

УДК 130.1:316.32

DOI: 10.17072/2078-7898/2016-3-36-46

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОГО ОБРАЗА: ПОНЯТИЕ, УРОВНИ, СТРУКТУРА

Попов Дмитрий Николаевич

Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова

Цель данной статьи — раскрытие содержания понятия «социальный образ» в контексте последних исследований социально-конструктивистских и феноменологических направлений. Автор оценивает характер влияния социальных образов на общество. Исследования «расстраивания интенций» социального образа показывают, что феномен «мифа» является частным случаем искажения социального образа. Выявляется радикальное отличие мифогенеза и смыслогенеза социального образа, в основании которого находится уровень «чистого сознания» Э. Гуссерля. С помощью оценки уровня очевидности становится возможным развенчания мифа, несмотря на общую онтологическую структуру дискурса социального образа и восстановление глубинного интенционального уровня образа («чистое сознание»). На основе этого дается авторское определение социального образа как образа, передаваемого в intersубъективном взаимодействии разного уровня сознания и имеющего императивный и мотивирующий характер за счет онтологической структуры и способности передавать ощущение очевидности. В соответствии с уровнями восприятия и феноменологической редукции выделяется структура социального образа и оценивается характер влияния на общество каждого из них. Результаты данного исследования применимы в области социального конструирования, в частности, в оценке социальных проблем и образовательных систем. Автор приходит к необходимости реализации концепции «жизненного мира» Э. Гуссерля как общества, в intersубъективных структурах которого находится уровень «одиноким душевной жизни». Эта необходимость обосновывается негативными последствиями мифологизации общества и неизбежными социальными проблемами как следствия понижения уровня intersубъективных структур. Возможность реализации «жизненного мира» автор видит в преобразовании образовательной системы.

Ключевые слова: образ, социальный образ, феноменология, уровни феноменологической редукции, intersубъективные структуры, жизненный мир.

PHENOMENOLOGY OF SOCIAL IMAGE: CONCEPT, LEVELS, STRUCTURE

Dmitriy N. Popov

P.G. Demidov Yaroslavl State University

The purpose of this article is devoted to the concept of «social image» in the context of the latest research of socio-constructivist and phenomenological directions. The author assesses the influence nature of the social images on the society. The research of the «upsetting intentions» of social image show, that the phenomenon of «myth» is a special case of social image distortion. The author found out a radical difference between the myths genesis and the genesis of the meanings of social image, which has a level of E. Husserl's «pure consciousness» in his foundation. With the help of estimation of evidence level it becomes possible to dispel the myth in spite of general ontological structure of discourse of social image and restoration of deep intentional level of the image (pure consciousness). On the basis of this the author gives his own definition of a social image as an image which is conveyed in intersubjective interaction of different consciousness levels and which has imperative and motivating character for account of ontological structure and the ability to convey a feeling of evidence. In accordance with the levels of perception and phenomenological reduction the author singles out a structure of social image and estimates how these levels of perception influence a society. The results of this research can be used in the sphere of social construction, in particular they can enable to estimate social problems and educational systems. In the end the author comes to the conclusion that it is necessary to realize the conceptions of «life-world» of Husserl as a society in which the intersubjective structures have a level of «a lonely spiritual life». The author considers that it is necessary to do this cause of nega-

tive aftermath of mythologization of society and unavoidable social problems which are the result of reduction of the level of intersubjective structures. The author believes that it is possible to realize «life-world» through the reform of educational system.

Keywords: image, social image, phenomenology, phenomenological reduction levels, intersubjective structure, life-world.

Понятие и уровни социального образа

Понятие «социальный образ» все чаще используется в социально-философском анализе. В связи с ростом влияния позиций социального конструктивизма понимание онтологии социума становится более глубоким, подчеркивается роль субъективных и интерсубъективных феноменов, для социально-философского анализа которых и применяется концепция «социального образа».

Знание в форме образа естественно усваивается, легко для понимания и отражает глубинное мировоззрение человека, систему его ценностей, потребностей, его окружение, психофизическую природу, профессиональную, коммуникативную, духовную квалификацию и внутренний опыт человека. Образы или образ общества формируются в результате наблюдений за социальной действительностью, чаще всего через общение и следование за примером, а также за счет «стихийного» психологического опыта и, кроме того, на основании философских, идеологических, религиозных, научных и иных концепций.

Социальный образ воспроизводит цели и функции общества. Это хорошо проиллюстрировано исследователем социального образа С.И. Сильновой: «Образ общества может выступать в функции перспективы, горизонта, фокуса: фокуса — в смысле высвечивания несовершенств общества, горизонта — как обозначения возможностей социальной прогрессии, перспективы — как направления желаемого и реально осуществляемого движения по совершенствованию или преодолению социальных недостатков и аллюзий» [13]. Поэтому анализ образов социальной реальности способен выявить социальные проблемы общества, динамику его развития, ориентиры и цели деятельности его членов и реальные процессы, происходящие в нем.

Социальный образ, по сути, является образом взаимосвязей между разными категориями общественной жизни. Исследования интерсубъективных структур, выступающих как независимые от сознания и воли субъектов, стимулирующие и сдерживающие их действия, начались относительно недавно. В подтверждение этому П. Бурдье пишет, что в наше время одним из важнейших аспектом социологии должна стать социология восприятия социального мира для объяснения процессов конструирования реальности через социальное конструирование [20, p. 132].

Трансцендентально-феноменологический подход Э. Гуссерля рассматривает понятие «интерсубъек-

тивность» как «вчувствование в опыт Чужого» и как смыслогенез общезначимого мира. Это понимание является ключевым для раскрытия социального значения образа как инструмента конструирования социальной реальности.

Социально-конструкционистский подход хорошо показывает онтологические основания и общественную значимость социального образа. Социальный образ является ядром конструирования социальной реальности. За счет объективированных образов в процессе социализации он формируется, изменяется, становится субъективной реальностью индивида, в ходе общения и освоения индивида в обществе он становится интерсубъективным, затем этот образ формирует цели, ориентиры деятельности человека и через его деятельность экстернализируется и объективируется в обществе. Таким образом, социальный образ способствует качественному изменению общества. Искажение образа приводит к формированию социальных, мировоззренческих, психологических, идеологических и духовных проблем.

