

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ¹

Т.В. Фаненштиль

Ключевые слова: повседневность, научный факт, феноменологическая социология, социальная эпистемология.

В своей работе 1935 года «Возникновение и развитие научного факта» Людвиг Флек рассуждает о таком явлении как научный факт. История человечества такова, пишет Флек, что явления и события не сразу замечаются наукой, возносятся ею, исследуются как факты. Наука развивается, что, несомненно, и совершает самые неожиданные повороты. И во времена того же Флека исследование такого предмета как повседневность могло быть приравнено к псевдознанию. Однако времена меняются. И перед нами проблема: обнаружить, что изменилось в гуманитарных и социальных науках и позволило им обратиться к такому аспекту социальной реальности как повседневность. Обратиться к повседневности именно как к научному факту.

Повседневность начинает изучаться с точки зрения социальных наук именно на социально-философском уровне как понятие, работающее в рамках осмысления противостояния человеческой личности, индивида, человеческого Я природе, первоначальной естественной среде обитания. А также в рамках проблемы реальности существования человеческого Я, осознания этого за счет некоторых оснований человеческой природы: разума, воли, сознания, творчества.

Повседневность как термин и научная социальная теория – это прикладная вещь. Повседневность – это понятие относительное, оно не может употребляться самостоятельно. Мы это и обнаруживаем в социологических исследованиях XX – XXI вв. Повседневность – это всегда повседневность кого-либо, то есть чья-то или какая-то. Выводы таких исследований помогут направить развитие экономики, рынка, на что человек готов тратить свое повседневное время и как тот или иной товар, техническое достижение должны помочь ему в этом, оптимизировать его жизнь, оставить для него свободным время и пространство. Если же мы смотрим на такие практические исследования с точки зрения социально-философской, теоретической, то станет видно, каким образом изменение этих повседневных затрат жизненных ресурсов человека все еще

подтверждают реальность происходящего, включают человека в общий жизненный контекст. Что он делает, готов делать для этого не всегда осознаваемого действия: Я есть. В этом и заключается та самая каждодневная истина индивида, смысл социальной эпистемологии повседневности.

Движение социальной и философской мысли к изучаемому предмету сводится к терминологической экспликации оснований реальности существования индивида каждый день от «повседневного» к «Повседневности».

Понимание и интерпретация этого процесса образования научного предмета складывается, в том числе, в результате анализа описательных представлений своей каждодневной жизни в мышлении человека на протяжении эпох. Прообразом современного терминологического состояния «Повседневности» может послужить произведение Гесиода «Труды и дни».

«Мешкотный борется с бедами всю свою жизнь непрерывно» [1, строфа 410]

И пребывая все дни свои в вечной заботе и муках, человек может забыть себя в этом же труде, что его одолевают постоянные беды и участь. Повседневное прописано Гесиодом в противопоставлении истинной (правдивой) и лживой повседневности. Правдивая повседневность – посвящена заботе, лживая – лени. Гесиод описывает, как повседневное должно быть упорядочено. Порядок задан свыше, не человеком.

«Для смертных порядок и точность В жизни полезней всего, а вреднее всего беспорядок».[1, строфа 470]

Весь год описан своими делами, каждый сезон. При этом правдивая повседневность устремлена к полезному богатству и преумножению, и различает Гесиод лживое стремление к пустому и ненужному разбогатению. То есть повседневное в виде описательного термина здесь употребляется и в качестве этического, и в качестве ценностном. Так богатство выступает средством, а не самоцелью. Противопоставляются забота и лень, порядок и беспорядок. Когда мы говорим о «повседневном», оно служит для

обоснования теоретических мыслей по всевозможным философским и научным изысканиям. В этом смысле, можно согласиться с Б. Вальденфельсом, сравнивающим повседневное с всевещающей сплавливающей жизни и судьбы людей формой.

