

Альфред Шютц

СМЫСЛОВАЯ
СТРУКТУРА
ПОВСЕДНЕВНОГО
МИРА

ОЧЕРКИ ПО ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ
СОЦИОЛОГИИ

Москва
Институт Фонда «Общественное мнение» 2003

НА,

УДК
316.277.4
ББК 60.5
Шю 99

Редакционный совет
издательской программы
Фонда «Общественное мнение»

*А.А. Ослон, Е.С. Петренко, Л.М. Дробижева,
Г.С. Батыгин, Г.Л. Кертман, И.А. Климов*

Рекомендовано к печати Ученым советом
Института социологии РАН

Шютц Альфред

Шю 99 Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Сост. А.Я. Алхасов; Пер. с англ. А.Я. Алхасова, Н.Я. Мазлумяновой; Научи, ред. перевода Г.С. Батыгин |. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003, 336 с.

ISBN 5-93947-012-2

В сборник трудов выдающегося американского социолога Альфреда Шютца (1899-1959) включены работы, в которых раскрываются категории феноменологической социологии - конституирование жизненного мира, трансцендентальная intersubjectivity, смысловая структура действия, рациональность, релевантность, типизация.

Книга предназначена для специалистов в области теоретической социологии, психологии, культурологии, массовой коммуникации, а также для аспирантов и студентов гуманитарных факультетов высших учебных заведений.

ББК 60.5

ISBN 5-93947-012-2

© Издание на русском языке
Институт Фонда «Общественное мнение», 2003 ©
А.Р. Ким, дизайн обложки, 2003

Оглавление

Предисловие редактора.....	7
Основной аргумент «Идей II» Гуссерля.....	10
Феноменология и основания социальных наук: «Идей III» Гуссерля.....	35
Проблема трансцендентальной intersубъективности у Гуссерля	46
Социальный мир и теория социального действия	96
Аспекты социального мира	114
Введение	114
Социальная действительность, доступная в непосредственном переживании	118
Мир современников как структура типизации	132
Мир предшественников и проблема истории	154
Глоссарий.....	161
Проблема рациональности в современном мире	163
Чужой. Очерк социальной психологии	191
Возвращающийся домой.....	207
Хорошо информированный гражданин. Очерк о социальном распределении знания	222
Совместное сочинение и исполнение музыки. Исследование социального отношения.....	238
Равенство и смысловая структура социального мира	260
Введение	260
Социальный мир как само собой разумеющийся и его структуризация	263
Понятие равенства и структура релевантности.....	274
Различные интерпретации мира, считающегося само собой разумеющимся	279
Субъективная и объективная интерпретация	286
Некоторые двусмысленности, содержащиеся в понятии «ответственность»	311
Тиресий, или наше знание о том, что произойдет завтра ..	314
Библиография Альфреда Шютца	333

Предисловие редактора

Альфред Шютц — основатель феноменологического направления в социологии. Он родился в Вене и изучал право и социальные науки в Венском университете. В 1918 году в Вене выступал с лекциями Макс Вебер. Шютц с университетских лет находился под влиянием теории Вебера и в то же время хорошо сознавал, что методологические основания «понимающей социологии» остаются непроясненными.

Осознание границ рационально организованного языка и, в частности, научного рассуждения породило поиск новых методологических решений в философии и гуманитарных науках того времени. Как и многие европейские интеллектуалы, Шютц глубоко воспринял «философию жизни» в той ее версии, которую разрабатывал Анри Бергсон. Идея переживания времени и органической целостности сознания казалась ключом к теории действия. Хотя в центре внимания Шютца всегда находился генезис внелогических форм знания, его феноменологическая теория изначально была ориентирована на поиск рациональных оснований мира повседневности.

На формирование взглядов Шютца значительное влияние оказали Людвиг фон Мизес и его кружок, в который входили экономисты Готфрид фон Хаберле, Фридрих фон Хайек, Оскар Моргенштерн, философ Феликс Кауфман (участник кружка «логических позитивистов»), Эрик Фёгелин.

В 1927 году Шютц начал работать в одной из ведущих банковских корпораций и параллельно занимался философией. «Банкир днем, философ ночью», — пошутил Эдмунд Гуссерль о тогдашних занятиях Шютца. Первая крупная работа Шютца «Феноменология социального мира» опублико-

вана в 1932 году. В ней предпринимается попытка соединить веберовскую теорию социальной действия с феноменологическим методом Гуссерля.

В 1939 году Шютц, как и тысячи европейских интеллектуалов, был вынужден уехать в США. Он стал профессором Новой школы социальных наук в Нью-Йорке. В то время в Новой школе работали многие выдающиеся ученые-эмигранты, в частности Арон Гурвич, переписка с которым входит в корпус произведений Шютца. В 1943 году он читал курс социологии и философии в Новой школе социальных наук, в 1952—1956 годах был деканом отделения философии. В США Шютц опубликовал сборник эссе, где обсуждались фундаментальные категории гуссерлевского учения, теоретические концепции Уильяма Джемса, Джорджа Сантаяны, Макса Шелера, Жана Поля Сартра.

В 1950-е годы окончательно складывается концептуальный аппарат феноменологической социологии, основанный на понятиях горизонта значений, релевантности, множественности реальностей. Иллюстрациями применения феноменологического метода к миру повседневности являются эссе Шютца о «чужом», «возвращающемся домой», «хорошо информированном гражданине», «равенстве», «сочинении музыки».

Школа феноменологической социологии представлена именами Мориса Натансона, разработавшего социологическую концепцию анонимности; Томаса Лукмана, который вместе с Питером Бергером написал «Социальное конструирование реальности» — вероятно, самое лаконичное введение в феноменологическую социологию; Рихарда Гратхоффа, исследовавшего формы конституирования вещественной среды. Феноменологическая социология лежит в основе созданной Гарольдом Гарфинкелем «этнометодологии». Вероятно, одной из версий феноменологической социологии можно считать и «драматургическую» концепцию Ирвинга Гофмана. В комплекс феноменологической социологии входят также ее экономические, исторические и эстетические приложения; не везде автор придерживается гуссерлевского императива философии как строгой науки.

Полная библиография работ об учении Шютца составляет свыше полутора тысяч наименований. Однако труды основа-

Предисловие редактора

теля феноменологической социологии немногочисленны — список источников содержится в настоящем издании. Наиболее значительные работы Шютца собраны в книге «Структуры жизненного мира», которая была издана в 1973 году Томасом Лукманом.

В сборник переводов включены произведения, в которых раскрывается категориальный аппарат феноменологической социологии. Прежде всего это анализ основных понятий гуссерлевской философии и эссе по теории социального действия и рациональности. Другие переведенные работы интересны как образцы приложения феноменологической перспективы. При составлении сборника использовалось широко известное «натансоновское» собрание сочинений Шютца 1962—1966 годов, продолженное Г. Вагнером и Д. Псатасом в 1999 году. В тех случаях, когда это необходимо, русский перевод сопровождается указанием на лексические эквиваленты оригинала (на английском или немецком языках).