В рамках социально-конструкционистского подхода П. Бергер и Т. Лукман вводят понятие «знание» через концепцию реальности: «Для наших целей достаточно определить “реальность” как качество, присущее феноменам, иметь бытие, независимое от нашей воли и желания (мы не можем “от них отделаться”), а “знание” можно определить как уверенность в том, что феномены являются реальными и обладают специфическими характеристиками» [2, с. 9]. Отличительная черта феноменологического подхода к социальной реальности состоит в том, что в этом случае не обращается внимание на действительность бытия фактов, а рассматриваются лишь представления индивидов о реальности, исходя из которых индивиды действуют. Данные представления могут находиться на разных уровнях феноменологической дескрипции. По сути понятие «знание» отсылает нас к понятию веры. Вера или очевидность как атрибут дескрипции также может соответствовать разным уровням сознания. Так, очевидность на низком уровне сознания может стать наивной установкой «само-собой-разумеющегося» знания онтологического дискурса: «“ассерторическая (неадекватная, нечистая) очевидность” “слепа”: значения слов совершаются на основе темной, “путано сознаваемой подосновы акта, которой не достаёт разумного усмотрения”» [14, с. 349]. Поэтому только на уровне «чистого сознания» она является аподиктической истиной. Так, в философии Владимира Соловьева вера является главным источником знания и

дает живое смысловое содержание абстрактным образам. Именно это ощущение ясности и очевидности становится движущей силой деятельности человека. Данное ощущение очевидности обретается главным образом в интересубъективном контакте при получении подтверждения. Поэтому, как показал В.Б. Сокол в исследовании проблемы «непонятого Гуссерля», образ и язык в широком смысле слова «в принципе не способен осуществляться в одинокой субъект-центрированной монаде: ноэматические смыслы, закладываемые в знаки сверху–вниз, нуждаются в подтверждении совместным сопереживанием...» [14, с. 391]. Социальный образ возможен только в интересубъективном контакте. Подлинный интересубъективный контакт возможен только вне концептуального каркаса, в «чистом сознании», феноменологической установке всех участвующих субъектов. Данные условия выполняются очень редко, поэтому чаще в постструктуралистском подходе идет речь о более низких уровнях сознания, находящихся под влиянием концептуального каркаса, во власти дискурса, на что обращает наше внимание исследователь постмодернизма И.П. Ильин: «Этот подход в большей степени направлен на изучение бессознательных интеракций, а не рациональной основы деятельности. В постструктуралистском подходе вводится концепция “смерти субъекта”» [7, с. 83]. В методологии Э. Гуссерля за счет активного смыслогенеза, заключающегося в преодолении субъект–объектного противопоставления, установленного Декартом, происходит непосредственное созерцание эйдосов, интенциональных образов вещей. Однако, как показал современный отечественный феноменолог В.Б. Сокол, «пока мы находимся в пределах естественной установки, пусть даже априорной, разрыв между истинной сферой смыслогенеза “одинокой душевной жизни” и внешнего поля коммуникационных знаковых систем (прежде всего языковых) с неизбежностью будет порождать смысловые “эквивокации” (сомнительное знание). Утрата феноменологической установки в лучшем случае приводит к честному агностицизму трансцендентального субъекта Канта» [14, с. 180]. В связи с этим важно проанализировать социальный образ как смысловую «эквивокацию» или миф сквозь призму уровней дескрипции естественной установки.

Ю.С. Осаченко провела исследования мифа в феноменологическом подходе. «Мы отталкиваемся, — пишет она, — от понимания мифа как самоценной формы опыта сознания, экзистирования и фундаментальной интерпретативной “настроенности”, истолкования мира. Прояснение условий возможности адекватной интерпретации мифа предполагает рассмотрение мифа как формы мышления и опыта, обладающей истинностным и личностным (экзистенциальным) измерением, как конституирования специфической предметности» [9, с. 200]. Та-

кое понимание хорошо коррелируется с феноменологическим исследованием социального образа.

Таким образом, миф является интерпретационной основой дискурса: «Миф определенной традиции как парадигма предельно-несомненного онтологического полагания некоторой идентичной тождественности является структурой сознания» [9, с. 201]. В нашем исследовании под структурой сознания имеются в виду уровни естественной установки: психофизический, лингвистический и трансцендентальный (в терминологии Канта). В философии Э. Гуссерля дается следующее понимание мифа: «Акт познания — это акт совпадения подразумеваемого (Мыслимого) и созерцаемого в интуиции (Сознании), приводящее к очевидности. Так как не всегда интендируемая предметность получает соответствующее созерцательное наполнение, то и не всякий интенциональный акт является актом познания: если нет совпадения подразумеваемого и созерцаемого, то нет очевидности, значит — нет познания (Гуссерль называет такой случай “расстраивание интенции”» [14, с. 118]. Из этого утверждения следует, что миф с точки зрения феноменологии — это расстраивание интенции, то есть мышление без внутреннего осознания как активного смыслогенеза, где смысл аподиктически «усматривается» в переживании мира.

В этой связи можно вспомнить о концепции идеологии и мифа Р. Барта. В ней идеология является искусственным порождением идеологического общественного сознания, сформированного и поддерживаемого за счет мифов. Идеология с точки зрения феноменологии будет порождением дискурса, основанного на онтологических клаузах. В ней не используются клаузы гносеологического дискурса. Текст будет утверждать определенную концепцию и указывать на конкретную деятельность без объяснений и проверки истинности выдвигаемых утверждений.

