

В.И. Молчанов

Проблематичность смысла: от М. Вебера к А. Шюцу. Часть II. Переживание и повседневность*

Молчанов Виктор Игоревич – доктор философских наук, главный научный сотрудник, профессор. Российский государственный гуманитарный университет, философский факультет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

Во второй части статьи рассматриваются философские предпосылки феноменологической социологии А. Шюца и его критика методологии М. Вебера. Различие между осмысленностью действий и осмысленностью переживаний рассматривается как исходное проблемное различие между Вебером и Шюцем. Наряду с общеизвестным влиянием на Шюца феноменологии Гуссерля выявляется влияние на него Хайдеггера и У. Джеймса. Критическому анализу подвергается концепция повседневности у Шюца как однородного поля высшей реальности и первичного опыта «фундаментальной тревоги». Ставится под вопрос возможность употребления слова «смысл» в качестве философского и социологического термина.

Ключевые слова: смысл, переживание, методология, термин, социальное действие, понимание, значение, время, повседневность, тревога, страх

1. Действие, переживание, смысл

Шюц предваряет изложение своей концепции социального мира как мира «смыслового», или «осмысленного», а говоря точнее, мира смыслонесущего, т.е. мира, все элементы которого суть не что иное, как различные смыслы, экспликацией и критикой веберовской методологии ее основных понятий. Прежде всего, Шюц воздает хвалу Веберу за то, что тот в борьбе за научную социологию одним из первых выступил против явного и неявного влияния на социологию со стороны различного вида идеологических установлений – как политических, так и ценностных. Для Вебера социология – это «истинная дескрипция общественного бытия», это уже «не философия человеческого бытия, это отдельная наука о человеческом поведении и его последствиях» [Schütz, 1993, S. 13]. Сразу же возникает вопрос: насколько социология может быть независимой от философских и других, т.е. несоциологических, предпосылок. Ясно, что социология не должна быть частью «науки наук» или же быть под властью политической идеологии, как это случилось в Советском Союзе (одно из последствий социального поведения людей, изучавших «науку наук»), однако сам Шюц явно полагает в основание своего понимания структуры общества

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 20–011–00842 «Формирование и трансформация концепций в феноменологической философии. История терминов и дискуссий». Первую часть статьи см. в т. 24 (2) за 2019 г.

определенные идеи, возникшие в феноменологии Гуссерля, а также в философии Бергсона и У. Джеймса. Кроме того, он противопоставляет социологии не только идеологию, но и философию человеческого бытия с явной отсылкой к Хайдеггеру, следы влияния которого на Шюца также заметны. На первый взгляд «смысловое строение социального мира» и «смысл человеческого бытия» тематически не пересекаются. Однако если вспомнить, что, по Хайдеггеру, смысл бытия – это забота, а миры устроены как взаимосвязь отсылок, то такого рода заботы и миры вполне соответствуют «релеванностям» Шюца.

Вторую основную заслугу Вебера Шюц усматривает в том, что социолог впервые осуществил радикальное сведение «мира объективного духа» к поведению индивидов. Предмет понимающей социологии – истолкование субъективного смысла социальных способов поведения, т.е. смысла, который подразумевает действующий или действующие. Но чтобы приблизиться к тому, что в социальном мире составляет личностное начало, и к субъективным приданиям смысла, исходящим из этого начала¹, недостаточно, утверждает Шюц, наблюдать за поведением отдельных индивидов. Необходима типизация, и «идеальные типы» не должны быть ни усредненными статистически типами, ни пустыми схемами, наполняемыми безудержной фантазией. Они должны доказать свою пригодность на определенном историческом материале, который дан наблюдателю социального мира. Это метод идеального типизирования направлен на то, чтобы «слой за слоем постигать смысл отдельных социальных феноменов как субъективно подразумеваемый смысл человеческих действий и таким образом раскрывать строение социального мира как строение доступных пониманию смысловых содержаний» [Schütz, 1993, S. 14].

Таково краткое изложение методологии Вебера у Шюца, которое он осуществляет на языке Вебера, не только используя ключевой термин последнего – «подразумеваемый смысл», но и буквально наполняя свое изложение «смыслом», т.е. словом «смысл» и его производными. Недостатки, которые усматривает Шюц в методологии Вебера, также связаны со «смыслом». Неоднозначным, полагает Шюц, является основное понятие Вебера, а именно понятие осмысленного и доступного пониманию действия индивидов. Оно остается только обозначением исследований, который еще нужно провести. У Вебера отсутствует ряд различий, что препятствует уяснению смысла социального действия: «Вебер не делает различия между действием как процессом и осуществленным действием, между смыслом [процесса] производства и смыслом произведенного, между смыслом собственного и чужого действия, соответственно, между собственными и чужими переживаниями, между пониманием самих себя и пониманием других» [ibid., S. 17]. Вебер не рассматривает такие проблемы, как особый способ конституирования смысла действующим, а также модификации, которые претерпевает этот смысл у партнера в социальном мире или у внешнего наблюдателя. Не попадает в его поле зрения и своеобразие фундаментальной связи между собственной и чужой психической жизнью, что требует прояснения феномена «понимание чужого». Еще один важный момент критики Вебера у Шюца касается различия субъективного и объективного смысла. Хотя Вебер проводит такое различие, отмечает Шюц, но он не исследует специфические изменения, которые претерпевает смысловая связь из-за изменения позиции интерпретатора, а также те ракурсы, в которых живущему в социальном мире даны другие люди.

