что интерес этнометодологии к формальным свойствам практических действий и естественных языков выводит ее в несоциальную сферу — в область этологии или нейрофизиологии. «Если этнометодология, понимаемая на такой манер,— пишет Голдторп,— должна дать социологии новое обоснование, то оно будет скорее не феноменологического, а узко позитивистского толка»³⁰.

Суть дела однако не в ярлыках. Отмеченные тенденции свидетельствуют, с одной стороны, об ограниченности собственно социологических потенций этнометодологии, а с другой — о междисциплинарном характере этого учения, позволяющего практиковать не узко «ведомственный», внутродисциплинарный, а проблемный подход к различным феноменам, с трудом поддающимся исследованию средствами традиционно существующих социальных наук.

Третья из отмеченных нами тенденций — проникновение в феноменологическую социологию идей лингвистической философии Л. Витгенштейна. Эта тенденция характерна не только для феноменологической социологии и даже не только для социологии вообще. Дело в том, что интерес к феноменологии, пик которого в США пришелся на вторую половину 60-х годов, сменяется ныне интересом к лингвистической философии. Сходство этих двух типов философствования, неоднократно отмечавшееся, привело к попыткам их соединения.

Не менее очевидным оказалось сходство феноменологической социологии с концепцией социального познания П. Уинча, выработанной на основе философии «позднего» Витгенштейна. Уинч, как и феноменологические социологи, отвергает натуралистический подход в социологии, выдвигая на первое место анализ языка. «Наши представления о том, что есть реальность, даны нам в языке, которым мы пользуемся», — пишет Уинч³¹. Отсюда вывод: структура реальности есть отражение структуры языка. Определенный язык представляет собой замкнутую в себе целостность — «жизненную форму». «Жизненная форма» — последняя реальность для существующего в ней индивида. Как таковая, она выглядит аналогом феноменологического понятия жизненного мира. Эти и другие черты сходства сделали естественными попытки соединения обеих систем в единой концептуальной схеме. В частности, такая попытка была предпринята в книге «О начале социального исследования»³² — совместной ра-

боте группы социологов, по крайней мере двое из которых (П. МакХью, А. Блам) принадлежали ранее к ортодоксальной (гарфинкелевской) ветви этнометодологии.

Выдвигаемая авторами концепция социологического анализа поистине беспрецедентна в истории буржуазной социологии как по стилю, так и по содержанию. Суть ее состоит в следующем: язык — субстанция социальной жизни; анализ языка — социологический анализ — есть анализ способов его употребления; этот анализ открывает неосознаваемые в обыденной жизни предпосылки, на основе которых тот или иной аспект бытующей «в себе» реальности вводится в контекст социальной жизни. Вот как поясняют это сами авторы: «Повседневная жизнь для нас — не феномен, а импульс, она дает практический конкретный толчок рефлексивному исследованию. Она не ставит проблему «данных», которые должны быть объяснены, а служит лишь напоминанием о том, что все привычное имеет свою историю, она — вызов нашему интеллекту, вызов, требующий восстановить и воссоздать эту историю. Как писал Малларме, «нужно отнять слово у племени»; мы, как соплеменники, можем приступить к этой задаче лишь говоря языком племени; парадигма служит для нас началом; но отнимать слово, следуя общепринятым правилам, значит не отнять ничего. Следовательно, идея должна превратиться из парадигмы (племенное качество) в концепцию, олицетворяющую историю, от которой племя и его свойства отделены»³³. Но и открытие истории слова, т. е. забытых, в обыденности неосознаваемых предпосылок словопотребления, не есть конец исследования. Это всего лишь вскрытие одной из бесконечного количества «жизненных форм». Поскольку сами эти предпосылки сформулированы в языке (например, в социологическом), исследование начинается снова, и так до бесконечности.

Анализируя, например, идею мотива, авторы, рассмотрев (весьма остроумно, тонко и наблюдательно) особенности ее обыденного и социологического существования, приходят в конце концов к такой «жизненной форме», как «каузальный мир», и, остановившись на ней, утверждают, что и этот результат — лишь начало исследования.

В концепции социального анализа явственно проглядывают черты агностицизма, который был характерен еще для воззрений Юма, а затем получил развитие в традиции британского эмпиризма. Авторы ее ограничиваются анализом языка, принципиально не ставя вопрос об объективной истинности зафиксированных в языке представлений. Парадоксальность и экстравагантность этой концепции в соединении со спекулятивностью и

софистической изощренностью Гарфинкеля и Витгенштейна, от которых она ведет свою историю, делают ее бесконечно далекой от реальных практических проблем и потребностей социологии.

Из сказанного видно, что феноменологическая социология находится ныне в состоянии глубинного брожения и изменения. Почти ежегодно рождаются новые ее версии, формируются новые подходы («социология абсурда» С. Лаймена и М. Скотта, «структурная социология» Э. Тиракьяна, «социология повседневной жизни» Дж. Дугласа, «когнитивная социология» А. Сикурела, «социология знания» П. Бергера и Т. Лукмана и т. п.), стремящиеся рассмотреть под новым, феноменологическим углом зрения самые различные проблемы социальных наук и возводящие полученные результаты в статус фундаментальных истин, из которых якобы и должно исходить любое исследование в социальных науках. Не удивительно поэтому, что столь многообразными и противоречивыми оказываются оценки теоретического содержания и перспектив дальнейшего развития феноменологической социологии.

Однако изменчивость и неопределенность самих феноменолого-социологических концепций — лишь одна и, может быть, не самая главная из причин многообразия критических оценок. Значительную роль сыграла и неопределенность политического смысла феноменологических концепций социологии. Несколько лет назад М. Моррис опубликовала статью³⁴, в заголовке которой был остро и однозначно сформулирован вопрос о политической роли новых, противоостоящих традиционной «академической» социологии социологических школ и направлений, и в первую очередь феноменологии. На основе анализа литературы ею был сделан вывод о том, что феноменологическая социология ни консервативна, ни революционна и что полученные ею результаты «могут быть использованы как консерваторами, так и революционерами» для достижения соответствующих политических целей³⁵.

Эта позиция была атакована с обеих сторон. Представители традиционной консервативно ориентированной «академической» социологии разглядели в действиях феноменологов революционную стратегию, чему в немалой мере способствовала нигилистическая установка этнометодологии по отношению к любой из ранее существовавших социологических теорий, будь то структурный функционализм, теория социального обмена, символический интеракционизм или марксистская социология. Социологи-«радикалы» в свою очередь оспаривали мнение М. Моррис, утверждая, что феноменологическая социология внутренне консерва-

тивна. При этом они либо подчеркивали ее методологическую индифферентность по отношению к актуальным, в том числе и политическим, проблемам общества³⁶, либо демонстрировали ее функции в социальной структуре современного капитализма.

Рассмотрев феноменологическую социологию с этой последней точки зрения, английские исследователи Д. Глисон и М. Эрбен справедливо пришли к мнению о тождественности в конечном счете политической роли традиционной (позитивистской по преимуществу) социологии и новых, феноменологически ориентированных направлений. Позиции позитивистов и феноменологов, пишут они, «тождественны в том, что их интерпретации науки и общества успешно служат целям выведения капиталистического порядка из-под ударов критики; позитивисты делают это, нормативно отождествляя капитализм и науку, феноменологи — абсолютно отделяя их друг от друга»³⁷.

«Радикалы» безусловно оказываются правы в том, что феноменологическая социология, сознательно и принципиально отделив научные проблемы от социальных, играет на руку консервативным политическим силам. Но почему же в таком случае столь остро реагировали социологи-консерваторы на этнометодологическую критику своих теоретических концепций? Ответ, очевидно, следует искать в особенностях институционализации этнометодологии в рамках традиционно сложившейся академической системы.

Путь этнометодологии к признанию, детально описанный Н. Маллинзом, был довольно сложным: новой дисциплине приходилось преодолевать сопротивление традиционных школ и направлений³⁸. Иногда это сопротивление было обусловлено элементарной неспособностью понять действительно сложные и неожиданные хитросплетения этнометодологических идей, иногда оно вызывалось тем, что видные социологи традиционных ориентаций видели в расширении влияния этнометодологии угрозу своему теоретическому авторитету или академической позиции.

Так или иначе, но борьба этнометодологии за влияние не содержала в себе ничего революционного; эта борьба была направлена не против истеблишмента вообще, а против социологического истеблишмента. Как показывает тот же Маллинз и как о том свидетельствует нарастающий поток феноменологических и этнометодологических публикаций в виднейших издательствах, под маркой виднейших университетов, феноменологическая социология обрела свое место под солнцем и успешно интегрируется в существующие организационные структуры. Этнометодологи начинают работать даже по дотациям государственных органов.

Это и есть «proof of the pudding» — верификация гипотезы о консервативном, охранительном характере феноменологической социологии.

Констатировать консервативный политический смысл исследуемых концепций, однако, не означает с порога и полностью отвергать их теоретическое и методологическое содержание. Социология в системе буржуазного общества выполняет, как известно, не только идеологическую, но и познавательную функцию. Феноменологический подход к изучению социальных явлений всегда складывался и существовал в борьбе с натурализацией сферы идей, представлений, субъективных смыслов человеческой деятельности. Его сторонники стремились привлечь внимание к субъективному фактору социальной жизни, открыть для социологии дополнительную обширную и интересную сферу исследования. Но, как это часто бывает, теория, способная объяснить частное, была выдана ее авторами за универсальное орудие решения коренных социологических проблем: природы социальной реальности, смысла человеческой коммуникации, природы социальных институтов и т. д. Выше мы показали, что решения этих проблем, предлагаемые феноменологической социологией, — субъективистские и релятивистские решения. Социологи-феноменологи забывают, что мотивационно-смысловая сфера деятельности объективно детерминирована и познание «смыслов» требует прежде всего познания вне самих этих «смыслов» лежащей объективности. То же, что отражается в сознании действующего индивида, т. е. субъективный смысл действия, всегда неполно, искаженно, частично «описывает» объективную ситуацию действия. Примат объективной, материальной стороны социальной жизни подчеркивается марксистской социологией. Будучи интерпретированы со строгих и последовательно марксистских позиций, некоторые из полученных феноменологией результатов могут способствовать углублению наших представлений о сложности и многообразии микровзаимодействий, из которых складываются в конечном счете крупномасштабные идеологические и социально-психологические явления³⁹.

2. Критика натурализма Э. Гуссерлем и проблема «жизненного мира»

Феноменологическая социология является одной из немногих систем буржуазной социологии, представители которых осознают и пристально исследуют философские предпосылки своей теоретической деятельности. Поэтому мы предпосылаем критическо-

му анализу ее теоретических концепций краткий очерк целей, методов и основной проблематики феноменологической философии Гуссерля. Наша цель при этом состоит в выяснении мировоззренческого содержания гуссерлевской феноменологии, определившей содержание и категориальное оформление феноменологической социологии.

В основу феноменологической социологии легли идеи поздних работ Гуссерля. Определяя цели и задачи своих поздних исследований, Гуссерль исходил из того, что он именовал «кризисом современной науки». Это не был кризис практической научной деятельности, или кризис теории в той или иной научной дисциплине, или кризис теоретических оснований науки вообще. «Кризис современной науки» означал для Гуссерля утрату наукой ее жизненного человеческого смысла. «Та исключительная степень,— писал Гуссерль,— в которой позитивные науки определяют мировоззрение современного человека... и ослепляют его плодами обеспеченного ими «процветания», в равной мере означает забвение главных вопросов о достоинстве человеческого существования... Чистая наука о фактах превращает и самого человека в голый научный факт. Что может сказать наука о смысле и бессмысленности, о человеке как субъекте собственной свободы? Чистая естественная наука, разумеется, ничего. Она абстрагируется от всего субъективного.

Что же касается наук о духе, изучающих духовное бытие человека... то и в них требование строгой научности предполагает, что исследователь будет старательно исключать все оценочные характеристики, все суждения о смысле и бессмысленности того, что касается достоинства человека и плодов его культуры. Научная, объективная истина — это исключительно лишь констатация того, чем фактически является мир, физический и духовный. Но может ли мир и человеческое существование найти в науках свой истинный смысл, если науки полагают истинными лишь констатации подобного рода?»⁴⁰

В этой развернутой цитате резюмируется суть «претензий» Гуссерля к современной науке. Верное ее истолкование дает один из современных комментаторов Гуссерля Г. Бранд. Как естественные, так и общественные науки, полагает Гуссерль, отвлекаются от всего субъективного, от оценочных характеристик, от любых суждений о смысле и бессмысленности, о значимости и достоинстве человеческой жизни. То, что остается в результате, не есть человек во всей своей жизненной полноте, а человек как «голый научный факт», лишенный всего своего истинно человеческого содержания.

Именно такого абстрактного человека наука полагает в ка-

честве «фактического», объективно существующего, истинного человека. Получается, по Гуссерлю, что наука, ставящая своей целью прояснение отношения человека к миру, в котором он существует, фактически служит искажению, затемнению этого отношения, ибо создает картину мира, лишённого человеческого присутствия. Возникает парадокс науки, которая, будучи человеческим делом, как бы отрицает свое собственное существование, и парадокс человека, который посредством науки отрицает собственное бытие в мире⁴¹.

Нас в первую очередь интересует гуссерлевская оценка «кризиса» применительно к социальным наукам, ибо в искажении путей развития наук о человеке и обществе видел Гуссерль одно из наиболее пагубных последствий объективирующих методов естествознания, ведущих свое происхождение от философии Нового времени. «Картезианский дуализм, — писал он, — требует параллелизации *mens* и *corpus* и предполагаемой тем самым натурализации психического бытия»⁴². По Декарту, «протяженная вещь» и «мыслящая вещь» равным образом суть «вещи», а потому и должны исследоваться как таковые. Натурализация сознания влечет за собой натурализацию идей, абсолютных идеалов, норм и т. д., т. е. натурализацию социального вообще. «Объективизм» в науках о человеке и обществе выступает в обличье натурализма. «Натуралист» и «объективист» для Гуссерля — тождественные понятия⁴³.

Таким образом, пафос Гуссерля (по крайней мере в том, что касается социальных наук) был направлен не просто против объективной науки, а против натуралистически, позитивистски ориентированной социальной науки, рассматривающей социальную реальность по аналогии с реальностью природы, науки, утверждавшей полное и абсолютное единообразие методов исследования природы и общества. Критика натурализма Гуссерлем совершенно справедлива. Оправданны его претензии к натуралистической социальной науке и в том, что она не может помочь человеку в осознании его места в мире, не может ничего сказать человеку и человечеству о смысле его существования.

Справедлива оценка Гуссерлем «кризиса» натуралистической социальной науки. Но верно ли локализует Гуссерль источник кризиса? Не надо забывать, что «натурализм» и «объективизм» для него тождественные понятия. Действительно ли научное требование объективности неизбежно приводит к подмене истинно человеческого абстрактными продуктами формализованного научного метода, неизбежно ведет к натурализации, овеществлению субъективного?

Марксистский анализ показывает, что требование объективности социального анализа само по себе еще не ведет к натурализации субъективного. Ответить на вопрос о причинах неадекватности общественно-научного познания в позитивистской социологии невозможно, оставаясь в рамках анализа науки. Необходимо перевести проблему из плоскости науковедческой в плоскость социального анализа. Лишь такой анализ даст возможность понять, что вызывающее протест Гуссерля овеществление есть результат фетишизации науки в капиталистическом обществе, результат отождествления *исторически преходящих* обстоятельств ее функционирования с «вневременными», сущностными ее характеристиками.

Механизм фетишистского сознания в его историческом развитии — от фетишизма как ранней формы религиозной жизни до социального фетишизма эпохи развитого капитализма — был раскрыт Марксом. Уже феодальное землевладение, писал Маркс, предполагает в качестве своего неперменного условия «господства земли над людьми»⁴⁴. В условиях капитализма наиболее ярким проявлением фетишизма становится товарный фетишизм. «Таинственность товарной формы, — пишет Маркс, — состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы»⁴⁵. Подобное абстрагирование, возведение продукта человеческой деятельности в его социально обусловленной конкретности в статус всеобщей идеи свойственно буржуазному сознанию на всех его уровнях. Это — черта не только обыденного, но и «научного» буржуазного сознания. Маркс показал, что буржуазная политэкономия фиксирует обыденные представления буржуа и возводит их в ранг научных суждений, т. е. видимость экономических отношений выдает за их сущностную характеристику. Также и буржуазная социальная наука, объективируя непосредственно являющиеся черты социального мира, рассматривает в качестве объективного научного факта лишь воспринимаемую видимость социальных отношений, благодаря чему воспроизводит свойственную обыденному сознанию фетишизацию в формализованных категориях «объективной» науки. Разумеется, наука, полагающая в качестве того, что есть, а следовательно в качестве объективно должного, наличность социальных отношений современного капиталистического общества, бессильна помочь человеку в отыскании смысла жизни и неизбежно ведет к овеществлению субъективности.

В чем же состояла позитивная программа, разработанная Гуссерлем для «спасения» науки от «обесчеловечивающего объекти-

визма»? Рассмотрим это после того, как проанализируем основные понятия феноменологической философии, являющейся, по Гуссерлю, важнейшим методологическим орудием решения поставленной им задачи.

Слово «феноменология» переводится как наука о феноменах. Но *феномен* в феноменологии трактуется иначе, чем в философской традиции феноменализма. Если в последнем случае феноменом является данное чувственного восприятия, чувственной интуиции, то Гуссерль понимает феномен предельно широко, включая в это понятие не только данные чувственного восприятия, но и являющиеся сознанию продукты суждения, воображения, воспоминания и т. д., короче — все, что наличествует в сознании непосредственно, ясно и очевидно, не будучи связано с процессом умозаключения.

Являясь наукой о феноменах, феноменология становится, таким образом, наукой о содержании сознания — оно дано непосредственно — и о структуре, поскольку сознание характеризуется способом этой данности. Ведь содержание сознания есть не хаотическое присутствие в чем-то, а в соответствии со смыслом данного структурно организованная целостность. Структура сознания — не пустая возможность того или иного содержания, а в существе своем определяется характером данного, его предметностью.

Последнее требует разъяснения. Обычно, говоря о предмете, подразумевают предмет, трансцендентный сознанию, т. е. предмет в рамках субъектно-объектного отношения. Гуссерлем же предмет рассматривается в рамках отношения *интенциональности*. Понятие интенциональности предполагает, что всякое сознание есть «сознание о...», а следовательно, может быть построена теория сознания без обращения за прояснением его содержания к трансцендентному миру объектов. Сознание, по Гуссерлю, обладает структурной и содержательной автономией и может исследоваться само по себе, в себе и через себя.

Использование понятия интенциональности дает возможность такого исследования. Но реализация ее сталкивается с целым рядом трудностей. Сознание настолько тесно связано с миром объектов, материальных и идеальных, настолько прочно «вплетено» в этот мир, настолько активно «участвует» в нем, что его отделение от мира кажется практически невозможным. Действительно, каждый здравый человек предполагает себя в качестве мыслящего существа, мыслящего объекта, действующего среди других объектов, одушевленных и неодушевленных, существующих реально и вполне независимо от его сознания, воздействующих на него и подвергающихся его воздействиям. И это не

только точка зрения обыденного сознания. На этом постулате здравого смысла основываются все позитивные науки.

Гуссерль именует эту точку зрения *естественной установкой* и, полагая, что исследование сознания возможно лишь через ее преодоление, разрабатывает для этой цели специфический метод философской рефлексии, получивший наименование *феноменологической редукции*.

Если фундаментом естественной установки служит неосознанно (в большинстве случаев) применяемый «метафизический» постулат о существовании мира объектов вне сознания, то феноменологическая редукция состоит в отказе от этого постулата, в «воздержании» от экзистенциальных суждений. Мир объектов, мир «существований» должен быть, согласно Гуссерлю, «взят в скобки». Это не означает, по его мнению, отрицания существования объективного мира; феноменологическая редукция — лишь методологическая процедура. Мир в конечном итоге ничего при этом не теряет, но результат ее — не объективный мир, а мир интенциональных объектов, мир феноменов, исследование которого — главная задача феноменологии.

Учение о феноменологической редукции оказывается таким образом пропедевтической дисциплиной. Переход от естественной установки к феноменологической означает очищение поля сознания, изгнание «призрака» объективности, подготовку к собственно феноменологическому описанию и выявлению сущности. В ходе *феноменологического описания* выделяются содержания и структуры сознания, которые соответственно представляют собой то, что дается во внутреннем опыте и как оно дается. Но эта процедура не заканчивается на описании фактов внутреннего опыта как фактов; она предполагает систематизацию его типов и форм и сведение их к неким первичным интенциям, фундаментальным интенциональным структурам или сущностям («эйдосам»). Поскольку конечный ее результат — постижение сущности, феноменологическая редукция именуется также эйдетической редукцией.

Но феноменологическое описание фактически не ограничивается анализом самосознания практикующего его индивида. Уже в этом самосознании открывается наличие чужих Я, ибо фактом непосредственного восприятия является различие между «моим» и «принадлежащим другому». Из признания наличия других Я следует вывод о существовании фактов и явлений, значимых *интерсубъективно*. Следует учитывать, что интерсубъективное для Гуссерля не есть объективное, а скорее общезначимое. А общезначимое, поясняет советский исследователь З. М. Какабадзе, «не есть значимое независимо от всякого субъекта, а именно

значимое для всякого субъекта»⁴⁶. В концепции интерсубъективности оказались заложены возможности последовательного развертывания знания об обществе не как о существующем «независимо от всякого субъекта», а как о существующем «для всякого субъекта». Эти возможности не были реализованы самим Гуссерлем, но решению поставленной им задачи были посвящены впоследствии усилия теоретиков феноменологической социологии.

Человеческое Я во всем богатстве его переживаний оказывается феноменологически редуцированным и конкретно в его непосредственности постигнутым миром индивидуальной практической жизнедеятельности, обладающим как интерсубъективными, так и индивидуально-неповторимыми, уникальными чертами. Это и есть сфера деятельности той отрасли феноменологического исследования, которую Гуссерль именовал *феноменологической психологией*. Выше говорилось, что феноменологическая редукция рассматривалась Гуссерлем лишь как методологическое оружие. Взятие в скобки объективного мира, утверждал он, не является отрицанием его существования.

Но к чему приводит последовательно осуществляемая редукция? Объективный мир не просто «берется в скобки», опускается условно, он вообще выпадает из поля зрения исследователя. Не сознание в мире объектов становится предметом его исследования, а мир объектов в сознании — мир феноменов. Практическая предметная деятельность только и являющаяся основой формирования и функционирования сознания, подменяется интенциональной деятельностью, а вместо структуры отношений сознания к миру изучается структура субъективности. Гуссерль опирается на декартовское *cogito* и повторяет некоторые мотивы кантианства, философствуя в пределах субъективно-идеалистической традиции. Из методологического орудия феноменологическая редукция становится онтологизирующим принципом. И можно сказать, что именно последовательное развертывание редукционизма вело Гуссерля от феноменологической психологии к следующему этапу его философии — к трансцендентальной феноменологии, где наиболее явно и недвусмысленно обнаружился субъективно-идеалистический характер его идей.

Гуссерль нашел, что даже в редуцированном виде сознание, как оно трактуется в феноменологической психологии, недостаточно «чисто», не свободно от «мирских» тем. Феноменологическая редукция не идет дальше данностей, не превосходит реальное существование, а раболопно повторяет его. Действительно, феноменологическая установка редуцирует мир к субъективности, но субъективность при этом остается субъективностью в

мире. Сознание как бы растворяется в своем содержании, точно так же, как оно растворяется в мире объектов, если стоять на позициях естественной установки. Субъективность в мире оставляет мир «в себе» и тем самым оставляет нерешенным вопрос о том, как мир «в себе» становится миром «для нас», т. е. центральный, по Гуссерлю, вопрос трансцендентальной проблематики.

Мир, как он возникает, становится и существует для нас, постигается с позиции *трансцендентальной установки*. «Чистое» сознание, трансцендентальная субъективность может быть достигнута повторным применением процедуры редукции, т. е. применением ее к уже редуцированному однажды миру — миру феноменологической установки. Такая процедура носит название *трансцендентальной редукции*. Трансцендентальная редукция открывает конечные структуры сознания, интенциональные структуры, служащие конституированию мира «для нас», мира, рассматриваемого в этой связи исключительно как коррелят сознания, т. е. с субъективно-идеалистических позиций.

В наши задачи не входит анализ трансцендентальной проблематики в работах Гуссерля⁴⁷. Мы упомянули о ней, дабы показать, какими извилистыми путями шел Гуссерль к полному осознанию основной проблемы своего позднего творчества — проблемы кризиса науки и теснейшим образом связанной с ней проблемы «жизненного мира». От «созерцания сущностей» он перешел к феноменологической психологии, впервые открывшей возможности исследования этой проблемы, от феноменологической психологии — к трансцендентальной феноменологии.

Но, как полагают большинство исследователей философии Гуссерля, попытка построения трансцендентального идеализма оказалась неудачной⁴⁸. Гуссерль сам сознавал фундаментальное противоречие, заложенное в представлениях о наличии трансцендентального субъекта, конституирующего мир, в коем он сам суть. Он писал: «Каким образом должна составная часть мира, человеческая субъективность в нем, конституировать мир в целом, причем конституировать как свое интенциональное произведение?.. Субъективное состояние мира заглаживает, так сказать, весь мир, а также и самое себя. Что за нелепость!»⁴⁹ Естественным развитием этой точки зрения мог быть лишь солипсизм.

Осознание бесперспективности такого пути заставило Гуссерля на закате его творчества вновь обратиться к проблематике феноменологической психологии, предмет которой — «Я сам во всей совокупности действительной и возможной жизни сознания, в том числе моей конкретной жизни вообще»⁵⁰. Именно в этой конкретности жизни и предполагал Гуссерль искать разрешение обнаруженного им «кризиса» науки и жизни.

Как подойти к этой конкретности, как схватить ее в ее неуловимой жизненности? Наука, согласно Гуссерлю, не дает нам возможности проникнуть в жизненный мир. Наоборот, она подменяет живой человеческий мир миром объективированных абстракций. Следовательно, утверждает Гуссерль, необходимо произвести своего рода редукцию по отношению к науке, к значениям элементов мира, полученным от науки, по отношению к научной картине мира вообще. Осуществив подобную редукцию, мы повторим путь науки, но пройдем его в обратном направлении и вернемся к тому, от чего она отправлялась, — к донаучным значениям мира. Мы восстановим таким образом чуждый науке мир повседневной жизни, или «жизненный мир». Изучение «жизненного мира», представляющего собой совокупность первичных, «фундирующих» (термин Гуссерля) интенций, должно раскрыть для нас процесс возникновения из него различных систем знания, в том числе объективных наук, объяснить отношение последних к «жизненному миру» и тем самым наделить их столь недостающим человеческим содержанием.

Для «жизненного мира» характерно: 1) непосредственная очевидность, интуитивная достоверность его феноменов, понимаемых и принимаемых индивидом как таковые, т. е. субъективная достоверность, причем 2) субъективность «жизненного мира» — это «анонимная» субъективность. Ее содержание определяется не активностью субъекта, а наличествующими в сфере субъективности феноменами мира, как субъективными, так и интересубъективными. Вообще описания Гуссерлем «жизненного мира» противоречивы и неполны. Но уже два этих существенных признака позволяют безошибочно узнать в нем мир феноменологической установки с его очевидностью данного и нераскрытой субъективностью «в себе». Еще одно чрезвычайно важное свойство (3) «жизненного мира»: он представляет собой целое, поскольку именно в целом он выступает как нечто самоочевидное, самодостверное. Это целое не имеет четкой архитектоники, его структура неопределенна, не эксплицирована.

По отношению к активности субъекта «жизненный мир» представляет собой «горизонт» всех его целей, проектов, интересов независимо от их временных, пространственных, ценностных и т. п. масштабов. Но любая организующаяся, рефлектирующая деятельность (включая и научную) ведет, считает Гуссерль, к сосредоточению на том или ином аспекте «жизненного мира», к возникновению «закрытых» миров (примером может служить «мир специалиста»), опосредствованных особой целью и недоступных прямому постижению. Поэтому Гуссерль пишет: «...тематически присутствуя в нашем частном мире (под водительст-

вом высшей цели, которая «производит» этот мир), «жизненный мир» остается нетематизированным»⁵¹. Это не означает, однако, что «жизненный мир» не имеет никакого отношения к организованной практической деятельности. Наоборот, «каждая цель предполагает его, даже универсальная цель — постижение мира в научной истине — предполагает его, и до работы, и в ходе работы предполагает вновь и вновь, как в своем роде сущее»⁵². «Жизненный мир» как раз и представляет собой целостную структуру человеческой практики, и любая организованная деятельность по исследованию определенной его части, изымая ее тем самым из совокупности самоочевидно понимаемого, продолжает существовать (и не может не существовать) в «жизненном мире», опираясь на смутное, непроясненное, нерerefлектированное знание его.

Но, полагает Гуссерль, до сих пор «жизненный мир» как таковой не становился предметом исследования, ибо ученые, как, впрочем, все, кто руководствуется в своей жизни целью, проектом, интересом, кто организует свою деятельность, «слепы ко всему, кроме целей и горизонтов своего дела. И чем более обусловливает жизненный мир то, чем они живут, чему принадлежит вся их «теоретическая деятельность», чем более становится он средством их деятельности, «лежащим в основе» как теоретического обсуждения, так и обсуждаемого предмета, тем менее является он для них темой»⁵³. Обращение к жизненному миру есть обращение к глубинной реальности социальной жизни, оно должно, по мысли Гуссерля, снять свойственную науке претензию на раскрытие реальности, открыв ей ее действительное место в мире, отношение к человеческой субъективности. Пафос философа направлен против якобы «чистого» познания, оторванного от непосредственности практической человеческой жизнедеятельности. В поиске в науках места для субъективности Гуссерль пытается уяснить связь человека с миром, немислимую вне деятельности, вне практики. Проблема, которая ставится им в концепции жизненного мира, т. е. проблема человеческого знания о мире как продукте и инструменте практической деятельности, имеет первостепенную важность для социальных наук.

Это — чрезвычайно актуальная проблема. Развитие науки в современной капиталистической цивилизации приобрело поистине демонические черты, наука получила как бы самостоятельное бытие, независимое от бытия порождающего ее общества, продукты науки, предназначенные служить человеку, господствуют над человеком. Это — один из результатов всеобщего отчуждения в мире капитализма. Мы показали выше, как Гуссерль истолковал проблему взаимоотношений науки и общества, как

идеологическая ограниченность его подхода не позволила ему увидеть истинные корни явления и где предлагал он искать пути разрешения кризиса науки. Он ясно видел, что наука не является чем-то изначально чуждым миру, что она человеческое порождение и в человеческой деятельности следует искать причины ее нынешнего извращенного толкования мира. Но суть дела заключается в том, как понимать эту деятельность!

Гуссерль полагает, что исследуемый феноменологией субъект не может быть лишь *познающим* субъектом, что человека следует анализировать в целостности всех его активных проявлений.

