

УДК 165.2

Иванова А.С.*Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана***ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЙ КОНСТРУКТИВИЗМ А.С. ИВАНОВА**

Аннотация. В статье представлена характеристика феноменологической социологии в её отношении к конструктивистской парадигме в эпистемологии и науках о человеке. Основное внимание уделено теории А. Шюца и социальному конструктивизму П. Бергера и Т. Лукмана. Продемонстрировано влияние феноменологической философии М. Мерло-Понти на социальную психологию К. Гергена (теория социального конструкционизма). Обоснован тезис, согласно которому социальная проблематика есть имманентный результат развития феноменологической философии.

Ключевые слова: социальный конструктивизм, конструкционизм, феноменология, постнеклассическая социология, этнометодология.

A. Ivanova*Bauman Moscow State Technical University***A.S. IVANOV'S PHENOMENOLOGY AND SOCIAL CONSTRUCTIVISM**

Abstract. The article describes the constructivist paradigm in epistemology and humane sciences. The main attention is paid to social constructivism by P. Berger and T. Luckman. The author of the article reveals the influence of M. Merleau-Ponty's phenomenological philosophy on K. Gergen's theory of constructionism. It is substantiated that social issues are an inherent result of the development of phenomenological philosophy.

Key words: social constructivism, constructionism, phenomenology, postnonclassical sociology, ethnomethodology.

В рамках нашего исследования будем исходить из понимания «конструктивизма» как оформившегося во второй половине XX в. направления в эпистемологии, ставшего общим вектором развития целого ряда дисциплин – социологии, нейробиологии, психологии. На сегодняшний момент большинство авторов [11] придерживается классификации, предложенной К. Гергеном, теоретиком социального конструкционизма. По его мнению, к конструктивизму может быть причислено «множество работ по социологии знания, истории науки, дискурсивному анализу, критической теории, феминистской теории... теории коммуникации, герменевтической теории и постмодернистской политической теории и философии» [2, с. 148]. В этой связи неудивительно, что известный социолог Б. Латур отмечает сегодня тот факт, что термин «конструктивизм» становится всё менее «операционализируемым» [4]. (Путаницу вносит и «деконструкция» – на уровне словоупотребления очевидно принципиальное терминологическое различие, тогда как содержательно понятия явно близки.)

И тем не менее, на сегодняшний момент можно говорить о трёх основных версиях конструктивистского дискурса – «социальном», «радикальном» и «конструкционизме».

К социальному конструктивизму традиционно относят социологию знания П. Бергера и Т. Лукмана, а также генетическую психологию Ж. Пиаже; его оформление приходится на 50–60-е гг. XX в. Радикальный конструктивизм утверждается в конце 70-х гг., его ключевые представители – Э. фон Глазерсфельд, П. Ватцлавик, У. Матурана. Социальный конструкционизм является плодом мысли социального психолога К. Тергена; оформляется он также в конце 70-х гг. XX в.

Широкое распространение понятие конструктивизма получает после выхода в 1981 г. сборника «Изобретённая действительность» Э. фон Глазерсфельда и П. Ватцлавика. Общая направленность этой работы – критика теории отражения: наше знание, согласно авторам, не является изображением действительности, но подлинно её «изобретением». Данную позицию Глазерсфельд определяет в качестве «эпистемологического солипсизма». Это означает, по Глазерсфельду, что теория конструктивизма не утверждает, будто не существует «мира» – она исходит из принципиального соображения, согласно которому и мир, и другие люди суть модели, которые мы сами же и создаём [3].

Союзники Глазерсфельда по «радикальной» версии конструктивизма чилийские биологи Ф. Валера и У. Матурана именно в этих категориях будут разрабатывать свою теорию аутопоэзиса. Суть последней сводится к следующему: репрезентация окружа-

ющего мира всегда обусловлена структурой когнитивной системы живого организма, а не объективными структурами окружающего мира. Так, восприятие не является лишь отражением чувственных данных: оно конструируется мозгом с помощью схем обработки информации, накопленных по мере предшествующего опыта.