Из этой критики вырастают три направления исследования Шюца в его первой книге «Смысловое строение социального мира» [Schütz, 1932]: процессуальность смысла, интерсубъективность смысла и различие субъективного и объективного

¹ У переводчика (С.А. Ромашко) [см. Шюц, 2004] субъектом «смыслополаганий» оказывается социальный мир, а не личность (das Personal).

смысла. Связь смысла с временем получает у Шюца ясное выражение: «Уже поверхностный анализ явно показывает, что *проблема смысла* – это *проблема времени* (Zeitproblem) и, разумеется, не проблема физического пространства-времени, делимого и измеримого, или исторического времени, которое остается течением, и всегда уже наполнено внешними событиями, но проблема “внутреннего сознания времени”, сознания всегда собственной длительности, в которой у переживающего конституируется смысл его переживаний»² [Schütz, 1932, S. 20]. По Шюцу, только благодаря рефлексии, которой доступен этот глубокий слой переживаний, можно открыть предельный источник феноменов «смысл» и «понимание» и «точно определить феномен смысла» [ibid.].

В дальнейших исследованиях, однако, Шюц больше не возвращается к этой теме. Такие термины, как бергсоновское *durée* и гуссерлевское «живое настоящее», иногда упоминаются, но сама тема сознания времени и времени-сознания исчезает. В одной из работ Шюц тематизирует именно «исчезновение темы» при переходе из одной реальности в другую. Не было ли исчезновение темы «внутреннего времени» (Шюц, как и многие другие исследователи, ошибочно приписывают Гуссерлю такое терминологическое сочетание) также обусловлено переходом в другую реальность – в биографии самого Шюца?

В отношении частичного отказа от «времени» также возможно сравнение Шюца с Хайдеггером. В докладе 1962 г. «Время и бытие» Хайдеггер дистанцируется от тотальности времени: «Попытку свести пространственность вот-здесь-бытия (Dasein) («Бытие и время», §70) к временности нужно оставить» [Heidegger, 2007, S. 29; ср. Хайдеггер, 1993, с. 405]. Не лишним будет напомнить, что пространственность у Хайдеггера – одна из самых существенных характеристик бытия-в-мире.

Мы последуем обоим философам в их переориентации и откажемся от нашего первоначального намерения – детально исследовать темпоральные структуры смыслопридающего сознания в концепции Шюца. Более актуальными нам представляются в настоящее время проблемы, обозначенные такими терминами, как повседневность, реальность и тревога. Мы будем обращаться при этом лишь к значимым в данном контексте аспектам концепции времени у Шюца.

Прежде всего, возникает вопрос общего характера: можно ли вообще точно определить феномен? Разве феномены феноменологии (очевидно, что именно о них идет речь) – это предмет для определений? Если же Шюц хочет сказать, что нужно точно установить границы этого феномена, то тогда следовало бы выделить пограничные с ним феномены. Однако «смысл» представляет собой всеобщий «феномен», смысл может быть придан чему угодно и когда угодно. Вряд ли Шюц хочет исследовать противоположность смысла и бессмыслицы, что потребовало бы специального исследования суждений, ведь рефлексия не может не быть суждением. Для Гуссерля рефлексия – модификация сознания, и если первичное сознание – это восприятие, то переход к рефлексии означает переход от восприятия к суждению, и в этом состоит одна из основных внутренних проблем феноменологии. Но каким образом осуществляется этот переход? Может ли суждение быть модификацией восприятия? Эта проблема, по крайней мере у Шюца, отодвигается на задний план и даже затемняется с помощью «переживания», которое включает в себя как восприятие, так и суждение.

Различие исходных проблем Вебера и Шюца состоит именно в этом: Вебер ставит вопрос о смысле и осмысленности *действий* индивида, Шюц – о смысле

² В переводе С.А. Ромашко Dauer передано здесь как «протяженность», далее, когда речь идет о «философии длительности Бергсона» (Bergsons Philosophie der Dauer) – как «время» («философия времени Бергсона») [Шюц, 2004, с. 698], и только на следующей странице – как «длительность».