Такая точка зрения совпадает с точкой зрения марксизма. К. Маркс писал: «...люди никоим образом не начинают с того, что «стоят» в этом теоретическом отношении к предметам внешнего мира». Как и всякое животное, они начинают с того, чтобы *есть, пить* и т. д., т. е. не «стоять» в каком-нибудь отношении, а *активно действовать*»⁵⁴. Но дальше пути Маркса и Гуссерля коренным образом расходятся. Согласно марксистской точке зрения, в ходе развития *общественной практики*, т. е. совместной деятельности людей по удовлетворению их потребностей, происходит отделение теории от практики и теоретическая деятельность приобретает определенную автономию по отношению к практической деятельности. Но относительная самостоятельность означает не независимость теории от практики, а то, что связь между ними непрямолинейна, сложна, по-разному на различных этапах истории опосредствована различными формами сознания. Между конкретной индивидуальной деятельностью и научной теорией, отражающей существеннейшие черты общественной практики, стоят обыденное сознание, моральное сознание, социальная мифология и т. д., т. е. те формы сознания, которые могут быть охарактеризованы как *донаучные*. Можно говорить поэтому о существовании некоего отличающегося от теоретического сознания обыденного понимания мира, в своеобразной форме отражающего конкретно-непосредственный характер человеческой деятельности. Эта форма духовного освоения действительности до сих пор остается весьма слабо исследованной, как и соответствующая ей форма деятельности. Для обыденного понимания характерно отсутствие свойственного теоретическому сознанию абстрагирования субъекта от объекта познания, осознания позиции субъекта по отношению к объекту, его установок, средств деятельности, типа отношений к действительности и т. д.⁵⁵ Эта форма духовного освоения мира преодолевается, снимается в ходе развития общественной практики, отражающейся в науке.

Но Гуссерль не признает объективного характера общественной практики, могущего служить гарантом истинности и объективности положений науки. *Мир обыденного понимания, т. е. «жизненный мир»* становится для него последним критерием истинности, но наука судит «жизненный мир», но самоочевидность данного в «жизненном мире» оказывается судьей по отношению к объективным положениям науки. Отношение к миру в рамках обыденного понимания не рефлексировано, оно не расчленяет себя на познание и деятельность. Именно поэтому Гуссерль, не сумевший подняться выше такого отношения, считал собственную концепцию «теорией всех форм активности человека... самопознанием, самоопределением и самоосуществлением разума как некоего синтеза, который не разлагается на теорию и практику»⁵⁶.

Именно обыденный тип жизнедеятельности индивида, не понимающегося в теоретической рефлексии выше осознания непосредственности своего бытия, ограниченный горизонтами практической деятельности, и явился той реальной социальной основой, обобщением которой стала гуссерлевская концепция «жизненного мира». Эта концепция как бы синтезировала социально-философские и гносеологические изыскания Гуссерля, наметив пути разрешения обнаруженного им «кризиса» науки, восстановления попорченного достоинства человеческой субъективности. Неразрешимость задачи на этом пути была обусловлена, как мы показали, самим способом ее постановки. Но именно намеченным Гуссерлем принципам следовали в своем рассмотрении «жизненного мира» теоретики феноменологической социологии, значительнейшим среди которых был Альфред Шюц. Он развил намеченную Гуссерлем лишь в общих чертах систематическую концепцию «жизненного мира» и разработал на этой основе специфическую социальную науку — понимающую социологию. Труды Шюца феноменологическая социология была перенесена на американскую почву, где завоевала много сторонников. Представители современной феноменологической социологии хотя и поставили множество новых и весьма интересных научных проблем, показали в целом бесперспективность намеченных Гуссерлем, путей реформации науки.

3. Понимающая социология А. Шюца

Впервые изданная в Вене в 1932 г. книга Шюца «Смысловое строение социального мира. Введение в понимающую социологию»⁵⁷ представляет собой попытку создания методологического фундамента, на котором можно было бы обосновать понятия, цели и методы социологической науки. Результатом этой попыт-

ки оказалось глубокое систематическое описание структур «жизненного мира», понимаемого как мир повседневности, непосредственности знания и деятельности, мир, в котором обнаруживались и детально прослеживались процессы формирования социологического знания от опыта индивидуального субъекта до обобщенных конструкций глобальных социологических систем.

Предмет и метод социологии Шюца. Шюц основал свою систему социологии «на двух китах» — феноменологической философии Гуссерля и понимающей социологии Вебера. Будучи видным философом-феноменологом, Шюц тем не менее рассматривал феноменологический анализ не как самоцель, а как средство решения кардинальных социологических проблем. Сами же эти проблемы были, по его мнению, впервые надлежащим образом поставлены Максом Вебером. Отношение Шюца к Веберу было двояким. С одной стороны, он видел в социологии Вебера программу аутентичной науки об обществе, с другой — осознавал неоснованность понятий, составляющих суть этой программы.

Остановимся кратко на основных принципах веберовской понимающей социологии, противопоставлявшейся ее автором предшествующим позитивистским и натуралистическим концепциям. Социология, считал Вебер, является наукой, которая «интерпретируя, понимает социальное действие и тем самым пытается причинно объяснить его течение и результаты»⁵⁸. При этом под действием подразумевается «человеческое поведение... когда и поскольку оно имеет для действующего или действующих субъективный смысл»⁵⁹. Вебер подчеркивал, что он имеет в виду не какой-то объективно «правильный» или метафизически «истинный», но субъективно переживаемый действующим индивидом смысл действия. Социальным действием Вебер считал действие, «субъективный смысл которого соотносится с *поведением других людей*»⁶⁰. Сочетание человеческих действий порождает «смысловую связь поведения», которую и выдвигал Вебер в качестве объекта понимающего исследования в социальных науках⁶¹.

Не вдаваясь в детали веберовской концепции понимания, в его анализ социального действия, его трактовку взаимоотношений понимания и научного объяснения⁶², заметим, что весь комплекс проблем, связанных с понятием субъективного смысла действия, требовал глубокой разработки и гносеологического и методологического обоснования. У Вебера такое обоснование фактически отсутствовало. В целом его подход зиждился на философских принципах, сформулированных В. Виндельбаном и Г. Риккертом — неокантианцами Баденской школы. Теоретики Баденской школы, сосредоточившие свои усилия в области логики исторического познания, не сумели дать сколько-нибудь

приемлемого анализа процессов человеческого восприятия мира. Именно этот аспект веберовской концепции понимания — отсутствие в ней достаточного теоретико-познавательного обоснования — и вызвал критику Шюца. Таким обоснованием и должна была явиться его социология «жизненного мира».

Шюц, несомненно, был прав, говоря о необходимости философского обоснования социологического знания. Он выступал при этом против эмпирической ограниченности, свойственной неопозитивистской ветви буржуазной социологии, уже достаточно весомо заявившей о себе к началу 30-х годов. Но успех или неуспех этого обоснования полностью зависел от содержания мировоззренческих посылок философии, используемой в качестве фундамента собственно социологических построений. «Переработка» Шюцем понимающей социологии Вебера в субъективистском духе в этом смысле очень показательна. Проблема понимания была поставлена Вебером нечетко, двусмысленно. С одной стороны, понимание выполняло в его теории вспомогательные функции. Оно не имело права самостоятельно представлять в завершённой системе социологического знания. Результат понимания, по Веберу, «всего лишь особо очевидная каузальная гипотеза»⁶³, которая, дабы стать научным положением и занять твердое место в системе знания, должна быть верифицирована объективными научными методами. С другой стороны, субъективный смысл действия должен был служить основным материалом, с которым работает социолог, и это делало проблему понимания сердцевиной социологической концепции Вебера. Пренебрегая первым аспектом рассмотрения, в котором заложены были возможности познания субъективного смысла деятельности в контексте объективной науки, Шюц сосредоточился на втором аспекте, используя в качестве методологического орудия субъективную философию Гуссерля. Тем самым он отрезал себе пути объективного обоснования социологического знания.

«Все эмпирические науки,— писал Шюц, излагая соответствующие положения Гуссерля,— имеют своим предметом мир как пред-данное, но сами они, как и их инструментарий, являются элементами этого мира»⁶⁴. Значит, науке, если она действительно желает быть «строгой», необходима не столько формальная строгость, состоящая в логической формализации и применении так называемых объективных научных методов, сколько выяснение ее генезиса и обусловленности миром пред-данного, из которого оно рождается и в котором живет. Этот мир, предшествующий объективирующей научной рефлексии,— мир человеческой непосредственности, феноменальный (в гуссерлевском смысле) мир чувствования, стремления, фантазирования, желания, сомнения,

утверждения, воспоминания о прошлом и предвосхищения будущего и т. п., короче — это жизненный мир. Социология, чтобы прояснить собственные основания, считает Шюц, должна обратиться к этому миру. Но начинается она не с него. Ее исходным положением служит тезис о непосредственной данности социального мира, который Шюц определяет как мир, в котором «мы, как человеческие существа среди себе подобных, живем в обществе и культуре, зависим от их объектов, которые воздействуют на нас и, в свою очередь, подвергаются нашему воздействию»⁶⁵. Но социология не должна принимать этот мир «на веру» как данное. Наоборот, ее задачей становится исследование природы этой данности, поиск ответа на вопрос «как возможно общество?»

Традиционную же социологию, подчеркивает Шюц, не мучает эта проблема. То, что другие люди существуют, что их действия имеют субъективный смысл, что люди ориентируют свои действия в соответствии с действиями других, что коммуникация и взаимопонимание возможны, — все это, по Шюцу, предполагается как данное. Предполагается, но не анализируется. А в таком случае теория и методы социологии не могут быть адекватно обоснованы, и их так называемая строгость и научность оказываются столь же эфемерными, сколь и объективность практического деятеля, движимого интересами «дела».

На ряд поставленных выше вопросов социология не может ответить «из себя самой». Это не социологические, а философские проблемы. Но разрешение их даст социологии возможность осознать собственное место в мире, свои возможности и границы, понять природу собственных теорий и методов. Шюц предпринимает попытку разрешить эту проблему, используя в качестве методологического орудия гуссерлевскую феноменологическую редукцию. Не реальные социальные явления и объекты как таковые становятся предметом его анализа, а редуцированные объекты как смыслы, конституируемые в потоке сознания индивидов и организующие их поведение в «жизненном мире».

Шюц именовал свою социологию «жизненного мира» нетрансцендентальной конститутивной феноменологией естественной установки. Он полагал, что повседневность (мир естественной установки) есть конституированная реальность, а потому ее структура может быть вскрыта посредством феноменологической редукции. Любой анализ, писал Шюц, проводимый в рамках феноменологической редукции, «оказывается достоверным также и в отношении коррелятов феноменов, исследуемых в сфере „естественного“»⁶⁶. Отсюда следовало, что феноменологические методы могли быть с успехом применены и к эмпирической сфере. Такого рода феноменология, утверждал Шюц, требует «не толь-

ко конкретного описания опыта сознания..., но также и описания сознаваемых (интенциональных) «объектов в объективном смысле», обнаруживаемых в активном внутреннем опыте. Но такая истинная *психология интенциональности* (т. е. феноменологическая психология — Л. И.) есть, по словам Гуссерля, не что иное, как *конститутивная феноменология естественной установки*»⁶⁷.

Целью конститутивной феноменологии естественной установки при этом оказывается не описание социальных объектов в их конкретном содержании, а описание объектов как объектов в сочетании с анализом конституирующих актов так, чтобы анализ объектов оказался их пониманием, т. е. вскрытием *смысла их объективности*. Эта фундаментальная задача — задача понимания природы социального — и есть, по Шюцу, задача феноменологического обоснования социальных наук, прояснения их предмета и методов. Раскрытие природы социальной (а тем самым и социологической) объективности, считал Шюц, сделает возможное описание существенных структур социальной жизни на уровне феноменологической психологии, которая, как пишет ученик Шюца — известный феноменолог М. Натансон, «достаточно радикальна, чтобы заслужить имя феноменологической философии, но доступна исследователям в рамках обыденной установки повседневной жизни»⁶⁸, т. е. доступна социологу.

Таким вот образом — в ходе развития идей Вебера и Гуссерля — формировалась шюцевская программа понимающей социологии. Однако из сказанного явствует, что решающую роль в разработке концепции Шюца сыграл все-таки не Вебер, а Гуссерль. Выдвинутая Шюцем программа понимающей социологии конкретизировала применительно к социологии гуссерлевскую программу разрешения кризиса современных наук. При этом не только в постановке задачи, но, как будет видно из дальнейшего, и в способах ее разрешения Шюц следовал намеченными Гуссерлем путями.

Конституирование значений в потоке опыта: элементарный акт понимания. «Жизненный мир» — это сфера непосредственно переживаемой дорефлексивной деятельности. Поток явлений этого «мира» — жизнь, бесконечная и нерасчлененная длительность (*durée* — Шюц употребляет здесь термин Бергсона), «внутреннее переживание времени» (по выражению Гуссерля). Явления в потоке жизни не значимы. Бессмысленно говорить, что переживание имеет значение. Значение не находится в потоке жизни. Значимо лишь то переживание, которое схвачено в рефлексии. «Значение,— пишет Шюц,— это *способ*, которым Эго рассматривает свое переживание»⁶⁹.

Поток сознания — это жизнь, рефлексия — это мысль. Жизнь и мысль несовместимы. В рефлексии схватывается не настоящее переживание, а прошлое. «Живое настоящее», живое «здесь и сейчас» неуловимы в рефлексии. Принадлежа «жизненному миру», оно выпадает из сферы значимого. Шюц сравнивает рефлекссию с лучом света, выхватывающим из тьмы отдельные части потока опыта, расчленяющим этот поток, выявляющим в нем значимые (дискретные) элементы. «И актуальное здесь и сейчас живого Эго и есть *сам источник света*, вершина, откуда исходит луч, освещающий ушедшие в прошлое части временного потока и отделяющий их от остального потока»⁷⁰.

Итак, налицо противопоставление жизни и мышления, переживания и значения, «жизненного мира» и объективирующей рефлексии. Как мы помним, для «жизненного мира» характерно: 1) непосредственность переживания, 2) «анонимность» его, 3) его целостность. Возникновение значимых элементов опыта предполагает: 1) рефлекссию, 2) объективирующее Эго, 3) дискретность элементов мира. Взаимоисключительность характеристик «жизненного мира» и объективирующей рефлексии объясняет, почему, согласно Гуссерлю, должна окончиться неудачей всякая попытка его «тематизации», почему целеполагающая деятельность воспроизводит лишь искаженный облик реального мира.

То, что изложено выше, представляет собой, по Шюцу, низший, элементарный уровень конституирования значений в потоке опыта, когда значение рассматривается в контексте единичного акта рефлексии, предусматривающего элементарность переживания и направленной на него интенции. Но существуют и другие, более высокие уровни. Специфические устойчивые конфигурации значений, объединяясь в единстве интенционального акта, могут конституироваться в *значимые объекты* человеческого опыта. Объект в таком случае рассматривается как устойчивая совокупность элементарных актов рефлексии.

Шюц следует дальше, вычлняя третий уровень — *значимое действие*, реализующее при посредстве «интенционального проекта» единство включенных в него более низких уровней значения. Существуют и «контексты значения» высших порядков — интенциональные единства, включающие значительные этапы или даже целое индивидуальной жизни. Они воспринимаются индивидом в их целостности, образуя, как говорит Шюц, «наличный запас знаний», и представляют собой схему, в которой интерпретируется новый опыт или набор интенциональных актов, конституирующих значение новых переживаний. В таком случае специфические значения этих переживаний будут состо-

ять в способе их включения в целое «наличного запаса знаний», всеобъемлющего контекста значений.

Анализ процесса конституирования значений в потоке опыта позволяет Шюцу дать определение понятия «субъективный смысл» всякого опыта (будь то восприятие объекта, практическое действие, суждение и т. д.). «Субъективный смысл непосредственного переживания,— пишет он,— есть ни больше, ни меньше, как самоинтерпретация этого переживания с учетом нового переживания»⁷¹. В этом определении говорится: 1) переживание, имеющее для субъекта специфический смысл (или значение),— это прошлое, деактуализированное переживание, ибо в акте рефлексии мы обращаемся не к тому, что только становится, а к тому, что уже есть, 2) интерпретирующий субъект обращается к прошлому переживанию с учетом нового, актуального переживания, которому предстоит в свою очередь стать объектом рефлексии в следующее мгновение; интерпретация производится в терминах «наличного запаса знания», т. е. значений, конституированных в ходе прошлого опыта⁷². Если выше мы показали, что объективирующая рефлексия противопоставляется «жизненному миру», то это определение позволяет утверждать, что рефлектирующий индивид тем не менее не может не быть в «жизненном мире», являющемся постоянно и неизбежно фундаментом его рефлектирующей деятельности.

Решение Шюцем (гуссерлевское в принципе) проблемы конституирования значений в потоке опыта позволяет рассмотреть самые корни проблематики «жизненного мира» в его взаимосвязи с позитивной наукой. Феноменологический анализ сознания раскрывает природу элементарного акта рефлексии, наглядно демонстрируя, как рефлексия «контрастирует» (по выражению Гуссерля) с «жизненным миром», продолжая быть в нем. Фактически перед нами — элементарная модель явления, рассмотренного Гуссерлем в глобальном масштабе.

Шюцевский анализ конституирования значений в потоке опыта повторяет по существу ход рассуждений Гуссерля о процессе внутреннего переживания времени. Именно сопоставление анализа переживания как явления в рамках индивидуального сознания с гуссерлевским анализом взаимосвязи науки и «жизненного мира» говорит об истинной природе гуссерлевского тезиса о «кризисе науки». Чехословацкий философ И. Зелены полагает, что анализ Гуссерлем переживания времени является «важным вкладом в более глубокое освещение некоторых вопросов опыта и понятийного мышления». «Если отбросить их идеалистическую онтологизацию... — пишет он, — и взять их в более скромном первоначальном виде — в качестве исследования того, как мы *осо-*

знаем время, как мы *переживаем* его и какие временные характеристики свойственны восприятию и мышлению, то мы найдем в них много инспирирующего и приемлемого для диалектико-материалистической теории познания»⁷³.

Но интересные и ценные сами по себе соображения Гуссерля, будучи идеалистически онтологизированы, рассматриваются им не просто в качестве фундаментальных сущностей человеческого сознания, но в полном согласии с субъективистскими принципами его философии, кладутся им в самый фундамент феноменологического видения природы общества и социального познания. Соотношения между жизнью и мыслью, «живым опытом» и «объективирующей рефлексией» однотипны соотношению «жизненного мира» и «объективирующей» науки. Подобная параллелизация с необходимостью ведет к субъективизации социального. В этом отношении Шюц, как мы покажем в дальнейшем, следует за Гуссерлем.

Но Шюц преследует в своем анализе и специфически социологические цели. Определение субъективного смысла переживания является *mutatis mutandis* определением понятия субъективного смысла действия. Это — первый шаг по пути обоснования основных принципов понимающей социологии в духе Вебера. Анализ конституирования значений позволяет Шюцу идти дальше, обратиться к веберовскому понятию социального действия, т. е. действия, ориентированного на поведение других людей. Содержание этого понятия он вскрывает в теории интерес-субъективности, основной задачей которой является рассмотрение и обоснование «мнения» о существовании других людей и объяснение способов межличностной коммуникации.

Теория интерессубъективности. Здесь пути Шюца и Гуссерля несколько расходятся. Если для Гуссерля феноменологическая психология послужила лишь увертюрой к исследованию трансцендентальной проблематики (и лишь в конце своего творческого пути он вновь обратился к «жизненному миру»), то для Шюца задача детального анализа «жизненного мира» непосредственно следует из решения основной проблемы интенционального конституирования.

Говоря о том, что рефлексивные построения «контрастируют» с «жизненным миром», Гуссерль добавлял: «...однако все человеческое (индивидуальное и общественное), становящееся и ставшее, само является частью жизненного мира, и, следовательно, контраст исчезает»⁷⁴. Из этого слияния рефлексивных построений с «жизненным миром» и исходит Шюц. Мир социальных отношений, социальных институтов, других Я, как он выглядит с точки зрения естественной установки, практикуемой деятельными ин-

дивидами в реальной жизни, становится предметом его исследования. Но с точки зрения естественной установки этот мир объективен. С точки зрения шюцевской конститутивной феноменологии естественной установки — это конституированный, интерсубъективный, т. е. «жизненный мир».

В чем же различие между этими двумя точками зрения? Если стоять на точке зрения естественной установки, то существование других людей так же несомненно, как и существование внешнего мира. Мир моей повседневности — не мой личный, собственный мир, а объективный мир, общий для меня и других людей, переживаемый другими точно так же, как и мною самим. Более того, окружающие меня люди не только живут вместе со мною в этом общем для нас мире, но входят в него как неотъемлемая его часть, как элементы моей «биографической ситуации». Точно так же я сам вхожу в их ситуацию как элемент ее. Короче говоря, физическое существование других людей, их сознательная жизнь, возможность коммуникации с ними, наличная социальная организация и культура — все это в естественной установке берется как таковое, не подвергаясь сомнению.

Но с точки зрения «конститутивной феноменологии естественной установки» все это выступает как «наличный запас знаний», как знание, которое *есть*, но которое было *конституировано* в прошлом, а память о процессе его конституирования утрачена, поскольку сам конституированный объект был включен в более широкий контекст значений. Чтобы понять, как возможно существование другого Я, коммуникации, социальных структур, следует вернуться к истокам, т. е. к утерянному в прошлом процессу конституирования, результат которого принимается нами теперь как самоочевидно данное, как элемент «жизненного мира».

Обратимся теперь к решению Шюцем проблемы существования других Я, т. е. проблемы интерсубъективности — коренной проблемы феноменологической социологии. Речь в этом случае идет о самой природе социального и о сущности человеческой коммуникации. Именно в анализе интерсубъективности наиболее ярко проявился субъективизм социологической концепции Шюца. Что означает, спрашивает Шюц, самоочевидный в рамках естественной установки постулат о существовании другого Я? И сам отвечает: другой есть сознательное существо; он живет во времени; его сознание имеет ту же структуру, что и мое собственное. В таком случае все сказанное относительно конституирования значений одним человеком вполне применимо к другому: он также вычленяет отдельные элементы из потока сознания, интерпретирует их, помещая в наличные контексты значений,

строит свой мир опыта, свой наличный запас знаний, и значение, придаваемое им тому или иному переживанию, является его субъективным значением.

Чтобы познать это значение, «Я должен,— согласно Шюцу,— эксплицировать переживание другого индивида точно так же, как это делает он сам»⁷⁵. Другими словами, Я должен 1) пережить поток сознания другого человека в его непосредственности, 2) в интенциональном акте изолировать определенный элемент этого потока, 3) дать интерпретацию вычлененного переживания в контексте значений, свойственном данному индивиду.

Рассмотрим в отдельности каждый из этапов. Начнем с последнего. В свете изложенной выше теории конституирования значений требование тождественности интерпретации одного и того же переживания мною и другим выглядит просто абсурдным, ибо оно предполагает тождественность наличного запаса знаний, всех контекстов значений, короче—всего опыта, приобретенного познающим и познаваемым в течение всей их жизни. Поэтому Шюц делает компромиссный вывод, считая возможной приближительно точную, но не абсолютно адекватную интерпретацию чужого опыта. «Значение, которое Я приписываю вашему опыту,— пишет он,— не может быть точно таким же, как значение, которое вы придаете ему в процессе интерпретации»⁷⁶.

Перейдем ко второму этапу — к процессу интенционального конституирования. Шюц обращается к гуссерлевскому различию имманентной и трансцендентной интенциональности. Мы можем, утверждает он, «схватить» в интенциональном акте как собственное переживание, так и переживание другого. Интенциональность налицо в обоих случаях, но если постижение моего собственного переживания непосредственно, то постижение переживания другого имеет знаковый характер. «Я постигаю переживание другого лишь посредством сигнитивно-символической репрезентации: телесной или посредством какого-либо произведенного им культурного артефакта как «поля выражения» его переживания»⁷⁷. Таким образом я не могу получить в прямом постижении переживания другого человека, это было бы абсурдно. Но, непосредственно постигая выражение этого переживания и соотнося его с выработанной мною ранее схемой интерпретации (в которую входит также и то, что мне известно об этом другом), я перехожу от внешних проявлений его переживания к самому переживанию, к «живому опыту». Но это не вывод и не заключение в обычном смысле слова, а интенциональный акт моего Эго.

Теперь проанализируем первый основной этап познания субъективных значений другого. До этого анализ не выходил за пределы естественной установки, в рамках которой существование

других Я постулируется, но не доказывается. Шюц выявил некоторые следствия так называемого постулата об alter ego, но этот постулат так и остался постулатом. Природу интерсубъективности с точки зрения феноменологии нельзя считать раскрытой, пока не обоснована возможность переживания потока сознания другого в его непосредственности. Если же такое обоснование отсутствует, перед исследователем открываются два пути — некритичное принятие точки зрения естественной установки (т. е. простое постулирование существования других людей) или солипсизм (отрицание существования других людей, обладающих таким же сознанием как мое собственное).

Шюц вновь обращается к феноменологическому анализу сознания, напоминая, что процесс конституирования значений в потоке сознания есть процесс, происходящий *во времени*. Схватывание собственного переживания в акте рефлексии есть с необходимостью схватывание прошлого переживания, а не происходящего в настоящий момент. Точно так же и другой может наблюдать лишь свое прошлое, не настоящее. Но это не относится к моему переживанию опыта другого. Я могу воспринимать его «выражения» и интерпретировать их на том этапе, когда переживания другого еще не рефлексированы, не дифференцированы для него самого, когда они для него еще в будущем.

То же самое относится и к схватыванию другим моих переживаний. Этим предполагается, пишет Шюц, «что Я и Ты в некотором специфическом смысле «одновременны», что мы «сосуществуем», что наши потоки сознания пересекаются»⁷⁸. То, что говорит здесь Шюц, следует понимать метафорически, ибо пространственные образы не передают точно сути дела. Лучше сказать, что индивид смотрит на собственный поток сознания и на поток сознания другого в едином интенциональном акте, объединяющем оба эти потока. Или же: в своем настоящем я познаю настоящее другого, и наоборот — другой познает в своем настоящем мое настоящее.

«Поскольку, — пишет Шюц, — каждый из нас может переживать мысли и действия другого в его живом настоящем, в то время как другой может схватывать их лишь в прошлом путем рефлексии, я знаю больше о другом, а он знает больше обо мне, чем каждый из нас знает о своем собственном потоке сознания. Это настоящее, общее для нас обоих, есть чистая сфера Мы... Мы соучаствуем безо всякой рефлексии в живой одновременности Мы, в то время как Я появляется лишь в рефлексивном повороте к самому себе... Мы не можем схватить наше собственное действие в его актуальном настоящем, а постигаем лишь те его моменты, которые уже прошли. Но действия другого мы пережива-

ем в их живом совершении»⁷⁹. Таким образом, полагает Шюц, можно считать разъясненной природу интерсубъективности как до-рефлексивно и самоочевидно данного факта, как факта «жизненного мира». Поэтому-то рефлексия убивает самоочевидность, и всякая попытка «тематизации» интерсубъективности, рефлектирующей объективации живой реальности человеческих отношений позитивными науками об обществе является искажением, «убийством» этой реальности.

Теория интерсубъективности представляет собой яркий образец применения феноменологического метода к фундаментальной проблеме социальных наук — к проблеме природы социального. Шюц строит теорию интерсубъективности, отталкиваясь от естественной установки, постулирующей сосуществование других людей, обладающих телом и сознанием, одинаковым образом воспринимающих и интерпретирующих объективный мир. Феноменолого-психологический анализ конституирования значений, требующий «воздержания» от экзистенциальных суждений, Шюц рассматривает в качестве методологического орудия, отказываясь от онтологических предпосылок относительно существования или несуществования других людей. Так, во всяком случае, утверждает он сам. Что же происходит на самом деле?

Обращаясь к анализу мира, как он выглядит с точки зрения естественной установки, Шюц посредством своего «орудия» лишает этот мир его существеннейшего признака — объективности. Шюц деонтологизирует естественную установку. В феноменологически редуцированном мире все такое же, и люди такие же, только остается неизвестным, существуют ли они. Существование другого не отрицается, оно лишь ставится под сомнение, утверждение о существовании другого считается некритичным. Другой, таким образом, с самого начала выступает как феноменальный (в гуссерлевском смысле) другой. Сознание его, лишаясь признака объективности, как бы подготавливается к последующей интроспекции, когда познающий субъект, основываясь на объективациях сознания другого как на феноменах своего собственного опыта, конституирует содержание сознания другого, вкладывая в него собственную интерпретацию феноменов собственного опыта.

Фактически речь идет об идеалистической интроспекции, практикуемой при посредстве феноменологического метода. Можно сказать, что данное анализа и методологическое орудие поменялись местами. Шюц исходит из «жизненного мира», из мира непосредственного данного, он наблюдает другого лишь как феномен этого мира и, понимая, что такой путь ведет в тупик солипсизма, принимает некоторое «методологическое» допущение — существо-

вание другого. Шюцевский анализ замыкается, таким образом, в порочном кругу субъективизма — интересубъективность, т. е. существование другого и возможность постижения его внутренних состояний, не может быть обоснована без допущения существования другого. А такое допущение, по Шюцу, некритично.

Мнение о некритичности постулата *alter ego* (а также утверждений относительно существования вообще) заложено в основе философской традиции феноменологии. Мы показали, что Гуссерль, создавая свою концепцию «жизненного мира», исходил из осознания необходимости включения человеческой практики в анализ взаимодействия науки и мира, в котором она рождается и живет. Но практика интерпретировалась Гуссерлем слишком узко — как непосредственная индивидуальная деятельность. Такое понимание практики действительно не может служить объективному обоснованию вышеуказанного тезиса. Оно с самого начала ограничивает сферу надежно данного, и никакие ухищрения в отношении интересубъективности не могут вывести познание из плена субъективизма.

Марксистское понятие практики, т. е. понятие объективной общественной практики, являющейся конечным критерием объективности знания, чуждо феноменологии. В таком случае остается единственный выход — редукция естественной установки, сведение реального мира к «жизненному миру» и объяснение существования других людей и содержания их сознания конституирующими актами субъекта. Это путь гуссерлевского трансцендентального идеализма, единственный возможный путь шюцевской философии социологии.

Но вернемся к рассмотрению собственно социологической концепции Шюца. Теория интересубъективности должна была, согласно его замыслу, служить решению двух кардинальных проблем понимающей социологии в духе Вебера: 1) выявлению смысла понятия действия, ориентированного на поведение других людей, т. е. веберовского понятия социального действия, и 2) объяснению возможности познания субъективного смысла действия, т. е. объяснению процесса понимания действующего индивида.

Разновидности понимания. «Понимание как таковое,— пишет Шюц,— неотрывно от значения, ибо всякое понимание направлено на то, что имеет значение...»⁸⁰ Отсюда следует наиболее общее определение понимания: «Все интенциональные акты, являющиеся интерпретациями собственного субъективного опыта индивида, следует называть актами понимания»⁸¹. Таким образом, феноменологический анализ сознания (конституирование значений единичным *эго* и теория интересубъективности) оказывается одно-

временно анализом понимания, и наша задача состоит в том, чтобы объяснить его как таковой.

Понимание в первоначальном и наиболее общем значении является не специфическим социологическим методом и не пониманием другого индивида, а пониманием самого себя, выявлением значений собственного опыта независимо от того, являются ли его предметом физические, социальные, одушевленные или неодушевленные объекты. Следовательно, индивид в рамках обычной жизни не объясняет мир, а понимает его в непосредственности, т. е. как «жизненный мир».

Понимание в узком смысле или понимание другого индивида реализуется лишь тогда, когда вступает в действие постулат об *alter ego* и другой воспринимается уже не как феномен моего опыта, а наделяется телом и сознанием, обладающими такой же структурой, как мои собственные. В таком случае воспринимаемые мною движения тела другого являются уже не просто *моими* переживаниями в *моем* потоке сознания, но (в согласии с теорией интерсубъективности) приобретают статус выражений переживания другого в *его* потоке сознания, одновременном с моим. Но поскольку они интерпретируются в терминах свойственного именно *мне* контекста значений, полная адекватность интерпретации, как показал Шюц, недостижима. Понимание другого всегда приблизительно.

