

## ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

*А.С. Иванова*

### Влияние феноменологического проекта Э. Гуссерля на социальную теорию

#### Часть 2\*

*Иванова Анна Сергеевна* – кандидат философских наук, доцент. Московский Государственный технический университет им. Н.Э. Баумана. Российская Федерация, 105005, Москва, 2-я Бауманская ул., д. 5; e-mail: anna-msu@yandex.ru

Статья посвящена обоснованию значимости феноменологического проекта Э. Гуссерля для современной социальной теории. При этом задача работы не сводится к «передаче» социологических построений авторов, испытавших влияние Э. Гуссерля; предметом рассмотрения является сама феноменологическая философия как существенно трансформирующая облик классической метафизики и делающая поэтому возможной иную философию социального. Так, в рамках нашего анализа мы обращаемся к рассмотрению сознания в феноменологии, его важнейших характеристик: интенциональности, темпоральности и intersубъективности. В частности, показываем, что от перспективы Я как абсолюта феноменология переходит к идее изначальной со-вместности бытия. Так, перспектива «жизненного мира» предпослана нашему изолированному бытию: Мы не складывается из наших Я, напротив, самость мы черпаем из общей нам перспективы. Тем самым феноменология делает возможной иную постановку проблемы «социального»: понимание его не в качестве «общественного пространства», институций и пр., но как актуализацию изначальной со-вместности бытия человека. Не «бытие сообщества», но «сообщество бытия», как скажет современный философ Ж.-Л. Нанси. Также нами показано, что, с точки зрения феноменологии, реальность «жизненного мира», будучи ближайшей нам реальностью, именно в этом качестве была «просмотрена» и «не узнана». Как скажет М. Хайдеггер, «онтически тривиальное онтологически проблема»: наиболее важные для нас аспекты вещей скрыты в своей простоте и повседневности, они «просмотрены» – ибо всегда перед глазами. Именно в этом контексте мы утверждаем, что феноменология переориентирует науки о культуре с рассмотрения «экстраординарного» (неокантианство) на анализ «повседневного». С нашей точки зрения, представление социального в качестве типически организованного порядка повседневной жизни – чрезвычайно важный мотив для ряда направлений современной социальной теории. И здесь, на наш взгляд, также оправданно усматривать влияние феноменологии.

**Ключевые слова:** феноменология, intersубъективность, жизненный мир, социология повседневности, естественная установка, этнометодология, социальный конструкционизм, Э. Гуссерль

\* Работа выполнена при поддержке гранта 16-23-01004«а(м)» РГНФ-БФФИ «Философско-методологические и естественнонаучные основания современных биологических и экологических концепций».

### Феноменологическое истолкование проблемы интерсубъективности

В предыдущей части нашего исследования мы рассмотрели проект философии как «строгой науки»: проследили движение гуссерлевской мысли от логицизма к феноменологии и перешли к ключевой в рамках философского прояснения основ социальности проблеме интерсубъективности. Теперь наша задача – продемонстрировать генезис мысли Э. Гуссерля от «сообщества монад» к тематизации предпосланного им «жизненного мира». Наибольший интерес в данном контексте для нас представляет работа 1936 г. «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».

Кризис тематизируется в перспективе «тирании чистого разума», которая есть определение «смысла» в контексте «нормативной соотнесенности с истинной» [Гуссерль 2004, с. 28], а также тотальное разведение эпистемы и доксы. Теоретическое есть «не-практическое». Как результат – подмена «единственно действительного, действительно данного в восприятии, познанного и познаваемого в опыте мира – нашего повседневного жизненного мира – математически субструируемым миром идеальностей» [Гуссерль 2004, с. 74]. Отныне существует лишь то, что в состоянии охватить научное познание – за истинное бытие принимается метод. Осмысление *Lebenswelt*, по мысли философа, должно вернуть нас к «первоочевидностям», заслоненным «идеальными очевидностями» науки, снять «одеяние идей» и тем самым обрести «донаучно созерцаемую природу».