и осмысленности переживаний. В любом случае, как бы ни оценивать методологию Вебера в целом, его постановка проблемы оправдана тем, что действия не только аналогичны суждениям, но и являются определенного вида суждениями. Действия, в отличие от созерцания или наблюдения, претендуют на истину и могут быть оценены, кроме всего прочего, как верные или неверные с точки зрения достижения цели. Вряд ли это можно сделать в отношении «переживаний» вообще, если это не суждения или акты сознания, аналогичные суждениям. В то же время существует и «переживательная» точка схождения между Вебером и Шюцем в этом контексте. Вебер говорит не просто о смысле действий индивида, но о том смысле, который индивид «подразумекает», т.е. о смысле, который, в терминологии Шюца, действующий переживает, а точнее – переживал. Смысл появляется, по Шюцу, только *post factum*, когда переживание уже стало прошлым переживанием: «Значение, как было показано в другом месте, – пишет Шюц, – не есть качество, присущее переживаниям внутри нашего потока сознания; но это результат интерпретации прошедшего переживания, увиденного из наличного Теперь (*the present Now*) в рефлексивной установке. Пока я живу в своих актах и направлен на объекты этих актов, у этих актов нет никакого значения. Они становятся значимыми, когда я схватываю их как четко отграниченные переживания прошлого и поэтому – ретроспективно. Только те переживания, которые могут быть воспроизведены в памяти за пределами их актуальности и о конституировании которых может быть поставлен вопрос, суть поэтому субъективно значимые» [Schutz, 1962, p. 210; Шюц, 2004, с. 404].

«В другом месте», а именно в книге 1932 г., речь шла, однако, о смысле (*Sinn, sinnhaft*), но не о значении³ (*Bedeutung*): «Когда говорят об осмысленности переживаний, то речь идет об этом напряжении между мышлением и жизнью⁴ [...] Осмысленны именно те переживания, которые схватывает рефлектирующей взгляд» [Schütz, 1993, S. 94, 766]. Шюц не оговаривает при этом различие или тождество этих терминов, как это делали Фреге и Гуссерль. Уточнение тезиса об осмысленности переживаний у Шюца выглядит так: «Высказывание “на переживание направлен взгляд” и высказывание “переживание осмысленно” эквивалентны» [ibid., S. 94]. Даже если принять эту точку зрения, то все же эквивалентность означает равенство по смыслу. Тем самым определить «смысл» не удастся из-за регресса в бесконечность: само это высказывание в целом будет осмысленно только в том случае, если оно попадает в сферу внимания, и т.д. Внимание как критерий реальности «для нас» восходит к И.Г. Фихте: «Реальность [...] существует *для тебя* и как событие твоей жизни лишь постольку, поскольку ты хоть каким-нибудь образом обращаешь на нее внимание» [Фихте, 1993, с. 585]. Эту же мысль мы находим и у У. Джеймса, на которого, как мы увидим, Шюц неоднократно ссылается в своих англоязычных работах. По Джеймсу, реально все то, на что мы обращаем внимание, по Шюцу, осмысленно то, на что мы обращаем внимание; отсюда и интерпретация повседневности как верховной реальности, которая требует полного внимания к жизни.

Изменение исходной позиции (от действий к переживаниям) потребовало и другого обоснования возможности науки о социальном мире. Если для Вебера социальное действие – это действие, ориентированное на других, то у Шюца мир состоит из intersubjectively ориентированных переживаний, т.е. переживаний, ориентированных на других. Общим у Вебера и Шюца является и основной метод – метод

³ Переводчик добавил «для ясности» в первой фразе этого пассажа слово «смысл»: «Значение, или смысл» [Шюц, 2004, с. 404]. Однако, видимо, по закону сохранения семантической энергии, другой переводчик пропустил слово «смысл», сделав следующую фразу Шюца бессмысленной: «Наш анализ показал, что в пределах жизни в направлении потока длительности для проблематики (пропущено «смысла»). – В.М.) нет места» [там же, с. 767].

⁴ Это напряжение явно между Гуссерлем («мышление») и Бергсоном («жизнь»).

понимания и интерпретации. Только веберовская «понимающая социология» направлена на толкование действий индивидов, а феноменологическая социология Шюца – на интерпретацию переживаний – своих и чужих.

С универсальностью понимания связана и предпосылка всеобщей структуры мира как смыслоорганизованного, которая явно не состоятельна, и не только из-за случайности как необходимого элемента человеческого мира, но и из-за укоренившихся привычек, разных обычаев, разного уровня благосостояния («сытый голодного не разумеет») и т.д. В год Великой реформы (1861) Достоевский писал о глубине «пропасти, разделяющей наше цивилизованное “по-европейски” общество с народом» [Достоевский, 1979, с. 6]. Это лишь один из примеров тотального непонимания и отсутствия доверия между социальными слоями, классами, государствами и отдельными людьми. В отличие от Хайдеггера, Шюц вообще не обращает внимания на что-либо отрицательное. «Мир, светящийся смыслом» – такие слова по праву заняли свое место на обложке российского издания [Шюц, 2004]; если этот мир и не лучший из миров, то все же очень и очень хороший: «Живя в мире, мы живем с другими и для других, на которых мы ориентируемся в своих повседневных действиях. Когда мы воспринимаем (erleben) их как людей “вместе” или людей “рядом”, людей предшествующих и последующих поколений, как тех, с кем мы связаны взаимными действиями и работой, тех, кого мы побуждаем к той или иной точке зрения, и тех, кто побуждает нас принять ту или иную точку зрения, мы понимаем поведение этих других и предполагаем, что они – понимают наше» [там же, с. 17]. Очевидно, что в этом мире нет конфликтов и ссор, непонимания и ненависти и т.д., нет ничего, что помешало бы совместной деятельности и пониманию. Такие миры, точнее фрагменты миров, несомненно существуют, и обычно их называют «счастливое стечение обстоятельств» или даже «счастливое детство».