Р. Барт далее уточняет: «...миф — это коммуникативная система, сообщение, следовательно, миф не может быть вещью, конвентом или идеей, он представляет собой один из способов значивания, миф — это форма» [1, с. 72]. В связи с этим можно сказать об особенностях мифогенеза и смыслогенеза Э. Гуссерля. В мифогенезе «сознание выступает как самофиксирующая себя целостность человеческого бытия, где на равных соприсутствуют созерцание (чувственный образ), переживание (эмоционально-аффективная экзистенциальная составляющая), мышление (умозрительный образ и понятие) и праксис (действие)» [9, с. 201]. Э. Гуссерль называл такое состояние сознания хаbitуальным: оно «на основе онтологически-дискурсивных клауз <...> описывает “Я” естественной установки как “обнаруживающее” себя в некотором “окружении”. Это “окружение” составляют исключительно ему при-

сущие, отличающие его от других и неизменно присутствующие хабитуальные (в терминологии Гуссерля) характеристики...». «Получается, под категорией “хабитуального Я” у Гуссерля подразумеваются все 4 возможных статуса субъекта — психофизический, лингвистический, трансцендентальный и интенциональный» [14 с. 299–300, 244–245]. Отсюда следует, что миф — это форма образов хабитуального субъекта.

Ю.С. Осаченко описывает процесс мифогенеза следующим образом: «Для сознания одинаково существует все, что дано в опыте той или иной ипостаси. Но мы не можем вечно вращаться в круге равнозначных возможностей, на какой-то группе предпосылок нужно остановиться, <...> сами они <...> будут принадлежать к априорным условиям и предпосылкам, которые вообще делают возможным истолкование фактов <...> Предпочтение, которое отдает конкретный человек, базируется не на мысли. В этом — залог непреходящей плюральности жизненного мира, а также имманентности мифогенеза» [9, с. 202]. Однако с точки зрения феноменологии «чистого сознания» описываемый мифогенез относится к естественной установке сознания: «Хабитуальное “Я”, можно сказать, “занято” в естественной установке только тем, что осваивает постоянно изменяющийся поток актов своего “обладания”, в котором оно наивно чувствует себя “законным” господином. В то время как, по сути, происходит постоянное смещение онтологически-дискурсивных “регионов” психофизического, лингвистического, трансцендентального и интенционального опыта (знания), то есть смещение актов Сознания с разными функциональными модусами Мышления» [14, с. 245–246]. Отличительным признаком мифа является фантомность — обозначение предпочтенного социального образа как «само собой разумеющегося» и принципиальная непонятность и необъяснимость других типов социальных образов. Предпочтения выбираемым образам отдаются в зависимости от уровня редукции естественной установки. В «чистом сознании» данное предпочтение является аподиктической истиной, и смыслогенез направлен «сверху–вниз», т.е. от смыслов, заложенных в объектах, к интенциональному языку «чистого сознания».

Структура мифа имеет три составляющих: знак, означаемое и означающее. Знак является результатом ассоциации означаемого и означающего. Миф — это знак второго порядка. Несколько знаков образуют смысл (в терминологии Р. Барта), этот смысл деформируется, уходит на второй план, оставляя пустую форму — означаемое. Эту форму общественное сознание заполняет новым концептом — означающим. В ассоциативной взаимосвязи формы и концепты мы получаем миф — знак второго порядка. Суть мифа в том, чтобы сделать эту взаимосвязь формы и концепта естествен-

ной, а не скрывать ее. Задача мифолога и феноменолога — раскрывать искусственность этой взаимосвязи. Однако с позиции феноменолога эта искусственность включает в себя более глубокий характер и выходит за рамки историчности смысла.

Здесь также важно отметить, что чем больше уровень дескрипции в естественной установке, тем сложнее обнаружить данную искусственность. Например, на уровне лингвистической дескрипции заложен принципиальный антисубъектный поворот: смысл есть функция не психики, но структур. Смысл создается уже не личностью, а контекстом, но еще не черпается «чистым сознанием» из объекта. А личность есть не более чем инструмент, связывающий контекст и происходящее [17, с. 146]. Н. Луман постулировал инструментальную природу смысла: «Смысл существует исключительно как смысл использующих его операций, а значит, лишь в тот момент, когда он этими операциями определяется — не раньше и не позже. Поэтому смысл — это продукт операций, использующих смысл, а не какое-то свойство мира...» [8, с. 47]. Данный поворот является эйдетической редукцией, которая выносит за скобку психофизический образ, поэтому данный подход выглядит более убедительным, «очаровывающим». Однако сохраняется онтологическая клауза тождественности сознания со структурами языка или актов генерации смыслов и дискурсивной практики. На данном примере также можно увидеть, как работает «эффект очевидности»: чем больше онтологические клаузы образа или мифа основаны на интенциональной дескрипции и, соответственно, чем в меньшей степени в структуре образа преобладает естественная установка, тем убедительней образ. Но здесь есть и обратная сторона, когда внутренний смысл мифа является относительной истиной, основанной на интенциональной дескрипции, но ему придается форма в естественной установке как абсолютная истина. Данное сочетание имеет наиболее разрушительный эффект. Как порождение идеологии миф всегда корыстен, имеет неявный императивный и мотивирующий характер. Однако сама идеология осуществляет производство этих мифов совершенно искренне.

В противоположность мифогенезу опишем процесс формирования социального образа на основе «чистого сознания» или то, как возможна реализация в языке «антидискурса». В.Б. Сокол так описывает проблему дискурса: «“Осквернение” смысла при коммуникативном контакте с тем или иным знаком неизбежно, ибо ограничивает всю полноту данного смысла, диверсифицируя его в бесконечных конфликтующих интерпретациях (П. Рикер), навязываемых семиотическими условиями того или иного коммуникативного договора (дискурса)» [14, с. 155–156]. Данная проблема является очевидной и многократно поднималась современными филосо-