Отсюда возникают вопросы: если понимание приблизительно, то как становятся возможны удивительная четкость, слаженность, взаимосоответствие различных элементов сложнейших социальных взаимодействий? Какова степень этой приближенности? Как она может быть интерпретирована в терминах социальной науки? Как Шюц отвечает на эти вопросы, мы рассмотрим позже. Пока же остановимся на анализе элементарного акта понимания одним индивидом другого в социальном мире, поскольку столь ясное в теории различие двух типов понимания (понимание другого и самого себя) не выглядит столь же ясным, когда дело касается живой реальности взаимодействия.

В целях детального анализа Шюц выделяет два типа социального действия: действие, имеющее и действие, не имеющее целью коммуникацию. Остановимся сначала на типе понимания действия, не имеющего своей целью коммуникацию. Шюц берет используемый Вебером пример действия — человека, рубящего дрова, — и выделяет несколько возможных в данном случае видов понимания.

1. Можно рассматривать факт рубки дров лишь как физический факт. Топор опускается на полено, полено разлетается на куски и т. д. В терминах теории конституирования такое понима-

ние можно объяснить как выявление наблюдателем значений своего переживания в терминах собственного наличного запаса знаний, т. е. как понимание наблюдателем самого себя. Наблюдатель понимает в данный момент не рубщика дров, а то, что дрова рубятся, что имеет место рубка дров.

2. Можно рассматривать рубщика дров как человеческое тело, интерпретируя его движения как свидетельство того, что это живое, обладающее сознанием существо. Но и в этом случае понимание есть интерпретация наблюдателем собственного переживания.

3. Возможен и такой вариант, при котором центром внимания наблюдателя становятся субъективные значения рубщика дров, т. е.: действует ли этот человек согласно разработанному плану? Каков его план, каковы его мотивы? В каком контексте значений воспринимаются эти действия *им самим*? Именно этот тип понимания, базирующийся на постулате существования других Я, служит фундаментом реальных социальных взаимодействий в «жизненном мире». «Внешние факты и телесные движения,— пишет Шюц,— понимаются как обозначения живого опыта наблюдаемой личности. Внимание наблюдателя концентрируется не на обозначениях, а на том, что лежит за ними. Это *истинное понимание другого индивида*»⁸².

Теперь проанализируем понимания действия, совершаемого с целью коммуникации, т. е. действия, при котором сознательно используются знаки. В каком смысле можно сказать, спрашивает Шюц, что я понимаю человека, говорящего по-немецки? 1. Можно сосредоточиться на облике говорящего и решить, что это человек, а не призрак и не фигура на киноэкране. 2. Наблюдатель может воспринимать только звук, отдавая себе при этом отчет, что это не случайный звук, а человеческая речь. 3. Можно (это зависит от наличного запаса знаний) обнаружить по специфике звучания, что человек говорит по-немецки, не имея ни малейшего представления о значении слов, им употребляемых. Во всех трех случаях речь идет о конституировании наблюдателем значений собственного переживания в терминах собственного наличного запаса знаний, т. е. самоинтерпретации, о понимании самого себя.

4. Наблюдатель может понимать слово как знак, подразумевающий некоторое значение. Но и здесь он интерпретирует знак в терминах наличного, конституированного ранее контекста значений, в терминах определенной знаковой системы, а именно немецкого языка. Слово *Tisch* вызовет в его сознании некий приблизительный образ стола, причем ему неважно в данном случае, будет ли оно произнесено человеком или попугаем или воспроизведено на магнитофоне, несущественно, будет ли оно передано

в звуках или написано и т. д. Неважен также контекст высказывания. Такая интерпретация остается самоинтерпретацией, поскольку наблюдателя интересует «...**значение слова, а не значение, придаваемое этому слову тем, кто его употребляет**»⁸³.

5. Но можно пытаться понять «значение слова как выражение субъективного опыта говорящего», т. е. как бы вторичное значение слова, указывающее на то, «что подразумевает под этим словом говорящий»⁸⁴. Здесь речь идет о том, что хотел сказать говорящий, произнося это слово в данный момент при данных обстоятельствах, о понимании контекста значений, в котором он употребил это слово, о понимании его мотива при произнесении слова. Это и есть *истинное понимание произнесенного*, имеющее целью постижение субъективных значений другого индивида.

Можно подвести некоторый промежуточный итог: истинное понимание другого независимо от того, является ли оно пониманием непосредственного действия или знака (знакового действия), есть, по Шюцу, понимание субъективных значений другого, т. е. выявление контекста значений, к которому относит сам действующий индивид свое действие (или знак), а также выявление мотива действия (или осуществления знака). Под знаком может пониматься слово, дорожный знак, произведение искусства и т. д.

Истинному пониманию с необходимостью предшествует самоинтерпретация, т. е. интерпретация собственного переживания в терминах собственного контекста значений. Понимание другого невозможно без предварительного понимания самого себя.

Истинное понимание может осуществляться только при условии действия постулата об *alter ego*, обладающем сознанием, структурно аналогичным моему собственному. Таким образом выясняется, что истинное понимание есть ни больше, ни меньше как реализация интерсубъективности, а потому является основополагающим свойством «жизненного мира», конституирующим элементарную ситуацию взаимодействия в этом мире.

Но, как было показано выше, строгое и точное понимание субъективных значений другого невозможно. Понимание всегда приблизительно. Оно приблизительно даже в ситуациях непосредственного взаимодействия, а ведь индивид понимает социальную жизнь и ее участников не только когда они даны в непосредственном восприятии, но и когда они отдалены от него как в пространстве, так и во времени. Он понимает даже мир своих предшественников на основе имеющих у него эмпирических свидетельств. Человек окружен не только материальными, но и идеальными объектами и старается понять их субъективные значения, существовавшие или существующие в сознании их создателей.

Комплексный, многогранный, но единый социальный процесс складывается в ходе согласованного взаимодействия множества индивидов. Как возможна эта согласованность, несмотря на приблизительность понимания ими друг друга? Какова допустимая степень приблизительности в том или ином конкретном взаимодействии? Каким образом социальная наука может *не приблизительно* понять (социология Шюца — *понимающая* социология) границы и степени этой приблизительности? Шюц разрешает эти проблемы так же просто и наглядно, как они разрешаются в ходе непосредственной практической деятельности в рамках естественной установки. Он полагает, что в обыденном мышлении преодолеваются возможные разногласия в понимании того или иного объекта при помощи двух фундаментальных постулатов, объединяемых им в рамках «общего тезиса о взаимозаменяемости перспектив».

1. Постулат взаимозаменяемости точек зрения: «Я принимаю на веру — и предполагаю, что другой делает то же самое, — что, если я поменяюсь с ним местами так, что его «здесь» станет моим, я буду находиться в том же удалении от предметов и видеть их в той же степени типичности, что и он сам, более того, для меня будут достижимы те же вещи, что и для него (и наоборот)»⁸⁵.

2. Постулат совпадения «систем релевантностей»: «Пока не доказано противоположное, я принимаю на веру — и предполагаю, что другой делает то же самое, — что различия в перспективах, имеющие место вследствие уникальности его и моей биографических ситуаций, безразличны по отношению к наличным целям любого из нас... и мы оба отбираем и интерпретируем актуально или потенциально общие объекты и их свойства одинаковым образом или по крайней мере «эмпирически идентичным» образом, т. е. достаточно одинаковым для достижения любой практической цели»⁸⁶.

Совершенно ясно, что оба эти постулата являются средством типизации явлений и объектов, принадлежащих к общей для взаимодействующих индивидов среде. Поскольку эти постулаты действительны, постольку объекты взаимодействия лишаются уникальных черт, свойственных им в непосредственном опыте того или иного индивида, и приобретают черты универсальности и безличности, черты социальности. Они принимаются на веру участниками взаимодействия и входят в определение ситуации не как субъективные значения его собственного переживания, а как нормативное знание, субстантивированное в фактической жизнедеятельности группы, общности, членом которой является индивид. Применение тезиса о взаимозаменяемости перспектив служит восполнению отмеченной выше приблизительности, делая

возможной коммуникацию и взаимопонимание вне ситуаций непосредственного взаимодействия.

Тезис о взаимозаменяемости перспектив служит также типизации степеней понимания в зависимости от социокультурной близости взаимодействующих индивидов. Рассмотрим, как понимает Шюц эту функцию. Нижеследующее весьма важно, ибо здесь Шюц пытается проследить в «жизненном мире» источник типизирующих процедур социологического знания.

В соответствии с тезисом о взаимозаменяемости перспектив «со-общинники», т. е. группа индивидов, с которым меня связывает пространственное единство, отделяются от просто «современников», с которыми меня объединяет единство времени. Если отношения «со-общинников» характеризуются как «мы-отношения», как они описываются в теории интересубъективности, то отношения современников именуется «они-отношения». Для первого типа отношений характерна полнота понимания, постижение другого в его уникальности, для второго — постижение другого в его типичности. Шюц поясняет: «В мы-отношениях, как бы случайны и поверхностны они ни были, другой схватывается как уникальная индивидуальность (хотя наиболее ярко выступает здесь лишь один аспект его личности) в ее неповторимой биографической ситуации (хотя ситуация эта открывается лишь фрагментарно).

Во всех же других формах «социальных отношений (и даже в отношениях «со-общинников», поскольку дело касается невыявленных аспектов личности другого) другое Я может схватываться лишь... путем конструирования типа поведения, типической модели лежащих в основе поведения мотивов или типических установок личностного типа. С точки зрения этих типических моделей и трактуются другой и его поведение... как примеры или частные случаи»⁸⁷. Если в отношениях «со-общинников» партнер выступает как личность, то в отношениях «современников» — как идеальный тип. Но, полагает Шюц, эти два фундаментальных уровня понимания — полюсы континуума. Может быть выделено множество промежуточных этапов. Степень безличности и типичности в моих отношениях с другими зависит от характера связывающей нас целостности, как, например, любовная связь, родственные отношения, профессиональные, классовые отношения, государственная принадлежность и т. д. В конечном счете, как утверждает постулат совпадения систем релевантности, степень понимания одним индивидом другого в той или иной ситуации взаимодействия в рамках естественной установки определяется ее «достаточностью» для любой практической цели. Практические цели, со своей стороны, представляют в «жизненном мире»

индивида различного уровня социальные структуры, такие, как семья, профессиональная группа, класс и т. д. Они наличествуют в «жизненном мире» только через понимание непосредственно и самоочевидно.

Мы рассмотрели три типа понимания, предложенные Шюцем: 1) понимание как самоинтерпретация, 2) понимание субъективных значений другого, или истинное понимание, 3) типизирующее понимание. Таким образом, понимание выступает у Шюца не как частная исследовательская проблема и не как методологический принцип социальных наук. Последовательное развертывание процессов понимания представляет собой развертывание человеческой субъективности, содержания мира жизнедеятельности индивида как он представляется в его непосредственном переживании, т. е. «жизненного мира». Мы проследили шюцевский анализ понимания до уровня обыденной типизации.

Следующим шагом этого анализа должно быть исследование научной типизации, т. е. процесса формирования категорий социальной науки, как одного из процессов «жизненного мира». Но прежде чем перейти к шюцевскому анализу научной типизации, посмотрим, может ли его концепция понимания обеспечить реализацию этой программы.

Выше было показано, что теория конституирования значений в потоке переживаний, опирающаяся на гуссерлевский феноменологический анализ сознания, имеет ярко выраженную субъективистскую ориентацию. Далее, мы выяснили, что теория интерсубъективности Шюца содержит внутренние противоречия. И эти противоречия полностью сохраняются в концепции понимания другого индивида, которое Шюц именует истинным пониманием. Действительно, понимание другого требует прежде всего признания его существования, а это остается в системе Шюца фактически недоказанным. Анализ конституитивной деятельности не открывает существования другого, а постулат об alter ego остается постулатом, безответственной ссылкой на «безответственную» естественную установку.

Логическое развитие идеи ведет к понятию другого как *продукта конституирующей деятельности субъекта*. Но тогда проблемы понимания не существует, ибо субъект понимания оказывается тождествен понимаемому другому. Признание реально существующего другого создает неразрешимое противоречие в шюцевской теории понимания. Шюц сам неоднократно отмечает, что почти в каждом пункте анализа существует опасность уклонения в сторону трансцендентального идеализма. Но этот путь ведет к солипсизму и явно не удовлетворяет Шюца. Спасшись однажды при помощи «некритичного» постулата об alter ego, Шюц про-

должает свои заимствования из естественной установки: возможность типизирующего понимания обеспечивается в его концепции принятием тезиса о взаимозаменяемости перспектив. Это весьма тонкий момент, и надо отдать должное социологической наблюдательности Шюца, его способности описания весьма тонких механизмов обыденного сознания, способов обыденного восприятия социальных структур. Но подобное описание представляет собой описание с позиций естественной установки, сопровождающееся *некритичным* (ибо на уровне типизирующего понимания феноменологический анализ отсутствует) лишением ее признака *объективности* и произвольным перенесением ее содержания в «жизненный мир», т. е. в *феноменальный* мир непосредственной человеческой жизнедеятельности.

Итак, Шюц начинает рассмотрение проблематики понимания (самоинтерпретация) с чистого феноменологического анализа сознания, с воспроизведения гуссерлевского исследования внутреннего переживания времени. Но подобный анализ для Шюца, как и для самого Гуссерля, не просто теоретико-познавательное исследование. Шюц онтологизирует сферу смыслов, рассматривая процесс переживания времени как процесс конституирования, создания субъектом значений собственных переживаний в ходе интенциональной деятельности. Последовательное проведение такой точки зрения должно было привести Шюца к объяснению процесса познания другого индивида как процесса конституирования, созидания этого другого посредством интенциональных актов познающего субъекта.

Не принимая столь явного субъективизма (делающего к тому же бессмысленной саму постановку проблемы понимания), он берет в качестве допущения постулат о существовании другого индивида. Допущение это представляет собой фактически переход на позицию естественной установки, т. е. наивно-материалистического взгляда на мир. Правда, приняв такое допущение, Шюц пытается объяснить понимание другого средствами феноменологического анализа, но само это допущение незаконно с точки зрения чистоты метода.

Далее, рассматривая понимание на уровне обыденной типизации, Шюц фактически уже переходит на позиции естественной установки, предполагающей объективное, независимое от познающего субъекта существование других людей, объектов, социальных структур. Точка зрения естественной установки по существу своему — материалистическая точка зрения, но в отличие от философского материализма материализм естественной установки стихийный, нерелефлексивный, основывающийся на вере. Шюц произвольным образом «деонтологизирует» естественную уста-

новку, но теоретически неубедительное перенесение ее содержания в «жизненный мир» не спасает положения в целом. В ходе анализа, пытаясь избежать явного субъективизма, с необходимостью предполагаемого феноменологическим методом, Шюц подменяет методологию — на место интенционального конституирования он вводит не критическое описание с позиций деонтологизированной естественной установки, что в результате отрицательно сказывается на решении им проблемы социологии как понимающей науки.

Проект понимающей социологии — заключительный этап анализа процесса понимания. Основной тезис Шюца, позволяющий связать «жизненный мир» с абстрактным миром научных понятий и законов, состоит в том, что социология, как и любая другая система знания, принадлежит «жизненному миру», является его неотъемлемой частью и что поэтому изучение формирования, существования и развития знания в «жизненном мире» является также исследованием формирования, существования и развития социологического знания.

Шюц исследует науку двояко: как знание, т. е. формализованную систему понятий, и как деятельность носителей этого знания, т. е. ученых. Оба рода исследования взаимосвязаны. Научное образование понятий предполагает типизацию. Но, по Шюцу, научные понятия не тождественны типическим понятиям, применяемым действующим индивидом в мире естественной установки. Это — «типы второго порядка, типы обыденных типов, «конструкты конструктов», создаваемые в соответствии с процедурами эмпирической науки, в совокупности составляющие теоретическую систему, включающую проверяемые общие гипотезы»⁸⁸. Субъективные значения, свойственные исследуемым индивидам, остаются как бы «отложенными» как в обыденных, так и в научных типах; но, типизируясь, они объективируются, и в конечном счете система понимающей социологии выступает как «совокупность идеальных типов субъективных значений» или как «объективная система субъективных значений»⁸⁹.

Основные критерии «объективности» теории в понимающей социологии таковы: логическая связность, адекватность, субъективная интерпретация. Шюц следующим образом разъясняет их содержание: «Соответствие постулату логической связности обеспечивает объективную обоснованность мыслительных объектов, сконструированных социологом; соответствие постулату адекватности обеспечивает их совместимость с конструктами повседневной жизни»⁹⁰. «Постулат субъективной интерпретации необходимо понимать в том смысле, что все научные объяснения социального мира... должны соотноситься с субъективными значениями

действий человеческих индивидов; из этих действий и складывается социальная реальность»⁹¹.

Выдвигаемые Шюцем критерии объективности научной теории не представляют собой чего-либо принципиально нового. Логика науки предъявляет похожие требования к любой теории: требование логической связности предполагается в самом определении понятия «теория», шюцевский постулат адекватности можно сравнить с «правилами соответствия» — правилами «перевода» эмпирических понятий в теоретические, требование субъективной интерпретации сопоставимо с требованием эмпирической проверки теоретических выводов.

Следует отметить, однако, два момента шюцевской программы. Во-первых, отождествление им объективности теоретического построения с логической связностью. Это — типично позитивистское отождествление. В противоположность позитивистскому марксистское понимание объективности учитывает прежде всего момент соответствия теоретических положений *объективным* фактам. Во-вторых, требование субъективной интерпретации, выдвигаемое Шюцем, предполагает определенную технику верификации положений науки, соотнесения их с субъективными значениями индивидуальной деятельности. Отсутствие такой техники, более того, принципиальная приблизительность, неформализуемость понимания, неоднократно отмечавшаяся самим Шюцем, делает сомнительной возможность субъективной интерпретации смысла более или менее сложных человеческих действий, за исключением простейших случаев, суждения о которых могут быть сравнимы с позитивистскими «протокольными высказываниями».

В общем и целом шюцевская программа понимающей социологии как теоретической системы вполне удовлетворяет *натуралистическим* принципам логики и методологии науки.

Перейдем к вопросу о месте социологии в «жизненном мире», а также рассмотрим постановку Шюцем вопроса о месте социолога в «жизненном мире».

Социолог, говорит Шюц, наблюдает «жизненный мир» с позиции научной установки. Но, становясь на точку зрения научной установки, социолог «отряхает с ног своих» прах «жизненного мира». Для него не существует «здесь и сейчас» в социальном мире, он рассматривает свою позицию в нем и связанную с нею систему представлений, убеждений, идеалов как безразличную относительно целей собственно научной деятельности. Его наличный запас знаний — не его субъективные, конституированные им в ходе повседневного опыта контексты значений, а совокупность научного знания, которую он принимает на веру в данной науч-

ной ситуации. Структура понимания социологом его научной ситуации (зоны и уровни понимания — от детального через полное до общего, типизированного) определяется требованиями решения данной научной проблемы. Короче говоря, ученый покидает «жизненный мир», т. е. мир повседневной практической жизнедеятельности, декларирует противоположность своих научных проблем, научных средств и научных методов их решения проблемам и методам, применяемым в мире повседневности, и вступает в мир науки.

Оказывается, однако, что этот новый мир имеет те же самые характеристики, что и покинутый им мир повседневности. Он организуется вокруг действующего индивида как центра, структурируясь в соответствии с его наличными целями как ученого. Позиция социолога по отношению к «жизненному миру», как она трактуется Шюцем, вполне точно описывается словами Гуссерля, который говорил об ученых, что они «слепы ко всему, кроме целей и горизонтов своего дела. И чем более обуславливает «жизненный мир» то, в чем они живут, чему принадлежит вся их «теоретическая деятельность», чем более становится он средством их деятельности, «лежащим в основе» как теоретического обсуждения, так и обсуждаемого предмета, тем менее является он для них темой. Характеристика Гуссерля относится к представителям *натуралистически* ориентированной науки, но именно этими словами можно описать роль и место социолога в обществе, как они представляются Шюцу.

Итак, анализируя понимание на его последнем этапе (на уровне понимающей социологической науки), Шюц вводит два новых теоретических положения: совокупность принципов теоретической организации понимающей социологии и тезис о научной установке — о специфике положения социолога в социальном мире. Оба эти положения постулированы Шюцем и оба с необходимостью предполагают *стихийную материалистическую онтологию* естественной установки — тезис об объективном существовании подлежащих исследованию социальных явлений.

Выше мы рассмотрели соотношение естественной и феноменологической установок на трех «низших» уровнях понимания. На «высшем» уровне понимания Шюц полностью переходит на позиции естественной установки. Здесь он окончательно изменяет феноменологическому методу, и тогда оказывается, что вся конкретно-социологическая и методологическая проблематика понимающей социологии Шюца: элементарное социальное взаимодействие, обыденная типизация, субъективное восприятие социальных структур, принципы построения социологической теории и т. д. — все это описано им с позиции «некритически» (с точки

зрения феноменологического метода) принятой естественной установки, т. е. с позиции индивида, воспринимающего мир до-теоретически, до-научно, видящего его с точки зрения целей своей повседневной деятельности. Наука в таком мире — натуралистическая наука, утерявшая изначальную связь с субъективностью, она нуждается в уяснении собственных исходных предпосылок. В результате перед нами снова вырастает гуссерлевская проблема «кризиса». Совершив свою феноменологическую одиссею по «жизненному миру», Шюц вернулся к тому же, с чего начинал, а проблема создания «аутентичной» социальной науки — понимающей социологии — осталась нерешенной.

*

Выше мы говорили, что гуссерлевская концепция «жизненного мира» является выражением определенного типа мировоззрения, которую мы характеризовали как обыденное понимание, непосредственно практическое освоение мира. Для этого типа мировоззрения (и соответствующего ему типа деятельности) характерно отсутствие четкого разграничения объекта и субъекта познания, отсутствие критического анализа позиции субъекта по отношению к объекту, приписывание объекту познания человеческого смысла, т. е. рассмотрение его лишь в тех его функциях, которые служат достижению непосредственных субъективных целей. Понимающая социология Шюца, представляющая собой последовательное описание содержания «жизненного мира», явилась фактически попыткой рационализации этого мировоззрения.

Тот факт, что Шюц пытался сделать предметом социологии определенные реально существующие, весьма мало исследованные до сих пор типы сознания и деятельности, сам по себе заслуживает одобрения. Но он пошел по неверному пути: он не рассматривал обыденное, практическое сознание с точки зрения науки, а, наоборот, пытался построить научную теорию на основе практического сознания. В этом и заключалась его коренная ошибка, ибо непосредственность духовно-практического освоения мира не может служить базисом научной теории, предполагающей в качестве своего необходимого основания иной, более высокий уровень социальной практической деятельности.

Принципы формирования и функционирования научной теории можно рассматривать с двух точек зрения: места в структуре человеческой деятельности и научной специфики, отличающей ее от других типов теории. Наука, рассматриваемая с первой точки зрения, представляет собой результат снятия, преодоления непо-

Средственно-практического отношения человека к миру, поскольку в ее основе лежит более высокая степень социальной практики, когда функцией науки становится опосредствование сознательной целенаправленной деятельности по изменению человеком окружающего его мира. Шюцевская же социология «жизненного мира» не превосходит практически-непосредственное отношение к миру, а лишь описывает, повторяет, воспроизводит его в рационализированной ложнонаучной форме.

Сравним теорию Шюца с научной теорией с точки зрения требований, предъявляемых к последней относительно способа построения и функционирования. Во-первых, для научной теории характерно, что все содержащиеся в ней положения подразделяются на два типа: исходные (абстрактные теоретические предпосылки) и все остальные, логически выводимые из первых.

Положения научной теории выступают по преимуществу как выводные положения⁹². Шюцевское обоснование понимающей социологии не удовлетворяет этому критерию научности теории.

С точки зрения ее функционирования научная теория представляет собой метод объяснения эмпирически обнаруженных явлений с целью управления ими, а также метод открытия новых истин на основе обнаруженных. Шюцевская социология «жизненного мира» не удовлетворяет и этому критерию научности теории. К теории Шюца можно полностью отнести слова Гуссерля, сказанные им по поводу предполагаемых результатов феноменологического «обнаружения сущностей»: это «совершенно непрактичное знание», «совершенно бесполезное искусство», которое «не помогает хозяевам и мастерам этого мира, политикам, инженерам, промышленникам»⁹³. Но знание, которое ограничивается лишь описанием наличных явлений, не поднимаясь до их объективного научно-теоретического осмысления, не может удовлетворить запросы современности. В этом смысле шюцевская понимающая социология противоположна марксистско-ленинской науке об обществе, не только описывающей явления социального мира, но и объясняющей их, доводящей свое объяснение до практических указаний по реальному овладению ими и преобразованию их в соответствии с требованиями объективного социального процесса.

Таким образом причина неудачи обоснования Шюцем понимающей социальной науки кроется не только в его теоретической непоследовательности, в его методологических «ошибках», но прежде всего в принципиальной порочности мировоззрения, лежащего в основе его программы построения социологии. Именно следование гуссерлевским принципам не дало Шюцу выйти за рамки непосредственно-практического сознания, не позволило

научно объективировать социальный мир. В результате Шюц всего лишь воспроизвел, описал наличную ситуацию своего собственного философствования. Целью его теоретических изысканий было преодоление «расколотости» современного ему мира, воссоединение «жизненного мира» с миром науки и восстановление попорченного достоинства человеческой субъективности.

Но для выполнения этой цели мало описания, необходимо научное объяснение мира и революционная практическая деятельность по его изменению. Преодоление «расколотости» мира на объективированный, «нечеловеческий» мир науки и «жизненный мир», т. е. мир непосредственно-практического сознания и деятельности, предполагает преодоление внутренней противоречивости, антагонизмов в его объективной социальной основе. Шюц же, описав «жизненный мир» «изнутри» его, лишь воспроизвел эту «расколотость» теоретически. Поставленные им перед собой задачи остались нерешенными, а теоретическая система Шюца оказалась непоследовательной и противоречивой.

4. Этнометодология. Ее предмет и задачи

Недавняя совместная работа известных американских авторов — этнометодологов Д. Видера и Д. Циммермана начинается весьма необычно — рассказом о некоем инопланетном социологе, прибывшем на Землю для проведения полевого исследования⁹⁴. Очень скоро инопланетянин с удивлением обнаруживает, что жители Земли, где бы они ни находились, в какую бы социальную ситуацию ни включались, беспрестанно заняты тем, что взаимно описывают и объясняют друг другу, что они делали в прошлом, что делают в настоящий момент и что хотят сделать в будущем. Он видел ребенка, объясняющего, почему оказалось разбитым окно, врача, объясняющего медсестре, какие процедуры необходимы больному и как их нужно проводить. Ему случилось видеть мастера, объясняющего бригаде строителей, что и как им нужно делать, влюбленных, нежно и страстно описывающих друг другу свои чувства. Он наблюдал специалистов в различных областях деятельности, отчитывающихся перед правительством и рисующих картины протекающих в обществе процессов. Он видел и социологов Земли, старательно описывающих и объясняющих друг другу, официальным должностным лицам и широкому читателю при посредстве популярных публикаций поведение изучаемых ими индивидов и социальных групп.

В результате долгих наблюдений и размышлений исследователю с другой планеты удалось выявить и сформулировать следующие характерные черты развернувшейся перед ним картины

социальной жизни Земли: 1) члены человеческих групп постоянно заняты самоописанием; 2) там, где эти описания касаются поведения внутри группы (или просто человеческой деятельности), это поведение представляется мотивированным, т. е. осмысленным; 3) существуют различные виды описаний, деятели различных типов спорят относительно правильности представленных описаний и выдвигают на их место свои альтернативные. И наконец, 4) в описаниях (а) трактуются объекты и явления в определенных контекстах и в то же время сами они оказываются (б) явлениями в этих же самых контекстах, так что можно сказать, что (с) факты описания организуют эти самые контексты⁹⁵.

«Инопланетянин» помог Видеру и Циммерману сформулировать основные черты характерного для этнометодологии видения социального мира как мира перекрещивающихся, соперничающих или совпадающих интерпретаций, определяющих для участвующих индивидов смысл их собственной деятельности, действий других индивидов, а также смысл объектов социального мира и самого этого мира в целом. Именно поэтому-то он и смог сформулировать в качестве основной задачи своих исследований требование выявить и проанализировать динамику описания как своеобразный феномен, не затрагивая при этом вопроса о правильности описаний (кроме случая, когда этот вопрос обсуждается как проблематичный самими «туземцами»). Под этим определением исследовательской задачи этнометодологии, несмотря на существующие в рамках этого направления различные, иногда даже расходящиеся по многим основным вопросам тенденции, могло бы подписаться большинство представителей этой наинovelшей версии феноменологической социологии.

Сам необычный, многих вводящий в заблуждение термин «этнометодология» получил хождение после выхода в свет книги профессора Калифорнийского университета Г. Гарфинкеля «Исследования по этнометодологии»⁹⁶ и с тех пор стал общепринятым обозначением нового социологического направления. Необычность этого наименования состоит в том, что обе его составные части — «этно» и «методология» понимаются далеко не в традиционном их смысле. Этнометодология не имеет отношения (по крайней мере прямого) к этнографии, точно так же она не представляет собой (по крайней мере в первую очередь) методологии социологического исследования. Термин этот был сконструирован Гарфинкелем по аналогии с имеющим хождение в антропологии культуры термином «этнонаука».

Что же такое этнонаука? Это примитивная наука (магия, шаманство, примитивные научные представления), выражающая представления о мире и человеке, свойственные исследуемым

антропологами примитивным обществам. Соответственно предметом этнометодологии являются этнометоды, т. е. свойственные той или иной культуре методы организации деятельности. Если вернуться к данному Видером и Циммерманом определению задач этнометодологии, становится ясно, что предметом этой дисциплины являются методы, используемые представителями различных социальных групп, общностей и обществ при описании ими своей деятельности и деятельности других индивидов, т. е. «динамика описания как феномен вполне своеобразный».

Этнометодология изучает не примитивные (или не только примитивные), но и современные высокоорганизованные культуры, объектом этнометодологического анализа становятся как объяснения мальчика, разбившего окно, так и объяснения и описания врача, инженера, правительственного чиновника и т. п. Современная наука (в том числе и социология) как один из видов объясняющей и описывающей деятельности получает в этнометодологии статус этнонауки и включается наряду с прочими «методами» в предмет этнометодологии.

Дело, однако, не в самом термине, сколь бы важным он ни казался для объяснения предмета этой социологической дисциплины. Сам Гарфинкель писал, что термин этот выполняет скорее всего функцию тайного пароля (*shibboleth*), служащего для опознания «своих» и проведения резкой черты между этнометодологией и традиционными социологическими подходами⁹⁷. В рамках самой этнометодологии, несмотря на сравнительно краткий срок ее существования, уже выделился ряд своеобразных направлений или тенденций, несколько различающихся по своим исходным посылкам. Поэтому, не пытаясь далее характеризовать этнометодологию вообще, обратимся к учению основателя этого направления — Г. Гарфинкеля, изложенному в его «Исследованиях по этнометодологии», — книге, играющей по отношению к различным «сектам» и «конфессиям»⁹⁸ этнометодологов роль неоспоримого этнометодологического Евангелия⁹⁹.

Но прежде — одна оговорка. Подходя к концепции Гарфинкеля, постараемся рассмотреть ее «на фоне» понимающей социологии А. Шюца. В настоящее время существуют различные точки зрения по поводу теоретической взаимосвязи этнометодологии с феноменологической социологией. Одни авторы утверждают, что этнометодология как по своим исходным посылкам, так и по конечным выводам в корне расходится с феноменологией социального мира. Такой точки зрения придерживается, в частности, Р. Бест¹⁰⁰. Другие — в том числе сами этнометодологи — считают, что, несмотря на прямое родство, содержание этих двух дисциплин совершенно различно¹⁰¹. Проводя параллели между Гарфин-

кедем и Шюцем, мы постараемся продемонстрировать отношения глубокой идейной преемственности между этими двумя версиями феноменологической социологии.