2. Мир, повседневность и высшая реальность

Первая предпосылка Шюца при обосновании социальных наук состоит в том, что тот же самый мир, в котором мы живем, является и предметом социальных наук. В такой формулировке еще нет ясности, поскольку термин «социальная наука» употребляется здесь как общее название. Но если мы уточним и скажем, что исследователь-социолог живет в том же самом мире, что и другие люди, которые могут стать его предметом исследования, тогда эта предпосылка становится достаточно ясной: тот же самый смысл, который производится в обыденной жизни, является и предметом социолога. (По существу это трансформация гуссерлевского утверждения, что рефлексия не изменяет сущность сознания, ставшего предметом рефлексии.) При научном способе истолкования смысловая связь относится, однако, не к живому переживанию (lebendiges Erleben), поясняет Шюц, но к упорядочивающему рассмотрению. Таким образом, социальные науки изучают смысл, который уже был конституирован живущими в социальном мире, к которому относятся все наши понимающие и смыслополагающие акты, а также все наши представления о смысле поведения других людей и смысле всего произведенного, включая объекты культуры. Синонимом социальных наук являются у Шюца «науки о смысле социального мира» [см. там же, 18]; все эти науки отсылают к указанным выше актам и представлениям (причем слово «представление» берется здесь отнюдь не в феноменологическом смысле Brentano и Husserl, но в обычном значении воззрения, понимания и т.д.).

Рассматривая понятие осмысленного действия у Вебера, Шюц выделяет три круга проблем для обсуждения: «1. Что означает высказывание “действующий связывает со своим действием некоторый смысл”? 2. Каким образом alter ego преддано

[нашему] Я как обладающее смыслом (ein Sinnhaftes)? 3. Каким образом Я понимает чужое поведение – а) вообще, б) в соответствии с субъективно подразумеваемым смыслом того, кто ведет себя определенным образом?» [Шюц, 2004, с. 25]. Однако сейчас нас интересуют не сами эти вопросы, но сфера их применения. Достаточно неожиданно Шюц заявляет, что эти вопросы по существу не являются вопросами социальной науки, но они «нацелены скорее на предварительно обозначенный предмет социальных наук в его нижнем слое, а именно, на конституирование социального мира в полагающих и истолковывающих актах повседневной жизни с Другими» [там же, с. 26].

Шюц формулирует здесь задачи феноменологической социологии, которая ставит целью вскрыть подоснову социального мира. Решающие слова здесь: «повседневная жизнь с Другими»; именно повседневная жизнь является исходным полем социологии на феноменологических основаниях. Здесь очевидно влияние Гуссерля, для которого «естественная установка» является исходным моментом описания опыта сознания. §34 Идей I, который носит название «Сущность сознания как тема», Гуссерль начинает следующими словами, о которых часто забывают любители феноменологических терминов: «Мы начинаем ряд рассмотрений, в рамках которых мы не будем утруждать себя феноменологической редукцией» [Husserl, 1976, S. 69]. Кроме того, повседневная жизнь и естественная установка как корреляты служат обоснованием – как у Гуссерля, так и у Шюца – «общего для всех мира». Менее очевидно, но более существенно здесь влияние Хайдеггера, для которого повседневность – исходный пункт аналитики вот-здесь-бытия (Dasein), что якобы делает возможным беспредпосылочное исследование человеческого бытия: как будто в повседневности человек выступает вне всяких определений и концепций.

Шюц делает следующий шаг: принимая концепцию У. Джеймса о множественности реальностей, он полагает, что повседневность – это высшая реальность. Терминологически это выглядит парадоксально: высшая реальность составляет нижний слой предмета социальных наук. Еще одна предпосылка, которую Шюц позаимствовал у Гуссерля, такова: повседневная жизнь, как и естественная установка, рассматривается как нечто однородное и непрерывное, как некая общая основа человеческого существования, как некое начало, из которого все происходит и куда все возвращается.

Даже если допустить, что предмет социальных наук или его нижний слой – это конституирование актов повседневной жизни, то все же погружение исследователя и исследуемых в один и тот же мир повседневности вряд ли можно считать убедительным обоснованием возможности социальных исследований. В лучшем случае это могло бы быть необходимым, но явно недостаточным условием даже исследования повседневности, не говоря уже о различных социальных институтах за ее пределами. При этом возникает альтернатива: либо исследователь ограничен только тем миром повседневности, в который он погружен, либо же повседневность во все времена и у всех племен и народов одна и та же. Второе явно сомнительно, а первое явно сужает предмет социологии. «Высшая реальность» предстает как в первом, так во втором случае как нечто природно-данное, а на самом деле, натурализованное. (Борьба с натурализмом ведется в феноменологии не всегда успешно.)