фами, в том числе с позиции релятивизма, как это сделал К.Р. Поппер. Семиогенетическое формирование «чистого» социального образа начинается с «рождения смысла в одинокой душевной жизни (einsames Seelenleben), где слова еще не служат знаком» [6, с. 46]. Далее интенциональный субъект («чистое сознание») «вкладывает в привычные слова смыслы интерсубъективной феноменологической коммуникации, которые, в соответствии с “Картезианскими размышлениями”, свободны от социально-культурной ангажированности, от власти дискурсивных эпистем Фуко» [14, с. 193]. Получаемый социальный образ — «это результат интенционального смыслогенеза, в данном случае бытийных смыслов. В противном случае мы теряем “надежные опоры” достоверного знания» [14, с. 199]. В этом случае социальный образ может носить форму онтологического дискурса, но не содержать онтологических суждений: «“истинно быть” суть результат “завершенного переживания сознания или его ноэматический коррелят”» [14, с. 352]. Так, «феноменолог может себе позволить вернуться уже в так называемую естественную установку без риска возвращения в наивное восприятие мира как “действительности, обретаемую как сущую так, как она мне себя дает”» [14, с. 400–401]. Таким образом, феноменологический подход является интегративным, так как включает в себя анализ обоих типов интенциональных структур — как сознания (феноменологическая установка), так и мышления (естественная установка), во взаимосвязи средства и цели: «дискурсивный язык служит инструментом реализации интенционального языка» [14, с. 386].

Миф является разновидностью социального образа и поэтому имеет схожую структуру. Предлагаемый инструментарий феноменологической редукции способен более глубоко проанализировать сущность мифа и, разоблачив, лишить его деструктивного влияния на общество и его членов. Разные концепции мифа, образа и других интерсубъективных структур можно также интерпретировать как мифы или дискурсы разного уровня сознания.

Исходя из выбранных акцентов можно сформулировать следующее определение «социального образа» в интегративном феноменологическом подходе. Социальный образ — это образ, передаваемый в интерсубъективном взаимодействии разного уровня сознания и имеющий императивный и мотивирующий характер за счет онтологической структуры и способности передавать ощущение очевидности. Данное определение дополняет понятие «социального образа» аспектом очевидности. Его анализ может показать уровень социального образа, несмотря на одинаковый характер онтологических клауз. А исходя из уровня можно определить направленность и предсказать последствия императивной составляющей.

Структура социального образа

Необходимо иметь в виду, что чаще социальные образы имеют хабитуальный характер, т.е. сочетают внутри себя разные уровни предметности и, соответственно, дескрипции, они даны в смешении разных уровней дескрипции восприятия хабитуального «я». Поэтому важно обозначить критерии различения этих уровней, применимых к социальному образу, и обозначить его структуру.

В процессе создания алгоритма обработки информационного сигнала нами были выделены уровни восприятия человеком различных социальных ситуаций [12, с. 68]. Люди действуют не только на основе информации, получаемой от органов чувств, но и на основе своего представления об этой информации, образов, которые вызываются этой информацией. Большинство этих образов заложены культурой. Человек может действовать согласно этим образам, не обращая внимания на то, насколько они соответствуют действительности. Их изменение является трудной, а порой и невыполнимой задачей.

Основой социальной перцепции является образное восприятие человеком своих взаимоотношений с окружающим миром. В соответствии с уровнями дескрипций можно выделить следующие основные уровни социального восприятия:

1. Уровень «Я». «Я» — это наблюдатель, воспринимающий информацию, субъект восприятия. Его функции: желать, делать выбор основной ориентации сознания.

Только на этом глубинном уровне «Я» можно говорить об автономии человека от различных детерминаций. Это уровень интенциональной дескрипции аподиктических истин, свободных от естественной установки. И только вне естественной установки возможно становление социальности, что подтверждают феноменологические исследования: «только исходя из моего собственного оригинального опыта властвования над своим телом, я могу по аналогии (аналогизирующая аппрезентация) понимать другое “живое тело”, в котором властвует другое трансцендентальное “Я” (интенциональный субъект), другая “душа”, другое Сознание» [14, с. 261]. Истоки социальности в душевной жизни видит и Э. Гуссерль: «Невозможно помыслить, что я был бы человеком в мире, не будучи при этом одним человеком среди многих [ein Mensch] <...> самосознание и сознание чужого неразрывны» [5, с. 333].

Инструментом сопряжения Сознания (переживания) с предметом или инструментом познания этого уровня является интерсубъективный феноменологически-коммуникативный интенциональный разум. Именно он распознает образы этого уровня, предме-

том которых является поток переживаний — интенции, подтвержденных в интересующей коммуникативной феноменологической установке. Также он совершает переход от адекватной очевидности к аподиктической с помощью интенционально-феноменологической редукции.

2. Уровень «Эго». Уровень хабикулярного «Я». Он отвечает за операцию галлюцинирования и достраивает воспринимаемую «реальность» до эталона с помощью выборки ипостаси, как это показывает Ю. Осаченко: «В мифическом опыте и мифологическом знаке осуществляется усилие по “достраиванию до целостности образа Бытия” <...> Он в рамках “методологии естественного реализма” выделяет в качестве ипостасей бытия сознания: разум или мышление, созерцание (чувственный опыт, в котором нечто дано как не-Я), переживание (экзистенциальный опыт, в котором дан неотчуждаемый Я-полюс) и праксис, действие, в котором интегрируются, “сплавляются” и преобразуются элементы опыта <...> “Они самоценны и самозначимы. Одинаково реально существует (для “естественного человека” как субъекта, не рефлексирующего перманентно. — Ю.О.) все, что дано в одной из ипостасей”» [10, с. 43].

Это переходный уровень восприятия от дескрипции феноменологической установки к дескрипции естественной установки. С точки зрения феноменологии он не находится на более высоком уровне, чем последующие за ним. Однако он соответствует этому уровню с позиции последовательности в процессе перцепции. Он объединяет все предметности образов последующих уровней естественной установки, отождествляемых с реальностью. Введение этого уровня также обусловлено спецификой четного, полярного социального рассмотрения.