Данная версия конструктивизма, несомненно, противостоит позитивистской ориентации в науке, однако предмет нашего дальнейшего рассмотрения – социология знания П. Бергера и Т. Лукмана (феноменологический конструктивизм в строгом смысле).

Программа социологии знания была заявлена М. Шелером в 1920-е гг. В весьма обширную традицию социологии знания феноменологи П. Бергер и Т. Лукман привносят проблематику повседневного, оспаривая «социальное знание» как теоретическое и предпосылая ему корпус знаний здравого смысла. Тематику «Социального конструирования реальности» поэтому вполне уместно рассматривать как своеобразную прививку феноменологии естественной установки А. Шюца традиции социологии знания.

«Шюц не создавал версии социологии знания, но во многом сделал её возможной», – утверждают авторы «Трактата» [1, с. 22]. Именно теоретические построения А. Шюца, осуществившего синтез феноменологии «жизненного мира» Э. Гуссерля и теории социального действия М. Вебера, становятся отправной точкой для авторов «Социального конструирования реальности».

Так, «реальность» для авторов «Трактата» предстаёт в качестве «конечных областей смысла». Сосуще-

ствование последних проблематично, и именно мир повседневности, в качестве превалярующего, должен способствовать их «примирению»: «Типизации обыденного мышления являются интегральными элементами конкретно-исторического и социально-культурного жизненного мира, в рамках которого они считаются само собой разумеющимися...» [1, с. 32].

Тем самым, опираясь на Шюца, Бергер и Лукман исходят из понимания восприятия как типически организованного, а само повседневное трактуют как принимаемое на веру и непроблематизируемое. При этом принципиально, что невозможность доказательства не отменяет очевидности (последняя может быть ложной, но не переставать быть очевидностью).

Анализ проблемы социальных интеракций также во многом наследует рассуждения А. Шюца: от «партнёра» к «современникам», т. е. от перспективы «лицом к лицу» ко всё большей анонимности взаимодействия. Чем дальше от меня «современники», тем сильнее я их типизирую на основе доступного мне «социального запаса знаний». Что не означает «обезличивания» и т. п., вообще не имеет негативных смысловых коннотаций, скорее напротив: типизированный характер действий повышает шансы на их адекватную интерпретацию, а соответственно, на «понимание» между субъектами. В этой связи нужно отметить, что «понимание» в теории Бергера и Лукмана не является «вчувствованием» в чужую психическую жизнь в смысле В. Дильтея и других представителей «наук о духе». Согласно социальным феноменологам, на уровне восприятия мы не рассматриваем мир

как состоящий из единичного и особенного, скорее напротив – исходим из привычных нам шаблонов, общих схем поведения и т. п.

Следующий принципиальный момент теории Бергера и Лукмана – претензия на антиэссенциализм: «сущностным» на страницах их главного труда не является ни «общество», ни «человек». И если первая глава воспроизводит базовые наработки А. Шюца, то две последующие – «Общество как объективная реальность» и «Общество как субъективная реальность» – призваны показать диалектику «экстериоризации внутреннего» и «интериоризации внешнего». Так, экстернализация должна продемонстрировать, что общество – проекция человека, а интернализация – что человек – продукт общества. Тем самым Бергер и Лукман в своей работе стремятся преодолеть крайности «структурализма» Э. Дюркгейма и «акционизма» М. Вебера.

В качестве «объективного» общество есть деятельность и закрепление результатов деятельности (объективация). «Субъективная» перспектива представлена интернализацией – усвоением ставшего реальным общественного порядка. При этом процесс запуска институционализации, согласно Бергеру и Лукману, возможен при каждом непосредственном контакте. Воспроизводство действия делает его образцом, так как опривычивание (хабитуализация) служит упрощению действия. Всякий институт в данном контексте будет рассматриваться в качестве «взаимной типизации опривыченных действий».

В свою очередь, институты определяют способы действий, нормируют

интеракции. Закрепляясь, институциональный порядок отчуждается от человека: из реальности *ad hoc* для двух индивидов институты превращаются в объективный порядок; начинают функционировать вне связи с теми, кто воплощает соответствующие институту системы действий.