Было бы уместно привести здесь замечание Хайдеггера: «Повседневность не совпадает с первобытным существованием. Повседневность есть скорее модус бытия вот-здесь-бытия (Dasein) также тогда и именно тогда, когда вот-здесь-бытие движется в высокоразвитой и дифференцированной культуре» [Heidegger, 1977, S. 68]. И хотя Хайдеггер приписывает первобытному существованию различие повседневного и не повседневного, он все же склоняется («именно тогда») к тому, что это различие присуще прежде всего развитой культуре. Но что означает эта развитость, как

не наличие социальных институтов и многообразие «горизонтальных» и «вертикальных» различий? Множественность установок, позиций, склонностей, предпочтений и т.д. всегда реализуется в том или ином социальном пространстве, на пересечении тех или иных линий производства и потребления, управления и подчинения, услуг и вознаграждения и т.д. Такое многообразие как раз и ставит под вопрос повседневность в «чистом виде».

Важнейшим открытием психологии и «философии человеческого бытия» стало разнообразие миров с их различной типикой и степенью реальности. В этом плане Шюц несомненно испытал влияние У. Джеймса и М. Хайдеггера, причем на Джеймса он неоднократно ссылается, а «мирские» заслуги Хайдеггера даже не упоминаются. Возможно, это было вызвано известными организационно-политическими причинами – переездом Шюца в США и ректорством Хайдеггера в 1933 г. во Фрайбурге.

Шюц перечисляет вслед за Джеймсом подмиры, или субуниверсумы, пытаясь встроить различие миров в иной контекст: «Мир ощущений, или физических вещей (мир высшей реальности), мир науки, мир идеальных отношений, мир “идолов племени”, различные сверхъестественные миры мифологии и религии, различные миры индивидуальных убеждений, миры чистого сумасшествия и причуд. Обычный ум понимает все эти миры более или менее обособленными, и когда имеет дело с одним из них, забывает в этот момент об отношениях этого мира к остальным. Но любой объект, о котором мы размышляем, относится в конечном итоге к одному из этих миров. “Каждый мир, пока он в фокусе внимания, на свой манер реален, только реальность исчезает вместе с вниманием”» [Schutz, 1962, p. 207].

Это изложение и цитирование Джеймса у Шюца примечательно, во-первых, тем, что Шюц передает слова Джеймса о «высшей», или «верховой», реальности не точно, что и отразилось в русском переводе. Слова *The world of sense or physical things* дважды переданы как «мир чувственных, или физических вещей» (Шюц, 2004, с. 401, 510). Все же у Джеймса другой смысл; в качестве высшей реальности он выделяет «мир ощущений, или мир физических ‘вещей’ (*The world of sense, or of physical ‘things’*), когда мы инстинктивно постигаем их с такими качествами, как тепло, цвет, звук» [James, 1950, p. 292]. Джеймс недаром ставит слово «вещи» в кавычки. Речь идет о вещах лишь постольку, поскольку нам даны их чувственные качества. Предельная реальность, по Джеймсу, это ощущения, или чувства, но не вещи. Один из разделов XXI главы о восприятии реальности носит именно такое название: «Высшая реальность ощущений (*sensations*)». Согласно Джеймсу, мир науки тоже населен физическими вещами, но это вещи, постигаемые концептуально. Вряд ли осмысленно можно было бы сказать, что в повседневности мы воспринимаем физические вещи, а в мире науки – их не воспринимаем: как будто вещи обыденной жизни и науки – одни и те же. Тезис о том, что «чувственно воспринимаемые, или физические вещи» составляют высшую реальность, превращает Джеймса в наивного реалиста.

Различие между ощущениями и вещами имеет большое значение для анализа повседневных действий, в процессе которых мы ориентируемся не на идентификацию вещей, которая является неявной предпосылкой, но на чувственные данные. Нас интересует не вода как вещь, но горячая или холодная, питьевая или не питьевая вода и т.д., не звук как вещь, но продолжительный или непродолжительный, громкий или тихий звук, звук как сигнал, как музыка и т.д. Проведенное различие важно и в историко-философском плане: если Э. Мах пытался соединить мир ощущений и мир науки, то Джеймс, и вслед за ним Шюц, их тщательно различает.

Во-вторых, после перечисления выделенных Джеймсом миров Шюц уже сознательно изменяет контекст. Он указывает, как мы видели, что обычный человек не воспринимает связь этих миров, но каждый объект, о котором мы размышляем,