*Доктор философских наук,
профессор Г.С. Батыгин*

Основной аргумент «Идей II» Гуссерля

1. Регион неодушевленных предметов

Конституция неодушевленного материального объекта во внешнем мире — подлинной вещи — является первой областью действительности, анализируемой Э. Гуссерлем. То, что вещь протяженна в пространстве и длительна во времени, что у нее есть такие качества, как тяжесть, эластичность, цвет, что она состоит в определенных отношениях с другими вещами, находится в движении или неподвижна, — все это переживается в нашем восприятии. Но можем ли мы воспринимать саму материальность, бытие реально существующего объекта? Ведь и фантом обладает пространственными признаками, продолжительностью <существования>! во времени, цветом, находится в движении или покое. Мы так же воспринимаем радугу и голубое небо. То, что вещь, а также фантом открывают нашему восприятию, есть просто *схема их ощущений (sensorial schema)*, как называет это Гуссерль, меняющаяся в соответствии с «ракурсами», в которых мы их воспринимаем. Однако специфическая материальность, отличающая действительную материальную вещь от фантома, не может быть установлена до тех пор, пока мы рассматриваем конкретную (*particular*) вещь как переживаемую отдельно, вне ее связей с «обстоятельствами». Реальность вещи, ее материальность, не может быть отнесена только к *схеме ощущений*. Эта схема меняется, если меняются обстоятельства; при этом меняющиеся схемы понимаются как манифестации определенного единства, а их изменения — как зависимые от соответствующей-

Здесь и далее в угловых скобках пометы переводчика

щих реальных обстоятельств. Действительные состояния свойств вещи — например, различный цвет при разном освещении — понимаются просто как модификации объективного цвета, которым вещь обладает как в темноте, так и при солнечном свете, зависимые прежде всего от меняющихся обстоятельств, таких, как свет. Через такое «распознающее понимание» (*realizing apprehension*) конституируется не только всякое «объективное», «действительное» свойство феноменальной вещи, но и действительность самой вещи как субстрата ее меняющихся свойств. При этом меняющиеся свойства воспринимаются не как простые *схемы ощущений*, а как манифестации реального состояния «субстанции» в данный момент. Другими словами, само свойство фундаментально¹ (*originarily*) дано только в текущем состоянии функциональных зависимостей от соответствующих обстоятельств. Эти зависимости являются каузальными, не просто полагаемыми, а «видимыми», или «воспринимаемыми». То, чем вещь является в своей материальности, может быть раскрыто только в процессе нашего переживания; это следует понимать так, что конечные переживания могут подтверждать, лишать значимости или упразднять предыдущие. Знать вещь — это знать, как она поведет себя под давлением, при нагревании и т. д., короче говоря, знать все ее каузальные зависимости от других вещей, которые также переживаются в качестве действительных, материальных объектов внешнего мира. Таким образом, субстанциальность, реальность и каузальность неразрывно взаимосвязаны и действительные качества являются *eo ipso*[^] каузальными свойствами.

Необходимо подчеркнуть, что материальная вещь и ее каузальности, описанные подобным образом, являются материальной вещью и ее каузальностями не в терминах естественных наук, но вещью, как она конституируется в чувственном восприятии переживающего субъекта, более того, субъекта изолированного, то есть лишенного всякой связи со

«Фундаментально» (и такие родственные формы, как «фундаментальный», «фундаментальность») является адаптацией гуссерлевского немецкоязычного термина *tonginar*» и не должно пониматься как означающее «изначально», так как понятие употребляется в структурном, а не во временном смысле

Тем самым (*лат*) — Прим ред.

своим окружением (fellow-men). В таком качестве материальная вещь с самого начала «обращена» к телу переживающего субъекта и его нормальному сенсорному аппарату. Тело принимает участие во всех актах восприятия. Оно носитель всех наших ощущений, точнее двух их групп, с помощью которых осуществляется конституирование пространственного объекта: первая группа способствует непосредственно конституированию свойств вещи (ее цвета, гладкости и т. д.); вторая группа (система кинестетических ощущений, телесных движений, короче говоря, функций восприятия, спонтанных, свободно выполняемых в соответствии с неотъемлемо присущим субъекту порядком) *мотивирует* первую группу. Например, всякое конкретное восприятие связано с возможностью других восприятий формы: если мой взгляд двигается в этом направлении, то и воспринимаемый образ будет меняться в этом направлении; если в том — и он будет меняться соответственно. Таким образом, одна и та же неизменная вещь представляется в различных аспектах в зависимости от положения моего тела. Один из этих разнообразных аспектов окажется оптимальным (например, объект, увиденный при солнечном свете и ясном небе) и будет считаться «нормальным». Апперципированный в «нормальном» переживании мир будет считаться «действительным», «истинным» миром. Все отклонения от этой нормальности будут интерпретироваться как порождаемые психофизическими условиями, к которым принадлежат также все соматические аномалии ощущающего тела. Таким образом, даже на уровне, которым ради наглядности искусственно ограничены настоящие исследования, — а именно при солипсистском допущении — работают определенные мотивы, которые ведут к различению просто являющейся вещи и вещи как она «действительно» есть. Следовательно, «объективная природа» существует, так сказать, даже внутри солипсистской сферы. Конечно, термин «действительный» может также обозначать идентичный набор качеств, определенных путем абстрагирования от всего связанного с психофизическим субъектом и выраженных в логико-математических терминах. Однако в этом втором смысле «действительная» вещь не является объектом моего субъективного переживания; это материальная вещь в естественных науках.

2. Регион «одушевленного»

Материальной природе неодушевленных вещей противопоставлена природа во втором, более широком смысле, другая область действительности — одушевленная природа. Душа, или *психе*, приписывается *одушевленному* (*attaha*), которое включает и людей. *Психе* всегда с самого начала воплощено, и это значит, что оно как элемент природы (по) является в связи с материальной вещью — телом животного или человека. Чтобы понять конституирование области природы в качестве *психе*, мы должны обратиться к нашему фундаментальному (*originary*) интуитивному видению *психе*, которое предшествует всякому теоретическому мышлению и которое не может обесценить никакая теория. Следовательно, такой анализ должен предшествовать любому обращению к результатам психологической науки; он должен быть выполнен в несколько этапов, включая¹ (а) наше переживание сферы *психе* путем «внутреннего восприятия»; (б) проблему «реальности» *психе*; (с) наше переживание воплощения *психе* в нашем теле; (d) наше переживание других тел как одушевленных и, следовательно, как манифестаций других *психе*.

А. *Переживание психе путем внутреннего восприятия.* Нашему внутреннему сознанию поток наших переживаний (*Eg-lebnisseries*) дан без начала или конца, вместе с восприятиями, воспоминаниями, фантазиями, эмоциями и т. д. Мы не переживаем его просто как приложение к нашему материальному телу. Его единство скорее является формой внутреннего времени. Однако внутри этого единого потока переживаний мы можем, приняв подходящую рефлексивную установку, интуитивно увидеть единицы особой структуры. Для рассматриваемой проблемы особо важны эгологические единицы, различные формы Я. Гуссерль различает здесь три эгологические формы: (i) единство чистого, или трансцендентального, Я; (ii) действительное психологическое Я, эмпирическое переживание *психе* как взаимосвязанного с действительностью тела; (iii) Я как человеческое существо, Я-человек (*I-man, Ich-Mensch*), понятие Я как оно используется в повседневном мышлении.

Начнем с последнего понятия. Мы обнаруживаем, что, используя местоимение Я в повседневной жизни, человек адресуется к целостному человеку с его телом и душой, к

состояниям его ума, его телесным ощущениям, действиям, личным качествам и характеристикам, его наклонностям и способностям, постоянным и преходящим установкам и т. д. Он говорит не «Я есть тело», «Я есть душа», а «У меня есть тело», «У меня есть душа». Но даже здесь психологический аспект важнее всех других. Я называю тело *своим*, потому что его состояния и качества являются моими, и это означает, что они имеют некое психологическое значение. Конечно, я говорю как о своих и об определенных объектах вне моего тела: это мои личные вещи, мои поступки, предметы, которыми я пользуюсь и которые доставляют мне удовлетворение, моя одежда и т. д. Но свойства (qualities) этих объектов — в отличие от свойств тела — рассматриваются не как мои свойства, а только как знаки, симптомы или отображения моих психологических свойств.