В индивиде институциональный порядок воплощается в качестве «роли», предписывая агентам определённые функции. Таков план интернализации. При этом приоритет феноменологи отдают не профессиональной, но первичной детской социализации – именно она формирует «базисный мир». Социализация, таким образом, предполагает не столько овладение какими-то специальными профессиональными знаниями и навыками, сколько освоение горизонта «само собой разумеющегося» (в первую очередь, определёнными поведенческими компетенциями).

Таким образом, «знание» авторов «Трактата» интересует не в перспективе его «объективной истинности», но социальной легитимности, при этом в центре внимания – не специализированные формы знания, не эпистема, но докса: повседневность как феноменологический горизонт смыслов и способы его практического воплощения, разделяемые членами некоторого сообщества.

Ключевыми принципами работы учёного при этом становятся тезис беспредпосылочности (исследователь должен анализировать структуры социальных взаимодействий с точки зрения рядовых агентов, не привнося теоретических допущений), а также акцентирование внимания на «рядовом», «обыденном», «тривиальном».

В этой связи можно утверждать, что если методологическим кредо классических «наук о культуре» была формула Г. Риккерта «значимость тем больше, чем исключительнее явление», то сегодня учёные всё чаще предметом изучения делают «рутинное», и с этой точки зрения ничем не выдающееся. (Здесь уместно отметить влияние на современную социальную мысль ещё одного выдающегося феноменолога – М. Хайдеггера, утверждавшего, что *онтически тривиальное онтологически проблема* [12, с. 58].)

Подведём промежуточный итог.

Настаивая на конструктивной природе человеческого сознания – социальное бытие существует лишь в актах придания ему смысла, его интерпретации, – феноменология принимает ряд базовых допущений в социологию знания. При этом если для позитивистской социологии «объективную реальность» давала исключительно наука, то в рамках феноменологии имеет место обратное движение – от логоса к мифу. Последний уже не будет рассматриваться в качестве «пережитка», свидетельствующего о примитивности той или иной социальной структуры; в нём, напротив, будут видеть конститутивный принцип человеческой экзистенции.

При этом важно подчеркнуть, что, допуская историческую и языковую релятивность жизненного мира, авторы «Трактата» всё же надеялись отыскать в нём некий фундаментальный горизонт смыслов. Однако дальнейшее развитие конструктивизма будет связано, скорее, с демонстрацией того, что за «само собой разумеющимся» нет ничего, кроме настойчивого желания индивидов считать его таковым.

В свете сказанного остановимся на теории К. Гегена, основоположника социального конструкционизма. Формально он не может быть причислен к феноменологической социологии, однако его фигура представляет для нас непосредственный интерес по нескольким причинам. Во-первых, Геген убеждён в том, что всякая психология в принципе возможна лишь как «социальная», поэтому его теоретические построения лежат в перспективе диалектики субъекта и общества Бергера и Лукмана, отчасти радикализируют их. Во-вторых, его теория, на наш взгляд, непосредственно отсылает к более ранним работам французского феноменолога М. Мерло-Понти. Поэтому считаем оправданным говорить не только о категориальной, но и о концептуальной связи социальной феноменологии и конструкционизма К. Гегена.

Критикуя в своих работах «радикальную» версию конструктивизма, американский учёный во многом солидаризируется с идеями феноменологической социологии знания. Последняя – в отличие от теории Ватцлавика и Глазерсфельда – учитывает обе перспективы: и когнитивного конструирования, и зависимости от социума.

Обращаясь собственно к психологии, Геген намечает в её истории два устойчивых представления о субъекте: «романтическое» и «модернистское» [2, с. 108]. В первом случае «глубинное Я» выступает творческим центром, источником духовности и свободы. «Модернизм», напротив, обращается к идеям социальной инженерии, предлагая версию «человека-автомата» как носителя надличностных рациональных целей.