принадлежит к какому-то миру. Такое противопоставление по меньшей мере не ясно без обращения к тексту Джеймса⁵; Шюц пропускает главное, а именно философию! По Шюцу, обычный человек, несмотря на восприятие этих миров как раз-единенных, может соотнести любой предмет с соответствующим миром – нужно лишь поразмышлять. Но у Джеймса другая мысль: предваряя перечисление миров, он противопоставляет обычному человеку (*popular mind*) настоящего философа (*complete philosopher*), который «не только пытается указать каждому данному объекту своей мысли его надлежащее место в том или ином из этих подмиров, но также пытается определить отношение каждого подмира к другим в целостном мире, который *существует*» [James, 1950, p. 291]. Таким образом, по Джеймсу, существует абсолютная точка зрения, связующая миры и пространства; по Шюцу, такой точки зрения не существует: мы мыслим и судим исходя из повседневных действий, но не принимая какую-либо философскую позицию. В отличие от Гуссерля, Шюц вообще не полагает феноменологическую редукцию в качестве общеподлинного метода; он использует термин Гуссерля при выделении определенных миров и прежде всего – мира верховной реальности. Вместо эпохи как аналога сомнения Шюц предлагает парадоксальную эпоху – эпоху повседневной жизни, где воздержание направлено не на наивную веру в существование мира и предметов мира, но как раз на сомнение. Одна из особенностей мира повседневной жизни – это «особенная эпоха, а именно воздержание от сомнения» [Шюц, 2004, с. 424]. Таким образом, редукции подвергается то, что служит у Декарта и Гуссерля основой метода. В то же время при выделении мира науки как мира научной теории Шюц устанавливает систему, или иерархию, различных эпох. В скобки заключаются, во-первых, субъективность теоретика как человека, живущего среди других людей, включая его психофизическое существование, во-вторых, система ориентаций в повседневной жизни, в-третьих, «фундаментальная тревога и берущая из нее начало система прагматических релевантностей» [Schutz, 1962, p. 249]. Таким образом, все, что можно и нужно исключить из мира теоретика, имеет место в повседневной жизни. Здесь как раз обнаруживается прямой контраст с Хайдеггером. Прежде всего, о какой субъективности может идти речь в повседневности? Хайдеггер вообще избегает этого слова при характеристике повседневности; вряд ли это слово можно найти и у Гуссерля, когда речь идет о естественной установке. У Шюца, однако, субъективность и темпоральный опыт субъективности имеют место уже в повседневной жизни. Как сочетается наличие субъективности, и сочетается ли вообще, с отсутствием сомнения в повседневной жизни? Возможна ли субъективность, лишенная способности сомневаться? Да и само требование исключить сомнение напоминает известное требование известного персонажа – не думать о белой обезьяне.

3. Повседневность и тревога

Еще более важной характеристикой повседневности, контрастирующей с хайдеггеровским ее пониманием, является «фундаментальная тревога», о которой Шюц упоминает неоднократно. Этот «фундаментальный опыт», или фундаментальное переживание, выражается кратко и просто: «Я знаю, что я умру, и я боюсь умереть [...] Из фундаментальной тревоги берут начало многие взаимосвязанные системы надежд и страхов, желаний и удовлетворений, возможностей и рисков, которые побуждают человека в естественной установке пытаться овладеть миром, преодолеть препятствия, составлять проекты и реализовывать их» [Schutz, 1962, p. 228, 422].

⁵ В рус. переводе противопоставления нет, слово «но», или «однако» (*but*), просто опущено.

Шюц предлагает своего рода *априори смерти*, которое лежит в основе практически всех повседневных действий. Если вернуться к лесорубу Вебера, будет ли это означать, что страх смерти движет как работой, так и всеми действиями этого человека за пределами рабочего времени? Вряд ли нормальный опыт в повседневной жизни обусловлен страхом смерти; болезни, угрозы, экстремальные ситуации разного типа, которые могут вызывать, а могут и не вызывать страх смерти (чувство опасности – это еще не страх смерти), все же не принадлежат повседневности. Но если страх смерти рассматривается как фундаментальный опыт, т.е. опыт, ничем не обусловленный и все обуславливающий в повседневности, то его истоки или метафизические, или биологические. Во введении к первому тому собрания сочинений Шюца М. Натансон утверждает, что «было бы ошибкой, однако, рассматривать фундаментальную тревогу как вариант хайдеггеровской концепции смерти» [Schutz, 1962, р. XLIV]. С одной стороны, с этим трудно не согласиться, ведь, по Хайдеггеру, повседневность как раз вытесняет мысли о собственной смерти, а бытие-к-смерти принадлежит уже экзистенциальному измерению; с другой стороны, влияние Хайдеггера здесь очевидно. Трудно, однако, согласиться с тем, что фундаментальная тревога таинственным образом укоренена в повседневности: располагается где-то между метафизикой, социальной теорией и повседневностью, как это довольно туманно представил Натансон: «Давайте лучше рассматривать фундаментальную тревогу как экзистенциальную тему, которая разрабатывается не только экзистенциалистами, но и каждым метафизическим умом во всей сфере философии. Если принять такой язык, то страх смерти – это первичное данное (*datum*) человеческого существования, неизбежное как для философского рассмотрения, так и в своих следствиях для любой теории социальной реальности. Высшая реальность повседневной жизни основана на тайном понимании (*secret gras*) каждым человеком своей смертности» [ibid.]. Отсюда следует, по меньшей мере, что этот тайный страх присущ и метафизике, и социологу, и человеку в обыденной жизни. Но если метафизике самой судьбой уготовано иметь в своей основе тайну и страх (как здесь опять не вспомнить Хайдеггера с его метафизикой Ничто), то как быть с социальной теорией? Неужели и социальной теории, точнее теоретикам, присущ тот же самый метафизический страх – или все же страх и страхи иного рода? Хайдеггер, как известно, различает страх и боязнь, а Шюц, а вслед за ним и Натансон, унифицирует страх, или тревогу, и не в последнюю очередь потому, что повседневность рассматривается в качестве источника как социальной теории, так и метафизики.