Первое из двух других эгологических понятий — чистое, или трансцендентальное, эго — известно исследователям философии Гуссерля (особенно первого тома «Идей») — как одно из базовых понятий феноменологии. Оно может быть постигнуто только в трансцендентальной редукции посредством рефлексии над уже имевшими место интенциональными переживаниями. Мысленно возвращаясь к предыдущим когитациям (cogitations), чистое эго может осознать само себя как их субъекта. Следовательно, оно раскрывается как *sum cogitans*¹, как нумерически (numerically) идентичный, неделимый и неизменный в себе субъект, конституированный как единство внутреннего времени, которое функционирует во всех активных (а также пассивных) переживаниях, относящихся к тому же потоку сознания. Как таковое чистое эго является центром, *terminus a quo*², полюсом всей сознательной жизни, всех когитации в самом широком смысле, включая действия, аффекты, теоретические, оценивающие и практические установки; другой полюс этих многообразных форм интенциональной отнесенности — их *terminus ad quem*³ — образуют *когитаты* (*cogitata*) этих когитации. Однако их объекты —

Помысленное (*лат*) — Прим ред.

Хронологическая граница, исходная точка, начальный пункт (*лат*) — Прим ред

Хронологическая граница, конечная точка (*лат*) — Прим ред.

ноэмата — всегда являются объектами окружающей среды, темами в тематическом поле, окруженном фаницей потенциально интенциональных единиц, которые формируют, так сказать, духовное поле видения. Это — поле определяемой (determinable) неопределимости (indeterminateness). В него входит весь действительный мир с включенными в него действительными (эмпирическими) Я — как моим Я, так и Я других.

В то время как всякая когитация возникает и исчезает, чистое эго на это не способно. Как являющее себя (performing) эго оно постоянно функционирует в своих актуальных когитациях, хотя и может выйти из них при определенных условиях. Таким образом, оно совершает свои выходы и уходы <например, на сцену и со сцены> (*es tritt auf und ab*), приступает к действию или прекращает его, может полностью бодрствовать, или спать, или быть в каком-либо промежуточном состоянии. Но оно всегда там. Именно в этом смысле Гуссерль интерпретирует знаменитое высказывание Канта о том, что чистое эго должно быть способно сопровождать все мои когитации. Другими словами, вся информация сознания, душевные состояния и ноэтические формы, которые могут сопровождаться идентичным эго действительного или возможного *cogito*, принадлежат к единой (single) монаде. Внутри этого абсолютного потока сознания возникают определенные объединяющие формации, которые, однако, совершенно отличны от единства действительного Я и его свойств. К этим формациям принадлежат, например, «устойчивые мнения» одного и того же субъекта, которые можно было бы назвать привычными (habitual), если бы этот термин не вел к опасному смешению с нынешним употреблением термина «привычки» (habits), которое следует из «диспозиций» Я-человека, эмпирического человеческого существа. Эти устойчивые мнения, или убеждения, становятся собственностью (possessions) чистого эго; конечно, они всегда могут быть модифицированы, скорректированы, подтверждены или упразднены под влиянием последующих переживаний.

В противоположность чистому эго психологический субъект, или *психе*, образует субстанциально-действительное единство с телом человека и животного. Психологическое Я является субстратом индивидуальных качеств в широком смысле,

включая интеллектуальный, практический, эмоциональный характер, умственные способности, дарования и т. д. Эти качества являются единствами манифестаций на различных уровнях в многообразных переходных и взаимосвязанных формах. Все это подчинено определенному порядку, который становится явным при анализе соответствующих субъективных переживаний.

В. «*Действительность*» *психе*. Чтобы понять, почему Гуссерль говорит о действительности *психе* и психической жизни, мы должны помнить, что он различает два вида действительных переживаний, или, лучше, — переживаний действительности: (1) внешнее (физическое) переживание материальных вещей; (2) внутреннее переживание. Каждое из них фундаментально для отдельных видов эмпирических наук: первое — для наук о материальной природе, второе — для наук о *психе*¹.

Почему Гуссерль одновременно относит к реальности и материю, и *психе*! Аналогия основана на общей онтологической форме. Подобно тому, как материальная вещь есть единство ее свойств (*qualities*), *психе* является единством таких индивидуальных свойств, как характер или дарования, которые основываются на чувственных способностях (*faculties*), но не идентичны им. Эти свойства организованы в особую иерархию; именно их единство, а не что другое, является *психе*. Более того, материальная вещь, так же как и психологическое Я, каузально отнесена к обстоятельствам, и это происходит способом, который регулируется этими обстоятельствами. Но эта аналогия относится только к формальному обобщению, к онтологической *форме* действительности, к которой принадлежат обе области. В любом другом отношении между ними существуют важные различия: (а) материальная вещь конституируется как единство *схем ощущений* (*sensorial schemata*), которое является не чем иным, как единством каузальных зависимостей от других материальных вещей. *Психе* есть единство потока сознания как жизни идентичного Я, — единство, растянутое во времени. Оно <*психе*> не схематизирует себя; (б) материальные вещи могут — по крайней мере, с определенной вероятностью — оставаться неизменными, в то время

¹ Проблема основания этих наук является одной из главных проблем «Идей III»

как психологическая жизнь находится в перманентном изменении; (с) *res extensa*¹ может быть разделена на фрагменты (*pieces*), единство — на части; *психе* абсолютно неделимо; (d) взаимосвязанность материальных вещей относится к сфере трансцендентного внешнего мира, который я сознаю, взаимосвязанность же моих психологических состояний — к самому моему сознанию, то есть имманентному потоку, который единственно конституирует психологическое Я. Конечно, в психофизическом смысле всякая вещь может функционировать как источник «стимулов», но тот факт, что она некоторым образом оказывает влияние на переживающего (*experiencing*) субъекта, не является конститутивным свойством материальной вещи. Напротив, природа остается тем, что она есть, независимо от вмешательства *психе*. То, что схема вещи является мне как зависящая от моих кинестетических движений в виде тех или иных образов, иногда бывает связано с так называемой психофизической причинностью. Но эта причинность оказывается лишь зависимостью *психе* от функционирования тела, в котором оно воплощено; (е) зависимости *психе* от обстоятельств бывают трех видов (имеют тройное значение): (i) психофизические (лучше, физиопсихические) (например, все ощущения (*sensations*), включая эмоциональные и ощущения потребностей, зависят от тела, следовательно, от физической природы и системы взаимосвязей, доминирующей в ней); (ii) идеопсихические: сознание зависит, так сказать, от самого себя, например совокупность действительных переживаний зависит от совокупности предыдущих, каждый возникающий психологический факт — от предшествующей психологической жизни. Все диспозиции являются результатом (отложениями, осадками — *sedimentations*) прошлой жизни и как таковые «самообусловлены». В области неживой природы, реальности которой не имеют истории, нет аналогии такого рода зависимостей; (iii) intersубъективные зависимости психологической жизни, которые будут обсуждаться ниже.

С. Конституция психологической действительности посредством тела. *Психе* всегда воплощено в теле, и сейчас необходимо исследовать проблему конституции этого тела как оду-

Протяженная вещь (*лат*) — Прим ред.