В нескольких местах Гуссерль определяет жизненный мир как открытый горизонт «духовных гешталтов». При этом принципиально и то, что он есть эмпирически созерцаемый и проживаемый телесно. Гуссерль использует термин *Leiblichkeit* – «живая телесность», т. е. в рамках жизненного мира невозможен картезианский дуализм и противопоставление «внешнего» и «внутреннего» опыта в духе В. Дильтея.

Реальность жизненного мира, по Гуссерлю, анонимна, сопротивляется тематизации. Он «пред-дан» – всегда уже здесь – до нашего рефлексивного обращения к себе – как «нечто бесспорное и само собой разумеющееся». И именно в этом качестве – как «всегда находящийся в нашем распоряжении» – он никогда прежде не был должным образом «расспрошен» [Гуссерль 2004, с. 152]. Именно этот мотив будет развит и М. Хайдеггером: «Онтически ближайшее и известное есть онтологически самое далекое, незнанное и в его онтологическом значении постоянно просмотренное» [Хайдеггер 2006, с. 43]. Наиболее важное для нас скрыто в своей простоте и повседневности. Оно «просмотрено» – ибо всегда перед глазами.

Посему «само-собой-разумеемость» (*Selbstverständlichkeit*) подлинно загадочна и должна стать одной из центральных тем философии. Как «ближайшее нам» сделать предметом анализа, ведь его суть – нереплексивный характер? Гуссерль говорит о том, что наряду с «проживанием» возможно осознанное и преднамеренное дистанцирование. Задача феноменолога проблематизировать «мирность мира» (М. Хайдеггер), выявить генезис самоочевидных смыслов, их бытия в качестве «само собой разумеющегося». То есть необходимо тематизировать сам характер пред-данности мира, нарушить «нормальный ход

простой жизни [Dahinleben] изменением тематического сознания о мире» [Гуссерль 2004, с. 196]. Несколько предвосхищая события, отметим: эта установка станет своего рода исследовательским кредо этнометодологии Г. Гарфинкеля, одного из крупнейших представителей феноменологической социологии.

И последнее – но не по значимости – касательно перспективы «жизненного мира». Его тематизация делает возможным понимание интерсубъективности в качестве конститутивного начала самой субъективности. Пред-данный мир изначально «здесь» и изначально разделяемый и проживаемый со-вместно. Тем самым отвергается перспектива «индивидуально изолированной жизни», на ее место встает «внутренне обобществленная», разделению Я – Другой предпослана «универсальная социальность Мы» [Гуссерль 2004, с. 231].

Тем самым от аналогизирующей апперцепции как своеобразного самоудвоения, от изначальной перспективы Я как абсолюта Гуссерль переходит к идее изначального со-бытия, предпосылая Я и Ты интерсубъективный мир. То есть не универсальные структуры субъективности кладутся в основу решения проблемы Другого, но жизненный мир как универсальный смысловой горизонт.

В этом контексте проблема будет разрабатываться и М. Хайдеггером: «в» не есть частная предикация «бытия», оно не «добавляется» к «бытию», но оформляет его как таковое. «Человек не “есть” и сверх того имеет еще бытийное отношение к “миру”, который он себе по обстоятельствам заводит. Присутствие никогда не есть “сначала” как бы свободное-от-бытия-в-сущее, которому порой приходит охота завязать “отношение” к миру. Такое завязывание отношений к миру возможно только потому что присутствие есть, какое оно есть, как бытие-в-мире» [Хайдеггер 2006, с. 57]. Тем самым, на наш взгляд, феноменология делает возможной иную философскую постановку проблемы «социального»: не «бытие сообщества», но «сообщество бытия» [Нанси 2004]. Для развития последующей феноменологической социологии эта перспектива станет принципиальной и позволит «радикально изменить ракурс рассмотрения, сместить фокус исследовательского интереса с жестких социальных структур и институтов... на основополагающие характеристики опыта социальной жизни человека...» [Смирнова 2014, с. 302].

Итак, мы установили, что проблематика интерсубъективности, как ключевая в рамках философского прояснения основ социальности, ставится Гуссерлем двояко: как «сообщество монад» и как предпосланный им «жизненный мир».