Сам Геген от эссенциализма переходит к социальному конструкционизму: Я не субстанция, но система отношений, делающая возможной всякую «чтойность». В этой связи Геген говорит о невозможности «субъективного опыта», ссылаясь как раз на феноменологическую мысль: «Иметь опыт» – значит вступать в отношение или общность, бытие-с. Такого рода реконцептуализация во многом опирается на феноменологическую традицию...» [2, с. 155]. И действительно, М. Мерло-Понти ещё в 40–50-ые гг. [14] создавал концепцию «глубинной субъективности» как обнаружения в себе доперсонального «жизненного мира», который только и делает возможным Я в качестве субъекта – мышления, действия. Иными словами, жизненный мир в теории Мерло-Понти – перспектива, принципиально предпосланная индивидуальному *cogito*. Прежде чем «намеренно занять позицию», «я уже расположен в интерсубъективном мире» [8, с. 517]. Нет *Dasein*, которое не было бы одновременно *Mitsein*: «быть» – всегда уже «быть вместе» и «сообща один с другим».

Индивидуально-психическое в качестве предмета анализа уступает, таким образом, место исторически релятивному – «жизненному миру». Феноменология Мерло-Понти не является поэтому классической философией сознания. Трансцендентальное Я не самождественно (картезианская трактовка) – всегда выступает и эмпирическим Я. Отличен субъект Мерло-Понти и от кантовского: он не является условием познания, но единством конкретных переживаний.

Отвергая реальность психического, Геген на место «души» как главного

предмета и одновременно объяснительного принципа человеческих действий ставит социальные отношения: «Всё, что психология сводит к ментальным началам, конструкционисты объясняют микросоциальными процессами» [7, с. 48]. Подобно анализируемой нами ранее постановке проблемы Бергером и Лукманом – «человек в обществе – общество в человеке», – Герген в своих построениях также исходит из того, что перспектива субъекта всегда уже есть перспектива общества [13]. Можно утверждать, что конструкционист Герген един с феноменологами в неприятии менталистской теории деятельности: первична не индивидуальная мотивация, но признанные обществом конвенции, в рамках которых субъективный опыт действующего только и наделяется смыслом. Иными словами, отправной точкой являются не действующие индивиды как таковые, но всегда их включённость в ситуацию: действие как контекстуальное «здесь и сейчас». В этой связи сегодня всё чаще используется понятие «коммуникативной рациональности» – в противовес «рациональной коммуникации» классической теории социального действия (прежде всего, М. Вебера).

Если «модернистская» социология предполагала строгую законосообразность развития социума и в этом смысле единую линию развития человеческого Я, а «романтическая» традиция, напротив, апеллировала к детерминации общества человеком, то конструкционизм ищет теоретические ресурсы для преодоления субъект-объектной оппозиции: «Одна из наиболее обещающих альтернатив, появляющаяся на культурном горизонте, представляет

собой обращение к относительному, т. е. переход от концептов Я и группы к таким концептам, как взаимозависимость, совместное конструирование смысла, обоюднo взаимодействующие единицы и системный процесс» [2, с. 11].

Данные рассуждения, несомненно, синонимичны более ранним работам Мерло-Понти. Так, «жизненный мир» в его теории отражает сопричастность индивидов единому пространству совместности, но сама совместность раскрывается не благодаря общей сущности, разделяемой всеми. «Со-бытие» не является собирательным итогом «сущих», но оно и не распределяется между ними наподобие общей субстанции. Между «все мы» абстрактного универсализма и «я» крайнего индивидуализма располагается «мы другие». «Сообщество» и будет пространством «нас других» – «общность» не есть отношение того же к тому же, но неустрашимость другого.

Вопрос о бытии и смысле бытия в работах Мерло-Понти становится вопросом о со-бытии и бытии-вместе. Обосновывая онтологию в качестве «социального», французский философ делает возможным новый тип экзистенциальной аналитики (которую во многом воспримет и К. Герген). Антропология здесь возможна социальная, но не в смысле незатейливого «общественного животного». Социальное не есть то, что репрезентировало бы нашу родовую сущность. Вопрос как раз в том, как обосновать взаимообусловленность жизни людей, если мы не довольствуемся её объяснением исходя из механизма организации коллективного выживания; как определить ту экзистенциальную модальность

социального, которая возможна лишь как «со-явление».

Проведённый анализ, полагаем, позволяет говорить о действительно имеющей место близости социального конструктивизма и конструкционизма, а также преемственности теории К. Гергена в отношении феноменологической психологии М. Мерло-Понти.