шевленного (а не просто как пространственного объекта среди других пространственных объектов) в переживании (experience) субъекта. Касаясь правой рукой своей левой руки, я получаю два ряда ощущений: правая рука получает осязательные ощущения, через которые моя левая рука переживается как физическая вещь, как материя, которая обладает протяженностью, определенной формой, теплотой, гладкостью и т. д. Но в своей левой руке я обнаруживаю также ряд локализованных ощущений, которые не являются свойствами моего тела как физической вещи, но которые появляются в соответствующий момент в соответствующем месте моего тела, если к нему прикоснуться. Эта локализация ощущения принципиально отлична от всех материальных детерминаций протяженной вещи. Все ощущения принадлежат *психе*, все протяженности — материальной вещи. Таким образом, тело есть физио-эстеziологическое единство, носитель органов чувств и всех локализуемых ощущений движения и боли. Это также орган моей воли, а именно единственный объект, *непосредственно* и свободно (spontaneously) приводимый ею в движение, и, в силу этого факта, средство для производства *опосредованного* (mediate) и естественного движения других вещей. По этой причине субъект — противоположность материальной природы, данная в единстве с ней, — обладает особой силой, выражаемой фразой «Я могу», а именно: «Я могу свободно двигать это тело» и «Я могу воспринимать внешний мир через эти движения».

Д. *Конституция психологической действительности посредством эмпатии.* Другой человек (fellow-man), как и все остальные одушевленные существа (*animalia*), дан мне с самого начала и как материальный объект со своим положением в пространстве, и как субъект со своей психологической жизнью. Первый — как и все остальные материальные объекты — дан мне в изначальном восприятии (хотя и в постоянно меняющихся положениях) или, как это называет Гуссерль, в фундаментальном наличествовании (in originary presence). Определенные материальные объекты из моего окружения, которые являются объектами того же типа, что и материальная вещь, пережитая мной в прошлом в солипсистской установке как мое собственное тело, понимаются мной как человеческие тела, то есть я путем эмпатии внедряю в них Я-субъект (*ich*

fühle mich ihnen em) со всем, что к нему относится. Локализация моих ощущений переносится (*überträgt sich*) на другие тела, но их психологическая жизнь дана мне не в фундаментальном присутствии, а только в со-присутствии (co-presence); она дана не в *наместовании*, а в *аппрезентации* (not *presented*, but *appresented*). Путем простого длительного визуального восприятия тела Другого и его движений конституируется система аппрезентации, хорошо упорядоченных проявлений его психологической жизни и его переживаний; здесь находится источник различных форм систем знаков, выражений и, наконец, языка¹.

К сфере аппрезентации психологической жизни Другого принадлежит также система явлений, в которых ему дан внешний мир. Воспринимая свое тело как тело — то есть в единстве со своим психологическим Я-субъектом в определенном месте пространства и времени, — Я путем эмпатии также полагает, что это второе Я имеет — аналогично мне — чувственные данные, изменяющиеся явления и вещи, являющиеся в них. Вещи, полагаемые другими, являются также моими вещами; путем эмпатии я со-осуществляю (co-perform) их полагание (*positing*): сюда относится и представление о том, что для него его собственное тело находится Здесь, а все остальные объекты внешнего мира — Там. Находящуюся передо мной вещь в модусе явления А я идентифицирую с вещью, полагаемой им в модусе явления В. При этом предполагается возможность обмена местами, а также то, что при одинаковой чувствительности каждое человеческое существо воспринимает в одном и том же месте пространства одинаковые явления одной той же вещи. Но никогда Другой, находясь Там, не может воспринимать *в то же самое время* те же самые явления того же самого объекта, что и Я, находясь Здесь. Только путем аппрезентации я могу постигнуть его явления и его Здесь, к которому они отнесены через его со-данное тело. И наоборот. Глядя из его достигнутого путем аппрезентации Здесь на мое собственное тело как объект Природы, находящийся Там, я воспринимаю мое собственное тело точно таким же образом, каким оно дано Другому. Становясь на точку

См Schutz A *Symbol, Reality and Society* // Schutz A *Collected Papers Vol I* The Hague Martmus Nijhoff, 1962

зрения Другого, причем *любого* Другого, я осознаю, что каждый обнаруживает любого спутника (fellow-man) как естественно существующего Человека, с которым, с точки зрения внешнего восприятия, я должен отождествлять себя. Таким образом, эмпатия ведет к конституированию интересубъективной объективности вещей и людей как физиопсихологических единств. Объективный мир полностью конституируется только через интересубъективность. Это относится даже к моему собственному телу, которое, строго говоря, можно понимать как тело только потому, что я могу смотреть на него с точки зрения Другого в модусе Там. Еще одно доказательство того, что принимаемое нами *solus ipse*¹ не является *ipse*. Всякая объективность предполагает интересубъективность, и нормальность и аномалия также должны быть переинтерпретированы в терминах интересубъективности.

3. Область (регион) духа

А. Персоналистская установка и коммуникативное общее окружение. До сих пор гуссерлевский анализ конституции мира имел дело с конституированием природы, во-первых, как действительности материальных вещей, во-вторых, как действительности *психе*. Теперь мы должны исследовать субъективность, которая более не является природой, а есть дух (*Geist*). В натуралистической установке *психе* есть не что иное как пласт эстеziологических переживаний событий, происходящих с телом². Одушевленное тело является объектом природы внутри объективного пространственно-временного

Solus — единственный, *ipse* — сам (*лат*) выражение для обозначения «солипсизма» — *Прим ред*

События, происходящие с телом, не следует путать с событиями, происходящими в теле В «Избранных статьях» (том I) автор пишет «Физический объект "тело Другого", события, происходящие с этим телом, и его телесные движения понимаются как выражающие "духовное Я" Другого, на мотивационный смысловой контекст которого я ориентирован» В связи с этим высказыванием Шютц писал 25 июля 1954 г Морису Натансону «То, что я имел в виду, есть события, происходящие на "поверхности" тела Другого, когда он, например, краснеет или улыбается Но было бы ошибочно говорить в этом случае о *поверхности* (как будто бы тело — это всего лишь вещь)»

мира. Животные, люди (как другие, так и мы сами) всегда являются — в терминах натуралистической установки — одушевленными телами, каждое со своей локализованной чувствительностью; все сознание основывается на теле, локализуется в нем и координируется с ним во времени. Таким образом, они принадлежат к субстанциально-каузальной Природе. Все это относится также и к эмпирическому (психологическому) Я, которое живет в этих состояниях. С этой точки зрения возникновение «когито» есть факт природы.

От этой натуралистической установки нужно отличать *персоналистическую установку*, которая свойственна нам в повседневной жизни, когда мы находимся среди других людей, состоящих с нами в многообразных отношениях. Человека делает тем, что он есть, его окружение. Личное окружение есть мир, который апперципируется, запоминается, принимается на веру и т. д. человеком в его действиях, который существует для него и в отношении которого он принимает теоретическую, практическую или оценочную установку. Таким образом, объективная физическая действительность как таковая не является действительным окружением какого бы то ни было человека. Личное окружение есть не мир «в себе», а мир *для* человека, который должен *знать* о нем либо через актуальную апперцепцию, либо полагая его, либо по крайней мере представляя его более или менее ясно и определенно, то есть готовым к тому, чтобы быть апперципированным. Это мир, интенционально переживаемый человеком в качестве обладающего особой смысловой структурой, которая, конечно, всегда меняется и которую можно модифицировать путем упразднения и перегруппировки смысловых содержаний. В силу этого факта личное окружение всегда находится в состоянии становления. Его основой является фактически воспринятый мир как данный нашим ощущениям, но Я обнаруживает себя обращенным к нему в новых актах теоретических или практических оценок. По этой причине объекты внутри личного окружения являются не просто природными сущностями, но объектами для потребления, удовольствия, продуктами питания, одеждой, оружием, орудиями труда, произведениями искусства и литературы, средствами достижения правовых или религиозных целей. Гуссерль называет объекты окружения, в которые вкладывался новый интенциональный смысл, «обо-

снованными объектами» (founded objects). С натуралистической точки зрения «просто вещь» в психофизической действительности может действовать как стимул на животное; это каузальное отношение. В терминах отношений между субъектом-личностью (personal subject) и объектом окружения это каузальное отношение стимула и реакции вытесняется системой мотиваций. Говоря феноменологически, ноэматические единства, именуемые «вещами как постигнутыми личным Я», способствуют возникновению более или менее устойчивых тенденций обращения субъекта к этим вещам при практических, когнитивных, оценочных и т. д. актах. Независимо от того, следует ли Я этим тенденциям или сопротивляется им, оно переживает себя как мотивированное ими либо в своих действиях, либо в пассивном их перенесении.