Преодоление этого уровня происходит с помощью трансцендентально-феноменологической редукции, «которая позволяет феноменологу оказаться по ту сторону наполнения или ненаполнения интенции (чем обусловлена адекватная очевидность), так как ее принципом выступает “созерцание в рефлексии” — “чистое созерцание”, а не наполнение интендируемой предметности созерцанием (восприятие, воспоминание, фантазии и другие модусы Мышления), как в случае с адекватной очевидностью» [14, с. 120]. Феноменологическая установка позволяет созерцать одновременно предметности, ипостаси всех уровней, не отождествляя их с абсолютной реальностью.

Также важной функцией этого уровня является регуляция влияния отдельного нижестоящего уровня на весь процесс восприятия в целом, т.е. насколько отдельный уровень восприятия искажает полученную информацию. Таким образом, Эго определяет, каким будет действие: аффективным, традици-

онным (основанном на здравом смысле), то есть преимущественное влияние уровня ума, или рациональным, то есть преимущественное влияние уровня разума [18, с. 29].

3. Уровень «Разума». Отвечает за управление памятью и сознательное ассоциативное мышление, производит референцию. В отличие от уровня хабикулярного Я, разум может выносить за скобки ум, т.е. производить лингвистически-психологическую редукцию. Это осуществляется с помощью перехода от онтологического к гносеологическому дискурсу. Предметной областью образов этого уровня является ноуменальная реальность: принципы идей души и мировой души, этики и ноуменальной теологии (вера по Канту).

Вооружившись инструментарием гносеологического дискурса, разум отвечает за выбор мировоззренческих аксиом, принимаемых субъектом. От этого выбора будут зависеть образы поведения (этика, культура — уровень ума) и получаемый опыт, который будет впоследствии формировать желания. Следовательно, истинный трансцендентализм не может быть основан на мировоззренческих «само собой разумеющихся» установках.

Очевидны минусы такого положения разума как судьи, выбирающего истину: «может ли разум определять сущее? <...> Не является ли судья истинным судьей ровно настолько, насколько он служит закону, но никак не изобретает его? <...> Однако что способен познать такой судья со своим собственным законом? Только собственные субъективные “доксы”, ни о каком знании как “эпистеме”, знании истинного закона, то есть аподиктических истин, достоверных через самих себя, речи быть, разумеется, не может» [14, с. 105]. Поэтому этот уровень, со свойственной ему субъект-центристской позицией, необходимо преодолеть с помощью феноменологически-коммуникативного интенционального разума, концепция которого была глубже разработана В.Б. Соколом: «Коммуникативный разум выдвигается в качестве альтернативы “мифологизированному” и “субстанциализированному” инструментальному разуму, переведенному идеалистическими концепциями гегелевского типа на уровень философии сознания, который объявляется субъект-центрированным» [14, с. 369]. Ю. Хабермас, как первый противник инструментального разума, пишет о его недостатках: «Субъект-центрированный разум есть продукт распада и узурпации, то есть присвоения общественного процесса, в котором второстепенные факторы занимают место целого, не обладая при этом силой для ассимиляции всех его структур» [15, с. 328]. Таким образом, феноменология выявляет недостатки обычно превозносимого разума.

4. Уровень «Ума», лингвистический субъект: формирование умонастроения, желаний, эмоций. Умонастроение формируется за счет обработки информации согласно прошлым эмоциональным оценкам. Также здесь формируется вкус и производится логический анализ информации, поступившей от чувств, на основе здравого смысла, традиции, культуры, идеологии. Главной функцией ума является психофизическая редукция эмпирически воспринимаемого мира. «Язык действительно всегда впереди психологической рефлексии, ибо является “оперативной памятью” психологической жизни» [14, с. 201].

Примером, демонстрирующим влияние этого уровня образа, может служить Стенфордский эксперимент и эксперимент Милгрэма, которые показывают, как человек, попавший в ситуацию с заложенными в нее культурными установками, кардинально изменяет свое поведение. Исследования воздействия идеологии поведения Ханной Арендт также охватывают образы этого уровня.

Предметностью образов этого уровня являются лингвистические (традиционные, культурные, идеологические, «здравые») смыслы, логики. Они были подробно рассмотрены рациональной психологией И. Канта. В дескрипции данных образов преобладают онтологические клаузы, «само-собой-разумеющиеся» догматические аксиомы, присущие когнитивной наивности рассудка человека и замыкающие смыслогенез на ассоциативно-пассивной связи знака и объекта. Отсюда вытекает обуславливающее воздействие образов этого уровня, выделенное В.Б. Соколом: «в этом случае “лингвистический аппарат” человека является не более чем совершенным механизмом контроля социальной коммуникации (“власти дискурса”), а человеческий индивид получает роль “единицы интеллекта”, выдающей запрограммированный ответ на программируемый вопрос, буквально так же, как это воссоздается в операционной системе искусственно-интеллектуального алгоритма» [14, с. 292].

Данный уровень заключения в «концептуальный каркас», как уже было сказано, преодолевается с помощью гносеологической ориентации дискурса уровня разума или лингвистически-психологической редукции. Она выносит за скобки дискурсивно-лингвистический субъект и его предметность.

5. Уровень «Чувств». Это непосредственно перцептивный аппарат, доставляющий информацию об окружающем мире в ум. В данном ракурсе можно рассмотреть этот уровень с позиции деятельных чувств. Под влиянием энергии творчества действуют пять чувств органов тела у человека или под влиянием бессознательных рефлексов, инстинктов — у животных.

Предметностью образов этого уровня является эмпирически воспринимаемый мир: пространствен-

но-временной континуум, мое тело и другие как тела, эмпирический опыт, «физические феномены» психики человека. Генезис психофизического уровня образа можно соотнести со становлением психофизического субъекта: «интенциональный субъект Сознания, переживая акт привязанности к телу (а значит, и к жестко связанному с органами чувств тела рассудку, то есть к собственной психической конституции Мышления), становится по этой причине психофизическим субъектом» [14, с. 251]. Для этого уровня свойственно сведение всех аспектов культурной и духовной жизни к телесной реальности посредством цинизма.