Если далее говорить о примерах морального аспекта социально-философского анализа такого термина как повседневность, то этому могут послужить труды римского мыслителя Сенеки. В своей работе «О скоротечности жизни» Сенека употребляет такое понятие как времяпрепровождение, и считает его противоположным понятию жизнь, связывает с пустыми занятиями и исканиями. Страсти и волнения – основные характеристики такой человеческой обыденности. Сенека пишет: никому нет дела до себя, всякий поглощен другим.

Размышляя о таких структурах повседневности как пространство и время, Сенека призывает уйти и от первого, и от второго. Его негодование связано с нравами современного ему римского общества. Часто он слышит как человек, казалось бы, посвятивший себя серьезному делу, в итоге жалуется на никчемность прожитой жизни. Тоже он указывает относительно пространства. Исторически странно встречать положения философии потребления в трудах этого мыслителя, создается впечатление, что написаны они на рубеже XIX-XX веков. Так вот, Сенека указывает на такое качество человека как накопительство. Человек с превеликим трудом добывает материальные блага жизни и еще больший труд вынужден тратить на их поддержание. Кроме этого, часто человек приобретая вещи, даже не знает, зачем он это делает. [2, С.20].

В труде «О блаженной жизни» Сенека определяет «Блаженная жизнь – это жизнь, сообразная своей природе». Так, он выступает против нарушения временной и пространственной характеристик рутинности, привычности, обыденности, а значит и естества человеческой жизни. Такая консервативность логична для тех, кто пытается сохранить стабильность, традиции своего общества в существующих границах.

И древняя речь мыслителя снова поражает нас ультрасовременными положениями философии потребления относительно вещиизма: «Все эти вещи следует презирать, но не настолько, чтобы не иметь их, а лишь настолько, чтобы иметь, не тревожась; не так, чтобы самому гнать их прочь, но так, чтобы спокойно смотреть, как они уходят». [3, С. 45].

В нравственных письмах к Луциллиу Сенека вновь указывает на ложную потребность человека в роскоши: «Чтобы прогнать голод и жажду, тебе нет нужды обивать надменные пороги, терпеть хмурую спесь или оскорбительную приветливость, нет нужды пытаться счастье в море или идти следом за войском. То, чего требует природа, доступно и достижимо, потеем мы лишь ради избытка».

Однако автор этих мыслей указывает как на искусственную необходимость в самообмане, так и естественную, которая обусловлена социально. Социальное при этом мыслится Сенекой как нечто предзаданное, традиционное, на что покушаться отдельный индивид не в силах. Он пишет, что как бы ни разнились наши мысли с остальными людьми, внешне мы ничем не должны отличаться от них. И это есть «людовой обычай», нарушать который не следует. Таким образом, при выборе между социальной маской и частной жизнью Сенека выбирает первое. Гражданский долг слит с нравственным, социальность вырастает над человеком. И даже такая низменная и обыденная жизнь, полная мелочей, касающаяся, казалось бы, простых смертных людей, определяется, однако, вещами, выходящими за пределы нашего чувственного восприятия и длительности жизни человеческого поколения.

Так, в указанных трудах римского мыслителя Сенеки мы вновь находим знание и о повседневном. Многие в этом видятся Сенекой наносным, поверхностным и ненужным, обнаруживается это в попытке менять уже сложившиеся алгоритмы и фреймы ситуаций. Устои повседневности воспринимаются заданными сверху, непреложными, неменяющимися и недолжными изменяться.

Так анализ повседневного, материальной культуры народа может являться основанием для выделения аутентичных культурных характеристик и их последующего выявления в жизни этноса. Н.С. Трубецкой в своей теории евразийства указывает одной из основополагающих черт русского народа «бытовое исповедничество». И именно последовательное обращение к материальной основе жизни людей может эту черту обнаружить.

Евразийство – направление мысли, касающееся и прошлого русского народа и будущего российской культуры, видится в тесной реальной связи с Сибирью. Возвращаясь к трудам и мыслям Н.С. Трубецкого, используя анализ повседневного, того самого явления «бытового исповедничества», посмотрим на связь России и Сибири, на роль культурного

взаимодействия русского, туранских и западных народов.