Этнометодология Г. Гарфинкеля. Проблема рациональности. «Программа социологической дисциплины требует, чтобы социолог, научно описывая мир, включал в него в качестве проблематичных феноменов не только действия других личностей, но и их знание о мире. В результате социолог не может избежать *каких-либо* рабочих решений относительно различных феноменов, предполагаемых термином «рациональность»¹⁰². Более того, по мнению Гарфинкеля, и история социологии показывает, что всякая попытка разрешить проблему социального действия неизбежно заканчивалась вовлечением в круг интересов социолога проблемы смысла этого действия, т. е. проблемы знания действующим индивидом социального мира, и проблемы принятия решения, основанного на этом знании. Отсюда возникали проблемы, связанные с понятием «рациональность».

Традиционно понятие рациональности, применяемое при анализе социального поведения, представляло собой какую-либо из черт идеализированного образа научной деятельности. Рациональность отождествлялась или с решением действующим индивидом проблемы выбора, или с наличием у него правил процедуры, или с проведенным им анализом альтернатив и последствий деятельности, или же с правильностью его подхода с точки зрения формальной логики и т. д. Но поскольку социальные действия не соответствовали вводимому таким образом идеалу рациональности, не переставая при этом быть стабильными, постоянными и эффективными, они стали рассматриваться как иррациональные. Рациональное действие получило «резидуальный статус», а социальная жизнь стала восприниматься социологами как арена нерационального поведения¹⁰³.

Это-то положение и намеревался исправить Гарфинкель. Он поставил перед собой задачу: выявить рациональные свойства социального поведения, показать особенности социальной системы, ответственные за рациональное поведение, утвердить то и другое в качестве предмета эмпирического исследования. Понятие рациональности при этом не должно было накладываться на поведение «извне», черты рациональности должны были быть выявлены в самом социальном поведении.

Таким вот образом в качестве центральной проблемы этнометодологии выступила поставленная Шюцем (а до него Гуссерлем в философии «жизненного мира») проблема субстанциональной рациональности социальной жизни. Ведь именно Шюц первым предпринял попытку последовательно выявить имманентно при-

сущую естественной установке рациональность и противопоставить ее научной рациональности, главными критериями которой являются: формально-логическая правильность анализа целей и средств социального действия, семантическая ясность и отчетливость, совместимость определения ситуации с научным знанием и т. п. Критикуя традиционные социологические представления, он утверждал, что требования научной рациональности недействительны на уровне «жизненного мира». Что означает, спрашивал Шюц, осуществление индивидом рационального выбора? Это означает, что он достаточно осведомлен о цели, которую предполагает осуществить, и о пригодных для ее достижения средствах. Но этим предполагается, говорит Шюц:

«1. Знание места этой цели в целостной системе планов индивида (система планов также должна им осознаваться).

2. Знание желательных и нежелательных последствий, могущих сопутствовать осуществлению этой цели.

3. Знание ее взаимосвязи с другими целями и ее совместимости или несовместимости с ними.

4. Знание различных совокупностей средств, которые технически или даже онтологически пригодны для реализации цели.

5. Знание о взаимодействиях этих средств или их совокупностей с другими средствами или другими совокупностями, в том числе об их вторичных эффектах и возможных случайных последствиях.

6. Знание о доступности этих средств для действующего индивида...»¹⁰⁴.

Но перечисленные пункты еще не отражают всей сложности решения проблемы рационального выбора. «Сложность возрастает в огромной степени, — пишет Шюц, — если анализируемое действие является социальным... В этом случае выбор хода действия определяется следующими дополнительными элементами. Во-первых, возможностью правильной или неправильной интерпретации поведения индивида окружающими его людьми. Во-вторых, реакцией этих людей и ее возможной мотивировкой. В-третьих, всеми осознаваемыми индивидом элементами, с (1) по (6), которые он правильно или неправильно приписывает своим партнерам. В-четвертых, содержанием категорий знакомости и странности, интимности и безразличности, исключительности и типичности, которое открывается нам при познании социального мира»¹⁰⁵.

Но где, спрашивает Шюц, можно наблюдать в действительности подобную систему рационального выбора направления действия? И сам отвечает на поставленный вопрос: «...понятие рациональности родилось не на уровне повседневных представлений о социальном мире, а на теоретическом уровне научного рас-

смотрения этого мира, и именно там оно и находит свое методологическое применение»¹⁰⁶. В таком случае оказывается, что все проблемы, возникающие перед социологом при попытке понять и учесть рациональные черты социального поведения, вызваны не чрезмерной сложностью предмета, а порочностью самого подхода. Вместо того чтобы накладывать на поведение индивида чуждую этому поведению схему интерпретации, почерпнутую из идеализированного описания научно-теоретической деятельности, социологу следует обратиться к миру повседневности, вскрыть в нем черты рациональности и именно их сделать предметом самого исследования. И Гарфинкель ставит основную проблему этнометодологии в полное согласие с положениями Шюца. Он пишет: «Вместо того чтобы рассматривать свойства рациональности в качестве методологического принципа интерпретации деятельности, их следует рассматривать как эмпирически проблематичный материал. Они должны иметь статус только данных, и их следует изучать точно так, как изучаются более знакомые нам свойства поведения»¹⁰⁷.

Неоднократно подчеркивая, что этнометодология многим обязана Шюцу, и в частности шюцевскому анализу рациональности, Гарфинкель тем не менее не объясняет, почему проблема обыденной рациональности должна быть поставлена снова и с прежней остротой. Ведь конечная цель Шюца состояла именно в том, чтобы обосновать рациональную процедуру научной социологии, дать ей твердый фундамент, связать научную рациональность с рациональностью «жизненного мира». Однако, предпринятая Шюцем попытка закончилась неудачей; реальность социолога, по Шюцу, оказалась чуждой реальности непосредственного деятеля, а схема интерпретации, применяемая социологом, — чуждой интересам действующего в этом мире индивида. Оказалось, что две фундаментальные установки — научная установка социолога и установка «обыденного индивида» (или, по традиционной феноменологической терминологии, естественная установка) продуцируют логически несовместимые структуры явлений.

Хотя с точки зрения этнометодологов проблема была поставлена Шюцем верно, он не сумел подойти к ее решению достаточно радикально. Причиной тому оказалось характерное для него стремление к «общезначимости» исследовательских результатов, заигрывание с традиционной социологической методологией и стремление связать субъективный опыт действующих индивидов с объективными (в его смысле, т. е. универсально значимыми) понятиями. Шюцевское видение социального мира было «двойственным видением»¹⁰⁸, он впал в тот же грех, что и столь аргументированно критикуемые им позитивисты, и этнометодология

оказалась вправе вновь поставить ту же проблему и искать новое ее решение, гораздо более «радикальное», чем мог предположить А. Шюц или даже сам отец идеи «жизненного мира» Э. Гуссерль.

«Фоновые ожидания»: эмпирическое содержание и функции обыденной типизации. Социолог («традиционный» социолог) в этнометодологической его трактовке не может понять природу «жизненного мира» в силу двойственности своей позиции. С одной стороны, он, как социолог, стоит вне «жизненного мира» и не может дать его адекватного описания, поскольку его схема интерпретации этого мира (или схема рациональности) отличается от схемы интерпретации, применяемой действующим индивидом. С другой стороны, он не в состоянии различить основополагающие структуры «жизненного мира», поскольку как субъект деятельности рассматривает обыденные неанализируемые суждения и действия индивидов как источник данных и материал обобщений, не «тематизируя» их, не делая темой исследования. С этой точки зрения социолог (как в шюцевской его «модели», так и в «традиционной» социологии) является обычным участником социальной деятельности, ибо он принимает на веру все то, что принимают на веру другие ее участники. Таковы упреки этнометодологии в адрес «традиционной» социологии. Тем самым этнометодология приписывает ей статус обыденного типа деятельности, принципиально не отличающегося от любой другой из обыденных систем социального поведения.

Этнометодологическое исследование, как и «традиционное» социологическое исследование, стремится, оставаясь в «жизненном мире», объективировать его с целью анализа его фундаментальных структур. Но, во-первых, в отличие от «традиционного» подхода этнометодология осознает свою укорененность в «жизненном мире» и делает ее предметом постоянной рефлексии. И во-вторых, в отличие от традиционного исследования, объективирующего обыденный мир в соответствии с требованиями формальной рациональности, этнометодология рассматривает этот мир в качестве своеобразного феномена, обладающего собственными оригинальными, конституирующими его чертами. В результате обыденный мир оказывается одновременно «средством и темой» исследования.

Осуществляя своеобразную этнометодологическую редукцию, «заклячая в скобки» все то, что он знает в силу своей физической и социальной позиции в реальном мире, этнометодолог обращается к обыденной жизни, стремясь обнаружить ее систематический рациональный характер, т. е. те ее свойства, которые как практиком, так и традиционным социологом принимаются на веру, берутся как таковые, не анализируются, «видятся, но

не замечаются», являются «морально принудительными», каждому известными, естественными свойствами повседневной жизни, служащими основой практического решения и действия.

Гарфинкель именует эти черты повседневной деятельности «фоновыми ожиданиями». С целью обнаружения «фоновых ожиданий» социолог должен рассмотреть обыденное поведение как «антропологически чуждое», заняв позицию отстраненного наблюдателя, став чуждым «жизни как обычно».

Но как реализовать эти рекомендации на практике? С помощью студентов-добровольцев Г. Гарфинкель организовал целую серию экспериментов по выявлению «фоновых ожиданий». Применяемый им оригинальный экспериментальный метод, называемый иногда в социологической литературе по имени его создателя «гарфинкелинг», состоял в нарушении нормального хода взаимодействия, основанного на предпосылках обыденной жизни, благодаря чему эти предпосылки (при попытках восстановить «законное положение дел») должны были выявиться в чистом виде, обнаружив себя как «фоновые ожидания», лежащие в основе актуального взаимодействия. При разработке экспериментальной процедуры Гарфинкель решил «начинать с привычных ситуаций, задаваясь вопросом: что можно сделать для их разрушения... Возникающее дезорганизованное взаимодействие должно было сказать нам кое-что о том, как привычно и рутинно возникают и поддерживаются структуры повседневной деятельности»¹⁰⁹.

Экспериментаторам была дана следующая инструкция: волею знакомого, приятеля, друга в обычный разговор и, не показывая вида, что задаваемые ими вопросы необычны, настаивать на том, чтобы собеседник разъяснил смысл своих обыденных и в обыденности понимаемых реплик. Далее следуют выдержки из представленных записей состоявшихся разговоров.

I

Субъект: Привет, Рэй! Как поживает твоя девушка?

Экспериментатор: Что значит: как поживает? Что ты имеешь в виду? Здоровье физическое или состояние духа?

Субъект: Ничего не имею... Спрашиваю, как поживает... Что с тобой происходит? (смотрит удивленно).

Экспериментатор: Ничего. Так объясни все же, что ты имеешь в виду?

Субъект: Ладно, брось... Как дела на факультете?

Экспериментатор: Что значит: как дела?

Субъект: Ты сам понимаешь, что это значит.

Экспериментатор: Но я действительно не понимаю.

Субъект: Что с тобой? Ты нездоров?

II

Мой друг сказал мне: «Поспеш, а то уже поздно». Я спросила, что он подразумевает под «поздно» и по отношению к какому моменту времени должно рассматриваться это «поздно». На его лице появились растерянность и злость. «Что за глупые вопросы! Что с тобой сегодня? Сейчас я все брошу и начну анализировать — так ли я говорю? Что я говорю — все понимают, а ты что — исключение?»

III

«Жертва» приветливо помахала рукой.

Субъект: Как делишки?

Экспериментатор: В каком отношении? Здоровье, деньги, дела в университете, любовь, или может быть...

Субъект (лицо покраснело, внезапно теряет контроль над собой): Ты что? Я с тобой просто вежливо, а ты... Да мне наплевать на твои чертовы дела!

Ту же самую цель — разрушение стандартизированной структуры взаимодействия и выявление действия «фоновых ожиданий» — преследовали следующие эксперименты.

IV

Экспериментатор в ходе разговора начинал медленно приближать свое лицо к лицу собеседника. Результатом было истолкование партнером поведения экспериментатора как сексуально мотивированного, причем этого истолкования придерживались субъекты независимо от пола, возраста, наличия и характера предшествующих контактов с экспериментатором.

V

Экспериментатор должен был пригласить кого-либо из приятелей и знакомых сыграть в шашки. Предложив субъекту сделать первый ход, после того как этот ход был сделан, он брал поставленную субъектом шашку и переставлял ее на другое поле, никак не объясняя свой поступок. Результатом было истолкование субъектом действия экспериментатора как намек на тупость своего визави, или намек на неумение играть в шашки, или знак болезни, или как свидетельство действия, совершенного с неясными пока сексуальными намерениями.

Некоторые эксперименты были специально ориентированы на то, чтобы, разрушив «фоновые ожидания», сделать среду взаимодействия бессмысленной, т. е. лишить объекты и явления среды их обыденных, привычных функций. «Поведение, ориентированное на такую бессмысленную среду, — пишет Гарфинкель, — выявляло... свойства смущения, неуверенности, внутреннего конфликта, психосоциальной изоляции, острой и непонятной тревоги, сопровождаемые различными симптомами острой деперсонализации»¹¹⁰. Такого рода признаки свидетельствуют, по мысли Гарфинкеля, о первостепенной важности «фоновых ожида-

ний», представляющих собой фундаментальные латентные структуры социального универсума.

Гарфинкель уделяет много внимания анализу изложенных выше, а также некоторых других, зачастую гораздо более сложных и остроумных экспериментов¹¹¹. Если резюмировать высказанные Гарфинкелем соображения, то можно сделать некоторые выводы. Эксперименты показали:

1) наличие «фоновых ожиданий», представляющих собой «видимые, но незамечаемые», постоянно реализующиеся в ходе взаимодействия, но неосознаваемые описания членами общества структур взаимодействия, в которых они участвуют; 2) существование этих описаний в форме моральных правил, санкционированных группой; 3) обусловленность описаний целями взаимодействия (описания «достаточны для практических целей»); 4) функции «фоновых ожиданий», состоящие: а) в стандартизации и категоризации всякого обыденного взаимодействия, б) в ориентации и координации взаимодействия индивида с другими членами группы, в) в обнаружении отклонений от нормального хода событий, г) в коррекции хода взаимодействия и в осуществлении успешного (санкционированного) поведения; 5) тесную связь «фоновых ожиданий» с «социальными аффектами».

Проведенное Гарфинкелем экспериментальное обнаружение и теоретическая интерпретация «фоновых ожиданий» позволяют определить это понятие как субстанциональную и функциональную конкретизацию шюцевского понятия обыденного типа. Важность концепции «фонового ожидания» трудно переоценить. Ведь обыденные типы, т. е. стихийно формулируемые понятия и закономерности, представляют собой, так сказать, субстанцию обыденного сознания.

Мы привыкли рассматривать обыденное сознание с общесоциологической точки зрения. При этом оно трактуется либо в его взаимосвязи с другими формами общественного сознания (прежде всего с наукой), либо в связи с особенностями социального организма, «продуктом» которого оно является. В обоих случаях оно рассматривается чаще всего с «наукоцентристских» позиций: в первом случае — как донаучное, как этап на пути создания научной картины мира, во втором — как ненаучное, идеологически искаженное отражение социальной действительности.

Оба этих подхода правомерны и справедливы. Ф. Энгельс справедливо писал, что «здравый человеческий рассудок, весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь толь-

ко он отважится выйти на широкий простор исследования»¹¹². Однако это суждение не следует понимать как «приговор» обыденному сознанию. Тот, кто цитирует его в уничижительном для обыденного сознания смысле, поневоле упускает из вида весьма важную проблему, состоящую в выяснении того, как живет и функционирует обыденное сознание в «четыре-х стенах своего домашнего обихода». А решение именно этой проблемы, требующее отказа от «наукоцентрической» точки зрения и исследования обыденного сознания самого по себе, как раз и может дать ключ для более глубокого изучения вопроса о взаимосвязи между обыденным сознанием, социальной реальностью и ее научным постижением.

Классики марксизма-ленинизма отмечали многообразие и сложность этих взаимосвязей. В частности, К. Маркс, анализируя явление фетишизма, показал, как обыденные представления ложатся в самую основу «объективных» теоретических систем буржуазной политэкономии¹¹³. К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии» дали анализ процессов становления обыденного сознания в специфических социальных контекстах¹¹⁴. В. И. Ленин уделял большое внимание вопросу о соотношении стихийности и сознательности в движении масс, ставя таким образом, вопрос о соотношении обыденного и научного осознания трудящимися своего социального положения.

Но как исследовать обыденное сознание в его эмпирической реальности? Если методы научного постижения мира описаны в данном случае (неважно, насколько полно и совершенно) в бесчисленном множестве трудов, то о процессах, в ходе которых формируется обыденная картина мира, нам известно пока что довольно мало. Каковы составляющие ее элементы? Каковы принципы их функционирования? Как воплощаются они в практической деятельности индивидов в обычных ситуациях их повседневной жизни? Ответ именно на эти вопросы и стремится дать гарфинкелевская концепция «фоновых ожиданий» или, если воспользоваться терминологией А. Шюца, обыденных типов.

Говоря о «фоновых ожиданиях», мы говорим о формах существования и функциях обыденного сознания, как оно реализуется в повседневном социальном взаимодействии. «Фоновое ожидание» есть социально одобренный и безо всякой рефлексии существующий в сознании индивида образ действия, личности, объекта и т. п., одинаковый для всех членов социальной общности, в рамках которой он сложился и функционирует.

В конечном счете содержание «фоновых ожиданий» — эта «естественная» мораль группы — определяется местом этой группы

в системе объективных материальных социальных связей. Но в непосредственном повседневном взаимодействии материальное присутствует лишь в «снятом», многократно опосредствованном виде. Обыденное сознание является отражением, пусть даже неполным и искаженным, объективной реальности. А поскольку «фоновые ожидания» представляют собой обыденное сознание в его эмпирическом аспекте, постольку можно сказать, что посредством «фоновых ожиданий» оно реализуется в ходе объективного социального процесса и в свою очередь оказывает воздействие на последний. Обнаружение «фоновых ожиданий» открывает возможности эмпирического изучения обыденного сознания (в его содержательном и функциональном аспектах) как одного из факторов социальной деятельности.

Вышеприведенная интерпретация базируется, как мы показали, на гарфинкелевских экспериментах по обнаружению содержания и функции «фоновых ожиданий» в социальном взаимодействии. Однако сам Гарфинкель толкует их иначе, делая из проведенных экспериментов необоснованно широкие выводы. Эти выводы обусловлены в конечном счете не данными экспериментов, а его теоретической позицией. Не случайно Гарфинкель видит задачу своих экспериментов в том, чтобы «помочь ленивому воображению». Он пишет, что итоговым, фундаментальным результатом экспериментов явился тот факт, что «фоновые ожидания» «являются не просто изображением, портретом реального общества в сознании его членов, но на манер самоисполняющегося пророчества продуцируют свойства реального общества в ходе мотивированного стремления индивидов к их (фоновых ожиданий) удовлетворению»¹¹⁵.

На чем основывает Гарфинкель подобное заключение? Обратимся к первому из приведенных выше экспериментов. Взаимодействие, начавшее формироваться согласно «правилу» встречи старых приятелей, трансформировалось во взаимодействие «по правилу» обращения с больным человеком. Предпоследний из перечисленных нами экспериментов показывает, как обычная «беседа» трансформируется в «сексуальное взаимодействие». Отсюда Гарфинкель делает вывод о том, что «модификация ожиданий... модифицирует реальную среду деятельности членов общества. Подобные модификации трансформируют одну реальную совокупность воспринимаемых реальных объектов в другую. Любая из возможных модификаций повседневных фоновых ожиданий обеспечивает возможности для дальнейшей деятельности. Каждая модификация сталкивается с трансформированной объективной структурой среды, порожденной этой модификацией»¹¹⁶.

Прежде чем попытаться оценить теоретические следствия столь радикального суждения, посмотрим, что может означать термин «объективный» в данном контексте. Сам Гарфинкель нигде не определяет этот термин. Но объективное или реальное для него, так же как и для других в социологии, сторонников феноменологического подхода, не то, что существует вне и независимо от человеческого сознания, а то, что представляется объективным самим участникам взаимодействия. Это объективность «изнутри», т. е. на самом деле — *субъективное восприятие участниками объективных структур своей собственной деятельности*. Гарфинкелевская трактовка объективности заставляет вспомнить ситуационный анализ Томаса, рассмотренный выше. Однако, если согласиться с Гарфинкелем в том, что «фоновые ожидания», или интерсубъективно существующие правила, определяют и направляют ход социального взаимодействия, возникает вопрос: что управляет в каждом конкретном случае выбором того или иного правила как «подходящего» к данному взаимодействию? Если индивиды «творяют» свою социальную среду, то есть ли «правила» для этого творчества?

Отвечая на такие вопросы, Гарфинкель осуществляет радикальный поворот вполне в гуссерлевском духе, объясняя общество как «рефлексивный», т. е. конституируемый феномен, трактуя социальный процесс как процесс понимания.

Формальные свойства практических действий. Общество как процесс понимания. Действия индивидов, полагает Гарфинкель, организуются по правилам, т. е. в соответствии с «фоновыми ожиданиями», представляющими собой «объективную» социальную среду их деятельности. Эти «правила» реализуются в ходе взаимодействия, так что сам процесс взаимодействия может быть истолкован как открытие «правил» взаимосвязи актуальных явлений мира, т. е. как процесс их интерпретации. Но, интерпретируя явления, индивиды творят и собственное взаимодействие как определенного рода объективную социальную структуру. Дальнейшее развитие взаимодействия становится, таким образом, «объективно» детерминированной деятельностью.

Социальные действия индивидов, утверждает Гарфинкель, организуются посредством «фоновых ожиданий», представляющих основу социальной стандартизации, но «этими же самыми действиями индивиды открывают, творят и поддерживают (курсив мой.— Л. И.) эту стандартизацию»¹¹⁷. Возникновение структур социального взаимодействия в ходе их «описания», интерпретации Гарфинкель именуется «рефлексивностью». Рефлексивность — основополагающее свойство социального процесса. Суть

этого явления, по Гарфинкелю, заключается в том, что «описанные, поскольку оно есть конституирующая часть обстоятельств, которые описывает, постольку различными путями оно неизбежно вырабатывает эти обстоятельства и вырабатывается ими»¹¹⁸.

Гарфинкель иллюстрирует понятие рефлексивности, анализируя простейший обыденный разговор. Но анализ этого разговора не самоцель. Предмет анализа — элементарнейшее социальное явление, рассматриваемое в качестве модели социального процесса в целом, как он видится этнометодологией. В левом столбце приводится сам разговор, в правом — глосса, его интерпретация¹¹⁹.

Муж: Дана сегодня сам опустил монету в счетчик парковки.

Сегодня утром, когда я вез Дану, нашего четырехлетнего сына, домой из детского сада, он сумел дотянуться и опустить монету в счетчик парковки, когда мы остановились в платной зоне, тогда как раньше мне всегда приходилось брать его для этого на руки.

Жена: Ты брал его с собой за пластинками?

Раз он опускал монету в счетчик, значит вы останавливались, когда он был с тобой. Я знаю, что ты останавливался у магазина грампластинок или когда ты ехал за ним, или по пути домой. Было ли это на обратном пути, когда он был с тобой, или ты заезжал за пластинками, когда ехал за ним, а с ним останавливался в другом месте?

Правый столбец противопоставляется левому как то, о чем в действительности шел разговор, тому, что фактически было сказано. Традиционная методика интерпретации, полагает Гарфинкель, состоит в выявлении пунктов, по которым, как предполагается, существует «общее согласие» у беседующих индивидов, которое и обеспечивает взаимное понимание ими друга. Однако приведенная интерпретация выглядит незавершенной. В любом из пунктов можно идти глубже, выявляя все больше проблем, о которых не говорится, но которые подразумеваются в ходе разговора. Гарфинкель уделяет много внимания этой методике и показывает, что задача исчерпывающей интерпретации на этом пути не решается в принципе, поскольку самоусложняется в ходе ее решения: чем больше раскрывается пунктов, по которым имеется согласие собеседников, тем больше возникает новых пунктов, требующих разъяснения с целью достижения семантической ясности. Как бы глубоко мы ни заходили в поиске общего согласия собеседников относительно субстантивных проблем разговора, всегда останется нечто непроясненное, смутное, принимаемое на веру участниками разговора. И именно этот «остаток» обеспечивает взаимопонимание

участников разговора, несмотря на случайный, непоследовательный характер высказываний и отсутствие терминологической ясности¹²⁰.

Этот «остаток» является, согласно Гарфинкелю, основой понимания индивидами друг друга в ходе взаимодействия. Для того чтобы объяснить понимание, говорит Гарфинкель, надо обратиться не к различению того, *что* было сказано, и того, *что* было предметом беседы, а к тому, *как* говорили индивиды. «Осознаваемый смысл того, что индивид говорит, состоит исключительно в осознании метода его говорения, в обнаружении того, как он говорит»¹²¹. Гарфинкель поясняет это «как»: иронически, метафорически, иносказательно, повествовательно, шутя, дискутируя, в форме вопросов и ответов, двусмысленно и т. д. «В ходе своих повседневных дел,— пишет Гарфинкель,— индивиды принимают на веру тот факт, что сказанное ими будет расшифровано в соответствии с методами, используемыми участниками разговора для выявления в сказанном его ясного, консистентного, когерентного, понимаемого, планомерного характера, так как сказанное рассматривается как подверженное юрисдикции каких-то правил — как *рациональное*»¹²². Суть дела, таким образом, заключается в «говорении по правилам», понимание индивидами друг друга заключается в признании сказанного как сказанного по правилам. «Общее согласие,— заключает Гарфинкель,— относится к различным социальным методам, посредством которых участники определяют, что нечто сказано по правилу, а не является взаимной подгонкой субстантивных проблем. Соответствующий образ взаимного понимания поэтому — операция, а не... частичное совпадение пересекающихся кругов»¹²³.

Гарфинкель дает образец анализа операциональной структуры понимания, рассматривая последнее как процесс открытия «правила говорения» в актуальном материале взаимодействия. Анализируя приведенную выше беседу, он обнаруживает следующие ее свойства:

а) в разговоре были такие моменты, когда партнеры понимали, о чем говорят, хотя сами обсуждаемые проблемы не упоминались;

б) многое из того, что партнеры поняли, было понято не только на основании сказанного, но и того, что осталось невысказанным;

в) многое было понято благодаря приписыванию временной последовательности высказываний статуса данных о специфике разговора, а не вследствие строгости терминологии;

г) «то, что обоими собеседниками понималось одинаково, понималось только и исключительно в процессе деятельности, заклю-

чающейся в рассмотрении актуального лингвистического факта как «свидетельства о», как «указывающего на», как выступающего от имени под-лежащей модели, явления, которое, как уже предполагалось собеседниками, было именно тем явлением, о котором партнер, высказываясь, сообщал другому. Под-лежащая модель не только вырабатывалась в ходе выявления свидетельствующих данных, но и данные, в свою очередь, интерпретировались на основе того, «что было известно» и могло быть известно заранее о под-лежащей модели. Одно служило выявлению другого»¹²⁴;

д) рассматривая высказывания как высказывания в разговоре, партнеры как бы ссылались на «биографию и перспективы» наличного взаимодействия, которое каждый использовал (и предполагал, что использует другой) как общую схему выражения и интерпретации;

е) каждый из участников ждал последующих реплик партнера с целью уточнения смысла предыдущего взаимодействия, т. е. более явного осуществления под-лежащей модели.

Этим анализом Гарфинкель показывает, как взаимное понимание вырабатывается в ходе «говорения по правилам» в соответствии с «фоновыми ожиданиями», состоящими в определенной модели разговора (повествовательной, метафорической, иронической и т. д.). Причем каждое актуальное выражение интерпретируется как свидетельство, как указание на эту модель, которая, в свою очередь, вырабатывается в ходе разговора. Но, с точки зрения Гарфинкеля, указанные черты обыденного разговора являются *mutatis mutandis* чертами построения любого практического действия, его формальными свойствами, проявляющимися независимо от его содержания. Они показывают, как индивиды, интерпретируя актуальный материал взаимодействия в терминах под-лежащей модели, которая сама формируется в ходе взаимодействия, конституируют самое взаимодействие как определенную объективную социальную структуру. Организуя свои действия в соответствии с «фоновыми ожиданиями», представляющими собой средства социальной стандартизации, «этим же самыми действиями индивиды открывают, творят и поддерживают эту стандартизацию» (курсив мой.— Л. И.)¹²⁵. Вот в чем суть гарфинкелевского понятия рефлексивности. Общество, согласно Гарфинкелю,— рефлексивный процесс понимания: структуры социальной деятельности существуют лишь постольку, поскольку они интерпретируются, «понимаются» деятельными индивидами.

Какую же роль играют обнаруживаемые Гарфинкелем «формальные свойства практических действий» в этнометодологии как одной из систем феноменологической социологии? Почему

Гарфинкель не ограничился, как то сделал Шюц, исследованием «фоновых ожиданий» (по шюцевской терминологии — обыденных типов), а пошел дальше, выясняя, как формируются эти типы во «внутреннем времени» взаимодействия?

В разделе, посвященном анализу понимающей социологии Шюца, мы показали противоречивость шюцевской концепции, заключающуюся прежде всего в неосознанном переходе его на позиции естественной установки, т. е. в постулировании другого Я, структур взаимодействий и т. п., не сопровождавшемся анализом конституирования этих структур. Именно осознание противоречивости дало Гарфинкелю основание вновь поставить те же проблемы, но он пошел в поисках их решения дальше, попытавшись в более полном объеме реализовать гуссерлевскую программу обоснования социальных наук.

Можно сказать, что этнометодология Гарфинкеля объединяет как черты социологии «жизненного мира» Шюца, так и некоторые элементы гуссерлевской трансцендентальной феноменологии. Как и Шюц, Гарфинкель рассматривает «фоновые ожидания» в качестве конституированных объектов-моделей, на которые ориентируется любое социальное взаимодействие. Но если Шюц в своей концепции понимания останавливается на описании процессов функционирования этих типов, то Гарфинкель исследует условия и способы их возникновения, порождения в ситуациях социальных взаимодействий. Задача этнометодологии — изучение процесса конституирования социальных структур как «объективных», извне направляющих, определяющих ход деятельности.

Раскрывая характер использования феноменологического метода в социологии, один из этнометодологов, последователь Гарфинкеля, Л. Видер писал: «Цель феноменологического метода... в том, чтобы обеспечить прямой доступ к миру непосредственного опыта в терминах интендируваний (актов сознания.— Л. И.) и объектов, интендируемых... посредством этих актов. Задача феноменологической социологии должна состоять в том, чтобы описать и эксплицировать такие интендируемые объекты, как опыт, к которому первоначально адресуются при помощи понятий «социальная роль», «норма», «институт», «объект культуры», «другая личность», «мотив», «язык» и т. п. Кроме того, этой дисциплине следовало бы описывать то, что удастся познать относительно интенциональных актов, представляющих эти объекты сознанию»¹²⁶.

Рассмотрев различные версии феноменологической социологии в предложенных Видером терминах, можно сказать, что если Шюц практиковал описание интендируемых объектов, интерпре-

тируемых в системе естественной установки как роль, норма, мотив и т. д., а в системе конститутивной феноменологии естественной установки как обыденные типы, то Гарфинкель сосредоточился на исследовании формальных свойств практических действий как «интенциональных актов, представляющих эти объекты сознанию».