Наше существо на этом уровне определяют половая, возрастная, расовая, профессиональная, семейная принадлежность. Реальность соотносится с пространственно-временной протяженностью с телом как с точкой отсчета координат нашего существования.

Этот уровень преодолевается с помощью гносеологически-дискурсивной перестройки психофизического дискурса — эйдетической или психофизической редукции. Она заключает в скобки предметную область психофизического субъекта, переходя к лингвистическому субъекту.

Социальные образы экстернализируются разными формами общественного сознания и, в свою очередь, образуют многочисленные конечные области значений [2, с. 47]. Стандартно в структуре общественного сознания сначала выделяются два уровня по глубине осознанности: обыденно-практический и научно-теоретический. Они, в свою очередь, порождают два уровня знания [3, с. 445–455]. Само знание состоит из различных типизаций, универсальных положений и с их помощью сформированных повторяющихся моделей взаимодействия (этика и этикет). Знание также должно содержать в себе информацию о взаимосвязи различных феноменов. Оно подобно очкам, через призму которых человек смотрит на мир. Эти уровни знания хорошо сочетаются с уровнями социального образа:

1. «Повседневное знание — это знание, которое я разделяю с другими людьми в привычной самоочевидной обыденности повседневной жизни» [2, с. 44]. Это знание преимущественно находится на уровне ума и чувств или лингвистического и психофизического субъекта. Поэтому оно бессознательно, т.е. принято без осознанного выбора. Оно преимущественно социально детерминировано и иррационально, но «здравомысленно». Образы этого знания порождают повседневный или обыденный мир.

2. Теоретическое знание — знание, которое порождено научным, философским или религиозным сознанием. Оно находится преимущественно на уровне разума или трансцендентального субъекта. Это знание принимается на основе сознательного

выбора, из того, что предлагает социум, в котором находится человек. Образы этого знания порождают разные рациональные картины мира.

Охарактеризованные нами уровни восприятия и дескрипций позволяют «преодолеть возникающие теоретические подмены (эквивокации) и практические процессуальные смещения в отношении разного рода “индивидуальных и всеобщих предметностей”» [14, с. 326–327]. Тем самым мы можем говорить о третьем уровне знания, имеющем интенциональную предметность и рациональность. Оно является основой активного смыслагенеза «жизненного мира» Э. Гуссерля: «Самая интригующая загадка Сознания как раз в том и состоит, что осваиваемое им сущностное постижение окружающей действительности, которое позволяет личности успешно ощущать себя в “Жизненном мире” (LebensWelt), осуществляется не в механически-воображаемых дискурсивным Мышлением метафорах “копирования” или “отражения”, но исключительно в специфической “собственно Сознанию”, “внутренне-структурной” интенциональной предметности» [14, с. 324]. В формировании же жизненного мира главную роль как раз играет интенциональный разум.

А. Шюц как один из немногих верных последователей Э. Гуссерля также разделял «подлинный жизненный мир» и «обыденный жизненный мир» и стирание границ между ними называл серьезной ошибкой современных социальных наук. Он показал, что именно субъект-центристская концепция двух предыдущих типов знания приводит к обусловленности: «мир, выстроенный вокруг моего собственного Я, предлагает себя для истолкования мне именно потому, что я наивно в нем живу» [19, с. 193].

Исследуем, какой из этих уровней вносит наибольший вклад в деятельность человека и формирование здорового социума.

П. Бергер и Т. Лукман считают, что именно повседневное знание занимает главное место в социальном образе, так как «это именно то “знание”, представляющее собой фабрику значений, без которого не может существовать ни одно общество» [2, с. 31]. Также его преимущество состоит в том, что «обычный язык, объективирующий мой опыт, укоренен в повседневной жизни и сохраняет с ней связь, даже если я пользуюсь языком для интерпретации опыта в конечных областях значений» [2, с. 38]. Таким образом, именно повседневное знание составляет те социальные образы, на которых в основном сосредоточено сознание индивида.

К их мнению присоединяется и М. Хайдеггер: «по иронии судьбы, он бросает упрек тому же Гуссерлю в том, что истоки смысла нужно искать не в сфере очевидности, но “в смутной и усредненной повседневности” <...> Получилось, что сфера беспредпосылочности также переместилась в “бытие

повседневности”, раскрывающее себя до всякого мировоззрения» [14, с. 166].

К.С. Пигров в аппликативной теории цивилизации также пользуется концепцией интересубъективного социального образа — цивилизующего слова, но приходит к противоречивым выводам: «Суть цивилизующего слова в том, что оно рационализирующее, что оно, если использовать термин М. Вебера, целерационализирующее <...> Социальная теория — ядро цивилизующего слова» [11]. И с другой стороны: «В цивилизующее слово <...> входят еще и вневербальные моменты, которые становятся зачастую самыми существенными, ибо они плохо рефлексивны, “прозрачны” для рационализации <...> То, что плохо рационализуется, ускользает от разрушения оружием рациональной критики» [11].

Из данных положений можно вывести, что важнейшей функцией социального образа является его целеполагание, оно дисциплинирует и направляет человека, и происходит это не на основе бессознательных желаний, а на основе осознанного выбора. С другой стороны, залогом стабильности является глубина вневербальных составляющих социального образа. Получается, что активная составляющая социального образа должна базироваться на уровне разума, а пассивная — на уровне ума. Однако «жизненный мир», находясь в феноменологической установке, включает в себя все уровни предметностей — вербальные и невербальные: «удвоение обыденности и интенционального разума (выше теоретического). Следовательно, “парадокс удвоения”, поясняет далее Гуссерль, при правильно осуществленном переходе должен замениться “параллельностью” осознания феноменологического интенционального поля и психологической редукции как метода доступа к нему» [14, с. 256]. Разделенное параллельное созерцание разных уровней воспринимаемых образов позволяет интенциональному субъекту правильно наделять смыслом «свое тело», «свой ум, культуру», «свой разум, философию», а потом и «чужое тело», «чужой ум, культуру», «чужой разум, философию» и так далее.