С точки зрения предтечи школы Анналов Фернана Броделя, которую он высказывает в том числе в своей трехтомной работе «Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVII вв.» (вторая половина XX века) в анализе взаимодействия русского, туранских и европейских народов могут быть нарушены причинно-следственные связи. Евразийство исторически признает и татаро-монгольское иго и романо-германское иго, однако вследствие факта первичности татаро-монгольского ига – в начале XX века может обнаружиться множество культурных сходств русского и туранских народов, и чуждые навязанные извне еще свежие пережитки романо-германского ига Петровской России. Так следствия более раннего исторического взаимодействия могут быть выданы за причины этого взаимодействия разных народов. Эта логическая ошибка нарушает в том числе целостность методологических поисков.

С другой стороны, если снова опираться на возможности структурного анализа, предложенного Ф. Броделем, культурная идеологема «свой - чужой» будет выглядеть уже иначе. Ф. Бродель обращается к структурному анализу материальной жизни цивилизации, куда включает инфрээкономику, неформальную половину экономической деятельности, экономику самодостаточности, обмена продуктов и услуг в очень небольшом радиусе (используются архивные данные). За длительный период мелкие повседневные факты из перечисленных сфер теряют свою уникальность, становятся повторяемы раз за разом, обретают всеобщий характер и превращаются в структуры. Подвижность подобных структурных единиц связывается Броделем с городом. Именно город не независимо от цивилизации подчеркивает социальное расслоение населения, ускоряет темпы жизненных ритмов человека. Город, меняя в ходе развития цивилизации свое значение, делая его глобальным, пребывает в постоянном диалоге с деревней. Однако деревня при этом вечно противостоит городу, она медлительна, невосприимчива к техническим новшествам, и способна длительно поддерживать традиции быта. В таком случае, идеологема «свой - чужой» для деревенской России, которая позже и перевозит, переносит свои традиции в Сибирь, - работает, определяя как чуждое и в отношении западного, европейского, и в отношении туранского, азиатского. Трубецкой, собственно, и указывает на благодатное влияние

взаимодействия с туранскими народами именно в сфере государственного преобразования.

Можно предположить насколько длительно особенности быта, мелких повседневных действий будут обнаружены и тем и другими этносами, восприняты и станут неосознанно существовать уже как «свое», как часть традиции предков, как структуры, и тем более в дальнейшем будут перенесены в Сибирь – как присвоенную, но еще не освоенную территорию, первоначально чуждую для русского этноса. Тем более, что у этноса всегда остается причина и внутренняя потребность в сохранении самоидентификации, даже если этнос подвержен дальнейшей ассимиляции.

Этнографическая, лингвистическая наука, действуя в направлении: выяснить, что для русского этноса является своим в культурном отношении и что чужим, противопоставляет русскому характеру западное влияние и делает родственным этому русскому характеру влияние и взаимодействие с туранскими этносами, и опирается в своих доводах на анализ повседневной жизни, материальной культуры этих этносов. [6, С. 146-162]

Помимо отечественных исследований, мы можем сослаться и на зарубежные примеры взаимодействия социального и философского знаний в исследовании повседневного.

Такие современные немецкие исследователи как Ганс Грацль (Hans Graßl) и Кристиана Бендер (Christiane Bender) связывают научную проблематизацию повседневного с экономической сферой жизни общества. Они в своей работе «Работа и жизнь в постиндустриальном обществе» (Arbeiten und Leben in Dienstleistungsgesellschaft) ссылаются на труды Макса Вебера и Джорджа Ритцера (George Ritzer). И анализируют процесс «оповседневнивания» Макса Вебера, который он использует в контексте теории «стальной клетки», что является своеобразной метафорой положению индивида в обществе потребления. От общих теоретических веберовских положений авторы обращаются к современным конкретным социально-философским исследованиям повседневного, к деятельности американского ученого Дж. Ритцера, изучающего процесс «макдональдизации», как один из характерных для общества потребления. Детерминанта реального индивидуального существования меняется сегодня и переходит от институтов разума, сознания, творчества к институту потребления. «Я есть», возможно, здесь и сейчас пока это самое «Я» потребляет.