Разумеется, проводимые здесь параллели между различными версиями феноменологической социологии и разделами феноменологической философии Гуссерля весьма условны. Однако можно с известной уверенностью утверждать, что описание формальных свойств практических действий Гарфинкелем есть фактически описание процесса конституирования интересубъективности в социальном мире. Гарфинкель, можно сказать, «радикализовал» предпринятую Шюцем феноменолого-социологическую редукцию. В результате общество как объективное явление вообще перестало быть предметом феноменологической социологии. Содержание понятия общества стало исчерпываться понимающей, объясняющей, описывающей, интерпретирующей, т. е. интенциональной, деятельностью индивидов.

Какие же последствия имеет этнометодологическое видение общества для исследовательской деятельности социологов и для социологии как науки вообще?

Этнометодология и «традиционная» социология. Как было сказано выше, главной проблемой этнометодологии является обнаружение практической рациональности, т. е. имманентной рациональности «жизненного мира», противопоставляющейся научной рациональности, применяемой, как полагают этнометодологи, незаконно при анализе практической повседневной деятельности. Но рассмотрение науки в качестве одного из типов практической деятельности «в жизненном мире» лишает ее статуса исключительности и позволяет рассматривать научную рациональность как один из типов практической рациональности. Специфика рациональных научных процедур обусловлена наличием цели деятельности ученого, т. е. научная рациональность является, как и рациональность повседневной жизни, рациональностью, «достаточной для практических целей».

В таком случае к социологической деятельности могут быть отнесены все обнаруженные Гарфинкелем характеристики обыденной повседневной деятельности. Во-первых, предполагается, что процедуры социологического исследования лишены субстантивного обоснования, ибо зиждутся на видимых, но незамечаемых, принимаемых на веру предпосылках, воспринимаемых социологом как «естественные» факты его жизни, как «практическая этика» социологической деятельности. Во-вторых, оказыва-

ется, что интерпретация актуальных явлений социального мира как социальных фактов происходит в соответствии с этими неанализируемыми предпосылками, составляющими в совокупности своей надлежащую модель социологического исследования. Этим предполагается, в-третьих, что действительная практическая деятельность социолога состоит не в обнаружении новых фактов, а в их продуцировании как реализации определенной структуры взаимодействия, именуемой социологическим исследованием.

«Несомненно, — пишет Гарфинкель, — научная социология является фактом... в смысле комплекса процедурных правил, которые актуально руководят использованием социологами рекомендуемых методов и обнаруженных данных как основ дальнейших суждений и действий... Проблема... состоит в том, чтобы сделать этот факт понимаемым»¹²⁷. Теоретическая концепция этнометодологии и претендует на решение этой проблемы. Но этнометодологическое понимание указанного факта предполагает недвусмысленный вывод: признание тщетности методологических усилий «традиционной» социологии. Превращение принципа рефлексивности, утверждающего принципиальное тождество социального факта и процесса его интерпретации, в фундаментальный принцип видения общества, естественно, не допускает иного вывода.

В приведенных выше рассуждениях за специфически темной этнометодологической терминологией ясно слышатся мотивы гуссерлевского философствования о «жизненном мире» и кризисе науки. Гуссерль писал, обосновывая необходимость изучения «жизненного мира»: «...чем более жизненный мир обуславливает то, чем они (ученые. — Л. И.) живут, чему принадлежит вся их «теоретическая деятельность», чем более становится он средством их деятельности, «лежащим в основе» как теоретического обсуждения, так и обсуждаемого предмета, тем менее является он для них темой...»¹²⁸ Гарфинкель обосновывает необходимость исследования обыденного знания тем, что «профессиональные социологи, как практики, постоянно имеют дело с обыденным знанием социальных структур как, одновременно и темой, и средством своих исследований и весьма редко рассматривают его как единственный и исключительный предмет социологии»¹²⁹. Обращение к «жизненному миру», к глубинной реальности социальной жизни, их «тематизирование» должно было, согласно Гуссерлю, разоблачить претензию науки на раскрытие ею истинной реальности мира, показать, что так называемые научные факты — это лишь реифицированные продукты объективирующего научного метода. Гарфинкель как раз и реализовал наме-

рение Гуссерля, разоблачив традиционную социологию как этнонауку.

Однако гуссерлевская программа социальных наук отнюдь не сводилась к такого рода «разоблачению». Гуссерль стремился не к дискредитации науки, а, наоборот, к ее преобразованию на новой основе; он видел задачу феноменологического исследования в том, чтобы связать истины науки с истинами человеческой субъективности, реформировать науку, придав ей гуманистический смысл. Этнометодология, однако, не могла выполнить эту задачу. С одной стороны, она окончательно дегуманизирует социологию, полностью и бесповоротно отрывая социологические проблемы от реальных человеческих проблем, а с другой — дискредитирует социологию, не только отрицая истинность и объективность той или иной социологической теории, но вообще отказывая социологии в праве на истинность и объективность.

Этнометодологи полагают, что на вопросы, стоящие перед традиционной социологией, вообще нельзя получить осмысленного ответа. Это хорошо поясняют Дж. Хип и Ф. Рот. «С позиции естественной установки, — говорят они, — может быть задан вопрос, например, о явных и латентных функциях некоего трансситуационного (рассматриваемого как существующий вне любой частной ситуации взаимодействия), т. е. объективного феномена. С позиции этнометодологической установки... вопрос о трансситуационном феномене автоматически превращается в вопрос о феномене трансситуативности (т. е. о том, как *взаимодействующие индивиды* вырабатывают и поддерживают представление об объективности феномена, о том, что этот феномен существует вне ситуации, в которой порождается это представление)»¹³⁰.

Каждая содержательная социологическая проблема сводится этнометодологией к вопросу о том, как возможно это содержание, т. е. как во взаимодействии индивидов вырабатывается представление об этом содержании. Более того, сама социологическая наука, которая может рассматриваться двояко: как объективный социальный институт и как социологическая деятельность, теряет в этнометодологической перспективе не только право на научность, но и право на существование. Деятельность социолога, или, по терминологии этнометодологов, *doing sociology*, оказывается состоящей не в открытии новых фактов социальной жизни, а в их продуцировании в ходе взаимодействия, в котором складывается представление о научности социологии.

Несовместимость этнометодологии с «традиционной» социологией, ее проблематикой и методами, признают сами этнометодологи. Д. Циммерман и М. Поллнер пишут, что этнометодология «не открывает путей, которые могли бы вести к расширению

сферы, очищению или коррекции традиционного социологического исследования, а создает в качестве предмета исследования явление, не имеющее никакого аналога в современной социальной науке»¹³¹.

Возникает вопрос: если этнометодология открыла явление конституирования социальных феноменов, то разве не может теоретическое содержание этнометодологии стать своего рода фундаментом по отношению к построениям традиционной социологии, просто, нерелексивно описывающей те же самые явления? Ответ будет отрицательным, ибо этнометодология не может претендовать даже на объективную значимость собственных исследовательских результатов.

Ответ этот можно пояснить своеобразной этнометодологической притчей, изложенной М. Поллнером и раскрывающей (с точки зрения этнометодолога) отношение «общество — традиционная социология — этнометодология». Поллнер повествует об инопланетном социологе, прибывшем на Землю со своим ассистентом. Профессор поручает ассистенту сбор информации о земных обществах. Вскоре ассистент возвращается и вместо отчета предъявляет полные комплекты всех существующих на Земле социологических журналов. «Не нужно никаких исследований, — говорит он. — Вот материалы, собранные земными социологами. Здесь есть все, что нам нужно». Профессор был возмущен. «Как вы не понимаете, — воскликнул он, — что эти материалы представляют собой лишь подлежащие анализу данные, так же как и сами общества! Ибо они основаны на подспудном знании участников, а именно это знание определяет реальность как раз теми способами, которые нам нужно изучить...». В ходе дальнейшей беседы ассистент узнает от профессора, что их собственная социология также основана на невыявленных, молчаливо признаваемых, принимаемых на веру предпосылках обыденной жизни¹³².

Вывод: этнометодология также является этнонаукой в гарфинкелевском смысле слова. Если воспользоваться изложенной нами в начале раздела другой этнометодологической притчей, сочиненной Л. Видером и Д. Циммерманом, то можно сказать, что этнометодологические описания столь же ненаучны и релятивны, сколь и практикуемые в обыденной жизни описания непосредственных участников социальной деятельности. Позиция этнометодологии — крайний релятивизм и героический пессимизм в отношении возможности объективного познания общества. Она открыла коренящийся в «жизненном мире» принцип релятивности любых описаний, и остается лишь ждать новой «этнометодологии в квадрате», которая обнаружит, что описания

первой этнометодологии столь же зыбки и необоснованны, как и выводы «разоблаченной» ею традиционной социологии, и т. д.

Закрыв себе пути к реальной, «посюсторонней», «земной» социологии, этнометодология отказалась от изучения реального общества и реальных человеческих проблем. Вместо гуманистической альтернативы объективизму и натурализму, поиском которой определялись усилия Гуссерля и Шюца, родилась «инопланетная» социология, неспособная теоретически осмыслить реальное содержание человеческого переживания, а тем более — предложить практическое решение волнующих человека и человечество проблем. В отличие от ранней феноменологической социологии этнометодология, по словам Гарфинкеля, «не ищет гуманистической альтернативы»¹³³. Это многозначительное признание, ибо нельзя отрицать, что этнометодология явилась логическим и закономерным развитием точки зрения Гуссерля на природу и предполагаемые методы исследования социального мира.

*

Глубокая противоречивость наиболее серьезных концепций феноменологической социологии, выражающих сегодня дух антинатурализма в социальных науках, — понимающей социологии А. Шюца и этнометодологии Г. Гарфинкеля позволяет прийти к заключению о кризисе понимающей, субъективистской тенденции в современной буржуазной социологии.

Лишь марксистско-ленинская социология выдвигает действительную гуманистическую альтернативу в противовес альтернативе превращения человека в простой придаток обезличенной «социальной машины», буржуазному объективизму и натурализму. Феноменология же, как пишет М. Фарбер, «ограничивается субъективизмом, не будучи в состоянии обеспечить полного понимания познания и опыта. Она не дает доступа к «матери-земле» (используя одно из выражений Гуссерля буквально, а не в субъективном смысле) или к основанию философской мысли и дескриптивно и научно. Таковым может быть только реальный независимый мир физического и социально-исторического существования, с признания которого и должны начинать философы»¹³⁴. И, добавим, — социологи.

¹ *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* — In: *Husserliana*. Den Haag, Bd. 6, 1954.

² См.: *Давыдов Ю. Н.* Макс Шелер как социолог науки. — В кн.: *Концепция науки в буржуазной философии и социологии.* М.: Наука, 1974.

³ *Schutz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.* Wien, 1932.

- ⁴ Schutz A. Collected papers. Hague, 1962—1966, vol. 1—3.
- ⁵ Schutz A. The phenomenology of the social world. Evanston, 1967.
- ⁶ Alfred Schutz on phenomenology and social relations/Ed. H. Wagner. Chicago, 1971.
- ⁷ Schutz A. Reflections on the problem of relevance. New Haven, 1970; Schutz A. Structure of the life-world. Evanston, 1974.
- ⁸ Об этом говорит хронологическое сопоставление. Гуссерлевский «Кризис европейских наук» был частично опубликован в середине 30-х годов, а полностью — в шестом томе собрания сочинений Гуссерля в 1954 г., тогда как основополагающий труд Шюца вышел из печати в 1932 г. Шюц не был непосредственно учеником или хотя бы сотрудником Гуссерля. Как на родине, в Австрии, так затем и в Америке Шюц занимал крупные административные посты в финансовых фирмах, будучи, по выражению Гуссерля, «банкиром днем, феноменологом ночью» (*Natanson M. Preface.*— In: *Phenomenology and social reality. Essays in memory of A. Schutz/Ed. by M. Natanson.* Hague, 1970, p. X). Хотя Шюц часто встречался с Гуссерлем и участвовал в различных дискуссиях в феноменологических кружках, он оказался вынужденным отвергнуть по личным мотивам предложение Гуссерля занять место его помощника во Фрайбурге.
- ⁹ Сам Гуссерль, ознакомившись с книгой Шюца «Смысловое строение социального мира», писал ее автору: «Я взволнован встречей с таким серьезным и глубоким феноменологом — одним из немногих, кто проник в самую сердцевину смысла труда моей жизни, доступ к которой, к несчастью, столь труден...» (Цит. по: Schutz A. *The Phenomenology of the social world.* London, 1972, p. XIV).
- ¹⁰ Цит. по: Schutz A. *Structures of the life-world.* p. XIX.
- ¹¹ Cicourel A. *Method and measurement in sociology.* New York, 1964.
- ¹² Garfinkel H. *Studies in Ethnomethodology.* Englewood Cliffs (New Jersey), 1967.
- ¹³ Churchill L. *Ethnomethodology and measurement.*— *Social Forces*, 1971, vol. 50, N 2, p. 185.
- ¹⁴ «Если мы примем его воззрения (Гарфинкеля.— Л. Н.), мы никогда не сможем видеть социальный мир таким, каким мы видели его раньше»,— декларировал Свенсон (Review symposium on Garfinkel's «*Studies in Ethnomethodology*».— *Amer. Sociol. Rev.*, 1968, vol. 33, N 1, p. 124).
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 125.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 130. Все комментаторы единодушны в том, что касается специфической «темноты» языка Гарфинкеля. «Можно часами разыскивать смысл в бессвязных оракульских течениях... Иногда текст читается как очень плохой подстрочный перевод темного немецкого философа»,— пишет тот же Свенсон (*Ibid.*, p. 125). Примеры стиля Гарфинкеля см.: Новые направления в социологической теории. М.: Прогресс, 1978, с. 332—334, 338 и др.
- ¹⁷ Schutz A. *Collected papers*, vol. 1, p. 79.
- ¹⁸ Garfinkel H., Sacks H. On formal structures of practical actions.— In: *Theoretical sociology/Ed. J. McKinney, E. Tiryakian.* New York, 1970, p. 338.
- ¹⁹ Точку зрения этнометодологии можно охарактеризовать как «ситуационный солипсизм».
- ²⁰ Lassman P. *Phenomenological perspectives in sociology.*— In: *Approaches to Sociology/Ed. by J. Rex.* London, 1973, p. 42. «Родство» этнометодологии с некоторыми из традиционных социологических направлений, прежде всего с символическим интеракционизмом, обнаруживают также Б. Гидлоу и Н. Дензин (*Gidlow B. Ethnomethodology — a new name for old practices.*— *Brit. J. Sociol.*, 1972, vol. 23, N 3, p. 19—28; *Denzin N. Symbolic interactionism and ethnomethodology.*— In: *Understanding everyday life/Ed. J. Douglas.* Chicago, 1972, p. 259—284.

- ²¹ *Best R.* New directions in sociological theory? A critical note on phenomenological sociology and its antecedents.— *Brit. J. Sociol.*, 1975, vol. 26, N 2, p. 134.
- ²² *Gummer G.* A critical examination of phenomenological sociology.— *Sociol. Analysis*, 1972, vol. 3, N 1, p. 5.
- ²³ *Wisdom J.* The phenomenological approach to the sociology of knowledge.— *Philos. Soc. Sci.*, 1973, vol. 3, N 3, p. 258—259.
- ²⁴ *Tiryakian E.* Structural sociology.— In: *Theoretical sociology*, p. 125.
- ²⁵ *Gouldner A.* The coming crisis of western sociology. New York, 1970.
- ²⁶ *Thompson J., Van Houten D.* Behavioral sciences. Reading (Massachusetts), 1970.
- ²⁷ *Cicourel A.* Method and measurement in sociology. New York, 1964.
- ²⁸ *Cicourel A.* Cognitive sociology: language and meaning in social interaction. Harmondsworth, 1973.
- ²⁹ Новые направления в социологической теории, с. 368—373.
- ³⁰ *Goldthorp J.* A revolution in sociology? — *Sociology*, 1973, vol. 7, N 3, p. 460.
- ³¹ *Winch P.* The idea of social science and its relation to philosophy. London, 1958, p. 15.
- ³² *McHugh P., Raffel S., Foss D., Blum A.* On the beginning of social inquiry. London, 1974.
- ³³ *Ibid.*, p. 11.
- ³⁴ *Morris M.* Creative sociology: conservative or revolutionary? — *Amer. Sociol.*, 1974, vol. 10, N 2, p.168—178.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 167.
- ³⁶ *Chua B.-H.* Delineating a marxist interest in ethnomethodology.— *Amer. Sociol.*, 1977, vol. 12, N 1, p. 25.
- ³⁷ *Gleeson D., Erben M.* Meaning in context: notes toward a critique of ethnomethodology.— *British J. Sociol.*, 1976, vol. 27, N 4, p. 475.
- ³⁸ См.: *Mullins N.* Theories and theory groups on contemporary american sociology. New York, 1973.
- ³⁹ О возможностях использования отдельных аспектов феноменологических построений в рамках марксистской социологии см.: *Ионин Л. Г., Осипов Г. В.* Вступительная статья.— В кн.: Новые направления в социологической теории, с. 20—24.
- ⁴⁰ *Husserl E.* Die Krisis der europäischen: Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie.— In: *Husserliana*. Den Haag, Bd. 6, 1954, S. 3.
- ⁴¹ *Brand G.* Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori. Berlin (West), 1972, S. 8.
- ⁴² *Husserl E.* Krisis der europäischen Wissenschaften, S. 234.
- ⁴³ *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука.— *Логос*, кн. 1. М.: Мысларет, 1911, с. 7.
- ⁴⁴ *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956, с. 534.
- ⁴⁵ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 82.
- ⁴⁶ *Какабадзе З. М.* Проблема «экзистенциального кризиса» и «трансцендентальная феноменология» Э. Гуссерля. Тбилиси: Мецниереба, 1966, с. 94.
- ⁴⁷ См. об этом: *Какабадзе З. М.* Указ. соч., а также *Мотрошилова Н. В.* Принципы и противоречия феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1968; и другие работы.
- ⁴⁸ Показателен тот факт, что почти никто из учеников и последователей Гуссерля не пошел за ним по пути трансцендентального идеализма,— факт, отмечавшийся самим Гуссерлем.
- ⁴⁹ *Husserl E.* Op. cit., S. 183.
- ⁵⁰ *Ibid.*, S. 127.
- ⁵¹ *Ibid.*, S. 459.

- ⁵² Ibid., S. 461.
- ⁵³ Ibid., S. 462.
- ⁵⁴ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 19, с. 377.
- ⁵⁵ *Швырев В. С.* К проблеме специфики социального познания.— *Вопр. филос.*, 1972, № 3, с. 117—128.
- ⁵⁶ Цит. по: *Философская энциклопедия*, т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1972, с. 343.
- ⁵⁷ *Schütz A.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einleitung in der verstehende Soziologie. Wien, 1932.
- ⁵⁸ *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922, S. 1.
- ⁵⁹ Ibidem.
- ⁶⁰ *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922, S. 405.
- ⁶¹ Ibid., S. 513.
- ⁶² См.: *Гайденко П. П.* Социология Макса Вебера.— В кн.: *История буржуазной социологии XIX — начала XX века.* М.: Наука, 1979.
- ⁶³ *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft, S. 4.
- ⁶⁴ *Schutz A.* Collected papers. Hague, 1962, p. 79, vol. 1.
- ⁶⁵ *Schutz A.* Collected papers. Hague, 1966, p. 116, vol. 3.
- ⁶⁶ *Schutz A.* Op. cit., vol. 1, p. 139.
- ⁶⁷ Ibid., p. 139.
- ⁶⁸ *Natanson M.* Phenomenology, role and reason: Essays on the coherence and deformation of social reality. Springfield (Illinois), 1974, p. 82.
- ⁶⁹ *Schutz A.* The phenomenology of the social world. London, 1972, p. 64.
- ⁷⁰ Ibid., p. 70.
- ⁷¹ Ibid., p. 78.
- ⁷² В приведенном выше определении Шюца как бы резюмируются мысли Мида о том, что «реальность существует в настоящем», но «настоящее исчерпывается прошлым и будущим», а также о том, что «всякое новое будущее требует нового прошлого». Более того, Шюц, как и Мид, приходит к выводу, что субъект не знает своего непосредственного настоящего и говорить о переживании как о значимом можно только о прошлом переживании. Это — еще одно доказательство в пользу правомерности феноменологической интерпретации Мида.
- ⁷³ *Зелены И.* Марксистский и феноменологический взгляд на кризис науки.— *Вопр. филос.*, 1973, № 1, с. 46.
- ⁷⁴ *Husserliana.* Den Haag, 1955, Bd. 6, S. 462.
- ⁷⁵ *Schutz A.* The phenomenology of the social world, p. 89.
- ⁷⁶ Ibid., S. 99.
- ⁷⁷ Ibid., S. 100.
- ⁷⁸ Ibid., S. 102.
- ⁷⁹ *Schutz A.* Collected papers, vol. 1, p. 147.
- ⁸⁰ *Schutz A.* The phenomenology of the social world, p. 108.
- ⁸¹ Ibid., p. 108.
- ⁸² Ibid., p. 111.
- ⁸³ Ibid., p. 112.
- ⁸⁴ Ibid.
- ⁸⁵ *Schutz A.* Collected papers, vol. 1, p. 112.
- ⁸⁶ Ibid., p. 112.
- ⁸⁷ Ibid., p. 17.
- ⁸⁸ *Schutz A.* Concepts and theory formation in the social sciences.— In: *The philosophy of the social sciences*/Ed. M. Natanson. New York, 1963, p. 446.
- ⁸⁹ Ibid., p. 246.
- ⁹⁰ Ibid., p. 247—248.
- ⁹¹ Ibid., p. 245.

- ⁹² Логика научного исследования. М.: Наука, 1975, с. 100.
- ⁹³ Цит. по: *Философская энциклопедия*. М.: Советская энциклопедия, 1970, т. 5, с. 343.
- ⁹⁴ Такого рода стратегия изложения (попытка взглянуть на земные дела глазами «человека с Марса») неоднократно применялась этнометодологами, в частности М. Поллнером (См., например: *Новые направления в социологической теории*. М.: Прогресс, 1978, с. 41). Цель этой стратегии — дать образ гипотетического абсолютно объективного наблюдателя, свободного от груза обыденных мнений и представлений, препятствующих адекватному пониманию исследуемого мира или какой-то его области.
- ⁹⁵ *Wieder D. L., Zimmerman D. H. Regeln im Erklärungsprozess. Wissenschaftliche und ethnowissenschaftliche Soziologie.*— In: *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns/Hrsg. von E. Weingarten, F. Sack, F. Schenkein.* Frankfurt a. M., 1976, S. 105—108.
- ⁹⁶ *Garfinkel H. Studies in ethnomethodology.* Englewood Cliffs (New Jersey), 1967.
- ⁹⁷ *Garfinkel H. The origin of the term «ethnomethodology».*— In: *Ethnomethodology/Ed. R. Turner.* Baltimore, 1974.
- ⁹⁸ *Mehan H., Wood H. De-secting ethnomethodology.*— *Amer. Sociol.*, 1976, vol. 11, p. 13—21.
- ⁹⁹ Изложение и анализ концепций Гарфинкеля см. также в кн.: *Новые направления в социологической теории*, гл. IX. Однако автор этой главы, молодой американский социолог П. Филмер, стремясь при разъяснении этнометодологии держаться ближе к каноническому тексту (т. е. к тексту самого Гарфинкеля), усложнил собственную задачу настолько, что едва ли сумел с ней справиться. Его «разъяснение» оказалось само нуждающимся в разъяснении (по крайней мере для читателя, знакомящегося с этнометодологией впервые).
- ¹⁰⁰ *Best R. New directions in sociological theory? A critical note on phenomenological sociology and its antecedents.*— *Brit. J. Sociol.*, 1975, vol. 26, N 2.
- ¹⁰¹ К феноменологической социологии, считает Д. Циммерман, этнометодологи относятся двояко: признавая ее в качестве идеального истока, они, однако, считают идейное содержание ее отличным от идейного содержания этнометодологии (*Zimmerman D. Ethnomethodology.*— *Amer. Sociol.*, 1978, vol. 13, N 1, p. 7).
- ¹⁰² *Garfinkel H. Studies in ethnomethodology*, p. 262.
- ¹⁰³ *Ibid.*, p. 263.
- ¹⁰⁴ *Schutz A. Collected papers*, vol. 1, p. 119.
- ¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 120.
- ¹⁰⁶ *Ibidem.*
- ¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 282.
- ¹⁰⁸ *Gorman R. The dual vision.* London, 1977.
- ¹⁰⁹ *Garfinkel H. Studies in ethnomethodology*, p. 37—38.
- ¹¹⁰ *Ibid.*, p. 55.
- ¹¹¹ Подробнее о гарфинкелевских экспериментах см. в кн.: *Новые направления в социологической теории*, с. 360—362. Гарфинкеля часто упрекали за то, что эти эксперименты не соответствуют строгой процедуре экспериментального доказательства. Однако автор их и не ставил перед собой такой цели. Они преследовали цель «помочь ленивому воображению». «Я считаю,— писал Гарфинкель,— что они вызывают размышления, ведущие к открытию странностей в нашем навязчиво знакомом мире» (*Studies in ethnomethodology*, p. 98). Другими словами, задача экспериментов состояла в продуцировании «антропологически чуждого» мира.
- ¹¹² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 21.
- ¹¹³ Там же, т. 5, с. 100.

- ¹¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 46—47.
- ¹¹⁵ Garfinkel H. Studies in ethnomethodology, p. 53.
- ¹¹⁶ Garfinkel H. Studies in the routine grounds of everyday activities. In: Studies in social interaction/Ed. D. Sudnow. New York, 1972, p. 29.
- ¹¹⁷ Garfinkel H. Studies in ethnomethodology, p. 67.
- ¹¹⁸ Garfinkel H., Sacks H. On formal structures of practical actions.— In: Theoretical sociology: Perspectives and developments/Ed. J. McKinney, E. Tiryakian. New York, 1970, p. 338.
- ¹¹⁹ Garfinkel H. Studies on the routine grounds of everyday activities, p. 4.
- ¹²⁰ А. Д. Швейцер, цитируя приведенный Гарфинкелем разговор, объясняет различие того, что говорилось, и того, что было сказано, существованием в естественных языках двух тенденций: к экспликации (т. е. к открытому выражению смысла) и к импликации (т. е. к скрытому, подразумеваемому). Он пишет: «Разумеется, степень экспликации или импликации может варьироваться в зависимости от объема «фоновых знаний», разделяемых участниками речевого акта. Известно также, что разговорная речь, будучи связанной с ситуативным контекстом, носит в значительной мере эллиптический характер, поскольку многие элементы коммуникации, данные в ситуации, не получают вербального выражения» (Швейцер А. Д. Современная социолнгвистика. Теория, проблемы, методы. М.: Наука. 1976, с. 46—47). В результате оказывается, что Швейцер как раз и дает приведенному разговору традиционную (в гарфинкелевском смысле) интерпретацию, тогда как Гарфинкель, показывая ее неполноту, старается идти дальше, объясняя сам процесс выработки общего согласия, процесс ситуационного осмысления речи, понимания.
- ¹²¹ Garfinkel H. Studies in ethnomethodology, p. 29.
- ¹²² Ibid., p. 30.
- ¹²³ Ibid., p. 30.
- ¹²⁴ Garfinkel H. Studies in the routine grounds of everyday activities, p. 5.
- ¹²⁵ Garfinkel H. Studies in ethnomethodology, p. 67.
- ¹²⁶ Wieder L. When is phenomenology sociological? — In: The annals of phenomenological sociology/Ed. M. Korenbaum. Dayton, Ohio, 1977, p. 4—5.
- ¹²⁷ Garfinkel H. Studies in ethnomethodology, p. 108.
- ¹²⁸ Husserliana, Bd. 6, S. 462.
- ¹²⁹ Garfinkel H. Studies in the routine grounds of everyday activities, p. 30.
- ¹³⁰ Heap J., Roth Ph. On phenomenological sociology.— Amer. Sociol. Rev., 1973, vol. 38, N 3, p. 364.
- ¹³¹ Zimmermann D., Pollner M. The everyday world as a phenomenon.— In: Understanding everyday life/Ed. J. Douglas. London, 1972, p. 99.
- ¹³² Новые направления в социологической теории. М.: Прогресс, 1978, с. 41, 45.
- ¹³³ Garfinkel H. Studies in ethnomethodology. p. VIII.
- ¹³⁴ Фарбер М. Субъективизм и проблема объективного мира (памяти Романа Ингардена).— Филос. науки, 1974, № 6, с. 92.

Глава четвертая

Типология современных подходов к проблеме понимания

Мы выделяем три основных типа новейших концепций понимающей социологии. К *первому*, который можно условно обозначить как **натуралистическая рационализация понимания**, относятся теории, которые, как мы намерены показать, не являются собственно понимающими. Ярлык понимания заимствован авторами этих натуралистических, т. е. позитивистских по существу, теорий с целью продемонстрировать, что они способны якобы отразить человеческую субъективность и субъективные аспекты жизни общества. Тем самым натуралистические теории стремятся компенсировать принципиальную недостаточность, однобокость собственного теоретического осмысления природы общества и социального познания.

Во *второй тип*, условно обозначаемый как «**диалектическая**» (а по существу — эклектическая) **модель понимания**, включаются концепции, претендующие на диалектическое освещение общества и социального познания. Фактически же авторы этих концепций пытаются сочетать в одной концептуальной схеме принципиально несовместимые подходы: натурализм и субъективизм, позитивизм и понимание, не учитывая принципиального различия мировоззренческих установок, лежащих в основе этих подходов. Элементы понимания действительно наличествуют в этих теориях, но понимающий подход не проводится в них последовательно, являя собой лишь одну из частей эклектически собранного целого.

Наконец, *третий* из выделенных нами типов — **дескриптивная понимающая социология** — представляет собой собственно понимающий подход, последовательно проведенный и удовлетворяющий следующим критериям: субъективный эмпиризм в тео-

рии познания, субъективистское истолкование соотношения познания и деятельности, отождествление социального бытия и социального сознания в онтологии.

Следует сразу оговориться, что подобная классификация исследуемых теорий на собственно и на не собственно понимающие играет в целом второстепенную роль. Разделение на собственно и на не собственно понимающие есть разделение внутри идеалистических философско-социологических теорий. Тем не менее выделение типов понимающих теорий позволяет более точно определить гносеологические и классовые корни той или иной концепции, заострить критические аргументы и, наконец, более точно сформулировать действительные актуальные проблемы общественных наук, требующие позитивного марксистского исследования и решения.

Переходя непосредственно к анализу выделенных нами типов теорий, заметим, что рассмотрение взглядов теоретиков каждого из анализируемых направлений на проблему понимания возможно лишь в более широком контексте их взглядов на проблему познания. Можно сказать, что концепция понимания в каждой из анализируемых теорий выступает как социальная гносеология, как теория познания социальных явлений.

Натуралистическая рационализация понимания. Наиболее ярким представителем этого типа теорий понимания является концепция социального познания Карла Поппера — основателя философии критического рационализма. Согласно фундаментальным принципам критического рационализма задачей теории познания является логический анализ метода эмпирических наук. «Поппер, — справедливо отмечает советская исследовательница Т. А. Хабарова, — отождествляет *гносеологию* («эпистемологию») с *логикой научного открытия*»¹.

Отличительной чертой попперовской логики науки является антииндуктивизм. Поппер оспаривает мнение о том, что для эмпирических наук характерен индуктивный подход, т. е. что движение научного знания осуществляется путем выведения теорий или общих суждений из единичных суждений, основанных на результатах эмпирического наблюдения. Характер познания в эмпирических науках, считает он, определяется применением дедуктивного метода. Именно дедукция, утверждает Поппер, характерна для научного метода, и именно она служит признаком истинно научного рассуждения в отличие от псевдонаучного или метафизического.