В заключение отметим следующее. От трансцендентального идеализма раннего Гусерля М. Мерло-Понти, А. Шюц, П. Бергер переходят к обоснованию субъективности в качестве всегда укоренённой в жизненном мире. «Внутреннее» перестаёт отсылать к «частной жизни», отныне оно понимается как интересубъективность, выступающая в качестве необходимого элемента индивидуального сознания. Тем самым на смену субъектно-объектной парадигме классического обществознания в рамках феноменологической социологии приходит истолкование социального как сферы универсального праксиса – «существования, не являющегося ни свершившимся фактом, ни предметом созерцания» [9, с. 128]. Социальное здесь – не объект, но «моя жизненная ситуация». В этом смысле оно есть не некое общественное пространство, но сама актуализация «бытия-вместе».

Таким образом, можно говорить о том, что социальная проблематика не привносится в феноменологическую философию «извне» – она есть результат имманентного развития этой традиции. В этой связи мы утверждаем, что интерпретация феноменологии в качестве «социологического солипсизма» несостоятельна. Принцип интенциональности имплицитно содержит

в себе критику жёсткого разведения субъекта и объекта познания. Так, «мир» в феноменологии принципиально не инобытие сознания (как, скажем, в философии Дж. Беркли): в результате проведения редукции остаётся не Я, но мир интенциональных объектов. Словом, опыт есть единство предметности и содержания акта восприятия. Поэтому изначальная установка феноменологии на «воздержание от онтологического» – как философская предпосылка эпистемологического конструктивизма – никогда не было полным разрывом с бытием. В этой двойственности феноменологической философии заложен мощный эвристический потенциал.

В свете сказанного отметим и тот факт, что в настоящее время многие специалисты в области эпистемологии и теории познания склоняются именно к такой «двойной перспективе». Так, ряд отечественных (Н.М. Смирнова, В.А. Лекторский [10; 5]) и зарубежных (Г. Ленк [6]) теоретиков науки всё чаще используют понятия «конструктивного реализма», «реалистического перспективизма». Тем самым отвергается тезис существования некой всецело объективной позиции; в свою очередь, всякая «перспектива» предполагает то, перспективой чего она является: «Реализм точек зрения, а не объективный или метафизический реализм» [10, с. 109].

Предпринятая в рамках феноменологической философии критика классической метафизики делает возможным новое обоснование специфики социально-философского знания. Словосочетание «социальная философия» в данном случае будет означать уже не столько философию «о соци-

альном», сколько философию «из социального»: не философия, которая наряду с «гносеологическими», «онтологическими» и другими вопросами разрабатывает ещё и «социальную» проблематику, а скорее такая теория, которая вырабатывается в контексте «социологизации» самой метафизики.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.
2. Герген К. Социальный конструкционизм: знание и практика. Минск: БГУ, 2003. 232 с.
3. Глазерсфельд Э. Введение в радикальный конструктивизм // Цоколов С.А. Дискурс радикального конструктивизма: Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. Munchen: Phren, 2000. С. 74–98.
4. Латур Б. Надежды конструктивизма // Социология вещей: Сб. статей. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 365–389.
5. Лекторский В.А. Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и философии науки // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. С. 5–40.
6. Ленк Г. К методологии конструктивного реализма // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. С. 103–129.
7. Мерло-Понти М. Кино и новая психология // Киноведческие записки. № 16. 1992. С. 13.
8. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. 605 с.
9. Мерло-Понти М. Философ и социология // Знаки. М.: Искусство, 2001. С. 111–128.
10. Смирнова Н.М. Когнитивные основания феноменологического конструктивизма // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. С. 141–168.
11. Улановский А.М. «Новая парадигма» социальных наук: линии развития современного конструктивизма // Социальная эпистемология: идеи, методы, программы. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2010. С. 279–298.
12. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: Наука, 2006. 452 с.
13. Gergen K. Social Psychology as History // Journal of Personality and Social Psychology. 1973. Vol. 26. No. 2. P. 309–320.
14. Merleau-Ponty M. Le cinema et la Nouzelle Psychologie // Sens et non-sens. Paris, 1948. P. 97–122.