Необходимо учесть возникновение социальных проблем вследствие главенства обыденного сознания, о котором говорит М. Шелер: «Человек может заполнить эту сферу абсолютно сущего и высшего добра, сам того не замечая, конечными вещами и благами, с которыми он обходится в своей жизни так, “как если бы” они были абсолютными: так могут обходиться с деньгами, нацией, с любимым человеком. Это — фетишизм и идолопоклонничество» [16, с. 4].

Здесь актуально подчеркнуть, что знание на уровне разума имеет важную характеристику, такую как осознанность — это знание о том, что я

знаю, это знание побуждает задавать вопросы: правильно ли мое знание? знаю ли я то, что я знаю? Или есть знание, которое лучше того, что знаю? Г. Гарфинкель подробно исследует отличие рациональности теоретического знания от здравого смысла повседневного знания. В результате получаем, что любой фактор, который мы считаем обуславливающим любое из свойств деятельности, является фактором, обуславливающим рациональности. Автор заключает, что любые попытки соблюдения установок разума в обыденной деятельности лишь увеличат бессмысленность поведенческой среды человека [4, с. 296–308]. В данной точке нашего исследования мы сталкиваемся с тем, что теоретический и повседневный уровни знания вступают в непримиримое противоречие и что необходима объединяющая альтернатива, которую дает феноменология.

Учитывая это, можно сделать вывод, что повседневное и теоретическое знания должны быть подчинены феноменологической установке сознания, иначе оно послужит причиной будущих социальных проблем. В связи с этим Э. Гуссерль говорит о новой философии и рационализме: «Философия — не что иное, как абсолютный рационализм, но этот рационализм различается в самом себе на различных ступенях движения интенции и ее наполнения, это *ratio* в постоянном движении прояснения самого себя» [5, с. 355]. А В.Б. Сокол говорит о новой науке и обществе: «необходима, в соответствии с предупреждением Гуссерля, готовность научного мира к существенным трансформациям в Сознании личности самого ученого, в науке в целом, да и в самой жизни общества» [14, с. 242].

Однако, несмотря на столь сильные заявления, опытные феноменологии могут сказать нам о сложности реализации процедуры феноменологической редукции, а приверженцы аналитической философии скажут о невозможности проникновения в мир Другого. В ответ Альфред Шюц «гарантирует не только принципиальную возможность “интерсубъективного мира, переживаемого после совершения редукции внешнего мира [мира моего Я и мира Другого] к чистой жизни моего Сознания [и чистого Сознания другого Я]”, но и его “доступность каждому”. Шюц настаивает на том, что для феноменологии проблема переживания других — это уже “не темный угол”, который может “внушать страх лишь детям в философии”» [14, с. 372].

Хотя позиция социального конструктивизма больше склоняется к приоритету обыденного знания, были найдены аргументы в пользу смены естественной установки повседневного мира на феноменологическую установку «жизненного мира». Результаты исследования показывают, что подход к определению структуры социального образа через

концепцию уровней восприятия и дескрипции можно использовать для изучения феномена общественного сознания, его устойчивости и конкретизации оснований социальной деятельности человека. Особенно важным является выделение интенционального уровня «чистого сознания» — сути феноменологии Э. Гуссерля. На его основе возможно построение «живого» жизненного мира, устранение мифологических искажений интерсубъективных структур. Выявление их становится возможным за счет анализа уровней очевидностей.

Список литературы

1. *Барт Р.* Миф сегодня // Избранные работы: Семиотика. Поэтика / пер. с фр. М.: Прогресс: Универс, 1994. С. 72–130.
2. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.
3. *Введение в философию: учеб. пособие для вузов / И.Т. Фролов и др.* 3-е изд., перераб. и доп. М.: Республика, 2003. 623 с.
4. *Гарфинкель Г.* Исследование по этнометодологии. СПб., 2007. 335 с.
5. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: СПбУ МВД России, 2004. 368 с.
6. *Гуссерль Э.* Логические исследования. М.: Гнозис: Дом интеллектуальной книги, 2001. Т. II. 400 с.
7. *Ильин И.П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: Эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998. 255 с.
8. *Луман Н.* Общество как социальная система / пер. с нем. А. Антоновского. М.: Логос, 2004. 232 с.
9. *Осаченко Ю.С.* Сущность мифа как философская проблема. 2. Миф как конфигурация опыта сознания — возможности экзистенциально-феноменологической тематизации // Известия Томского политехнического университета. 2005. Т. 308, № 4. С. 200–204.
10. *Осаченко Ю.С.* Структура мифического: констелляция как конфигурация опыта сознания // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 2(26). С. 41–48
11. *Пигров К.С.* Созидающее слово, или Цивилизация как констелляция смыслов // Цивилизация: вызовы современности. СПб., 2009. С. 244–259. URL: <http://philosophy.spbu.ru/library/7682/7704> (дата обращения: 10.12.2014).
12. *Попов Д.Н.* Разработка модели обработки сигнала на основе теории восприятия человека // Путь в науку: сб. тезисов Междунар. студ. науч. конф. Ярославль: ЯрГУ, 2012. С. 68–69.
13. *Сильнова Е.И.* Социальный образ России в исторической динамике: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Саратов, 2013. 44 с. URL: <http://www.philhist.spbu.ru/index.php/dissertatsii/224-silnova-elena-ivanovna-sotsialnyj-obraz-rossii-v>

istoricheskoy-dinamike (дата обращения: 15.11.2014).