При этом нельзя не отметить, что проблема Другого в философии Гуссерля одна из наиболее сложных и запутанных. Так, уже в «Феноменологии» апеллируя к структурам, опосредующим мою перспективу, Гуссерль, тем не менее, затем возвращается к истолкованию Другого как конституируемого в «аппрезентативном отражении». Сохраняется эта двойственность и в «Кризисе европейских наук», где «мир» неоднократно предстает «самообъективациями трансцендентальной субъективности» [Гуссерль 2004, с. 358].

Поэтому однозначные выводы о том, была ли решена Гуссерлем проблема интерсубъективности и к какой именно версии он все же склонился, вряд ли возможны. И все же считаем необходимым отметить, что уже в рамках «монадологии» Гуссерлем ставится проблема телесного, моего Я в модусе кинестезисов. Таким образом, уже здесь философ порывает с метафизической традицией истолкования Я в качестве «духовного» как «не-физического». Говоря о

феноменологии как о «философии сознания», зачастую забывают, что именно в рамках этого направления телесность получает совершенно иную интерпретацию (принципиально отличную от картезианского дуализма). Проблема intersубъективности разрабатывается не как вчувствование в чужую психическую жизнь (предшествующая традиция, например, философия жизни), но как постижение Другого на уровне кинестезисов. Феноменологическая переориентация с анализа рефлексивного когито на проблему допредикативности сознания (особенно ярко это выражено в работах М. Мерло-Понти) будет иметь важные последствия для феноменологической (и не только) социологии: и Шюц, и Гарфинкель будут критиковать «интеллектуалистскую» теорию социального действия М. Вебера (не возвращаясь при этом на позиции бихевиоризма).

Однако не только проблема intersубъективности, на наш взгляд, делает возможной социальную феноменологию. Меняется сама перспектива философии субъекта – в свете интенциональности, темпоральности и уже рассмотренной intersубъективности как важнейших характеристик сознания.

Вкратце остановимся на ряде моментов, принципиальных как для понимания специфики феноменологической философии, так и инициированной ею социологии.

«Методологический солипсизм». Изначальное гуссерлевское «приписывать феноменам природу, искать их реальные, подлежащие определению части, значит впадать в чистейшую бессмыслицу» во многом делает возможной перспективу конструктивизма в современной эпистемологии (в частности, социальный конструктивизм П. Бергера). С другой стороны, проблематизация онтологии не есть полный разрыв с ней. Заключение мира «в скобки» посредством эпохэ – не самоцель (в духе декартовского универсального сомнения), но способ явить само сознание. Мы не сомневаемся в существовании мира, мы делаем эту уверенность предметом специального рассмотрения. «Введение в скобки не мешает выносить суждение о том, что восприятие есть сознание какой-либо действительности...» [Гуссерль 1999, с. 203]. В результате редукции также остается не Я как полюс самотождественности, но мир интенциональных объектов.

У Декарта бытие мира есть «свершение субъекта» (*subjektive Leistung*) [Гуссерль 2004, с. 137]. В рамках феноменологии мир не есть инобытие сознания. Субъективность не основа реальности (классическая метафизика), но смысл реальности; и источник бытия, и его коррелят – «интенциональность» – не позволяют рассматривать сознание как вещь в себе. Предмет существует как предмет восприятия, но и сознание всегда предметно, «направлено на...». Посему феноменология не наука о сознании, но о предметах сознания.

Принцип интенциональности также имплицитно содержит в себе критику жесткого разведения субъекта и объекта познания – опыт есть единство предметности (ноэмы) и содержания акта восприятия (ноэзы).

Принципиальный момент – рассмотрение Я в качестве внутреннего сознания времени: мы не просто осознаем время, но сами есть темпоральность. Трансцендентальное Я поэтому не является самотождественностью картезианского толка, всегда выступает и эмпирическим Я. Отличен субъект Гуссерля и от кантовского: не условие всякого познания, но единство конкретных переживаний.

Перспектива антисубстанциализма очевидна и применительно к самому «феномену», нацеленному на отбрасывание дуализма видимости и сущности – «бытие сущего и есть как раз то, чем оно показывается» (Ж.-П. Сартр).

«Процессуальной», а не субстанциальной будет и феноменологическая социология, отказывающаяся от гипостазирования как «общества», так и «человека».