Поскольку сформулирована теория или гипотеза, относящаяся к целому классу явлений и процессов, суждение о единичном явлении, полагает он, может быть логически дедуцировано из

этой теории. Затем происходит эмпирическая проверка суждения. Если результат проверки показывает несоответствие теоретического суждения реальности, гипотеза или теория, из которой суждение дедуцировано, считается фальсифицированной и отбрасывается наукой.

Однако если теория проходит эмпирическую проверку, это вовсе еще не означает, по мнению Поппера, что она истинным образом отражает эмпирическую реальность. Теория, прошедшая эмпирическую проверку, считается не «верифицированной», но «корроборированной» (corroborated). «Корроборация» ничего не говорит об истинности или ложности теорий; она свидетельствует лишь о том, что данная теория на данном этапе развития научного знания находится в большем согласии с реальностью, чем конкурирующие теории. Но по мере развития знания, получения новых эмпирических данных она может быть фальсифицирована и заменена новыми теориями и гипотезами.

Поппер так рисует картину развития научного знания: «...путь, по которому движется наше знание ...это путь необоснованных (да и не могущих быть обоснованными) предвосхищений, догадок, временных решений назревших проблем, предсказаний. Эти предсказания контролируются критикой, т. е. постоянно сохраняется стремление опровергнуть их путем жестких эмпирических проверок»². Отсюда следует определение эпистемологии: «Эпистемология является теорией накопления знаний. Она оказывается теорией решения проблем или, иными словами, конструирования, критического обсуждения, оценки и критической проверки конкурирующих между собой предсказывающих теорий»³.

Все это относится как к естественным наукам, так и к социологии, считает Поппер. С его точки зрения, и физика, и социология могут быть и эмпирическими, и теоретическими. Характеристика теоретическая означает, что наука может предсказывать и объяснять явления с помощью теорий и законов; эмпирическая означает, что ее объяснения подвергаются проверке по отношению к эмпирической реальности. Теоретические или, по Попперу, генерализирующие науки пользуются единым гипотетико-дедуктивным методом независимо от того, исследуют ли они природные или социальные объекты. Рассмотрев ниже попперовскую версию социологии, мы затем остановимся на обосновании Поппером тезиса о единстве метода, роднящего его с традицией логического позитивизма, хотя и существенно отличающегося от последнего.

Главной проблемой теоретической социологии, сердцем ее, согласно Попперу, является «ситуационная логика». Ситуацион-

ная логика представляет собой «чисто объективный» метод социальных наук, который может быть обозначен также как «объективно-понимающий (objectiv-verstehende)» метод⁴. «Объективно-понимающая» социология должна разрабатываться без привлечения субъективных или психологических понятий. Суть ее заключается в анализе ситуации действующего индивида с целью объяснения действия из самой ситуации без обращения к психологии. «Объективное понимание» состоит в видении социологом ситуационной обоснованности поведения.

Другими словами, ситуация должна анализироваться столь глубоко, что кажущиеся сначала решающими психологические моменты, например чувства, мотивы, воспоминания и т. д., как бы растворяются в ситуационных моментах. «На место человека, обладающего теми или иными стремлениями,— пишет Поппер,— станет человек, к ситуации которого относится тот факт, что им преследуются те или иные объективные цели. А на место человека, обладающего теми или иными воспоминаниями или ассоциациями, станет человек, к ситуации которого принадлежит объективное обладание той или иной информацией, теми или иными теориями»⁵.

Необходимо ответить на два вопроса: во-первых, почему Поппер именует свою ситуационную логику хотя и «объективно», но понимающим методом и, во-вторых, как совместить включение им в свою систему точки зрения понимания (с самого своего возникновения известного как особенный, специфический метод общественных наук) с позитивистским тезисом о единстве науки?

На первый вопрос Поппер отвечает следующим образом: объяснения в рамках ситуационной логики представляют собой гипотетические, рациональные реконструкции ситуации, как она выглядит в глазах действующего индивида. Поэтому характерный для нее метод и именуется *понимающим*. Но предлагаемые ею реконструкции всегда упрощены, схематизированы по сравнению с реальной ситуацией, а потому неизбежно ложны. Поскольку могут опровергаться, развиваться, совершенствоваться, они, с точки зрения Поппера, объективны.

Уже в ответе на первый вопрос в скрытом виде содержится ответ на второй. Поппер отвергает точку зрения, согласно которой понимание является характерным методом общественных наук, но он не отвергает сам метод, полагая, что понимание имеет место и в естественных науках. «Мы понимаем человека,— пишет Поппер,— по причине *рациональности* его мышления, мы понимаем законы природы также вследствие присущей им рациональности»⁶. Фактически не существует, по Попперу,

различия между нашим знанием других людей и знанием природных объектов, поскольку и то и другое — гипотетическое знание. При этом Поппер не отвергает очевидных фактов и признает, что мы можем «знать самих себя» непосредственно, в то время как таким образом невозможно «знать» объекты природы. Но для того чтобы это знание стало научным, оно должно быть обобщено, ибо иначе нет возможности применить его к познанию других людей. А в этом случае оно становится гипотетическим и подлежит эмпирической проверке.

Таким образом теория понимания (теория социального познания) подводится Поппером под теорию познания вообще как ее частный случай, а теория познания отождествляется им с гипотетико-дедуктивным методом развития и накопления научного знания.

Выработка социогносеологической концепции критического рационализма (кроме самого Поппера, в этом направлении работают Г. Альберт, Э. Топич, Ю. фон Кемпски и другие) происходит в непрерывной борьбе как против теорий логического позитивизма, так и против идей герменевтико-феноменологического подхода к проблемам социального познания. Основным пунктом разногласий является определение места и роли понимающего подхода в социальных науках. Позитивисты критикуют Поппера за отступление от индуктивной модели построения научного знания, за слишком большое внимание к выдвижению гипотез, т. е. в некотором смысле к моменту интуиции, и за заигрывание с пониманием. В свою очередь, представители герменевтической и феноменологической традиций оспаривают возможность натуралистической рационализации понимания, подчеркивая специфичность принципов и методов социального познания в противоположность естественнонаучному.

Последние правы в том смысле, что позиция Поппера по проблеме социального познания никак не может быть отождествлена с понимающим подходом. Признание метода понимания самим Поппером — результат софистической игры понятиями. «Очеловечение» природных и культурных объектов — вот что предполагает последовательное проведение точки зрения понимания, у Поппера же налицо обратное — натурализация человека. Понимание предполагает самоочевидную реальность данного в опыте (субъективный эмпиризм), Поппер же подчеркивает гипотетический характер реконструкций субъективных состояний. Далее: в понимающей социологии ситуация деятельности рассматривается так, как она является сознанию¹, тогда как Поппер, наоборот, стремится объяснить содержание сознания через анализ ситуации деятельности. И наконец, в понимающей социоло-

тии выражен протест против рационалистического «насилия» над человеческой субъективностью, над непосредственностью познания и действия, в то время как Поппер отождествляет законы человеческой субъективности с законами природы и объявляет оба вида законов доступными пониманию в силу их рациональности.

Налицо явная противоположность подходов. Налицо очевидная узурпация Поппером как самого термина понимание, так и некоторых элементов понимающей фразеологии. Концепция социального познания Поппера не представляет собой версию понимающего подхода, ибо зиждется на противоположных ему теоретико-мировоззренческих и методологических принципах.

Сравнивая положения понимающей социологии с соответствующими положениями Поппера, мы отнюдь не ставим перед собой задачу дать общую оценку идей последнего. Наша цель скромнее: показать необоснованность претензий попперовской концепции социального познания на имя понимающей социологии. Разумеется, для общей оценки мало сказать, что названная концепция не является понимающей. В то же время она не является материалистической и диалектической. По существу своему это — позитивистская концепция, ибо следует требованию единства научного метода и представляет собой мировоззренческую экстраполяцию специфически истолкованного образа естественнонаучного познания на познание социальное⁸.

Названный выше Г. Альберт, виднейший представитель философии критического рационализма в ФРГ, ставит перед собой, как и Поппер, задачу создания натуралистической версии понимания, но подходит к ее решению несколько иначе⁹. Поппер стремится создать методологическую альтернативу субъективистской концепции понимания, пренебрегая тем фактом, что сторонники понимающей социологии рассматривают понимание не только как особый метод науки, а как самую ткань социального универсума. Поэтому главная проблема у Поппера остается нерешенной. Альберт же, наоборот, стремится «*объяснить понимание*», дать самому процессу понимания натуралистическую интерпретацию, тем самым объясняя *любое* «нагруженное» субъективным смыслом поведение.

Элементы такой натуралистической концепции понимания Альберт обнаруживает у Дильтея, писавшего в свое время о том, что в естественных науках и в науках о духе применяются «одни и те же элементарные логические операции», а именно «индукция, анализ, конструирование, сравнение», и что данные, которыми оперирует индукция, представляют собой чувственные данные, познание которых зиждется на некоем обобщенном

(теоретическом) представлении о целостной структуре душевной жизни¹⁰.

Тем самым, считает Альберт, Дильтей намечает путь «создания теоретического фундамента и подчеркивает важность теоретического (т. е. номотетического.— *Л. И.*) компонента исторического познания»¹¹. Мысль Альберта справедлива, однако критика его не попадает в цель, ибо сторонники понимающей социологии, как мы видели, отнюдь не отвергают необходимость теоретического осмысления понимания. Критика эта оказывается направленной, с одной стороны, против некоторых архаичных концепций исторического понимания, с другой — против фундаментальной онтологии Хайдеггера, а обе эти концепции весьма далеки от описанных выше концепций понимающей социологии.

Проблема, таким образом, ставится Альбертом формально; решающий вопрос — вопрос о специфике социального познания, связанной с наличием в социальной жизни смыслового компонента, им не рассматривается. Вместо этого он делает следующий шаг: предлагает признавать элемент смысла, значения наличествующим во всяком восприятии. Тем самым, полагает он, открывается возможность психологического, социологического и т. д., короче — строго научного анализа смысловых образований. Это и будет натуралистическая альтернатива субъективистскому пониманию.

Это *tour de force* сразу обнаруживает натуралистическую мировоззренческую основу построений Альберта. Вряд ли возможно обсуждать выдвинутую им программу всерьез — это лишь постановка проблемы, но отнюдь не концепция. Однако ясно одно: сам термин «понимание» здесь случаен и не несет свойственной ему смысловой нагрузки. Альбертовская версия представляет собой одну из разновидностей натуралистической рационализации понимания.

К тому же натуралистическому типу понимания, к которому мы относим и попперовскую «объективно-познающую» версию и альбертовскую натуралистическую альтернативу субъективному пониманию, можно отнести некоторую совокупность теоретических положений о природе социального познания и деятельности, свойственную так называемым теориям социального действия, пользующимся большим влиянием в современной буржуазной социологии. Теории социального действия также претендуют на имя понимающих теорий, и наша задача, как и при рассмотрении идей Поппера и Альберта, будет заключаться в доказательстве неадекватности этих претензий, в демонстрации невозможности натуралистической рационализации понимания, являющейся следствием неумения натуралистически ориентиро-

ванной социологии успешно подойти к познанию субъективной стороны социальных процессов.

Концепции Р. МакАйвера, Ф. Знанецкого, Т. Парсонса и некоторые другие, объединяемые обычно под названием теорий социального действия, весьма различны, и их выделение в одно течение или направление условно. Но можно определить нечто общее всем этим теориям. Это — так называемая концептуальная схема действия или совокупность теоретических постулатов, применяемых при анализе социального поведения. Обычно выделяют три таких постулата: 1) индивид стремится к достижению целей, реализации интересов, удовлетворению влечений, поэтому его поведение следует соотносить с его субъективными интенциями, и именно в этом соотношении оно должно пониматься как значимое; 2) целенаправленное поведение осуществляется в ситуации, т. е. в определенном месте и в определенное время; неизменяемые элементы ситуации — условия действия, изменяемые — средства; 3) действующий индивид всегда стоит перед выбором той или иной возможности действия; этот факт выражается в терминах выбора, оценивания, суждения и т. д.¹²

Из этих положений можно сделать вывод о том, что основная задача исследователя социального действия — изучение внутренних субъективных состояний действующего индивида. Отсюда следует определение МакАйвером социального факта как факта сознания и его требование включения метода «симпатической реконструкции» в инструментарий социолога¹³; отсюда — мнение Знанецкого о необходимости рассматривать данные наук о культуре с учетом «человеческого коэффициента»¹⁴; отсюда — принятие Парсонсом точки зрения понимания. «Существенным элементом теории,— писал Парсонс,— должны быть постулируемые в качестве аналитических единиц «знающие» и «чувствующие»... действующие индивиды, для которых объекты их ситуации обладают значением. Это и есть знаменитая «субъективная» точка зрения (Verstehen) Вебера, которая... составляет существенный момент нашей схемы»¹⁵.

Теория социального действия Парсонса — самая влиятельная и наиболее детально разработанная из всех перечисленных. Рассмотрим, что означает понимание в контексте теории Парсонса, что означает тезис о действующих индивидах, объекты деятельности которых — значимые объекты.

Индивид концептуализируется Парсонсом как «система ориентаций». Ориентации представляют собой усвоенную в ходе социализации совокупность культурных норм. Культурные нормы институционализированы в социальной системе и в ходе взаимодействия выступают в качестве групповых экспектаций.

Действуя, индивид ориентируется на эти экспектации, опосредствуя свое действие системой символов, общей для него и остальных членов группы, т. е. «общей культурой». Существует изначальная связь между ориентациями индивида, восприятием им ситуации и групповыми экспектациями. Действие индивида, согласно этой схеме, предопределено содержанием общей культуры¹⁶.

Теоретическая модель социализированного индивида, с точки зрения которого социолог должен рассматривать элементы ситуации как субъективно значимые, и есть, по Парсонсу, «знаменитая субъективная точка зрения» или принцип понимания. Но что должен понимать социолог, если содержание индивида практически исчерпывается у Парсонса содержанием «общей культуры»? Деятельный субъект как таковой отсутствует в системе Парсонса. Справедливо замечает американский социолог Р. Мерфи, что категория субъекта деятельности Парсонса «практически бессодержательная, резидуальная категория»¹⁷. Но в таком случае и само понимание должно отсутствовать в силу отсутствия его субъекта.

На сцену вместо активного субъекта деятельности выступает, по терминологии Гарфинкеля, «нерассуждающий идиот» (*judgmental dope*), т. е. «индивид-в-обществе-как-оно-видится-социологом, который воспроизводит стабильные общественные структуры, действуя в соответствии с предусмотренными узаконенными альтернативами, предоставляемыми общей культурой»¹⁸.

Таким образом на место понимания приходит объяснение социального поведения, организующееся согласно дедуктивной модели, характерной (в частности) для попперовской версии естественных наук.

Согласно этой модели, эмпирически описанные факты объясняются путем указания на то, что они могут быть логически дедуцированы из некоторых теоретических предпосылок. В случае парсонсовской теории действия таковыми предпосылками являются модель действующего индивида как совокупности интернализированных норм и тезис о наличии «общей культуры». Именно эти два принципа являются, по Гарфинкелю, для натуралистических теоретиков «излюбленными средствами, применяемыми для того, чтобы свести концы с концами в решении проблемы необходимого выбора, пусть даже ценой превращения личности-в-обществе в нерассуждающего идиота»¹⁹.

Подобного рода подход характерен для всех теорий социального действия, но именно он не позволяет отнести указанные теории к понимающей социологии, определяя тем самым границы, дальше которых не в состоянии пойти натуралистические концепции буржуазной социологии в деле осмысления и поки-

мания субъективного, смыслового фактора социальной жизни.

«Диалектическая» модель понимания. К диалектикам причисляют себя представители так называемой критической теории Франкфуртской школы, приобретшей особую известность в связи с активизацией леворадикальных движений на Западе. «Диалектика» Франкфуртской школы, как показали многочисленные критические труды философов-марксистов²⁰, насквозь эклектична и представляет собой, по существу, мелкобуржуазную ревизию Марксовой диалектики, опирающуюся на идеи феноменологии, философии лингвистического анализа, фрейдизма, социологическое учение Макса Вебера, идеи Д. Лукача, социологию познания М. Шелера и К. Мангейма.

Именно эклектичность этого подхода и дает возможность современным теоретикам Франкфуртской школы, прежде всего Ю. Хабермасу, проводить точку зрения понимания, не отвергая в то же время некоторых принципов натуралистического подхода к проблеме социального познания. Хабермас стремится уделить «всем сестрам по серьгам», объединив в рамках единой концептуальной схемы и непосредственность, интимность понимания, и отчужденную, вещную объективность подхода, свойственную натурализму в социологии.

Место и специфика социального познания в системе человеческого познания вообще рассматриваются Хабермасом в соответствии с разработанным Шелером учением о трех формах знания. Речь идет об исследовании предпосылок человеческого отношения к миру — познавательных интересов, делающих возможным существование науки, философии и других форм познавательной деятельности²¹. Выделяются три типа познавательных интересов: технический, практический и освободительный (эмансипаторный). Этой триаде интересов соответствуют формы знания: «во имя господства», «во имя совершенствования», «во имя спасения», а именно формы знания, обозначаемые кратко как информация, интерпретация, критика. Эти интересы и типы знания образуют типологию подходов к исследованию мира: натуралистический, герменевтический и подход, свойственный так называемой критической социальной науке.

Рассмотрим подробнее, как представляет Хабермас каждый из трех типов²². *Технический* интерес рождается из необходимости для общества овладеть средой своего существования, физической и социальной, манипулировать ею. Возникает проблема получения и переработки информации, ибо в конечном счете успешная деятельность возможна лишь постольку, поскольку она основывается на действительном знании закономерностей природы. Прототипом связанного с техническим интересом на-

туралистического подхода являются естественные науки, а также эмпирическая социология, ориентирующаяся на естественно-научную методологию.

Для *практического* познавательного интереса характерна его связь с языком (языковой традицией) как основным посредником человеческого общения. Практический интерес есть стремление понять, связать, соединить современников между собой и тем самым, полагает Хабермас, «открыть человеку его самого». Практическому интересу соответствует герменевтический подход. Совокупность дисциплин, к нему относящихся, включает «интерпретативно-исторические» науки, занятые анализом и интерпретацией текстов, и «понимающие науки о духе» (*verstehende Geisteswissenschaften*), цель которых — познание целей и намерений, лежащих в основе деятельности людей прошедших поколений и современников.

Эмансипаторный интерес возникает, по Хабермасу, из необходимости выработки на четкой этической основе планов и стратегий поведения в конкретных ситуациях. Этим предполагается, как говорит Хабермас, «идентификация Я», основывающаяся на понимании индивидом своего отношения к группе и ее нормам, к традиции, внутри которой существует индивид. Реализация эмансипаторного интереса предполагает прежде необходимость герменевтической, интерпретативной деятельности.

Хабермасовская программа развития социальных наук предполагает существование двух взаимодополняющих типов социального знания, достигающих ступени синтеза на высшем уровне — в критической социальной науке: эмпирико-аналитическое и герменевтическое знание. Для эмпирической социологии, как сказано выше, характерен чисто технический познавательный интерес. Она занята изучением специфических факторов, помогающих организации рациональной деятельности. Но данные эмпирической социологии, утверждает Хабермас, как и их теоретическое осмысление в рамках эмпирико-аналитической социальной науки, мало что могут сказать об истинной природе социальной реальности, ибо мы ничего не знаем об онтологическом соответствии ее категорий действительности. Теория в этой науке — всего лишь «упорядочивающая схема».

Другими словами, Хабермас отказывает эмпирической, естественнонаучно ориентированной социологии в праве на истинное отражение реальности. Причиной тому является наличествующее, по мнению Хабермаса, в эмпирико-аналитической социологии искажение специфического объекта социальных наук. Если в естественных науках строго логически структурированные тривиальности безопасны, то в социальных имеет место своеоб-

разная «мечь объекта», ибо «субъект в процессе познания оказывается зажатом в тисках именно той сферы, которую он намеревается исследовать»²³. Социолог может освободиться от этих оков лишь тогда, когда он «поймет связь жизненных проявлений (*Lebenszusammenhang*) социального целого как тотальность, определяющую само исследование»²⁴. Только диалектическое включение в систему науки знания познающего субъекта об объекте, которое имеет у него до и вне всякого исследования, утверждает Хабермас, может обеспечить выполнение требования соответствия категориальной схемы реальности.

Другими словами, герменевтика, понимание дает возможность, по мысли Хабермаса, связать категориальный аппарат социологии с реальностью общества, разомкнув заколдованный круг, в котором вращается эмпирико-аналитическая социальная наука. «Этот круг, — пишет Хабермас, — не может быть разомкнут благодаря эмпиристской или априористской непосредственности подхода. Он размыкается лишь диалектически благодаря связи науки с естественной герменевтикой социального жизненного мира. В таком случае на место гипотетико-дедуктивной связи предложений вступает герменевтическая экспликация смысла, вместо необратимо однозначного соподчинения символов и значений появляются смутно различаемые категории, обретающие определенность постепенно в соответствии с их местом в развивающейся взаимосвязи, реляциональные понятия уступают место понятиям, отражающим субстанцию и функцию одновременно»²⁵. Таков, по Хабермасу, естественный путь социального познания.

Отметим сразу, что теория Хабермаса коренным образом противоречит научному диалектико-материалистическому взгляду на природу социального познания. Это касается буквально всех ее пунктов. Прежде всего, неверна оценка Хабермасом места эмпирической социологии в системе социального познания, ее теоретико-познавательного статуса. Хабермас считает, что ее понятийные схемы не могут претендовать на истинность в отражении социальной реальности. Действительно, добываемые ею результаты и ее обобщения не являются абсолютно истинными, а оцениваются как объективно истинные, ибо развитие науки отражает потребности развивающейся человеческой практики. Наука, таким образом, оказывается изначально, генетически связанной с социальной реальностью и не нуждается для установления этой связи с «герменевтической экспликацией смысла», как того требует Хабермас.

Правда, в буржуазном обществе результаты и обобщения эмпирической социологии часто извращенно отражают реальное

положение дел, оказываются неистинными, но и эта их неистинность является в известном смысле слова «объективной неистинностью», ибо она есть продукт неразвитости, «неистинности» лежащих в основе буржуазной науки социальных отношений, социальной практики.

Именно отрыв науки от ее объективной основы и объясняет извращенное истолкование Хабермасом окончательной цели обществознания. Он объявляет такой целью систематическую «критику идеологий», результат которой — постоянное приближение индивида и общества к идеалу самопонимания и тем самым освобождение из-под ига гипостазированных природных и социальных сил. «Освобождение» такого рода есть не реальное, действительное освобождение масс, а освобождение в сознании.

Но прежде рассмотрим еще один вариант «диалектической» модели понимания — герменевтическую концепцию социального познания. Анализ ее позволит более точно сформулировать критические аргументы в адрес этой модели. Герменевтическое направление в социальных науках (К.-О. Апель, Р. Бубнер и др.), как и «критическая теория», опирается на трансцендентально-философское учение о познавательных интересах и имеет в своем фундаменте разрабатываемую Апелем «антропологию познания».

Апель говорит о двух типах априорных структур, определяющих соответственно познавательные интересы и типы познания: телесное а priori, выявляющееся в деятельности телесных органов, и а priori сознания, проявляющееся прежде всего в языковой деятельности. «Языковые знаки, — пишет он, — с точки зрения антропологии познания в столь же малой степени принадлежат объекту познания, сколь и органы чувств или технические приспособления, посредством которых эти органы схватывают природу», ибо «именно знаки — условие всякого сознательного намерения, то, посредством чего конституируются сами объекты познания»²⁶.

Из телесной включенности человека в познание возникает специфический познавательный интерес, а именно — технический. В определении технического интереса Апель вполне согласен с Хабермасом. Из включенности человека «в язык» возникает герменевтический интерес, вызывающий к жизни науки герменевтического цикла, которые в их отношении к естественным (возникшим на основе технического интереса) Апель рассматривает как взаимодополнительные. Оба подхода, полагает Апель, взаимно дополняют друг друга. Например, специалисты в естественных науках в своей исследовательской деятельности полагаются на интересуюбъективное понимание (Verstandigung)²⁷.

Это понимание (именно потому, что оно является условием возможности объективной науки) никогда не может быть исследовано каким-либо объективно научным образом. Здесь — граница возможностей объективной аналитической науки. Интерсубъективное понимание становится темой иных, понимающих наук, предполагающих, как сказано выше, иное априорное обоснование.

Герменевтика становится специфическим методом понимающих социальных наук. Г. Радницкий определяет их вслед за Апелем следующим образом: «...цель герменевтических гуманитарных наук, изучающих объективации человеческой культурной деятельности (тексты, памятники и пр.), — интерпретировать их, обнаружить их предполагавшийся или по крайней мере выраженный смысл для того, чтобы устанавливать взаимопонимание или восстанавливать его, если оно было нарушено, и вообще передавать традиции таким образом, чтобы исторический диалог человечества мог быть продолжен или возобновлен и постоянно углублялся»²⁸. Причиной и основой развития герменевтических наук является кризис, затруднение в передаче традиции или обращение к формам жизнедеятельности, чрезвычайно далеким в культурном смысле (этнологические и психопатологические феномены). Тогда герменевтическая техника неизбежна. «Познавательльно-антропологическая задача наук о духе, — пишет Апель, — контакт с чуждыми жизненными формами»²⁹.

Апель и Хабермас, как видим, приходят к единообразным выводам относительно природы и методов познания в социальных науках. Натуралистический и герменевтический подходы, согласно точке зрения обоих авторов, дополняют друг друга. Оба автора считают определяющим критический познавательный интерес и видят конечную цель социальных наук в совершенствовании социальной практики, понимаемой как критика идеологий.

Критика идеологий сплошь и рядом рассматривается сторонниками и критической теории, и герменевтики как «психоанализ современной истории», причем сравнение это — нечто большее, чем метафора. В психоаналитическом взаимодействии, по мнению Апеля и Хабермаса, наилучшим образом воплощается сочетание понимающего и естественнонаучного подходов, их синтез в «критической практике», столь характерной для социальных наук.

Как же толкуется ими природа психоаналитического взаимодействия? Весьма детальный его анализ, произведенный на основе работ Апеля, Хабермаса, Маркузе, Рикёра и других, дан в цитированной нами выше работе Г. Радницкого³⁰.

Интерес, мотивирующий психоаналитическое взаимодействие

в целом, есть, с точки зрения анализируемого индивида, герменевтический интерес, непосредственно связанный с эмансипаторным. Анализируемый, утверждает Радницкий, стремится при помощи аналитика интерпретировать свои переживания, чтобы больше узнать о собственной мотивации и, следовательно, увеличить свой психологический потенциал с целью более успешной реализации своих намерений.

Процесс типичного психоаналитического взаимодействия может быть разбит на три этапа. Первый этап — этап диалога, этап сбора материала аналитиком. Среди используемых им средств — и его знание об анализируемом, знание, которым он располагал еще до начала взаимодействия как член общей для них обеих «языковой общины». Это — «здоровый смысл» общины, воплощенный в терминах естественного языка. На этом первом, *герменевтическом* этапе аналитик может достигнуть понимания непосредственно путем «здорового рассуждения», используя наличное «туземное» знание.

Второй этап наступает тогда, когда ясно, что «здоровое рассуждение» не оправдало себя, т. е. аналитик не схватывает сути поведения анализируемого, не может понять его намерений в терминах конвенциональной условной «рациональности», наличествующей в данной культуре. Наступает кризис взаимопонимания; происходит переход на уровень *натуралистического* анализа. Герменевтический диалог временно прерывается. Натуралистический подход требует дистанцирования (*Verfremdung*) и овеществления (*Verdinglichung*).

Теперь аналитик рассматривает высказывания анализируемого не как осмысленные выражения, а как «вербальное поведение», т. е. симптом объективных явлений, которые он должен объяснить «извне» в терминах специализированного (не естественного!) языка, которым он на первой фазе анализа не пользовался. На этом этапе в дело включается теоретический аппарат психоанализа как натуралистической дисциплины. К обыденному знанию прибавляется теоретическое, к естественному языку — язык теории. На герменевтическом этапе разговор идет о том, что «имело смысл» и было (или не было) «рационально»; теперь речь ведется о мотивах как каузальных факторах и о психической причинности. Описание, не удавшееся в терминах естественного языка, реализуется на языке теории: из целого психоаналитической теории дедуцируется гипотеза относительно данного конкретного случая.

Третий этап, объясняет Радницкий, представляет собой возвращение на *герменевтический уровень* — диалог возобновляется. Но теперь он гораздо глубже. Увеличение информации, имев-

шее место в ходе натуралистического этапа, делает возможным конструирование новых «здоровых объяснений» и объяснение того, почему не удалось предыдущие. Анализируемый усваивает какую-то часть теоретического языка и посредством этого углубляет самопонимание. Большая степень самопонимания делает возможным управление самим собой и реализацию собственных сознательных намерений. При этом, утверждает Радницкий вслед за Апелем, Хабермасом и другими, самопонимание и освобождение индивида от гнета «гипостазированных квазинатуральных социальных сил» возрастают параллельно друг другу. Ибо, согласно точке зрения классического психоанализа, каузальные факторы, осознаваемые индивидом как скрытые причины его действий, становясь познанными, перестают действовать каузально.

Важен также тот факт, что психоаналитическое взаимодействие оказывает влияние и на аналитика: лучше понимая анализируемого, аналитик совершенствует понимание самого себя.

Все сказанное относительно психоанализа относится, по мнению рассматриваемых нами теоретиков, целиком и полностью к социальной науке вообще. Психоаналитический диалог для Апеля и Хабермаса — универсальная модель познавательного процесса в социальных науках, «модель процесса последовательной редукции иррациональных элементов исторического диалога, который ведет человечество»³¹. «Скрытым причинам» в психике индивида соответствует в социальном мире идеология, «ложное сознание». Как психоанализ делает осознаваемыми и тем нейтрализует «скрытые причины», так критико-герменевтическая социальная наука выявляет и демистифицирует, по мысли ее сторонников, гипостазированные квазинатуральные идеологические представления³².

Мы сталкиваемся здесь с особенным образом истолкованной методологией психоанализа, возводящей в принцип свойственное классическому психоанализу эклектическое сочетание натуралистического биологизма (учение о природе инстинктов) и родственного феноменолого-герменевтического описанию учения о символическом содержании обыденной жизни. Так что эклектизм описываемой нами модели, так сказать, традиционный. Истолкованная таким образом методология психоанализа ведет к отождествлению психики с идеологией, психоаналитической критики индивидуального сознания с критикой общественного сознания и в конечном счете социального познания с соответствующим образом истолкованным познанием психологическим.

Такое отождествление методологически совершенно неверно, ибо на уровне как индивидуального, так и общественного созна-

ния действуют различного рода закономерности. Но эта методологическая ошибка Хабермаса, Апеля и других теоретиков критико-герменевтического направления вполне объяснима как результат извращенного понимания соотношения познания и деятельности или, более широко, проблемы человеческой практики.

Оба рассмотренных выше автора считают свои идеи диалектическими. Но диалектика, содержащаяся в психоаналитической модели социального познания, — диалектика субъективности. Над рассматриваемыми авторами довлеет груз непреодоленного гегельянства; деятельность, концептуализируемая в модели психоаналитического взаимодействия, — исключительно деятельность сознания, познавательная деятельность, имеющая своей целью более полную самореализацию субъективности, а не практическое изменение социального мира в целях его усовершенствования.

Можно возразить, сказав, что эмпирическая социальная наука, также участвующая, с точки зрения Апеля и Хабермаса, в деятельности социального познания, обеспечивает необходимую связь с объективной реальностью общественной практики. Однако эмпирическая социальная наука сама по себе не обладает достаточной мировоззренческой широтой, чтобы обеспечить адекватное познание сути и смысла общественных процессов. Эта задача — задача социальной философии, призванной сформулировать наиболее общие, фундаментальные принципы социальной жизни и социального познания и дать тем самым эмпирической социальной науке мировоззренческие ориентиры, согласуясь с которыми она и добивается истинности своих результатов и обобщений. Единственно научной философией общества является исторический материализм, следование принципам которого гарантирует объективный характер эмпирического анализа всех сфер общественной жизни.