Не страх смерти, но иные страхи лежат в основе опыта различных социальных слоев и групп, а также индивидов и индивидуальностей в повседневной жизни, которая, вопреки Шюцу, а также Гуссерлю и отчасти Хайдеггеру, не есть нечто однородное, но, с одной стороны, пропитана, а с другой стороны, ограничена различными сферами не повседневной реальности. Ограничимся одним простым примером: переход через улицу (повседневное действие) непосредственно регулируется светофором, но опосредствованно – во-первых, правилами дорожного движения, которые устанавливаются не в повседневной жизни, а во-вторых, выработанной или не выработанной законопослушностью. От таких и иных, иногда и религиозных, ограничений зависят нормы повседневности, которые в разных станах и культурах разные. Но дело не только в различии повседневностей разных культур и цивилизаций, но в том, каким образом формируется повседневность посредством функционирования таких социальных институтов, как институт права, социальной защиты, здравоохранения и др. Охраняют ли эти институты или вызывают опасение и побуждают к «самосохранению»?

Очевидно, что различные страхи и опасения соотносятся с различными социальными группами и слоями. В тот же год, когда Шюц переехал в США, вышел ро-

ман Джона Стейнбека «Гроздь гнева» (1939), в котором писатель весьма образно и негативно характеризовал функционирование банков, а также кратко, но емко обрисовал вечную тревогу и страхи коммерсантов, а на современном языке – бизнесменов. Современная ситуация пандемии подтверждает, что в некоторых социальных группах жизнь скорее подвергнется риску (особенно жизнь других людей), чем бизнес.

Одна из основных предпосылок Шюца, которую он воспринял у Гуссерля, это «общий для всех нас мир». Но кто такие эти «все мы»? По всей вероятности, Шюц не вполне отдавал себе отчета, какого рода повседневность он описывает в 1944 г.: «В повседневной жизни человек [...] довольствуется тем, что в его распоряжении есть исправно функционирующая телефонная служба, и, как правило, не задается вопросом о том, как (в мельчайших деталях) работает телефонный аппарат» [Шюц, 2004, с. 536]. В книге 1932 г. мы находим то же самое утверждение, которое само по себе не вызывает сомнений: «Лишь немногие из пользующихся телефонным аппаратом эксплицитно знают “как” телефон “работает”, т.е. какие физические процессы вызываются во время “звонка”» [там же, с. 790]. Однако дело не столько в знании работы телефонной связи, которое доступно немногим, сколько в том, что лишь немногие владели телефоном в Вене начала 1930-х гг. и в США 1940-х гг., когда было написано эссе «Чужак». Очевидно, что социолог не учитывает социальную ситуацию, в которой возникают его воззрения. Аналогичным образом, Хайдеггер, приводя пример с автомобильным сигналом поворота, не учитывал возможное изменение ситуации. Философу казалось, что пешеходы всегда будут уступать дорогу водителям.

Если у Хайдеггера мир труда служит образцом для структуры мира вообще, то у Шюца труд – основа основ повседневности, а не только одна из ее характеристик. Практически все выделенные Шюцем характеристики повседневности – напряженность абсолютно бодрствующего и сосредоточенного сознания, воздержание от сомнения, труд как спонтанная активность, в которой осуществление проектов требует телесных движений, специфическая социальность, пересечение *durée*, или потока сознания, и «космического» времени [см. Schutz, 1962] – сходятся в единое целое вокруг процесса труда. Переход от *durée*, или «внутреннего времени», к космическому, т.е. объективному, времени осуществляется, по Шюцу, «в и посредством телесных движений, а наша трудовая деятельность причастна обоим» [ibid., p. 216, 408]. Насколько Шюц здесь согласен с Бергсоном, требует специального, в том числе терминологического, исследования, но он явно не согласен ни с Гуссерлем и тем более с Хайдеггером, у которых эти времена не только не пересекаются, но исключают друг друга. «Живое настоящее», которое образуется, согласно Шюцу, благодаря такому пересечению, есть не что иное, как рабочее время, отведенное для заинтересованной, увлеченной работы, где нет различия между повседневностью и не-повседневностью.

Так же как не существует гомогенной повседневности на все времена, так и труд, или работа, различается в разные времена и в различных сферах и слоях социума. У Хайдеггера образцом труда был труд ремесленника в мастерской; какого рода труд послужил моделью для Шюца, решение этого вопроса я оставляю открытым. Конечно, сам Шюц имел в виду делание (*doing*) и «работание» (*working*) в широком смысле, но этот смысл, как и широкий смысл повседневности, имеет локальное осмысление и определенное происхождение.