### Социология тривиального

Следующий важный аспект: тематизацию жизненного мира в рамках феноменологии уместно рассматривать как своеобразное «обмирщение» культурцентристской программы неокантианцев. В этой связи согласимся с Н.М. Смирновой, определяющей жизненный мир как форму социокультурной презентации повседневности [Смирнова 2009, с. 304]. Тем более что наряду с «жизненным миром» в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» Гуссерль использует понятие *Dahinleben* – «обыденная жизнь» (данную категорию можно соотносить со «средней повседневностью» М. Хайдеггера).

Перспектива повседневного – один из центральных моментов феноменологической социологии – фактически есть разрыв с традицией «экстраординарного» в рамках неокантианства, исходившего из формулы «значимость тем больше, чем исключительнее явление» (Г. Риккерт). Феноменологи Гуссерль и Хайдеггер покажут, что «онтически тривиальное онтологически проблема» [Хайдеггер 2006, с. 58]. Вслед за ними социальные феноменологи обратятся к «модусу усредненности»: Шюц тематизирует «мир, принимаемый как данность», Гарфинкель будет прямо говорить о том, что предмет его изучения – «неинтересное». В этой связи можно даже сказать, что их теории – своего рода «социология тривиального».

Это, как представляется, чрезвычайно важный мотив как для понимания поздней феноменологии, так и для основанной на ее базе социальной теории: подлинную загадку представляет «само собой разумеющееся», «подручное», «рутинное», ибо именно в этом качестве оно «прячется» [Хайдеггер 2006, с. 69].

Именно в этом контексте должна быть понята осуществляемая феноменологами переориентация «наук о культуре» – от рассмотрения «экстраординарного» на анализ «повседневного». «Социальное» здесь – это типически организованный порядок повседневной жизни, и именно типизации обыденного мышления задают схему интерпретации социального мира, формируют общие фоновые ожидания индивидов. Данный подход разрабатывался основоположником этнометодологии Г. Гарфинкелем. Его интересовало то подразумеваемое, не проговариваемое знание, те неявные правила и нормы, которые, по его мысли, и поддерживают социальный порядок. Они «видны, но не замечаются». Дабы их обнаружить, исследователю необходимо выключиться из этого поля, «известного всем», предстать «рассудительным идиотом». Таковы многочисленные эксперименты, проводимые Гарфинкелем с помощью его учеников. Например, во время беседы студенты должны были сокращать дистанцию между собой и собеседником – максимально приближая лицо к испытуемому. Или им надлежало дома вести себя так, будто они в гостях и выступают сторонними

наблюдателями, детально фиксирующими происходящее. Еще один пример: Гарфинкель поручал своим студентам на вопросы плана «как дела?» со всей серьезностью отвечать: «Что вы имеете в виду, когда говорите “как дела”»? и т. п. То есть принципом работы исследователя выступал систематический и преднамеренный обман ожиданий. Скандал, производимый нарушением этих фоновых правил, должен был продемонстрировать всю их значимость [Иванова 2011, с. 20].

Таким образом, в центре внимания этнометодологии – не передний план (реально протекающее взаимодействие), но их фон как подвижный горизонт смыслов («легитимная ткань общих ожиданий»). С нашей точки зрения, рассмотрение социального на уровне анализа его вытесняемого невидимого фона – чрезвычайно важный аспект для понимания специфики социальной феноменологии и ряда направлений современной социологии. Так, набирающая сегодня популярность «теория практик» [Волков, Хархордин 2008], нацеленная, в том числе, на преодоление оппозиции «социальный субъект – социальный порядок», активно апеллирует к понятиям фоновых режимов, фонового знания. На наш взгляд, «фоновые режимы» социальных наук могут быть интерпретированы в терминах принципа горизонтности опыта, сформулированного Гуссерлем. В рамках феноменологии мир существует как подвижный горизонт смыслов – в постоянном изменении и переинтерпретации. Каждое актуальное переживание предполагает некий фон потенциально возможного. Вещь дается посредством «непрекращающегося потока набросков, силуэтов» [Иванова 2011, с. 25]. Только в рамках «горизонта» событие/предмет обретает для нас свой смысл.