Теоретики критико-герменевтического направления смотрят на дело иначе. Согласно Хабермасу, эмпирическая социология не может обеспечить адекватное социальное познание, ибо ее категории напрочь лишены связи с действительностью, каковая (связь) может быть обеспечена лишь науками понимающего, герменевтического цикла. По Апелю, понимание вообще является «условием возможности» эмпирической науки; наконец, в соответствии с психоаналитической моделью, общей для обеих теоретических систем, переход на уровень натуралистического (т. е. в данном случае позитивно-научного) анализа происходит лишь в случае «кризиса понимания», временно, как вспомогательная мера, и лишь тогда имеет место объективирование, «дистанцирование», отчуждение объекта познания. Вспомним, что гегелев-

ское самосознание также отчуждает из себя предметность, «обеспечивая» тем самым существование дисциплин естественнонаучного цикла. Таким образом «действительность общества», от которой, по Хабермасу, оторвана эмпирическая наука и к которой приводят последнюю науки понимающего цикла, оказывается действительностью сознания, духовной, а не материальной действительностью. В таком случае, когда говорится о социальном познании, обнаруживается, что познание не результат и не одна из сторон объективной деятельности, а единственная, более того, единственно возможная деятельность.

Именно таким образом понимаемая практика и становится у Хабермаса орудием преодоления «ложного сознания», идеологии, орудием «психоанализа масс». Идеология, пишет Хабермас, «существует неистинно... и в конце концов полностью снимается через практику»³³. Снятие это следует понимать как прогрессирующее прояснение сознания, как снятие «коммуникативных барьеров», достижение взаимопонимания, установление «коммуникативной компетентности» и т. д. и т. п. Конечно, такого рода практика никогда не сможет снять ложное сознание, которое, как показал марксизм, не может быть преодолено иначе, как через преодоление его реальной земной основы, через практическую деятельность по изменению объективного природного и социального мира.

Идеи Хабермаса и Апеля, претендующие на роль теоретического руководства по «освободительной» практике, на деле дают извращенное представление о природе и соотношении познания и деятельности. Можно согласиться с западногерманским марксистом Д. Кампером, утверждающим, что герменевтика (именно в ее апелевско-хабермасовском варианте) «есть теория такой „практики“, результатом которой становится... представление о невозможности практики вообще»³⁴.

Остановимся в заключение на возможности квалификации теорий социального познания Апеля и Хабермаса как понимающих. Теории эти, как отмечено выше, носят ярко выраженный эклектический характер; многое роднит их с теорией социального познания К. Поппера. Попперовскому гипотетико-дедуктивному подходу соответствует у Хабермаса и Апеля эмпирическая социальная наука. Герменевтика, по Апелю и Хабермасу, делает возможным эмпирико-аналитическое знание, но и у Поппера развитие науки активизируется в конечном счете интуицией, пониманием: Поппер уделяет важное место моменту выдвижения гипотез.

Можно также вспомнить, что конечной целью Поппера, как и теоретиков критико-герменевтического направления, является

просвещение, рационализация политической практики, достижение «открытого общества». Так что различие концепций позитивиста Поппера и «диалектиков» Хабермаса и Апеля выглядит не столь уж принципиальным. Не случайно дискуссия Поппера и Адорно (в свое время бывшего теоретическим лидером Франкфуртской школы) на съезде западногерманских социологов по поводу природы и методов социального познания оказалась не столько дискуссией, сколько последовательным выявлением пунктов, по которым достигнуто согласие сторон³⁵.

Однако в концепциях Хабермаса и Апеля оказывается чрезвычайно сильно выраженным как мировоззренческий дух, так и теоретико-познавательный концептуальный аспект собственно понимающего подхода. Элементы понимающих теорий в них чрезвычайно весомы, причем у Хабермаса чувствуется воздействие феноменологических философско-социологических теорий, а у Апеля с большей очевидностью прослеживается влияние философии и социологии «лингвистического анализа». Вопреки мнению Г. Радницкого³⁶, момент понимания у Хабермаса, а особенно у Апеля, выражен сильнее, чем «эмпирико-аналитический» аспект.

Но наиболее полно мировоззрение понимания воплотилось именно в феноменологической и лингвистико-аналитической социологических концепциях, которые мы относим к типу дескриптивной понимающей социологии.

Дескриптивная понимающая социология. В работах основоположников феноменологической социологии представлена одна из наиболее разработанных в буржуазной социологии программ социальной науки. Не случайно она приобрела в настоящее время значительный вес в буржуазном обществоведении.

Феноменологическую социологию можно рассматривать как образец собственно понимающего или дескриптивно-познающего подхода. Выше говорилось, что понимающая социология Шюца может трактоваться как систематическое описание социального мира с позиций индивида, воспринимающего мир до-теоретически, до-научно, видящего его через призму собственных целей. Следствием такого подхода у Шюца стал релятивизм как в онтологии (теория множественности социальных миров), так и в теории познания социальных явлений. Отметим, что Шюца точнее было бы назвать «социальным гносеологом», а не социологом. Дальнейшее развитие его идей шло в направлении их социологизации и привело к возникновению феноменологической социологии знания. Это закономерно, ибо феноменологическая социология есть социология знания по самой своей сути. Ведь основным ее предметом являются процессы осознания действую-

щими индивидами сначала ближайших, а затем все более и более отдаленных структур их социальной среды.

Как было показано выше, в частности при анализе этнометодологии, особое место в теоретической схеме феноменологической социологии занимает язык. Язык — важнейшее орудие обыденной типизации, и исследование языковых средств, применяемых индивидами в процессе конструирования и категоризации социальных структур, — одна из главных тем феноменологической социологии. Лингвистически ориентированная феноменологическая социология³⁷ развивается в направлении некоей «лингвистической онтологии» наподобие той, что имеется у Апеля с его тезисом о «необходимости языка» (*Unhintergehebarkeit der Sprache*), и концепции позднего Витгенштейна. Это роднит феноменологию как с герменевтической концепцией Апеля, так и с идеями П. Уинча, разработавшего программу развития социальных наук на основе философии Витгенштейна периода «Философских исследований».

Хотя генезис феноменологической социологии Шюца и «лингвистической» социологии Уинча различен, родство их весьма глубоко, ибо в них обеих в сущности единообразно представлено социальное познание как описание мира непосредственная конкретная практика индивида, обусловленная его ближайшими целями.

Одной из центральных идей философии позднего Витгенштейна, от которой отталкивается Уинч, было рассмотрение значений выражений в терминах их употребления. Значение выявлялось не как отношение к сущности, будь она надэмпирической (различные формы платонизма), или на уровне восприятия (различные формы эмпиризма), а как способ его употребления во всем многообразии конкретных контекстов. Сами эти языковые контексты рассматривались Витгенштейном как неотъемлемые составные части «жизненных форм», в которых нелингвистические элементы взаимоднозначно соответствуют лингвистическим. По Витгенштейну, пишет М. А. Козлова, языки как целое «однозначно связаны со своими нелингвистическими контекстами и не допускают какой-либо широкой их интерпретации»³⁸.

Концепция значения Витгенштейна формировалась в борьбе против эмпирических и трансценденталистских теорий значений и не предполагала каких-либо социологических выводов. Однако развитие ее Уинчем показало возможность описания в ее терминах определенного круга социальных явлений. Основная мысль книги Уинча «Идея социальной науки и ее отношение к философии»³⁹ заключалась в следующем: если значением выражения является способ его использования, то использование

выражения определяется его значимостью, осмысленностью. Таким образом, по Уинчу, каждое социальное действие (если структуру деятельности понимать по аналогии с языковой структурой) характеризуется тем, что имеет значение. Значение — отличительная черта всего социального. Для объяснения факта наличия того или иного социального действия надо искать не его причину, а его значение, т. е. обратиться к контексту этого действия. Витгенштейн утверждал, что искать следует не значение выражения, а способ его использования. Уинч предлагает искать не причину социального явления, а его значение. Социальное явление значимо по самой своей сути; понять его — значит познать его значение.

Социализация, включение какого-либо эмпирического явления в социальный контекст, наделение явления значением происходит в процессе его концептуализации индивидом в терминах культурной, языковой общности, к которой он сам принадлежит, т. е. «жизненной формы». Концептуализированное явление — значимое явление. Те же самые эмпирические факты, не будучи концептуализированы, не получают статуса социального факта.

Не следует думать, однако, что подобная концептуализация — чисто рациональное явление. Индивид в рамках «жизненной формы» не может не концептуализировать. Концептуализация, как и «обыденная типизация» в системе Шюца, — способ его бытия в мире. Недаром Уинч цитирует Витгенштейна: «жизненная форма» — это «данное, то, что должно быть принято»⁴⁰. «Жизненная форма» — это последняя реальность для существующего в ней индивида. «Жизненные формы» не могут рассматриваться, сравниваться и подвергаться критике с какой-либо внешней по отношению к ним позиции. Такой позиции, согласно Уинчу, просто не существует. Не существует «внешней» реальности, в терминах которой можно судить о том, что происходит реально, а что — лишь «в языке», в рамках «жизненной формы».

Все происходящее, все социальное, все имеющее значение происходит и «значит» лишь в языке, утверждает Уинч. Многообразие языков — «жизненных форм» — предполагает многообразие критериев различения реального и нереального, но ни один из них не может быть «судьей» по отношению к другому. Анализируя проблему понимания примитивных культур, Уинч пишет: «Реальность не является тем, что дает смысл языку. Реальное и нереальное обнаруживает себя как таковое в соответствии со смыслом, который оно имеет»⁴¹. Причем любой язык располагает критериями различения реального и нереального.

С точки зрения Уинча, научный язык не обладает никакими

преимуществами по сравнению, скажем, с языком магии, даже если они применяются для описания одного и того же феномена. «Жизненные формы» не перекрывают друг друга, не пересекаются и даже не соприкасаются, будучи совершенно изолированными и самодовлеющими. «Шаманские заклинания... — пишет Уинч, — не должны рассматриваться как гипотезы, и, поскольку их смысл представляет собой способ их существования в собственном им контексте, они **не являются гипотезами**»⁴². Духи для шаманов существуют так же, как для европейца выявленные наукой объекты, полагает Уинч, и никто не может судить, кто из них прав.

Полный и абсолютный релятивизм в отношении культуры является закономерным выводом из концепции Уинча. Э. Геллнер совершенно справедливо пишет: «Для большинства современных мыслителей релятивизм представляет собой **проблему**, для Уинча и Витгенштейна он — **решение**»⁴³.

Подобное решение ограничивает или даже вовсе отрицает возможность объективного социального познания. Поскольку «жизненные формы» самодовлеющи, понимание социальных явлений возможно лишь внутри «жизненной формы» как самопонимание, т. е. понимание индивидом себя как члена культурно-языковой общины. Витгенштейн писал, что в стране с чуждыми нам традициями, «даже владея языком этой страны, мы не **понимаем** людей. И не потому, что не знаем, что они говорят друг другу. Мы не можем обнаружить себя в них»⁴⁴. Точка зрения Витгенштейна была целиком воспринята Уинчем. Отсутствие объективного критерия истинности, выходящего за рамки единичной «жизненной формы», сделало невозможным в концепции Уинча сколь-нибудь надежное познание социально-культурных явлений и процессов.

В принятии Уинчем этой позиции — существенное отличие лингвистической социологии от герменевтической концепции понимания. Для последней главная задача состоит в понимании и познании именно того, что чуждо нам по духу и традиции, установление диалога, достижение взаимопонимания. В герменевтической модели учитывается также (хотя, как было показано выше, неадекватно) и роль эмпирической социальной науки. Естественнонаучное и понимающее познания в этом варианте оказываются взаимодополняющими. Уинч же противопоставляет социальный факт как значимый факт естественнонаучному, отвергая при этом саму идею социальной каузальности, возможность естественнонаучно ориентированного познания общества и допуская лишь возможность непосредственного понимания индивидами друг друга внутри «жизненной формы». Подобного рода

«коллективный солипсизм» (выражение Э. Геллнера) в реальной социальной практике может вести лишь к культурному изоляционизму, идеологической застенчивости и политическому консерватизму. Он не имеет ничего общего с целями и методами истинной социальной науки.

*

Социологическая концепция Уинча является образцом, так сказать, дескриптивно-понимающего радикализма, ибо в ней сформулированы постулаты и выводы, которые в других теориях этого направления «замазаны», неявны, скрыты, выглядят необязательными, случайными. Гносеологическая основа ее та же, что и в концепции понимающей социологии Шюца, — конкретно-непосредственная практика, ограниченная наличными средствами и целями деятельности, представляемыми данной «жизненной формой» и усваиваемая некритически, неререфлексивно. Такого рода узко понимаемая деятельность не дает активному индивиду подняться выше непосредственно-практического освоения мира. Концепция Уинча является весьма последовательной концептуализацией характерного для этой формы освоения мира соотношения познания и деятельности. В целом же выдвинутая П. Уинчем идея социальной науки — яркое выражение собственно понимающего подхода в современной буржуазной социологии.

¹ Современная идеалистическая гносеология. М.: Мысль, 1968, с. 297.

² Popper K. R. Objective knowledge: an evolutionary approach. London, 1972, p. 138.

³ Ibid., p. 142.

⁴ Popper K. R. Die Logik der Sozialwissenschaften.— In: Adorno Th. et al. Positivismusstreit in der deutsche Soziologie. Neuwied; Berlin, 1964, S. 120.

⁵ Ibid., S. 120.

⁶ Popper K. R. Objective knowledge, p. 183.

⁷ Здесь уместно напомнить так называемую теорему Томаса, ярко и афористично выражающую смысл ситуационного подхода, как он выступает в рамках понимающей социологии: «Если ситуация определяется как реальная, она реальна по своим последствиям» (Social behavior and personality. Thomas' contribution in social theory/Ed. E. Volkart, New York, 1951, p. 111).

⁸ Марксистскую оценку эпистемологии Поппера см. в цитированной выше статье Т. А. Хабаровой. См. также: Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века М.: Мысль, 1973, с. 226—237; Серов Ю. Н. Концепция «предположительного» знания Карла Поппера.— В кн.: Позитивизм и наука. М.: Наука, 1973. с. 230—245; и др. работы.

⁹ О теоретической концепции Альберта см.: Ионин Л. Г. Дилемма критического рационализма.— В кн.: Новейшие проблемы и течения философии в ФРГ. М.: Наука, 1978, с. 178—211.

¹⁰ Цит. по: Albert H. Kritische Vernunft und menschliche Praxis. Stuttgart, 1977, S. 149.

¹¹ Ibid., S. 150.

- ¹² *Hinkle R., Hinkle G.* The development of modern sociology. New York, 1968, p. 57—59.
- ¹³ *McIver R.* Society. Its structure and change. New York, 1931, p. 520.
- ¹⁴ *Znaniecki F.* Method of sociology. New York, 1934, p. 36—37.
- ¹⁵ The social theories of T. Parsons. A critical examination/Ed. M. Black. Englewood Cliffs (New Jersey), 1961, p. 25.
- ¹⁶ Подробнее о социологической системе Парсонса см.: *Новиков Н. В.* Буржуазная наука о социальном поведении. М.: Высшая школа, 1964; *Ручка А. А.* Социальные ценности и нормы. Киев: Наукова думка, 1976; и др.
- ¹⁷ *Murphy R.* The dialectics of social life. New York, 1972, p. 56.
- ¹⁸ *Garfinkel H.* Studies in ethnomethodology. Englewood Cliffs (New Jersey), 1967, p. 24.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 24.
- ²⁰ См.: *Штейгервальд Р., Хейзелер И. Г.* Франкфуртская школа в свете марксизма.— Проблемы мира и социализма, 1970, № 8, с. 80—83; Социальная философия Франкфуртской школы. М.: Мысль, 1975; *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М.: Наука, 1977.
- ²¹ См.: *Давыдов Ю. Н.* Макс Шелер как социолог науки.— В кн.: Концепция науки в буржуазной философии и социологии. М.: Наука, 1973.
- ²² *Habermas J.* Erkenntnis und Interesse.— Merkur, 1965, Bd. 19, N 12.
- ²³ *Habermas J.* Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik.— In: Adorno Th. et al. Positivismustreit..., 1969, S. 158.
- ²⁴ *Ibid.*, S. 158.
- ²⁵ *Ibid.*, S. 158—159.
- ²⁶ Цит. по: Sozialtheorie und soziale Praxis/Hrsg. H. Albert. Meisenheim a. G., 1971, S. 4.
- ²⁷ *Apel K.-O.* Szientistik, Hermeneutik und Ideologiekritik.— Wiener Jahr. Philos., 1968, Bd. 1, S. 30.
- ²⁸ *Radnitzky G.* Contemporary schools of metascience. Göteborg, 1970, vol. 2, p. 22.
- ²⁹ Philosophisches Jahrbuch, Bd. 72, S. 282.
- ³⁰ *Radnitzky G.* Op. cit., vol. 2, p. 43—55.
- ³¹ *Radnitzky G.* Op. cit., vol. 1, p. 50.
- ³² Подробнее см.: Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt a. M., 1968.
- ³³ *Habermas J.* Theorie und Praxis. Neuwied; Berlin, 1969, S. 314.
- ³⁴ *Kamper D.* Hermeneutik-Theorie einer Praxis? — Z. allg. Wissenschaftstheorie, Bd. 5, H. 1, S. 52.
- ³⁵ *Adorno Th.* et al. Positivismustreit in der deutsche Soziologie. Neuwied; Berlin, 1969.
- ³⁶ *Radnitzky G.* Op. cit., vol. 2, p. 160.
- ³⁷ *Garfinkel H., Sacks H.* On formal structures of social actions.— In: Theoretical Sociology/Ed. J. McKinney, E. Tiriakyan. New York, 1970, p. 337—366.
- ³⁸ Современная идеалистическая гносеология. М.: Мысль, 1968, с. 289. О философии Витгенштейна см.: Козлова М. А. Мышление и язык. М.: Мысль, 1972.
- ³⁹ *Winch P.* The idea of social science and its relation to philosophy. London, 1958.
- ⁴⁰ *Winch P.* The idea of social science, p. 40.
- ⁴¹ *Winch P.* Understanding primitive culture.— In: Problems in the philosophy of science/Ed. J. Lakatos, A. Musgrave. Amsterdam, 1968, p. 387.
- ⁴² *Ibid.*, p. 38.
- ⁴³ *Gellner E.* Cause and meaning in social science.— In: Problems in the philosophy of science/Ed. J. Lakatos, A. Musgrave, p. 99.
- ⁴⁴ *Wittgenstein L.* Philosophical investigations. London, 1953, p. 23.

Заключение

Понимающая социология отталкивается от критики натурализма. Само зарождение понимающей традиции (прежде всего в работах Дильтея) оказалось непосредственным образом связанным с антинатуралистической, антипозитивистской реакцией. На гуссерлевской критике натурализма основываются многие идеи современной понимающей социологии — феноменологической социологии. Критика натурализма в рамках феноменологической социологии содержит в себе много ценного. Чехословацкий марксист И. Зелены совершенно справедливо пишет о том, что точки зрения марксизма и феноменологии относительно натурализма имеют между собой много общего. «Мы не расходимся с Гуссерлем в том, — пишет он, — что физикалистская трактовка объективности заслуживает критики. Объективизм действительно... не способен постигнуть творческую субъективность (и добавим еще — диалектическое развитие вообще). Мы согласны с Гуссерлем в том, что позитивизм сузил и ограничил идею науки и что идея универсальной науки *more geometrico* является неприемлемой. Близки нам и акцентирование Гуссерлем родства философии со специальными науками и его острая критика мнимой нефилософичности неопозитивизма»¹. Хотя речь здесь идет о природе позитивистского натурализма вообще, сказанное можно в полной мере отнести к проблеме природы общества и социального познания, как она ставится и решается в рамках натуралистического подхода.

Выше, в разделе, посвященном концепции Дильтея, говорилось, что само возникновение понимающей социологии явилось продуктом кризиса буржуазного рационализма и объективизма, результатом осознания неадекватности «объективной» буржуазной науки, следующей канонам позитивистского натурализма.

На место отчуждающего буржуазного объективизма Дильтей ставил утопический идеал прямого, непосредственного, «интимного» знания. И хотя идеал этот оказался реакционным, хотя путь к нему ведет в тупики субъективизма и релятивизма, за идеалистическими мистификациями, окутывавшими область понимания, скрывались действительно важные проблемы: проблема познания внутреннего, духовного мира социально активных индивидов, проблема субъективной стороны социальной деятельности и т. д. Таким образом, в ранней понимающей социологии был поставлен целый ряд исследовательских проблем, связанных с понятием «субъективного фактора» жизни общества. Позитивистский натурализм оказался неспособным не только разрешить, но даже поставить эти проблемы надлежащим образом.

Социологи-позитивисты считают, что познание социальных явлений не предполагает специфического отношения субъекта к объекту познания, не требует иных приемов и методов познания, чем те, которые применяются в естественных науках. Дж. Ландберг — один из основоположников и трибунов социологического неопозитивизма — сравнивал поведение человека, преследуемого толпой, с «поведением» листка бумаги, гонимого ветром по мостовой, и утверждал, что изучать эти процессы следует одинаковыми методами, добываясь одинаковой степени точности. Другой известный социолог-позитивист М. Кун, исследуя проблематику личности, исходит из того, что человеческое Я есть всего лишь объект, который в большинстве отношений сходен с другими.

Разумеется, подобные утверждения искажают действительное содержание предмета и метода в социальном познании. Ф. Энгельс писал, что можно с естественнонаучной точностью констатировать изменения, происходящие в материальных условиях жизни людей, но иначе обстоит дело с изучением побудительных мотивов человеческой деятельности. А конкретное познание социального и исторического явления невозможно без понимания мотивов и целей действующих в обществе индивидов, так как именно эти мотивы и цели опосредствуют действие всеобщих социальных законов и придают каждому явлению его своеобразие и неповторимость. Тем самым перед социологом ставилась задача познания внутреннего мира действующих в обществе индивидов, задача познания человеческой субъективности, а также исследования общественного сознания, различные формы которого многообразно определяют содержание индивидуально-социального и в свою очередь определяют его.

Марксистская социология, решая эти задачи, естественно, сражается с теми же противниками, что и понимающая социология. Марксизм, как и теория понимания, отрицательно относится ко

всяким попыткам подменить проблему познания общества как диалектического процесса, развивающегося в единстве объективного и субъективного, проблемой познания некоего объекта, построенного по образу и подобию объектов естественных наук, независимо от того, черпаются ли понятия социального анализа из биологии, физики или математики. Невозможно, писал В. И. Ленин, представить себе «что-нибудь более бесплодное, мертвое, схоластичное, чем... нанизывание биологических и энергетических словечек, ровно ничего не дающих и не могущих дать в области общественных наук»².

Но критика натурализма со стороны понимающей социологии и со стороны марксизма ведет к совершенно различным выводам. Понимающая социология ставит проблему социального познания так: или натуралистический объективизм, или субъективизм понимания — третьего не дано (эклектические версии понимания все равно неизбежно склоняются к одному из этих двух вариантов). Марксистская же социология критикует натурализм, сознательно акцентируя стихийно, неосознанно присутствующую в его предпосылках материалистическую тенденцию. Протестуя против натурализации всего человеческого, понимающая социология делает сознание, субъективность, непосредственность действующего индивида главным объектом и критерием истинности социального познания. Но она забывает при этом, что само сознание объективно детерминировано и познание его требует прежде всего познания именно этой внешней по отношению к субъективным «смыслам» и мотивам детерминации.

То, что отражается в сознании действующего индивида, т. е. субъективный смысл его деятельности, всегда неполно, искажено, частично описывает объективную ситуацию. В. И. Ленин писал: «Вступая в общение, люди во всех сколько-нибудь сложных общественных формациях — в особенности в капиталистической общественной формации — *не сознают* того, какие общественные отношения при этом складываются, по каким законам они развиваются и т. д. Например, крестьянин, продавая хлеб, вступает в «общение» с мировыми производителями хлеба на всемирном рынке, но он не осознает этого, не осознает и того, какие общественные отношения складываются из обмена. Общественное сознание *отражает* общественное бытие — вот в чем состоит учение Маркса»³. Понимающая социология отказывается признавать этот фундаментальный факт и, сводя реальное содержание социального процесса к смысловой, воображаемой, духовной деятельности, приходит к отождествлению общественного бытия и общественного сознания. Она субъективизирует понятие социального, отождествляет субъект и объект социального позна-

ния, хотя, как писал В. И. Ленин, «отражение может быть верной приблизительно копией отражаемого, но о тождестве здесь говорить нелепо»⁴. Анализируя эмпириокритицизм в его социологических применениях, В. И. Ленин дал прекрасные образцы критики «социологии тождества», и эта критика может быть полностью отнесена к большинству современных концепций понимающей социологии.

Можно сказать, таким образом, что если в натуралистических концепциях абсолютизируется один из моментов социального познания и деятельности — момент объективности общества, но в то же время игнорируется тот факт, что объективный ход социального процесса реализуется лишь посредством деятельности сознательных, активных, полагающих и реализующих свои цели личностей, то понимающая социология также односторонне сосредоточивается на противоположном моменте, делает главный упор на активном, сознательном отношении человека к миру.

Следует отметить, что принцип активности сознания является одним из основных принципов марксистской диалектики. Сознание не только отражает, но и творит мир. Оно деятельно и как общественное сознание — в форме идеологии, и как индивидуальное, стремящееся к «превращению идеального в материальное», к реализации своих целей и интересов. Но активность сознания постоянно движется вперед и поверяется содержанием практической материальной деятельности отдельных индивидов и общества по преобразованию природного и социального мира. Такова точка зрения марксизма.

Именно принцип активности сознания явился фундаментальной основой видения мира в различных системах понимающей социологии. Но активность сознания была метафизически истолкована понимающей социологией. Абсолютизовав субъективность, не поняв конечной объективной детерминированности человеческих целей и интересов, теоретики понимания довели принцип активности сознания до абсурда, отождествив социальный мир с субъективными представлениями о нем, рассматривая социальный мир как мир, «сотворенный» и «творимый» взаимодействующими субъектами в соответствии с их ближайшими целями.

Феноменологическое описание феноменов сознания с необходимостью привело к их онтологизации, извратившей истинную природу социальной реальности. Феноменологический метод, писал советский исследователь М. А. Киссель, «есть дезобъективизация, «реанимация», воскрешение угасшей субъективности, систематическое развертывание, описание, инвентаризация скрытых богатств сознания. Он не дает нового знания, но лишь

делает предметом рефлексии то, что подразумевалось в каждом акте «практического сознания», действующего в мире потребностей и интересов. В противоположность науке субъективный метод «гуманизирует» реальность и одновременно «онтологизирует» человека... отбрасывая как нечто внешнее и несущественное чисто психологические (и объективные социально-деятельностные. — Л. И.) его характеристики»⁵.

Эти слова отражают суть подхода современной понимающей социологии и видения ею реальности общества.

Произошла любопытная вещь: абсолютизация принципа активности сознания лишила его сути, а именно признака активности. Сознание замкнулось в себе, оно лишилось возможности воздействия на мир, ибо этот мир был представлен таковым, каковым он является в сознании. Поэтому понимающая социология вопреки своим изначальным намерениям не только не может служить изменению социального мира на благо человека, но даже не может представить себе мир измененным, ибо не может выйти за пределы налично данного, не изменяя своим фундаментальным теоретико-познавательным и методологическим принципам. Активность сознания в понимающей социологии — самоцельная активность, замкнутая в порочном круге субъективизма. Обращение к человеческому познанию и деятельности, взятым в их непосредственности, должно было, по замыслу теоретиков понимания, избавить человечество от унижающей достоинство человека идеологии натуралистического объективизма, но обернулось идеологией худшего сорта — идеологией оправдания данного. Субъективистская социология придает тому, что есть, статус подлинного, единственно возможного бытия.

Проблема соотношения объективности общественной жизни и субъективности внутреннего мира составляющих общество индивидов выглядит в рамках буржуазной социологии поистине неразрешимым парадоксом. Не понимание, не натурализм, а лишь марксистская социология дает возможность объективного познания идей, мотивов, целей личности, социальной группы, общества, исходя из определяющей роли практической материальной жизнедеятельности. Классики марксизма-ленинизма представили блестящие образцы конкретно-социологического анализа, показав, как из совокупности человеческих поступков, обусловленных личностными идеалами, непосредственными переживаниями, высокими и низкими страстями, формируется объективное движение социального процесса. Одним из важнейших методологических требований марксистской социологии стал непререкаемый учет на разных уровнях социального анализа сознательной деятельности личности: при изучении широкомас-

штабных исторических процессов, когда требуется принимать во внимание специфику их идеологического (в самом широком смысле слова) выражения, и в практическом социологическом исследовании, предполагающем учет субъективного видения человеком сферы своей жизнедеятельности, поскольку именно исходя из этого видения он формирует свои цели и мотивы действий.

Понимающая социология сосредоточивается именно на последнем моменте, пытаясь объяснить социальное из субъективного опыта. Но она остается на уровне субъективности, не умея подняться до рассмотрения объективной социальной обусловленности этого опыта. Таким образом, она замыкается в порочном круге субъективизма и не может дать научно обоснованного решения поставленных ею проблем.

*

В заключение еще несколько слов о роли и функциях понимания в системе буржуазного обществоведения. В настоящий момент в буржуазной философии и социологии налицо значительное возрастание интереса к проблематике понимания. Не случайно перечень рассматриваемых нами версий понимания почти совпадает с перечнем наиболее влиятельных ныне в буржуазном мире философско-социологических течений и направлений. Что характерно, интерес этот оказался свойственным не только концепциям, «предрасположенным» к пониманию по своей глубинной мировоззренческой сути, как, например, феноменология, но коснулся даже позитивизма, издавна известного принципиального противника неverifiedируемых спекуляций относительно сознания, субъективности и т. п.

В последней, четвертой главе книги мы рассмотрели методы натуралистической рационализации понимания в концепциях неопозитивистов — представителей так называемого критического рационализма — К. Поппера и Г. Альберта. Возникает вопрос: что побудило этих мыслителей, приверженцев научного, рационалистического подхода к анализу социального мира ступить на зыбкую почву понимания? Пытаемся дать на него ответ.

Известно, что, как «классические» неопозитивисты, так и представители критико-рационалистической версии неопозитивизма, рассматривали процесс научной деятельности в «контексте открытия» и в «контексте обоснования». Если второе толковалось как собственно предмет логики, методологии и философии науки, то первое относилось к сфере психологии научного творчества, социологии познания и т. д., т. е. не включалось в предмет логико-философского исследования.

Однако углубление знаний в области истории науки, а также анализ современной научной деятельности продемонстрировали отсутствие четких границ между этими двумя «контекстами». Речь пошла о том, что закономерности, обнаруживаемые ранее в «контексте открытия», имеют место и в «контексте обоснования». Другими словами, процесс обоснования и функционирования готовых, сформировавшихся научных теорий оказался в высшей степени подверженным воздействию социальных, социально-психологических и даже индивидуально-психологических факторов.

С точки зрения марксизма, это был совершенно естественный вывод, такая позиция не содержала в себе ничего принципиально нового. Тезис о социальной обусловленности процессов в сфере науки с самого начала лежал в основе марксистско-ленинской концепции научного познания. Однако в истории критического рационализма «открытие» социальной обусловленности науки ознаменовало крутой и весьма драматический поворот. Часть исследователей (прежде всего сам основатель этого направления К. Поппер, за ним — Г. Альберт и др.) пошли по пути абсолютизации своей рационалистической модели, распространения выявленных ими принципов научного познания на все сферы социальной жизни и деятельности⁶. Отсюда и стремление к натуралистической рационализации понимания. Иначе говоря, была сделана попытка ликвидировать «контекст открытия», включив его в «контекст обоснования». Если существуют факты, подрывающие теорию, такие факты следует приспособить к теории, не изменяя ее — таков ход мысли, лежащий в основе натуралистических концепций понимания. Такова была реакция критического рационализма на осознание фактов социальной и психологической обусловленности научного познания.