Заключение

Попытки феноменологически обосновать теорию социального действия Вебера привели Шюца к поискам «субъективного смысла» в рефлексии на акты сознания. Последние в их непосредственной жизненности не должны иметь никакого значения, или смысла. В этом существенном отклонении от концепции Гуссерля, который ставил своей целью выявить структуры сознания, конституирующие смысл предметности, но не определить смысл самих смыслопридающих актов, Шюц двигался в направлении десубстанциализации смысла, придания смыслу переживаний функционального значения. Истоки осмысленности мира Шюц усматривает в осмысленности повседневности как верховной реальности, где действенно «полное внимание к жизни» как своего рода первичная рефлексия. Смысл определяется через рефлексивность, рефлексия – через изменение установки в том или ином человеческом мире, который уже получил свою определенность. Это делает «смысл» не столько оперативным понятием, эксплицировать которое не представляется возможным, сколько лишним термином, который можно заменить другими традиционными терминами – сущность, цель, содержание, выражение и т.д. Само по себе слово «смысл» никакого смысла не содержит. Смысл этого слова появляется при противопоставлении буквальному описанию или повторению, бессмысленным или абсурдным утверждениям, бесцельности существования и т.д. Шюц, как и Хайдеггер, связывал смысл с проективностью человеческого существования. Однако «смысл» ничего не добавляет к характеристике проекта, также как смысл бытия – к характеристике заботы. Если смысл и может претендовать на статус термина в философских, социологических и других гуманитарных исследованиях, то его следует отнести скорее к транзитивным феноменам, феноменам перехода от одного положения дел к другому, от одного контекста к другому, от одного способа решения задачи к другому, от своих размышлений к попытке реконструировать размышления других, от одних «суб-универсумов» к другим.

Список литературы

- Достоевский, 1979 – *Достоевский Ф.М.* Статьи и заметки 1861 // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 19. Л.: Наука, 1979. 359 с.
- Фихте, 1993 – *Фихте И.Г.* Соч.: в 2 т. Т. 1 / Сост. и прим. В. Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. 687 с.
- Шюц, 2004 – *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом / Сост., общ. ред. и предисл. Н.М. Смирновой; пер. В.Г. Николаева, С.В. Ромашко, Н.М. Смирновой. М.: РОССПЭН, 2004. 1056 с.
- Heidegger, 1977 – *Heidegger M.* Sein und Zeit // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977. 583 S.
- Husserl, 1976 – *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch // *Husserliana.* Bd. 3/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. 476 S.
- James, 1950 – *James W.* The Principles of Psychology. Vol. II. N.Y.: Dover Publication, Inc., 1950. 688 p.
- Schutz, 1993 – *Schutz A.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993. 253 S.
- Schutz, 1962 – *Schutz A.* Collected Papers. Vol. I. The Problem of Social Reality // Ed. and introd. by Maurice Natanson with a Preface by H.L. van Breda. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. 361 p.

Problematical Character of Sense. From M. Weber to A. Schutz. Part II. Experience and Daily Life*

Victor I. Molchanov

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya square, Moscow, 125993, Russian Federation;
e-mail: victor.molchanov@gmail.com

The second part of the article discusses the criticism at M. Weber's methodology by A. Schutz and the philosophical premises of the phenomenological sociology of Schutz. A distinction between the meaningfulness of actions and the meaningfulness of experiences is considered as a distinction between the initial problems of Weber and Schutz. Along with the well-known influence on Schutz of Husserl's phenomenology, the influence of Heidegger and W. James on him is revealed. The concept of everyday life in Schutz as a homogeneous field of highest reality and the primary experience of "fundamental anxiety" is subjected to critical analysis. The possibility of using the word "sense" (Sinn) or "meaning" as a philosophical and sociological term is called into question.

Keywords: sense, experience, methodology, term, social action, understanding, time, meaning, anxiety, fear

References

- Dostoevskii F.M. Stat'i i zametki. 1861 [Articles and Notes]. In: Dostoevskii F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works] v 30 t., t. 19. Leningrad: Nauka Publ., 1979. 359 p. (In Russian)
- Fichte I.G. *Sochineniya* [Works] v 2 t., t. 1, ed. by V. Volzhskii. St.-Petersburg: Mifril Publ., 1993. 687 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 2. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977. 583 S.
- Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, *Husserliana*, Bd. 3/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. 476 S.
- James W. *The Principles of Psychology*, vol. II. New York: Dover Publication, Inc., 1950. 688 p.
- Schutz A. *Izbrannoe: Mir, svetyashchiysya smyslom* [Selected Works: the World, Glowing of Sense], ed. by N. Smirnova, trans. by V. Nikolaev, S. Romashko, N. Smirnova. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 1056 p. (In Russian)
- Schutz A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. 253 S.
- Schutz A. *Collected Papers*, vol. I. The Problem of Social Reality, ed. and introd. by Maurice Natanson with a preface by H.L. van Breda. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. 361 p.

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant No. 20-011-00842. "Formation and Transformation of Concepts in Phenomenological Philosophy. History of Terms and Discussions".