### **Исторический релятивизм**

Представляется также возможным утверждать, что в ходе нашего рассмотрения мы показали ошибочность «разведения» Гуссерля и Шюца в перспективе «естественной установки» (подобная интерпретация встречается довольно часто [Филипсон 1978]). Так, неверно полагать, что основоположник феноменологии противопоставил естественной установке феноменологическую, а Шюц ее воскресил (его проект «конститутивной феноменологии естественной установки» как методологической базы социальных наук). Восстанавливает ее сам Гуссерль в качестве «жизненного мира»: «Возвращение к естественной, но теперь уже больше не наивной, установке сознания» [Гуссерль 2004, с. 348]. «Наивным» же, по Гуссерлю, здесь оказывается объективизм научного мышления именно в его попытке распрощаться с какой бы то ни было наивностью [Гуссерль 2004, с. 30].

В этой связи важно отметить, что проблематизируя науку, говоря о «гипертрофированном интеллектуализме» и необходимости переориентации всей прежней теории познания, Гуссерль при этом отнюдь не отказывается от Науки как таковой.

Характерный эпизод: в статье, посвященной Б. Шоу, Гуссерль будет называть «Закат Европы» «новой теорией малодушного философского скептицизма» [Меккель 2007, с. 165]. Сам же философ настроен решительно – апофа-

тике О. Шпенглера он противопоставит идею обновления европейского духа на основе науки о жизненном мире: «В противоположность всем прежде разработанным объективным наукам, располагающимся на почве мира, это была бы наука об универсальном способе преданности мира, т. е. о том, в чем состоит его бытие в качестве универсальной почвы для какой бы то ни было объективности. И это означает также создание науки о последних основах, из которых всякое объективное обоснование черпает свою истинную силу и которые придают ему его последний смысл» [Гуссерль 2004, с. 199]. Таким образом, в «Кризисе» Гуссерль подтверждает свои притязания на построение универсального *Wissenschaftslehre*, однако теперь говорит о «более высоком достоинстве» (в деле обоснования знания) первоочевидностей жизненного мира в сравнении с «достоинством объективно-логических очевидностей» [Гуссерль 2004, с. 175]. Ибо последние, в глазах Гуссерля, суть всегда проблематические, тогда как опыт жизненного мира «подлинно объективен».

Таким образом, можно говорить о двух этапах развития идеи обоснования знания: в рамках анализа всеобщих структур трансцендентального эго и посредством тематизации преданного и принципиально интересубъективного жизненного мира. Объединяет эти две постановки проблемы, как ни парадоксально, «антилогицизм»: в «Кризисе европейских наук» Гуссерль снова будет критиковать логику, но уже не с позиций трансцендентальной феноменологии, но с точки зрения «исторических априори жизненного мира». «Логика как универсальная априорная фундаментальная наука для всех объективных наук есть всего лишь наивность» » [Гуссерль 2004, с. 192]. Таким образом, речь, как и на этапе «дескриптивной психологии», идет о своеобразном до-логическом нормировании логики. Данное рассуждение, как представляется, помогает верному истолкованию эволюции гуссерлевской мысли.

Как мы отмечали ранее, многие исследователи-социологи «игнорируют» раннего Гуссерля, сразу переходя к социальной проблематике жизненного мира. В этой ситуации молчаливо предполагается: первоначально бросив все силы на борьбу с релятивизмом, Гуссерль впоследствии отказался от этой стратегии и пересмотрел свои взгляды. В ходе нашего анализа мы пришли к заключению об ошибочности данного положения. Так, мы показали, что перспектива антирелятивизма «Логических исследований» не противостоит релятивизму «Кризиса европейских наук». Мы считаем, что в рамках проблематики жизненного мира Гуссерль приходит к историческому релятивизму, отнюдь не возвращаясь при этом к антропологическому (индивидуально-психическому). Жизненный мир – перспектива, принципиально предпосланная индивидуальному сознанию. Посему можно утверждать, что Гуссерль не приходит к психологизму, и основанная на феноменологии социальная теория не будет перспективой тотального субъективизма, как это зачастую представляют в литературе.