Первая половина XX века знаменуется для исследования повседневного тем, что в

социологии возникает феноменологический подход, автором которого является А. Шюц. В этом же направлении работают такие американские социологи как Г. Гарфинкель (Harold Garfinkel) и Э. Гоффман (Erving Goffman). Деятельность Кристофа Вульфа также посвящена исследованию «Повседневности». И хотя совершается оно в более глобальных рамках антропологических теорий, сущностно меняется подход и научное восприятие этого термина.

Повседневность здесь понимается как актуальный слой форм практического взаимодействия, которые формируют и удерживают социальность. Само социальное Вульф понимает на стыке мимезиса, перформативности и ритуала. «Социальное складывается в ритуальных взаимодействиях между людьми, а их телесность является существенной частью его специфического характера, поэтому перформативность – принципиальное условие генезиса социального. Перформативность социального действия означает тот факт, что социальное поведение осуществляется в телесных инсценировках и представлениях, значение которых несводимо ни к интенциональности, ни к функциональности». [5, С.12]

Однако Вульф подчеркивает важность такой конкретизации, изучения «бытия-в-мире конкретного человека», и связывает ее с актуальными процессами трансформации всего социального поля. Вульф ставит задачу исследовать, как формируется тело человека в зависимости от перформативных практик. Итак, каждое социальное действие, ситуация – уникальны, но тут же повторимы феноменальными и структурными соответствиями, которые можно описать как «семейное сходство». [5, С.15]

Эта обнаруженная тенденция вскрывается в творчестве Ж. Бодрийяра, Ф. Броделя, З. Баумана, И. Валлерстайна. Так, социальное знание осуществляет переход от описательного «повседневного» к термину «Повседневность». Соответственно, прикладной описательный характер «повседневного», иллюстрирующий те или иные решения социальных, антропологических, ценностных, этических проблем науки сменяется артикулированным дискурсом о самой «Повседневности». Только ее прикладного сущностного характера это не уничтожает. Индивид, присутствуя здесь и сейчас, не всегда и не все осознает в своем окружении.

Проблема изучения повседневности социальными науками кроется в историчности методологии. Людвиг Флек как раз об этом и

пишет в своей работе «Возникновение и развитие научного факта». Создавая свою теорию, Л. Флек вводит два понятия, как нельзя лучше объясняющие развитие науки. Это понятие «стиль мышления» и «мыслительный коллектив». Быть может, именно поэтому его работа была замечена Томасом Куном, так как во многом отражала его понимание «парадигмы» и «научного сообщества». И стиль мышления, и мыслительный коллектив подчеркивают, с точки зрения Флека, ту социальную обусловленность научного познания, которую стараются обойти стороной и даже сознательно игнорировать как «неизбежное зло», в виду господства понимания истины как незыблемого, раз и навсегда данного. Флек не согласен с проаристотелевским пониманием истины о должном соответствии знаний действительному положению вещей. Он ведет речь о социальной эпистемологии, точнее, о всегда социальной эпистемологии. Поэтому повседневность вовсе не случайна, наука выходит на этот уровень не от безысходности, а по необходимости обратиться, наконец, к каждодневному существованию источника истины. Обращение это доказывает своеобразным способом реальность существующего вокруг индивида, реальность существования самого индивида.

Библиографический список

1. Graßl H., Bender Chr. Arbeiten und Leben in Dienstleistungsgesellschaft. – Konstanz: UVK, 2004. – 172 s.
2. Гесиод Полное собрание текстов. – М: Лабиринт, 2001. 256 с.
3. Сенека О скоротечности жизни // Историко-философский ежегодник '96. М. Наука, 1997. С.16-40.
4. Сенека О блаженной жизни // Историко-философский ежегодник '96. М. Наука, 1997. С. 40-64.
5. Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. – СПб: Интерсоцис, 2009. – 164 с.
6. Очерки зарождения философской мысли в Сибири и на Алтае: сборник научных статей. – Барнаул: АлтГТУ им. И.И. Ползунова, 2013. – 166 с.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 13-13-22007 а(р)