Субъект находит в своем окружении не только вещи, но также и других субъектов; он предполагает, что они являются личностями со своими окружениями, но тем не менее имеют отношение к тем же самым объектам, к которым имеет отношение и он. Быть отнесенным к общему окружению и быть связанным с Другим в сообществе личностей — эти положения неразделимы. Мы не могли бы быть личностями ни для Других, ни даже для самих себя, если бы не могли найти общее с Другими окружение как необходимое дополнение интенциональной взаимосвязанности наших сознательных жизней. Это общее окружение устанавливается исходя из понимания того факта, что субъекты мотивируют друг друга в своей духовной активности. Таким образом, возникают отношения взаимного понимания (*Wechselseverstandms*) и согласия (*Einverstandms*) и, вместе с ними, *общее коммуникативное окружение*. Оно характеризуется тем, что связано с лицами, которые воспринимают это окружение и входящих в него людей как свое необходимое дополнение (*als ihr Gegenüber*). Лица, участвующие в коммуникативном окружении, даны друг другу не как объекты, а как противосубъекты, как товарищи (consociates) в социальном сообществе личностей. Социальность конституируется через коммуникативные акты, в которых Я обращено к Другим, предполагая их в качестве лиц, обращенных к нему, и обе стороны знают об этом. Однако понимание другого лица происходит только через аппрезентацию, причем каждый имеет в фундаментальном

наличии только свои переживания. Это ведет к тому, что внутри общего окружения любой субъект имеет свое особое субъективное окружение, свой частный мир, фундаментально (originally) данный ему и только ему. Он воспринимает тот же объект, что и его партнер, но с нюансами, зависящими от его особенного. Здесь и его феноменального. Сейчас. Каждая личность находится в нескольких временных измерениях: во-первых, существует его особенное внутреннее время, имманентный поток, в котором находят место конституирующие переживания (experiences); во-вторых, временное измерение конституированных переживаний, (все еще субъективное) пространство-время. Поскольку в обоих измерениях преобладают отношения одновременности, а также отношения «до» и «после», первоначально конституированное единство являющейся вещи в своей продолжительности совпадает с последовательностью восприятия и его поэтической продолжительностью. В-третьих, существует объективно интересубъективное время, которое *a priori*¹ формирует единый вместе со всеми субъективными временами временной порядок: объективное время и объективное пространство «предстают» как «значимые» (valid) феномены в субъективных порядках пространства-времени. Это подлинное основание для возможности обмена местами, упомянутого выше. Коммуникативное общее окружение требует, чтобы та же самая вещь, данная мне *сейчас* (а именно в интересубъективном Сейчас) в определенном плане, могла быть дана Другому в том же модусе *после этого* в потоке интересубъективного времени, и наоборот. Понятие нормальности и аномалии переживания, с которым мы столкнулись в солипсистском анализе, приобретает новый, интересубъективный, смысл.

Согласно Гуссерлю, коммуницирующие субъекты образуют личностные союзы более высокого порядка, социальные субъективности (коллективности), которые имеют в качестве своего окружения мир, существующий для этих социальных субъективностей, мир социальных и культурных объектов, науки, искусства и т. д. Таким путем мы даже можем достичь понятия совокупности всех социальных субъективностей, на-

¹ Умозрительно, до и вне всякого опыта, заранее (лат) — Прим ред

холящихся в настоящей или потенциальной коммуникации, и их дополняющую противоположность — духовный мир.

В. *Мотивация как основной закон персоналистической жизни.* Выше упоминалось, что каузальное отношение, преобладающее между объектами в природе, вытесняется отношением мотивации, преобладающим между субъектом и объектами окружения в персоналистической установке. *Личный (personal)*, или, как Гуссерль называет его, *духовный субъект* подчинен интенцио-нальностям; объект из окружения является тематическим объектом для этого Я внутри определяющего его когито, поскольку этот объект там воспринимается, запоминается и т. д. Здесь важно, что это отношение является не *действительным* отношением, а отношением *интенциональности*. Действительное отношение превалирует между действительностью Я-человека и действительным объектом, который состоит в действительном каузальном отношении природы к телу Я-человека. Действительное отношение исчезает, если вещь не существует; однако отношение интенциональности продолжает существовать даже в том случае, если духовным Я в качестве нозматических объектов своего окружения полагаются не действительности, а фантомы. Этот объект побуждает, мотивирует субъект уделять ему внимание, принять — активно или пассивно — определенную установку по отношению к нему, обдумывать его теоретически, управлять им практически, оценивать его и т. д. Мотивация есть, таким образом, основной закон духовной жизни, и всеобъемлющий поток сознания есть единство мотиваций В персоналистической интерпретации как раз все переживания вещей природы с их взаимосвязанностью через пространство, время и каузальность растворены в ткани имманентных мотиваций, согласно которым поэтические переживания развиваются от полагания к полаганию, от доксихического тезиса к докси-ческому тезису способом «*вследствие*». Мотивации могут быть' (1) мотивациями разума (*Vernunftmotivationeri*), то есть мотивациями актов *с помощью* актов, подчиненных юрисдикции разума, как в случае логического рассуждения, где я получаю мой доксихический тезис в заключении «вследствие» того, что поместил его в посылку; или (2) мотивациями по ассоциации и привычке, то есть отношениями между ранними и поздними переживаниями внутри одного и того же потока сознания; при этом мотивирующие переживания могут быть «отложениями»

(sedimentations) предшествующих им рациональных или даже навязанных нам совершенно нерациональных актов; они могут быть отчетливыми или скрытыми, в конце концов даже «бессознательными» в психоаналитическом смысле.

Понимание других людей через эмпатию обусловлено тем, что они воспринимаются в качестве субъектов окружения, состоящего из вещей и лиц, на которое они реагируют и воздействуют как личности, как духовные Я, то есть как подчиненные законам мотивации. Конечно, личность Другого дана моему пониманию, обращенному к его телу и в единстве с его телом. Но если мы разговариваем с Другим и он с нами, если мы отдаем ему приказы или подчиняемся его приказам, тогда отношение между духовным Я Другого и его телом является для нас просто единством выражения его духовной жизни и того, что в ней выражено. Никакой поиск каузальных факторов не может помочь нам понять Другого и его поведение. Мы должны понимать его мотивы, «основания» (reasons) его действий и их контекст. Не является также настоящим каузальным отношением мое существование, мотивированное его действиями (и наоборот). В качестве физических объектов и событий его тело и телесные движения отражают особую смысловую структуру; это одушевленное тело, представляющее духовное Я Другого, на мотивационный контекст смысла которого я ориентирован. Эмпатия в других личностях является не чем иным, как формой понимающего представления, включающего этот смысл. Подобным же образом обстоит дело и с тем, что Гуссерль называет одушевленными объектами, обычно именуемыми объектами культуры. Если мы читаем книгу, то мы воспринимаем ее как внешний объект, материальную вещь. Я вижу ее так, как она мне является, здесь, на столе справа от меня, но я ориентирован не на нее как на внешний объект, но на то, что «одушевляет» этот материальный объект, а именно на смысл того, что в ней написано: я «живу в ее смысле», понимая его. Это же верно и в отношении «одушевленных вещей» в повседневной жизни — инструмента, дома, театра, храма, машины и т. д. Их духовное содержание воспринимается как свойственное реально являющимся объектам, которые мыслятся не сами по себе, а как носители определенного смысла

С. *Духовное Я*. Апперцепция духовного Я Другого переносится и на мое собственное Я. Я, которое апперципирует

мысли других, не дано себе с необходимостью как понимающее (*comprehensing*) единство. Только понимая моего ближнего как предполагающего меня в качестве социального человека, я действительно становлюсь Я в моем отношении к Другим и создаю таким образом конститутивную возможность для Мы, для сообщества всех людей, которое включает и меня.