Заметим также, что перспектива истории в рамках феноменологии иная, нежели, скажем, в философии жизни. Так, у В. Дильтея «переживание» есть способ понимания истории, а в последующей феноменолого-герменевтической традиции, напротив, реальность психического рассматривается сквозь призму исторического бытия: не история принадлежит нам, но, скорее, мы ей. Схожая постановка проблемы будет характерна для социального конструкцио-

низма [Gergen 1973]. Указанная особенность феноменологической «истории», без сомнения, отсылает к уже отмеченной нами темпоральности сознания в теории Гуссерля.

Подчеркивая принципиальную значимость «временной перспективы» – как на уровне Я, так и социокультурного жизненного мира, – отметим в заключение и еще одну черту феноменологии: для нее философия всякий раз должна осуществляться заново. Это контрастирует с апологией конца, столь характерной для целого ряда философских направлений: самоуверенность немецкой классики, «завершающей» собой начатое греками, здесь соседствует с негативизмом постмодернистской мысли, для которой в принципе возможен лишь бесконечный повтор.

Предшествующее рассмотрение имело целью обосновать правомерность ранее заявленной нами установки: отчет «социальной феноменологии» не следует вести с поздних работ Гуссерля; необходимо анализировать сам феноменологический проект как значительно трансформирующий облик «первой философии» и создающий поэтому не столько конкретную социологию, сколько делающий возможным иную философию социального.

### **Заключение**

Одна из основных причин, побудивших нас к написанию данной работы? – имеющая место недооцененность феноменологии для социальной теории. Долгое время за феноменологической социологией прочно удерживался статус крайнего «субъективизма», а посему эта стратегия считалась неперспективной.

В нашей стране с ней познакомились фактически в 1978 г., когда была переведена книга «Новые направления в социологической теории». В ней были представлены статьи М. Филипсона, П. Филмера, Д. Уолша и др. Работу окрестили «энциклопедией феноменологической социологии», но не преминули упрекнуть в «социологическом субъективизме», принципиально отличном и противостоящем марксистской теории. Хотя авторы предисловия и говорили о том, что эта традиция апеллирует к позднему Гуссерлю с его критикой европейской рациональности как тотального разведения теории и практики, а также идеи того, что только посредством интеллектуальной деятельности субъекта удостоверяется бытие. Как говорил сам Гуссерль, осуществляется «подмена единственно действительного, данного в восприятии повседневного жизненного мира миром идеальных сущностей». Здесь вполне уместна параллель с критикой К. Марксом созерцательного идеала познания, когда он говорит о том, что «люди никоим образом не начинают с того, что стоят в теоретическом отношении к предметам внешнего мира... они начинают с того, чтобы есть, пить... активно действовать». Приведенные слова, разумеется, не повод считать, что эти традиции концептуально близки. Но отчасти это свидетельство того, что желание раскритиковать иногда опережает стремление разобраться.

С нашей точки зрения, феноменологическая социология принципиально отлична не только от проекта первых социологов-позитивистов, но и от «номинализма», скажем, М. Вебера.

В рамках позитивистской социологии всеобщие структуры воспроизводят сами себя, социальному агенту надлежит лишь усваивать этот предпосланный ему порядок; антипозитивизм, напротив, заявит о том, что «нет общества», есть лишь независимые в своем бытии индивиды. В этой связи наш тезис состоит в том, что современная социальная теория отвергает эту логику в терминах «или-или», вырабатывая ресурсы для учета обеих перспектив – и «общества», и «субъекта» – их соотносительности. В этой ситуации задача – продемонстрировать одновременно и объективность структур, детерминирующих социального агента, и исторический генезис этих структур за счет деятельностного вмешательства индивидов. Таковы в значительной степени теория Н. Элиаса (его концепция «фигурации»), «структуралистский конструктивизм» П. Бурдьё, концепция «дуальности структуры» Э. Гидденса и ряд других. Такова и феноменологическая социология. Но именно она по-прежнему «в тени».

Со своей стороны, мы стремились продемонстрировать, что проект Э. Гуссерля существенно трансформирует облик классической метафизики, делая возможной новую философию социального. Тем самым мы утверждали, что социальная проблематика не есть частное обнаружение теории Гуссерля, некий «побочный продукт», но в определенном смысле ее сердцевина.