В то же время представители другой ветви критического рационализма (И. Лакатош, Т. Кун, П. Фейерабенд, Г. Шпинер и др.) двинулись в противоположном направлении. Они открыто (это относится прежде всего к Фейерабенду и Шпинеру) признали факт социальной и социально-психологической обусловленности научной деятельности. Эти ученые фактически отвергли представления о «контексте обоснования» и стали рассматривать науку как арену проявления социальных и психологических факторов, не поддающихся рациональному объяснению: эстетического выбора, суждений вкуса, метафизических предрассудков идеологических принципов, религиозных убеждений и т. д., короче — «наших субъективных влечений»⁷.

Подобный поворот от объективистской рационалистической к субъективистской позиции должен был привести «левых» критических рационалистов (Фейерабенд, Шпинер и др.) к принятию

какой-либо из существующих или к выработке собственной концепции понимания. Первым по этому пути двинулся Т. Кун (предпосылки понимающей концепции как социологии знания оказались заложенными в его теории научных революций)⁸, но наиболее решительный шаг был сделан Фейерабендом, полностью включившим науку в контекст обыденной жизни, прибегнувшим для объяснения хода научных революций к анализу здравого смысла эпохи.

Фейерабэнд обратился к истории науки. Исследуя борьбу Коперниковой гелиоцентрической против Птолемеевой геоцентрической систем Вселенной и роль Галилея в этой борьбе, он показал, как Галилей, используя методы «естественной интерпретации» (термин Фейерабенда), то-есть апеллируя к здравому смыслу современников и спекулируя на прагматических аспектах своих исследований, сумел добиться всеобщего признания теории, не выдерживавшей критики с точки зрения рационалистических моделей науки⁹.

Выше мы цитировали К.-О. Апеля — автора одной из новейших концепций понимания, утверждавшего, что специалисты в естественных науках в своей исследовательской деятельности полагаются на некое intersubъективное понимание, которое (именно потому, что оно выступает условием возможности объективной науки), никогда не может быть исследовано каким-либо объективным образом. Intersubъективное понимание, следовательно, становится предметом иных, понимающих дисциплин¹⁰.

Оказалось, что Фейерабэнд пошел именно намеченным Апелем путем. «Естественная интерпретация» в его концепции научных революций как раз и оказывается средством достижения intersubъективного понимания, о котором пишет Апель. Более того, в своем исследовании («Против метода») Фейерабэнд как раз и вышел за границы объективной аналитической науки (в ее критико-рационалистическом понимании), дав в полном смысле слова «познающую» интерпретацию текстов Галилея и его современников.

Конечно, Фейерабэнд не сформулировал систематической концепции понимания, но он вплотную подвел своих читателей и последователей к осознанию ее необходимости. И это при всей его ненависти к «фундаменталистской», «обосновывающей» философии, обусловленной его критико-рационалистическим прошлым.

Таким образом происходит «смыкание противоположностей», образование единого, понимающего «фронта» в буржуазной философии и социологии. Философия социологизируется, а социология стремится избавиться от тесных пут позитивизма и приоб-

рести глубинное мировоззренческое содержание. Это две стороны одной медали. Общей причиной этих взаимосвязанных процессов стала потребность углубления теоретических и мировоззренческих поисков в гуманитарных дисциплинах на Западе, обусловленная в конечном счете факторами социального порядка.

Во введении мы показали, что причиной усиления понимающей тенденции стал кризис буржуазной социологии, с особой остротой развернувшийся во второй половине 60-х — в 70-е годы. Растущая неудовлетворенность позитивистскими, натуралистическими концепциями социологии, крушение глобальных структурно-функционалистских и неозволюционистских теорий общества, усиление субъективистских, иррационалистических тенденций, философизация социологического знания, стремление создать новый мировоззренческий базис социальных наук, осмыслив их специфический научный статус,— вот характерные черты этого кризиса. На этом фоне отчетливо проявилось возрастание интереса к проблематике понимания, точно так же как на рубеже XIX—XX вв. на фоне аналогичного кризиса буржуазной социальной науки происходило формирование первых понимающих концепций. Из этого можно заключить, что одной из функций понимания в системе буржуазной социальной науки является функция своеобразного «индикатора» кризисных, «тревожных» тенденций.

Можно говорить и еще об одной функции понимания, тесно связанной с предыдущей. Это функция «убежища» в период кризиса период крушения старательно возводимого и лелеемого десятилетиями здания официальной «академической» социологии. «Уход» в понимание означает фактически признание краха надежд идеологов истеблишмента относительно возможностей научного познания и рационального устройства социального мира.

Отметим и еще одну, третью функцию понимающей социологии как наиболее яркого носителя субъективистского иррационалистического начала в социологии. В эпоху кризиса абсолютизация понимания как метода социальных наук становится в системе буржуазной идеологии своего рода защитным механизмом, рационализацией (в психологическом смысле слова), неосознаваемой реакцией на строгую научность марксистского метода.

Таковы роль и место понимающего подхода в системе буржуазного обществоведения. Но было бы ошибкой рассматривать понимание лишь с точки зрения его идеологических функций. Проблема понимания имеет и позитивный научный смысл. Она заслуживает внимательного изучения и углубленной марксист-

ской разработки. Ее истинно научное разрешение продвинуло бы вперед не только теорию общества и социального познания, но и практическую работу по воспитанию нового человека и созиданию новых общественных отношений.

¹ Зелены И. Марксистский и феноменологический взгляд на кризис науки.—
Вопр. филос., 1973, № 1, с. 43.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 343.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Проблемы борьбы с буржуазной идеологией. Л.: Изд-во ЛГУ, 1972, вып. 2,
с. 32.

⁶ Ионин Л. Г. Дилемма критического рационализма. В кн.: Новейшие течения
и проблемы философии в ФРГ. М.: Наука, 1979, с. 192.

⁷ Feuerabend P. K. Against method. Outline of an anarchistic theory of Know-
ledge. London, 1978, p. 285.

⁸ Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977.

⁹ Feuerabend P. K. Op. cit., ch. 6—12.

¹⁰ Wiener Jahrbuch der Philosophie, 1968, Bd. I, S. 30.

Библиография

- Асмус В. Ф.* Маркс и буржуазный историзм. М.: Соцэкгиз, 1933.
- Богомолов А. С.* Немецкая буржуазная философия после 1865 г. М.: Изд-во МГУ, 1969.
- Брудный А. А.* Понимание как философско-психологическая проблема.— *Вопр. филос.*, 1975, № 10, с. 100—103.
- Васильева Т. Е., Панченко А. И., Степанов Н. И.* К постановке проблемы понимания в физике.— *Вопр. филос.*, 1978, № 7, с. 124—134.
- Виндельбанд В.* Прелюдии. СПб.: Изд. Д. Е. Жуковского, 1904.
- Гайденок П. П.* Проблема рациональности в социологии науки Макса Вебера.— В кн.: *Ученые о науке и ее развитии*. М.: Наука, 1975, с. 232—258.
- Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М.: Наука, 1977.
- Джиоев О. И.* Материалистическое понимание истории и буржуазная философия. Тбилиси: Мецниереба, 1974.
- Дилтей В.* Описательная психология. М.: Русский книжник, 1924.
- Кирсанов В. А.* Концепция обыденного опыта А. Шюца и ее идейные истоки.— В кн.: *На переднем крае идейной борьбы*. Л.: Изд-во ЛГУ, 1974, с. 53—57.
- Кирсанов А. В.* Концепция социальной реальности А. Шюца и ее идейные истоки.— В кн.: *Диалектика взаимодействия природы и общества*. Л.: Изд-во ЛГУ, 1976, с. 158—162.
- Кон И. С.* Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М.: Соцэкгиз, 1959.
- Критика современной буржуазной теоретической социологии*. М.: Наука, 1977.
- Малиновская В. К.* Понимание и его роль в науке.— *Филос. науки*, 1974, № 1, с. 115—124.
- Неусыхин А. И.* Эмпирическая социология Макса Вебера и логика исторической науки.— В кн.: *Неусыхин А. И. Проблемы генезиса европейского феодализма*. М.: Наука, 1974, с. 413—495.
- Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб.: Образование, 1911.
- Социология и современность*. М.: Наука, 1977, т. 2.
- Франк С. Л.* Очерк методологии общественных наук. М.: Берег, 1922.
- Цинцадзе Г.* Метод понимания в философии и проблема личности. Тбилиси: Мецниереба, 1975.
- Швырев В. С.* К проблеме специфики социального познания.— *Вопр. филос.*, 1975, № 3, с. 118—127.

- Швырев В. С., Юдин Э. Г.* Мирозренческая оценка науки: критика буржуазных концепций сциентизма и антисциентизма. М.: Знание, 1973.
- Adorno Th. et al.* Positivismusstreit in der deutsche Soziologie. Neuwied: Berlin, 1964.
- Albert H.* Hermeneutik und Realwissenschaften. Die Sinnproblematik und die Frage der theoretischen Erkenntnis.— In: Sozialtheorie und soziale Praxis/Hrsg. von H. Albert. Meisenheim a. G. 1971.
- Albert H.* Kritische Vernunft und menschliche Praxis. Stuttgart, 1977.
- Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit/Hrsg. Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen. Hamburg, 1973.
- The annals of phenomenological sociology/Ed. M. Korenbaum. Dayton (Ohio), 1977.
- Apel K.-O.* Das Verstehen.— In: Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. I, 1954.
- Apel K.-O.* Analytical philosophy of language and the «Geisteswissenschaften». Dordrecht, 1967.
- Apel K.-O.* Communication and the foundations of the humanities.— Acta sociol., 1972, vol. 15, N 1.
- Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. Frankfurt a. M., 1973, Bd. 1—2.
- Attewell P.* Ethnomethodology since Garfinkel.— Theory and Soc., 1974, vol. 1, N 2.
- Ball D.* The definition of the situation: Some theoretical and methodological consequences of taking W. I. Thomas seriously.— J. Theory Social Behav., 1971, vol. 2, N 1.
- Bauman Z.* On the philosophical status of ethnomethodology.— Sociol. Rev., 1973, vol. 21, N 1.
- Behaviorism and phenomenology/Ed. T. Wann. Chicago, 1965.
- Becher E.* Über Natur und Kulturwissenschaften. Berlin, 1922.
- Berger P.* Invitation to sociology. Harmondsworth, 1966.
- Berger P., Pullberg S.* Reification and the sociological critique of consciousness.— New Left Rev., 1966, N 35.
- Berger P., Luckman T.* The social construction of reality. New York, 1966.
- Best R.* New directions in sociological theory? A critical note on phenomenological sociology and its antecedents.— Brit. J. Sociol., 1975, vol. 26, N 2.
- Betti E.* Theoria generale della interpretazione. Milano, 1955.
- Blum A.* The corpus of knowledge as a normative order.— In: Theoretical sociology/Ed. J. McKinney, E. Tiryakian. New York, 1970.
- Blum A.* Reading Marx.— Sociol. Inquiry, 1973, vol. 43, N 1.
- Blum A.* Theorizing. London, 1974.
- Blum A.* Positive thinking.— Theory and Soc., 1974, vol. 1, N 2.
- Blum A., McHugh P.* The social ascription of motives.— Amer. Sociol. Rev., 1971, vol. 36, N 1.
- Blumer H.* Sociological implications of the thought of G. H. Mead.— Amer. J. Sociol., 1966, vol. 71, N 5.
- Blumer H.* Symbolic interactionism. Englewood Cliffs (New Jersey), 1969.
- Brand G.* Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori. Berlin, 1972.
- Brande L.* Die verstehende Soziologie: a new look at an old problem.— Sociol. and Social Res., vol. 50, N 1.
- Bruyn S.* The human perspective in sociology. Englewood Cliffs. (New Jersey), 1966.
- Chua B. H.* On roles, rules and interpretive understanding.— J. Theory Social Behav., 1974, vol. 4, N 1.
- Chua B. H.* Delineating a Marxist interest in ethnomethodology.— Amer. Sociol., 1977, vol. 12, N 1.
- Churchill L.* Ethnomethodology and measurement.— Social Forces, 1971, vol. 50, N 2.
- Cicourel A.* Method and measurement in sociology. New York, 1964.
- Cicourel A.* The social organization of juvenile justice. New York, 1968.
- Cicourel A.* Generative semantics

- and the structure of social interaction. International days of sociolinguistics. Rome, 1969.
- Cicourel A.* Cognitive sociology: Language and meaning in social interaction. Harmondsworth, 1973.
- Collins R., Makowski M.* The discovery of society. New York, 1972.
- Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1965.
- Gadamer H.-G.* Die Wissenschaft von der Lebenswelt.—In: Gadamer H.-G. Kleine Schriften. Tübingen, 1972, Bd. 3.
- Cooley Ch.* Life and the student. New York, 1927.
- Cooley Ch.* Sociological theory and social research. New York, 1969.
- Cooley Ch.* Human nature and the social order. New York, 1964.
- Coulter H.* The ethnomethodological programme in contemporary sociology.—Human Conflict, 1974, vol. 6, N 1.
- Deetz S.* An understanding of science and a hermeneutic science of understanding.—J. Commun., 1973, vol. 23, N 2.
- Diezing P.* Subjectivity and objectivity in the social sciences.—Phil. Social Sci., 1972, vol. 2, N 1.
- Dilthey W.* Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Leipzig, 1883.
- Dilthey W.* Gesammelte Schriften. Leipzig; Berlin, 1925. Bd. 5. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens.
- Douglas J.* The social meanings of suicide. Princeton, 1967.
- Eley L.* Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft: zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften. Freiburg, 1972.
- Ethnomethodology. Selected readings/Ed. R. Turner. Baltimore, 1974.
- Existentialism and sociology in education: Collected essays/ Ed. D. E. Denton. New York, 1974.
- Filmer P., Phillipson M., Roche M., Sandywell B., Silverman D.* Essays in reflexive sociology. Language theorizing differences. London, 1976.
- Freier H.* Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig, 1935.
- Friedrichs R.* The sociology of sociology. New York, 1971.
- Garfinkel H.* The perception of the other: a study in social order: Unpubl. doct. diss. Harvard Univ., 1952.
- Garfinkel H.* Studies in ethnomethodology. Englewood Cliffs (New Jersey), 1967.
- Garfinkel H., Sacks H.* On formal structures of practical actions.—In: Theoretical sociology/ Ed. J. McKinney, E. Tiryakian. New York, 1970.
- Gellner E.* Cause and meaning in social science.—In: Problems in the philosophy of science/Ed. J. Lakatos, A. Musgrave. Amsterdam, 1968.
- Gellner E.* Wittgensteinian philosophy of (or against) the social sciences.—Phil. Social Sci., 1975, vol. 5, N 2.
- George P. M.* Verstehen approach and the philosophy of social science.—Organon, 1976—1977, vol. 12/13.
- Giddens A.* Classical sociological theory and modern sociology.—Amer. J. Sociol., vol. 81, N 3.
- Gidlow B.* Ethnomethodology — a new name for old practices.—Brit. J. Sociol., 1972, vol. 23, N 4.
- Gleeson D., Erben M.* Meaning in context: notes toward critique of ethnomethodology.—Brit. J. Sociol., 1976, vol. 27, N 4.
- Goldthorpe J.* A revolution in sociology?—Sociology, 1973, vol. 7, N 3.
- Gomperz H.* Über Sinn und Sinngebilde. Verstehen und Erklären. Tübingen, 1929.
- Gorsen P.* Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und lebensphilosophische Antinomien. Bonn, 1966.

- Gouldner A.* The coming crisis of western sociology. New York, 1970.
- Gurwitch A.* Phenomenology and the theory of science. Evanston (Illinois), 1974.
- Hofermas J.* Theorie und Praxis. Berlin; Neuwied, 1969.
- Heap J.* Nonindexical action.— *Phil. Social. Sci.*, 1975, vol. 5, N 3.
- Heap J., Roth Ph.* On phenomenological sociology.— *Amer. Sociol. Rev.*, 1973, vol. 38, N 3.
- Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft. Salzburg; München, 1971.
- Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze/Hrsg. von R. Bubner. Tübingen, 1970.
- Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt a. M., 1971.
- Husserl E.* Gesammelte Werke (Husserliana). Den Haag, 1954. Bd. 6. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie. Bd. 9. Phänomenologischen Psychologie.
- Husserl E.* Person, Sache, Verhalten. Zwei phänomenologische Studien. Frankfurt a. M., 1969.
- Kamper D.* Hermeneutik-Theorie einer Praxis? — *Z. allg. Wissenschaftstheorie*, 1974, Bd. 5, N 1.
- Keat R.* Positivism, naturalism and anti-naturalism in the social sciences.— *J. Theory Social Behav.*, 1971, vol. N 1.
- Kimmerle H.* Die Funktion der Hermeneutik in den positiven Wissenschaften.— *Z. allg. Wissenschaftstheorie*, 1974, N 1.
- Kremer-Marietti A.* La methodologie de Dilthey.— *Rev. phil. France et étranger*, 1970, N 4, t. 160.
- Kultgen I.* In defence of «Verstehen».— *Personalist*, 1972, vol. 53, N 2.
- Lassman P.* Phenomenological perspectives on sociology.— In: *Approaches to sociology*/ Ed. J. Rex. London, 1973.
- Leat D.* Misunderstanding «Verstehen».— *Sociol. Rev.*, 1972, vol. 20, N 1.
- Life-world and consciousness. Essays for Aron Gurwitch/ Ed. Lester E. Embree. Evanston, 1972.
- Louch A. R.* Explanation and human action. Oxford, 1976.
- Lyman S., Scott M.* The sociology of the absurd. New York, 1970.
- Maraldo J. C.* Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger. Freiburg; München, 1974.
- Mead G. H.* The philosophy of the present. Chicago; London, 1932.
- Mead G. H.* Mind, self and society. Chicago, 1934.
- Mead G. H.* The philosophy of the act. Chicago, 1938.
- Mehan H., Wood H.* The reality of ethnomethodology. New York, 1975.
- Mehan H., Wood H.* De-secting ethnomethodology.— *Amer. Sociol.*, 1976, vol. 11, N 1.
- Merleau-Ponty M.* Les sciences de l'homme et la phenomenologie Paris, 1955.
- Merleau-Ponty M.* Phenomenology, language and sociology: Selected essays. London, 1974.
- McHugh P.* Defining the situation. Indianapolis, 1968.
- McHugh P., Raffel S., Foss D., Blum A.* On the beginning of social inquiry. London, 1974.
- McIntyre A.* A mistake about causality in social sciences. In: *Philosophy, politics and society: Second series*/Ed. P. Lasslett, W. Runciman. Oxford, 1962.
- McIver R. M.* Social causation. New York, 1942.
- Mills C. W.* The social imagination. Oxford, 1959.
- Misiak H., Sexton V. S.* Phenomenological, existential and humanistic psychologies. A historical survey. New York; London, 1973.
- Morris M.* Creative sociology: conservative or revolutionary?— *Amer Sociol.*, 1975, N 10.
- Mullins N. C., Mullins C. J.* Theories and theory groups in contemporary american sociology. New York, 1973.
- Natanson M.* The social dynamics of G. H. Mead. Washington, 1956.
- Natanson M.* Literature, philosophy

- and the social sciences: Essays on existentialism and phenomenology. The Hague, 1962.
- Natanson M.* The journeying self. A study in philosophy and social role. Reading (Massachusetts), 1970.
- Natanson M.* Phenomenology, role and reason. Essays on the coherence and deformation of social reality. Springfield (Illinois), 1974.
- Patterns of the life-world. Essays in honor of J. Wilde. Evanston (Illinois), 1970.
- Phenomenological sociology. Issues and applications/Ed. G. Psathas. New York, 1973.
- Phenomenology and social reality. Essays in memory of A. Schutz/Ed. M. Natanson. The Hague, 1970.
- Phenomenology and the social sciences/ Ed. M. Natanson. Evanston (Illinois), 1973, vol. I, II.
- Philosophy of social sciences/ Ed. M. Natanson. New York, 1963.
- Pollner M.* Mundane reasoning.—Phil. Social Sci., 1974, vol. 4, N 1.
- Proceedings of the Purdue symposium on ethnomethodology/ Ed. R. Hill, K. Crittenden. Lafayette (Indiana), 1968.
- Psathas G.* Ethnomethods and phenomenology.—Social Res., 1968, vol. 35, N 3.
- Radnitzky G.* Contemporary schools of metascience. Göteborg, 1970.
- Recent sociology N 2/Ed. H. P. Drexel. New York, 1970.
- Rickert H.* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Tübingen, 1935.
- Rickman H. P.* Understanding and the human studies. London, 1967.
- Roche M.* Phenomenology, language and the social sciences. London, 1975.
- Sallah D.* Class consciousness and the everyday world in the works of Marx and Schutz.—Insurgent Sociol., 1973, vol. 3, N 1.
- Simmel G.* Die Probleme der Geschichtsphilosophie. München, Leipzig, 1922.
- Scheler M.* Wissensformen und die Gesellschaft. Bern, 1960.
- Schutz A.* Collected Papers. The Hague, 1962, 1964, 1968, Vol. 1—3.
- Schutz A.* The phenomenology of the social world. Univ. Chicago, 1967.
- Schutz A.* Reflections on the problem of relevance. New Haven, 1970.
- Schutz A., Luckman T.* Structures of the lifeworld. Evanston (Illinois), 1974.
- Schutz A.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Wien, 1932.
- Schutz A., Luckman Th.* Strukturen der Lebenswelt. Neuwied, 1975.
- Schutz on phenomenology and social relations/ Ed. H. Wagner, Chicago, 1971.
- Schutz und die Idee des Alltag für die Sozialwissenschaften/ Hrsg. von R. Grathhof, W. Sprondel. Stuttgart, 1976.
- Scott M.* The racing game. Chicago, 1968.
- Scott M., Lyman M.* Accounts.—Amer. Sociol. Rev., vol. 35, N 1.
- Social behavior and personality. Thomas' contribution in social theory/ Ed. E. Volkart. New York, 1951.
- Spiegelberg H.* The phenomenological movement. The Hague, 1969, Vol. 1, 2.
- Spiegelberg H.* Phenomenology in psychology and psychiatry. Evanston (Illinois), 1972.
- Spranger E.* Lebensformen. Halle (Saale), 1914.
- Strasser St.* Phänomenologie und Erfahrungswissenschaften vom Menschen. Berlin, 1964.
- Studies in social interaction/ Ed. D. Sudnow. New York, 1972.
- Sudnow D.* Passing on. Englewood Cliffs (New Jersey), 1968.
- Taylor Ch.* Interpretation and the sciences of man.—Rev. Metaphys., 1971, vol. 23, N 1.
- Thomas on social organization and social personality/ Ed. M. Janowitz. Chicago, 1966.
- Tiryakian E.* Existential phenomenology and sociological tradition.—Amer. Sociol. Rev., 1965, vol. 30, N 9.

- Understanding everyday life/ Ed. J. Douglas. Chicago, 1970.
- Verstehen. Subjective understanding in the social sciences/ Ed. M. Truzzi. Reading (Massachusetts), 1974.
- Verstehende Soziologie/ Hrsg. von M. Bühl. München, 1974.
- Wach J. Das Verstehen. Leipzig, Bd. 1—3.
- Wagner H. The displacement of scope in sociological theory.— Amer. J. Sociol., 1964, vol. 70.
- Wallace A. et al. Review symposium on H. Garfinkel's «Studies on Ethnomethodology».— Amer. Sociol. Rev., 1968, vol. 33, N 1.
- Wanstrat R. Die hermeneutische Methode in der soziologischen Forschung.— Schmollers Jahrb., 1949, Bd. 69, N 6.
- Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922.
- Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922.
- Wieder D. Language and social reality. Hague, 1974.
- Willame R. Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive: Alfred Schutz et Max Weber. La Haye, 1973.
- Winch P. The idea of social science and its relations to philosophy. London, 1958.
- Winch P. Understanding primitive culture.— In: Winch P. Ethics and action. London, 1972.
- Winter G. Elements for a social ethic. New York, 1966.
- Wisdom J. O. The phenomenological approach to the sociology of knowledge.— Phil. Social Sci., 1973, vol. 3, N 3.
- Wolff K. Surrender and catch. Experience and inquiry today. Dordrecht, 1976.
- Wolff S. Der rhetorische Charakter sozialen Ordnung. Selbstverständlichkeit als soziales Problem. Berlin, 1976.
- Zimmerman D. Ethnomethodology.— Amer. Sociol., 1978, vol. 13, N 1.
- Znaniecki F. The method of sociology. New York, 1934.

Указатель имен

- Адорно Т. 7, 183
Альберт Г. 13, 169—171, 187, 194, 195
Апель К.-О. 13, 177, 178, 180—184, 196
- Беккер Г. П. 86
Бергер П. 100
Бергсон А. 68, 88, 117
Беркли Дж. 22
Бернард Л. 49
Бест Р. 95, 140
Блам А. 99
Блумер Г. 62, 72—75, 80
Болдуин Д. 50
Болл Д. 67
Больнов О. Ф. 40
Бранд Г. 103
Брентано Ф. 60, 61
Бубнер Р. 177
- Ван Хутен Д. 96
Вебер М. 3, 6, 12, 41, 44, 47, 88, 89, 114, 115, 117, 125, 174
Видер Д. 138—140, 154, 158
Вико Дж. 3, 15
Виндельбанд В. 16, 19, 114
Винкельман И. 19
Витгенштейн Л. 98, 100, 184—186, 188
Волкарт Э. 64
Вундт В. 49
- Гаммер Дж. 95
Гарфинкель Г. 89, 90, 93, 95, 96, 100, 139—159, 163, 173
- Гегель Г. В. Ф. 17, 33
Геллнер Э. 186, 187
Гердер И. 19
Гете И. В. 50
Гидлоу Б. 160
Глисон Д. 101
Гоббс Т. 37
Голднер Э. 90, 96
Голдторп Дж. 98
Гуссерль Э. 12, 44, 61, 62, 68, 87—91, 95, 102—115, 117, 119, 120, 125, 132, 141, 144, 155, 156, 157, 159—161, 189
- Давыдов Ю. Н. 13
Декарт Р. 20, 37, 104
Дензин Н. 160
Джемс У. 50, 68
Дильтей В. 6, 12, 13, 15—41, 45, 47, 50, 56, 57, 84, 170, 171, 189, 190
Дройзен И. 16
Дуглас Дж. 100
Дьюи Дж. 68, 84
- Зелены И. 119, 189
Зиммель Г. 6, 12, 41—44
Знаецкий Ф. 61, 62, 172
Зомбарт В. 6
- Кампер Д. 15, 182
Кант И. 17, 18, 22
Кемпски Ю. 169
Кирсанов В. А. 14
Киссель М. А. 192
Козлова М. А. 184
Кон И. С. 70

- Конт И. С. 70
Конт О. 5, 6, 48, 55
Коулмен Дж. 89
Кули Ч. 13, 48, 50—59, 65, 67, 68, 74, 84
Кун М. 72, 74, 80, 190
Кун Т. 195, 196
- Лаймен С.** 100
Лакатош И. 195
Ландберг Дж. 190
Леви-Стросс К. 97—98
Ленин В. И. 58, 64, 148, 191, 192
Лукач Д. 174
Лукман Т. 89, 100
Лэсмен П. 94, 96
- МакАйвер Р.** 172
Мак-Даугол Р. 49
МакХью П. 83, 99
Маллинз Н. 101
Мангейм К. 174
Маркс К. 105, 112, 148, 191
Маркузе Г. 7, 178
Мерло-Понти М. 87
Мертон Р. 65
Мерфи Р. 85, 173
Мид Дж. Г. 3, 12, 13, 48, 50, 53, 67—85, 162
Милль Дж. С. 17, 55
Моррис М. 100
- Натансон М.** 79, 117
Наумова Н. Ф. 14
- Осипова Е. В.** 13
- Парсонс Т.** 6, 50, 172, 173, 188
Поллнер М. 157, 158, 163
Поппер К. 13, 166—171, 182, 183, 187, 194, 195
- Радницкий Г.** 178—180, 183
Ранке Т. 16
Рикёр П. 178
Риккерт Г. 16, 19, 114
Рикмен Г. П. 47
Рифф Ф. 53, 55, 84
Рот Ф. 157
Роуз А. 86
- Свенсон Г.** 89, 160
Сикурел А. 89, 97, 100
Скотт М. 100
- Спенсер Г. 5, 6, 48, 50, 57
Спиноза Б. 37
Стоун Т. 86
Стросс А. 86
- Тиракьян Э.** 96, 100
Томас У. 3, 13, 48, 50, 58—67, 74, 150, 187
Томпсон Д. 96
Топич Э. 169
- Уайтхед А.** 68
Уиздом Дж. 95, 96
Уинтер Г. 75, 83
Уинч П. 13, 98, 184—187
Уоллес Э. 89
- Фарбер М.** 159
Фейерабенд П. 195, 196
Филмер П. 97, 163
Франк С. Л. 41
Фрейд З. 49
Фридрихс Р. 90
- Хабарова Г. А.** 166, 187
Хабермас Ю. 13, 174—178, 180—183
Хинкл Р. 84
Хип Дж. 157
Хомский Н. 97, 98
Хоркхаймер М. 7
- Циммерман Д.** 138—140, 157, 158, 163
- Чарчилл Л.** 89
- Швейцер А. Д.** 164
Шелер М. 87, 174
Шлейермахер Фр. 3, 16, 37
Шнабель П.-Э. 43
Шпинер Г. 195, 196
Шпрангер Э. 40
Штаммлер Р. 6
Шюц А. 12, 14, 44, 47, 76, 81, 83, 88—91, 93, 95, 113—138, 140—144, 148, 154, 159, 160, 162, 183, 185, 187
- Эмерсон Р.** 50
Энгельс Ф. 38, 147, 148, 190
- Эрбен М.** 101
- Юм Д.** 22, 99
- Ясперс К.** 40

Оглавление

Введение	3
<i>Глава первая</i>	
Из истории понимающей социологии	15
1. В. Дильтей и проблема понимания	15
2. Понимающая социология в начале XX в.	41
<i>Глава вторая</i>	
Понимание и символический интеракционизм	48
1. Предшественники интеракционизма	48
2. Дж. Г. Мид и интеракционистский континуум	67
<i>Глава третья</i>	
Понимание в феноменологической социологии	87
1. Пути и перепутья феноменологической социологии	87
2. Критика натурализма Э. Гуссерлем и проблема «жизненного мира»	102
3. Понимающая социология А. Шюца	113
4. Этнометодология. Ее предмет и задачи	138
<i>Глава четвертая</i>	
Типология современных подходов к проблеме понимания	165
Заключение	189
Библиография	199
Указатель имен	205

Леонид Григорьевич Ионин

Понимающая социология
Историко-критический анализ

Утверждено к печати
Институтом социологических исследований
АН СССР

Редактор издательства *А. Л. Куприянова*
Художественный редактор *Ю. П. Трапаков*
Технический редактор *Т. С. Жарикова*
Корректор *Л. А. Суханова*

ИБ № 15495

Сдано в набор 27.07.79.
Подписано к печати 15.10.79
Т-18911. Формат 60×84^{1/16}
Бумага типографская № 2
Гарнитура литературная
Печать высокая
Усл. печ. л. 12,09. Уч.-изд. л. 13,6
Тираж 4000 экз. Тип. зак. 4666
Цена 1 р. 20 к.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

1 р. 20 к.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»