Особенностью духовного субъекта является то, что в нем возникает апперцепция Я, в которой этот «субъект» является «объектом» (хотя и не всегда тематическим). Поэтому мы должны различать «Я, которое есть Я» как субъекта и «Я, которое есть Я» как объект для меня, Ме, которое в специфическом смысле представлено, конституировано и, в конечном счете, интендировано внутри бытия «Я есть». Под Ме мы понимаем личность (*person*), конституированную для меня, — Я, которое сознательно в качестве Себя (*Self*).

Я как единство есть система способностей в форме «Я могу». Здесь мы должны различать физическое, телесное и духовное «Я могу». Я могу — в нормальных условиях — двигать мое тело и управлять своими органами восприятия естественно свободным образом. Я могу свободно производить мыслительные акты, то есть вспоминать что-то, сравнивать, различать и т. д., — и все это типично нормальным способом, зависящим от таких обстоятельств, как мой возраст, здоровье и т. д. Опять-таки необходимо различать «Я могу» как практическую и как логическую возможность. Я могу принимать решение о выборе только между практическими возможностями, и только на них может быть направлена моя воля. Это практическое «Я могу» может натолкнуться на сопротивление, для преодоления которого существует различной степени активная сила. Сопротивление может оказаться непреодолимым — Я не могу, у Меня нет силы.

Другой тип «Я могу» становится очевиден при анализе того, что может быть представлено в качестве возможного. Кентавр — возможный объект, интуитивно постигаемый как идентичный для тех или иных квазивосприятий. Эта возможность доксическо-логическая. Однако я не могу интуитивно вообразить, что дважды два равно пяти. Я могу только вообразить, что я говорю фигурально, ошибочно. Я могу вообразить, что я совершаю убийство, и все же я не могу представить, что я мог бы это сделать. Разве это не антиномия? Ответ

Гуссерля состоит в том, что первое «Я мог бы сделать это» относится просто к воображаемой практической возможности как таковой; второе «Тем не менее я не смог бы этого сделать» означает, что действие противоречит «природе» моей личности, не может быть для меня мотивированным. Это ведет к пониманию того, что «Я могу» мотивируется знанием моей собственной личности. Я знаю себя на опыте, и у меня есть эмпирическое самосознание. Мои когитации являются актами Я-субъекта, и Я конституировалось его деятельностью, привычками и способностями к апперцептивному единству, ядром которого является чистое Эго. Отсюда очевидность «Я есть». По аналогии с предыдущим опытом, предыдущими формами поведения и их мотивами я рассчитываю вести себя определенным образом в будущем. В своем воображении я могу также помещать себя в различные ситуации, различные мотивационные контексты и решать, как бы я повел себя в таких обстоятельствах. Личная жизнь демонстрирует определенную типичность. Каждый типичен, во-первых, как человек (например, общая типичность человеческого тела является предпосылкой всякой эмпатии), во-вторых, как особенный индивидуальный характер. Ассоциации и апперцепции лежат в основе типизации всех психологических актов. Эта типичность определяет мои ожидания будущего поведения — как моего собственного, так и моих ближних, — но, как и любое ожидание, оно привносит с собой в общую интенциональную систему координат апперцептивные возможности неопределенной определенности. В терминах этих типичностей я понимаю поведение моего ближнего и его мотивы. Когда я со-осуществляю его действия в своем воображении, его мотивы становятся моими квазимотивами и, таким образом, я их понимаю. Поэтому понимаемая мотивированная духовная жизнь Другого и ее индивидуально типический курс предполагаются в качестве вариации (*Abwandlung* — превращенной формы) моей собственной духовной жизни. В обеих я могу различить два уровня: более высокий уровень является специфически духовным, уровнем *intellectus agens*[^], уровнем Я в его свободных действиях (сюда входят и все соответствующие акты собственно разума); этот уровень зависит от скрытых

Активный (действующий) разум (*лат*) — Прим перев

свойств характера, которые, в свою очередь, зависят от природы. Здесь находится источник классического различия между разумом и чувством. Мышление (*mind*) есть не абстрактное Я полагающих актов, а личность целиком, Я-чело-век, который принимает установку, думает, оценивает и т. д. Это Я опирается на прошлые переживания, история и генезис которых могут быть неясны.

4. Онтологическое предшествование духовного мира

Итак, персоналистическая и натуралистическая установки определенным образом взаимосвязаны. Поток переживаний в определенном смысле зависит от *психе*: *психе* через одушевленное тело зависит от природы. Мышление (*mind*) в своей свободе двигает тело и через тело приспособляется к внешнему миру. Тем не менее, работая над природой, мышление не оказывает каузального влияния на нее — при условии, что мы понимаем под каузальностью отношения действительности с ее коррелятивными обстоятельственными реальностями. Мы можем сказать, что тело обладает двойкой реальностью: как эстезиологическое тело оно зависит от материального тела в натуралистическом смысле; как орган воли (*Willensleib*), как свободнодвигаемое тело оно конституирует специфическую действительность в персоналистическом смысле. Таким же образом и *психе* имеет два аспекта: в качестве телесно детерминированного оно зависит от физического тела и, тем самым, от природы. В качестве духовно детерминированного оно обретает реальность в мышлении. Отсюда мы имеем два полюса: физическую природу и дух, а между ними — тело и *психе*. Следовательно, тело и *психе* являются, строго говоря, Природой во втором смысле только с учетом физической природы, к которой они обращены. С другой стороны, являющееся тело, с его ощущениями и *психе*, принадлежит к духовному окружению и приобретает как таковое характер духовной действительности. Как полагает Поль Рикер¹, в натуралистических терминах все может быть интерпретировано через

¹ В его замечательном обзоре «Идей II» в «Revue de la Metaphysique et de Morale», 1951, vol LVI, p 357-394, 1952, vol LVII, p 1-16

реификацию — даже дух, который манифестирует себя только в своих действиях (performances). В персоналистических терминах все может быть одухотворено — даже материальные вещи, которые являются просто местом и результатом действия, объектами определенных воздействий. Тело является, так сказать, преобразователем духовной мотивации в физическую каузальность.