Еще один ключевой тезис нашей работы состоял в том, что социальная феноменология порывает с традицией экстраординарного, свойственной классической гуманитаристике. Так, «культура» неокантианства – средоточие высших смыслов, универсальных ценностей, противостоящих эмпирическим благам и житейским интересам людей. «Культура» в рамках феноменологии – «жизненный мир» как реальность повседневного. Мир каждодневной «заботы» человека, а не предмет незаинтересованного созерцания. «Рутинность» здесь лишена негативных смысловых коннотаций: это не то, из чего человеку нужно вырваться, дабы обрести себя (пафос классических «наук о культуре»); это стандартизованный срез эмпирической жизни человека как мир правил, стереотипов мышления, схем действия. Эти «первоочевидности», как говорит о них Гуссерль, наука заслоняет идеальными сущностями, противопоставляет эпистему и доксу, «смысл» начинает соотносить с «правильностью». Это и есть «кризис», в понимании Гуссерля. Такова в целом «метафизика», по мысли М. Хайдеггера: человек разучился видеть, он может только доказывать.

С нашей точки зрения, социология «естественной установки» А. Шюца и этнометодология Г. Гарфинкеля станут непосредственным развитием феноменологического тезиса «онтически тривиальная онтологическая проблема». Так, именно типизации обыденного мышления в теории Шюца будут задавать схему интерпретации социального мира, формировать общие фоновые ожидания индивидов.

Социальные интеракции, скажут этнометодологи, всегда предполагают некое фоновое знание, существующее как подвижный горизонт смыслов; только в рамках этого горизонта событие может обрести для субъекта свой смысл.

В этой перспективе можно также говорить о вкладе феноменологии в преодоление крайностей ментализма и бихевиоризма в объяснении человеческих действий. Критика ментализма здесь – критика отождествления «смысла» действия с субъективным мотивом. В то время как предшествующая веберовская традиция социальное действие объясняла преимущественно исходя из замысла,

Шюц попытается объяснить формирование самого замысла, показывая, что он с необходимостью отсылает к предшествующим действиям, схожим с замышляемым и входящим в согласованный контекст опыта на момент замысла. В этой связи наряду с «мотивом-для» (смысл с точки зрения действующего) Шюц будет выделять «мотив-потому-что» (причинное объяснение); приоритет будет отдаваться последнему.

Здесь мы возвращаемся к тезису о необходимости на современном этапе выходить за рамки дихотомии «позитивизм–антипозитивизм» при анализе социальной феноменологии.

### Список литературы

Волков, Хархордин 2008 – *Волков В., Хархордин О.* Теория практик. СПб.: Изд-во Европ. Ун-та в Санкт-Петербурге, 2008. 298 с.

Гуссерль 1999 – *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М.: Дом интеллектуал. книги, 1999. 336 с.

Гуссерль 2004 – *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. 398 с.

Иванова 2011 – *Иванова А.С.* Этнометодологический проект Г. Гарфинкеля и современная «этнография науки» // Вестн. РУДН. Сер. Социология. 2011. № 4. С. 16–25.

Меккель 2007 – *Меккель К.* Диагностика кризиса: Гуссерль против Шпенглера // Логос. 2007. № 6(63). С. 147–176.

Нанси 2004 – *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004. 272 с.

Смирнова 2014 – *Смирнова Н.М.* Коммуникативный смысл intersubjectivity: феноменология и когнитивные науки // *Intersubjectivity in science and philosophy* / Под ред. Н.М. Смирновой. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 273–302.

Смирнова 2009 – *Смирнова Н.М.* Социальная феноменология в изучении современного общества. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009. 400 с.

Филипсон 1978 – *Филипсон М.* Феноменологическая философия и социология // *Новые направления в социологической теории* / Общ. ред. Г.В. Осипова. М.: Прогресс, 1978. С. 204–271.

Хайдеггер 2006 – *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб.: Наука, 2006. 452 с.

Gergen 1973 – *Gergen K.* Social Psychology as History // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1973. Vol. 26. No. 2. P. 309–320.