14. Сокол В.Б. Сознание против мышления: феноменологическое исследование. Тюмень: Изд-во Тюмен. гос. ун-та, 2013. 440 с.
 15. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / пер. с нем. М.: Весь Мир, 2003. 416 с.
 16. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. 490 с.
 17. Шмерлина И.А. Социальность и проблема смысла: к выработке междисциплинарного понятия // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3. С. 137–151.
 18. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. 1056 с.
 19. Шюц А., Левит С.Я. Мир светящийся со смыслом. М.: Росспен, 2004. 263 с.
 20. Boubdieu P. Social apace and symbelic power // P. Bourdieu in other words: Essays towards a Reflexive sociology. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1990. P. 123–139.
- Получено 15.01.2016
- References**
1. Bart R. [Myth Today] *Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika* [Selected works: semiotics. poetics]. Moscow, Progress, Univ. Publ., 1994, pp. 72–130. (In Russian).
 2. Berger P.L., Luckmann T. *Sotsialnoe konstruirovaniye realnosti. Traktat po sotsiologii znaniya*. [The social construction of reality. A treatise on sociology of knowledge]. Moscow, Medium Publ., 1995, 323 p. (In Russian).
 3. Frolov I.T. *Vvedenie v filosofiyu: Ucheb. posobie dlya vuzov* [Introduction to philosophy: textbook. Manual for university]. Moscow, Respublika Publ., 2003, 623 p. (In Russian).
 4. Garfinkel H. *Issledovanie po etnometodologii* [Studies in ethnomethodology]. St. Petersburg, Piter Publ., 2007, 335 p. (In Russian).
 5. Husserl E. *Krizis evropeyskikh nauk i transtsendentalnaya fenomenologiya* [Crisis of European sciences and transcendental phenomenology]. St. Petersburg, SPbU MVD Rossii Publ., 2004, 368 p. (In Russian).
 6. Husserl E. *Logicheskie issledovaniya*. [Logical investigations]. Moscow: Gnozis Publ., 2001, vol. 2, 400 p. (In Russian).
 7. Il'in I.P. *Postmodernizm ot istokov do kontsa stoletiya: Evolyutsiya nauchnogo mifa* [Postmodernism from its origins to the end of the century: the evolution of a scientific myth]. Moscow: Intrada Publ., 1998, 255 p. (In Russian).
 8. Luman N. *Obschestvo kak sotsialnaya sistema* [Society as a social system]. Moscow, Logos Publ., 2004, 232 p. (In Russian).
 9. Osachenko Yu.S. [The essence of the myth as a philosophical problem. 2. The myth of the configuration of the consciousness experience — the possibility of existential-phenomenological theming]. *Izvestiya Tomskogo politehnicheskogo universiteta* [Tomsk Polytechnic University Tidings], 2005, vol. 308, no. 4, pp. 200–204. (In Russian).
 10. Osachenko Yu.S. [The structure of the mythical: the configuration of a constellation of conscious experience]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta: Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya* [Bulletin of the Tomsk State University. Philosophy: Sociology. Political Science], 2014, no. 2, vol. 26, pp. 41–48. (In Russian).
 11. Pigrov K.S. [The Creative Word, or Civilization as a Constellation of Meanings]. *Tsivilizatsiya: vyzovy sovremennosti* [Civilization: the challenges of our time]. St. Petersburg, 2009, pp. 244–259. Available at: <http://philosophy.spbu.ru/library/7682/7704> (accessed 10.12.2014). (In Russian).
 12. Popov D.N. [Developing a model signal processing based on the theory of the human perception]. *Put v nauku: Sbornik tezisev mezhdunarodnoy studentcheskoy nauchnoy konferentsii* [The path to science: Abstracts of the International student conference]. Yaroslavl, Yaroslavl State University Publ., 2012, pp. 68–69. (In Russian).
 13. Sil'nova E. I. *Sotsialnyy obraz Rossii v istoricheskoy dinamike: avtoref. dis. ... dok. filos. nauk* [Social image of Russia in the historical dynamics. Abstract... doc. of philos.]. Saratov, 2013, 44 p. Available at: <http://www.philhist.spbu.ru/index.php/dissertatsii/224-silnova-elena-ivanovna-sotsialnyj-obraz-rossii-v-istoricheskoy-dinamike> (accessed 15.11.2014). (In Russian).
 14. Sokol V.B. *Soznanie protiv myshleniya: fenomenologicheskoe issledovanie* [Consciousness Versus thinking: a phenomenological study]. Tyumen, Tyumen State University Publ., 2013, 440 p. (In Russian).
 15. Habermas J. *Filosofskiy diskurs o moderne* [Philosophical discourse of modernity]. Moscow, Ves' Mir Publ., 2003, 416 p. (In Russian).
 16. Scheler M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow, Gnozis Publ., 1994, 490 p. (In Russian).
 17. Shmerlina I.A. [Social and problem of meaning: to develop of interdisciplinary concept]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and philosophy of science]. 2009, № 3, pp. 137–151. (In Russian).
 18. Schutz A. *Izbrannoe: Mir, svetyaschiysya smyslom* [Selected: world, glowing sense]. Moscow, 2004, 1056 p. (In Russian).
 19. Schutz A., Levit S.Ya. *Mir svetyaschiysya so smyslom* [World, glowing sense]. Moscow, Rosspen Publ., 2004, 263 p. (In Russian).
 20. Boubdieu P. Social apace and symbelic power. *P. Bourdieu in other words: Essays towards a Reflexive sociology*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1990, pp. 123–139. (In English).
- The date of the manuscript receipt 15.01.2016

Об авторе

Попов Дмитрий Николаевич
аспирант кафедры философии

Ярославский государственный университет
им. П.Г. Демидова,
150000, Ярославль, ул. Советская, 14;
e-mail: dpd108@mail.ru

About the author

Popov Dmitriy Nikolaevich
Ph.D. Student of the Department of Philosophy

P.G. Demidov Yaroslavl State University,
14, Sovetskaya str., Yaroslavl, 150000, Russia;
e-mail: dpd108@mail.ru

Просьба ссылаться на эту статью в русскоязычных источниках следующим образом:

Попов Д.Н. Феноменология социального образа: понятие, уровни, структура // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2016. Вып. 3(27). С. 36–46.
doi: 10.17072/2078-7898/2016-3-36-46

Please cite this article in English as:

Popov D.N. Phenomenology of social image: concept, levels, structure // Perm University Herald. Series «Philosophy. Psychology. Sociology». 2016. Iss. 3(27). P. 36–46. doi: 10.17072/2078-7898/2016-3-36-46