Тем не менее духовный мир онтологически предшествует природному, и Гуссерль доказывает это, детально опровергая теорию психофизического параллелизма. Мы должны опустить его искусное, но сложное доказательство, результат которого состоит в том, что дух не может быть определен через свои зависимости от природы, через редуцирование его к физической природе в терминах естественных наук. Субъекты не могут быть растворены в природе, потому что тогда исчезло бы то, что придает ей смысл. Природа принципиально относительна, мышление принципиально неотносительно (абсолютно). Если мы уберем все мышление (minds) из мира, то тогда не будет совсем никакой Природы. Однако если мы элиминируем Природу, «подлинную» intersубъективно-объективную реальность, то Мышление (Mind) все же сохранится как индивидуальное мышление; оно просто утратит возможность социальности, возможность понимания (comprehension), которое предполагает intersубъективную конституцию тела. Такое индивидуальное мышление более не могло бы быть личностью (person), отнесенной к материальному и, тем самым, к личному миру. Но несмотря на это чрезвычайное обеднение «личной» (personal) жизни, эго с его потоком сознания осталось бы и сохранило бы свою индивидуальность, свой специфический способ суждения, оценки, мотивации в своем полагании (positing) и установках. В области природы никакая вещь не обладает индивидуальностью сама по себе. То, что различает две равные вещи, есть реально-каузальный контекст, который предполагает Здесь и Сейчас, и эти два термина относятся к индивидуальной субъективности, с учетом которой детерминировались пространство и время. Однако мышление, в отличие от вещи, содержит в себе свою собственную мотивацию. Оно индивидуализировано не потому, что существует в определенном месте в мире, а потому, что является осадком (sedimentation) своих привычностей и

обладает, таким образом, своей собственной историей. Одно и то же мышление не может существовать дважды и не может возвращаться к своим предыдущим состояниям. Это происходит потому, что мышление есть не единство явлений, а единство абсолютных контекстов сознания, точнее эгологи-ческое единство. А явления есть корреляты контекстов сознания, обладающих абсолютным существованием. Если явления конституируются intersubjectively, то они обращены (referred) к множеству лиц (persons), между которыми возможна коммуникация. Абсолютное существование лиц и их переживаний предшествует относительному существованию явлений. Вся индивидуация последних зависит от индивидуации первых, все существование Природы — от существования абсолютных мышлений (minds). Природа есть X, принципиально не что иное, как X, который определен в соответствии с общими детерминациями, однако Мышление есть не X, а то, что дано само по себе в духовном переживании.

5. Несколько критических замечаний

Надеюсь, что, несмотря на несовершенство изложения основных идей Гуссерля, значимость рассматриваемых проблем стала явной. Американский читатель может с удивлением заметить сходство некоторых тем с темами У. Джемса, Дж. Сантаяны, Дж. Дьюи, Дж.Г. Мида, Ч. Кули и других. С другой стороны, становится очевидным, до какой степени определенные европейские философы — такие, как М. Шелер, М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр, М. Мерло-Понти, — обязаны Гуссерлю.

К сожалению, отсутствие места не позволяет провести всестороннюю критическую оценку рассуждений Гуссерля; некоторые из рассматриваемых им проблем, такие, как толкование intersubjectivity и социальности, заслуживают отдельного масштабного исследования. Предлагаемый ниже текст представляет собой лишь краткий и незавершенный перечень вопросов, требующих дальнейшего критического анализа. Они основываются исключительно на рассматриваемом томе <<Идеи П>>; еще не опубликованные сочинения Гуссерля здесь не учитываются.

I

(1) Гуссерль подчеркивает, что одна и та же неизменная вещь предстает в различных аспектах, зависящих от положения моего тела. Один из этих аспектов может оказаться оптимальным и будет рассматриваться как «нормальный», «реальный», «подлинный», ведущий к конституции объективной сферы внутри солипсистской. Отождествление «оптимального» с «нормальным» весьма спорно. Не следует ли скорее считать критерием нормальности обычно повторяющийся аспект? И в любом случае, как эта «солипсистская нормальность» может привести к конституции «интерсубъективной нормальности»?

(2) Различение трех Я (Я-человек, психологическое Я, трансцендентальное эго) затруднительно, и терминология, по меньшей мере, ненадежна: (а) где место четвертого Я-понятия — духовного Я, человека (person), особенно в его отношении к чистому эго? В рукописях, опубликованных в рассматриваемом томе, Гуссерль делает четыре или пять попыток ответить на этот вопрос (приложения X—XIV, раздел 57); на поздних фазах развития его теории понятие чистого, или трансцендентального, Я подвергнется полной переформулировке; (б) если выделять эти три или четыре Я внутри одного и того же потока сознания, то каковы отношения между Я-субъектами и Я-объектами, то есть, говоря на языке Уильяма Джемса и Джорджа Г. Мида, между / и Me? Существуют ли три (или четыре) *Selves*, подобно тому, как существуют три (или четыре) /У? (с) Приложима ли такая трихотомия к Другому? Какие из них являются тогда *terminus a quo* и *terminus*

ad quem необъясненной, в общем-то, функции эмпатии? Проблема эмпатии сама по себе остается полностью неясной; обращение к основополагающему отношению между представлением и аппрезентацией подразумевает наличие серьезной феноменологической проблемы, связанной с тем, как аппрезентированная объективность конституируется через представленную или — на языке Пятого картезианского мышления — как порождается «парность» (*pairing, accouplement*).

(3) С предыдущей группой проблем тесно связано сомнительное отнесение (*allocation*) привычностей (устойчивых мнений) к чистому эго, индивидуальных качеств, таких, как характер или дарования, к *психе* и единств «Я могу» к духов-

ному Я, личности (person). Трудности возрастают из-за введения понятий идеопсихических зависимостей как свойственных *психе* и мотивации как основного закона личной (personal) жизни. Есть ли различие между мотивацией и идеопсихическими зависимостями? Если последние следует понимать как каузальные зависимости от «обстоятельств», то не являются ли последние с необходимостью обстоятельствами окружения и, следовательно, мотивирующими? И не охватывает ли понятие мотивации весьма гетерогенные элементы, если его одинаково применять к Я как притягиваемому к объекту, к Я как системе способностей в форме «Я могу» и к социальным взаимоотношениям?

(4) Согласно Гуссерлю, «локализация» ощущений в моем теле «переносится» (что бы это ни означало) путем эмпатии на такую материальную вещь внутри моего солипсистского мира, которая является вещью «того же типа», что и мое собственное тело, таким образом, что эта материальная вещь воспринимается как тело другого человека с его психологической жизнью. (А) Не присутствует ли здесь ошибка *hysteron-proteron*? Существуют ли внутри моего мыслимого солипсистского мира объекты «того же типа, что и мое тело», то есть мое тело в его эстеziологической структуре и его движениях, воспринимаемых «изнутри», тело как объект «того же типа», являющийся «снаружи»? (В) Не должны ли мы вместе с Сартром различать «*le corps pour moi*»[^], «*le corps pour autrui*»[^]? Или — вместе с Мерло-Понти — «*le corps /торге*»⁴? (С) Не должны ли мы вместе с Максом Шелером сказать, что локализация ощущений принадлежит к сфере витальности (*Vitalsphere*) и, следовательно, совершенно не может быть «перенесенной путем эмпатии»? (D) И если такой перенос был бы возможен, относился бы он только к вере в общую способность Другого к «локализации ощущений в своем теле» или также и к специфической системе таких локализаций? В

«Более позднее становится более ранним» (греч) Перестановка позднейшего события на место более раннего, доказательство с помощью положения, которое само нуждается в доказательстве — *Прим ред*

Тело для меня (*фр*) — *Прим ред*

Тело для другого (*фр*) — *Прим ред*

Собственно тело (*фр*) — *Прим ред*

последнем случае как я, будучи мужчиной, могу постичь посредством эмпатии локализацию определенных ощущений в женском теле?