### Influence of the phenomenology of Husserl on social theory

*Anna Ivanova*

CSc in Philosophy, Bauman Moscow State Technical University. 5 2-nd Baumanskaya, Moscow, 105005, Russian Federation; e-mail: anna-msu@yandex.ru

The article is devoted to substantiation of the importance of the phenomenological project of E.Husserl for modern social theory. The goal of the work is not confined to the “transfer” of the sociological constructions of the authors that were influenced by E. Husserl; the subject of investigation is phenomenological philosophy itself as significantly transforming the look

of classic metaphysics and therefore making possible a different philosophy of social. Thus, in our analysis we turn to the consideration of consciousness in phenomenology, and its most important characteristics: intentionality, temporality and intersubjectivity. In particular we show that from the perspective of the Self as absolute the phenomenology moves on to the idea of the compatibility of the original being. Thus, the term “life-world” is prefaced by our isolated existence: We are not the sum of our Self, on the contrary, the self is derived from our common perspective. Thus, phenomenology makes possible a different formulation of the problem of “social”: it is understood not as a “public space”, institutions and so on, but as the actualization of the compatibility of the original human being. Not “being community”, but a “community of being”, as it is formulated by the modern philosopher J.-L. Nancy. We have also shown that, from the point of view of phenomenology, the reality of the “life world” is the nearest reality to us, but it is this that capacity was “looked over” and “not recognized”. As M. Heidegger said, “what is ontically trivial ontologically is a problem”: the most important aspects of things are hidden in their simplicity and everyday life, they are “looked over” since they are always before his eyes. It is in this context we affirm that the phenomenology is reorienting the science of culture from considering “extraordinary” (Kantianism) on the analysis of “everyday”. From our point of view, consideration of social as a typical organized order of everyday life is an extremely important motive for a number of areas of modern social theory. And here, in our view, it is justified to perceive the influence of phenomenology.

**Keywords:** phenomenology, intersubjectivity, life-world, everyday life sociology, natural setting, ethnomethodology, social constructionism, E. Husserl

## References

Gergen, K. “Social Psychology as History”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 1973, vol. 26, no. 2, pp. 309–320.

Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2006. 452 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. T.1. Obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Vol. 1. General Introduction to a Pure Phenomenology]. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 1999. 336 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2004. 398 pp. (In Russian)

Ivanova, A. S. “Etnometodologicheskii proekt G. Garfinkelya i sovremennaya etnografiya nauki” [Ethnomethodological project of G. Garfinkel and contemporary Ethnography of science], *Vestnik RUDN, Section of Sociology*, 2011, no. 4, pp. 16–25. (In Russian)

Mekkel', K. “Diagnostika krizisa: Gusserl' protiv Shpenglera” [Diagnosis of the crisis: Husserl against Spengler], *Logos*, 2007, no. 6, pp. 147–176. (In Russian)

Nansi, J.-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Being singular plural]. Minsk: Logvinov Publ., 2004. 272 pp. (In Russian)

Philipson, M. “Fenomenologicheskaya filosofiya i sotsiologiya” [Phenomenological philosophy and sociology], in: *Novye napravleniya v sotsiologicheskoi teorii* [New directions in sociological theory], ed. by G.V. Osipov. Moscow: Progress Publ., 1978, pp. 204–271. (In Russian)

Smirnova, N. M. “Kommunikativnyi smysl intersubektivnosti: fenomenologiya i kognitivnye nauki” [The communicative meaning of intersubjectivity: phenomenology and the cognitive Sciences], *Intersubektivnost' v nauke i filosofii* [Inter-subjectivity in science and philosophy], ed. by N.M. Smirnova. Moscow: Kanon+ Publ., ROOI “Reabilitatsiya” Publ., 2014, pp. 273–302. (In Russian)

Smirnova, N. M. *Sotsial'naya fenomenologiya v izuchenii sovremennogo obshchestva* [Social phenomenology in the study of modern society]. Moscow: Kanon+ Publ., ROOI "Reabilitatsiya" Publ., 2009. 400 pp. (In Russian)

Volkov, V., Kharkhordin, O. *Teoriya praktik* [The theory of practices]. St. Petersburg: European University Publ., 2008. 298 pp. (In Russian)