(5) Наименее удовлетворительной частью анализа является та, которая имеет дело с социальностью и социальными группами. С самого начала считается само собой разумеющейся реальная или возможная коммуникация между людьми (persons), и социальность определяется как конституируемая через коммуникативные акты. Коммуникативное окружение, базовое для всей конституции intersubjectивного мира, возникает, согласно Гуссерлю, в отношениях взаимного понимания и взаимного согласия, которые, в свою очередь, основаны на коммуникации. Но коммуникация уже предполагает социальное взаимоотношение, на котором она основана, такое, как «быть в ладах» (tuned in) друг с другом, быть мотивированным для того, чтобы обратиться к другому или слушать его¹ И средства такой коммуникации — значимые жесты, знаки, символы, язык, — чтобы сделать ее возможной, должны с необходимостью принадлежать к общему окружению и поэтому не могут ее конституировать. Даже если мы допустим, что Другой понимается как человек вместе со своим окружением и что это окружение также с самого начала является, по меньшей мере частично, <у нас с ним> общим, то само по себе это еще не гарантирует того, что я его пойму, и тем более того, что мы с ним вступим в коммуникацию и придем к взаимному согласию

(6) Допущение о том, что коммуницирующие субъекты образуют личностные (personal) единства более высокого порядка — социальные субъективности (коллективности), окружение которых составляет мир социальных и культурных объектов, совершенно не прояснено. Восходит ли эта теория к Гегелю или Дюркгейму или же к «органической» школе социальной науки (например, Вундта), господствовавшей в Германии в начале века⁹ Или же к правовой теории Рудольфа Гирке о «Социальном союзе» (*Sozialer Verband*) — термин, постоянно используемый Гуссерлем? Представляется, что попытки Зиммеля, Макса Вебера, Шелера свести социальные

¹ См. Schutz A Collected Papers Vol II The Hague Martmus Nijhoff, 1964 P 161 f

коллективности к социальной интеракции индивидов более близки духу феноменологии, чем соответствующие заявления ее основателя. Без сомнения, в данной работе Гуссерля содержится множество самых глубоких идей, относящихся к основаниям социальных наук. Но их следует искать не в тех разделах, которые посвящены анализу коммуникации и социальных групп.

Данные замечания представлены для дальнейшего рассмотрения. Здесь нет места для описания позитивных аспектов этой выдающейся философской работы. Мы надеемся, что ее подробное изложение говорит само за себя.

**Феноменология и основания социальных наук:
«Идеи III» Гуссерля¹**

«Идеи III» базируются на рукописях 1912 года, относящихся к тому же времени, что и «Идеи I»; в отличие от работ, вошедших в том II, они никогда не переписывались ни автором, ни его ассистентами. Поэтому данный том более унифицирован, чем близкий ему по теме том II, над которым Гуссерль работал с перерывами вплоть до 1928 года. Однако в томе III представлены более ранние идеи основателя современной феноменологии, которые не всегда соотносятся с положениями предыдущего тома, не говоря уже о феноменологической философии более позднего времени. Некоторые читатели, знакомые с томом I, сочтут полезным изучить «Идеи III» прежде, чем обратиться к сложным и глубоко разработанным «Идеям II».

Первую главу Гуссерль начинает с исследования различных областей действительности — материальной вещи, одушевленного тела, психе, чтобы установить фундаментальные виды апперцепции, соответствующие каждой из них, и характер изучающих их наук. Материальные вещи изначально даны в актах материального восприятия, представляющего собой в этом смысле лишь особый случай восприятия протяженных объектов; оно может также включать восприятие фантомов. Однако то, что отличает действительные материальные вещи от фантомов, не есть их бытие как «субстанции» в смысле Декарта или Спинозы. Согласно Гуссерлю, их действительность принципиально относительна в связи с обстоятельства-

Опубликован как том V «Гуссерлианы» (под редакцией Марли Бимеля) архивом Гуссерля в Лувене под руководством профессора Г.Л. Ван Бреда в 1952 г в Гааге

2*

ми, которыми они каузально детерминированы. Действительная вещь дана в восприятии односторонне, ее каузальные отношения остаются неопределенными. Объективность природы конституируется только в едином (unified) пространственно-временном контексте переживаний множества Эго, вступающих в коммуникацию через посредство своих тел. При теоретическом подходе становится возможной наука о материальной природе. Отсюда следует, что все науки о действительности (в этом смысле), если они стремятся к ее определению, должны быть каузально-объяснительными.

Вторая основная форма понимания состоит в обращении к одушевленному телу — не как к материальной вещи, а как к носителю полей ощущений (sensorial fields), локализованных в теле, как к универсуму ощущений, состоящих из чувственных впечатлений, одним словом, как к объекту, в котором все воспринимаемые телесные переживания включают и их локализацию. Наука соматология (конечно же, предполагающая материальные переживания материального существования) должна исследовать соматические ощущения, которые каждый ученый испытывает не только через переживание своего собственного тела, но и через переживание апперцепции тела Другого, данных ему при аппрезентации в форме эмпатии. Понятие соматологии как теории ощущений (используемое обычно физиологией и психологией) предполагает элиминацию ощущений из ткани представлений (apprehension), в которую они вплетены. Те ощущения, которые в распознающем понимании (realizing apprehension) материального восприятия функционируют как «представляющие содержание» (*darstellende Inhalte*) материальных характеристик, получают локализацию в нашем новом распознающем понимании, которое мы называем «нашими телесными переживаниями», именно как состояния чувств; однако под именем «компонентов перцепционных состояний Я» они являются компонентами физических состояний и принадлежат, таким образом, к третьей области действительности — к области психе, или эгологической сфере. В этом заключается подлинная причина того, почему психология, понимаемая как наука о психе, должна также заниматься ощущениями. Но если с точки зрения соматологии ощущения являются манифестациями «эйстеты» (*aistheta*) тела, его чувствительности и должны

исследоваться теоретиком-соматологом с позиции каузальных отношений, то с точки зрения психологии они являются гилестическим основанием перцепционных представлений; следовательно, ощущения имеют двоякую функцию: как кинестетические ощущения они суть мотивирующие, как представляемые (presentational) ощущения — мотивируемые. Все эти представления являются событиями внутри эгологическо-го сознания и в этом качестве рассматриваются отдельно как состояния психе. Человек (или животное) не является просто телом с чувственными состояниями сознания; он обладает особенной психологической структурой, с помощью которой осознает ощущения, опосредованные его телесным существованием, принимая по отношению к ним теоретическую, оценивающую, действующую и т. д. установки. Психе как единство этих переживаний, относящихся к области сознания, есть действительность сама по себе, хотя и основанная на действительности тела, которая, в свою очередь, базируется на действительности материальной вещи.

Психология как наука, имеющая дело с действительностью психе, должна заниматься генезисом и трансформациями Я и его диспозиций, идеофизическими регулярностями, относящимися к Я и его действиям, и т. д. Но эти характеристики недостаточны для описания особой сферы науки психологии и ее методов. Чтобы определить основания психологии, мы должны исследовать ее отношение к феноменологии. В этом состоит цель второй главы гуссерлевского исследования.

Такое отношение может быть понято только как особый случай отношения между феноменологией и эмпирическими науками. Все открытия первой, благодаря ее эйдетическим методам, происходят *a priori*, что не доступно догматическим эмпирическим наукам. Метод всех эмпирических наук определен или, по меньшей мере, со-определен общей сущностной структурой областей действительности, к которым они относятся. Исследование такой структуры с помощью чистой интуиции привело бы к онтологии этой отдельной сферы. Таким образом, онтология связана с различными областями (регионами) объективной реальности и с методами, которые должна использовать всякая эмпирическая наука, имеющая дело с фактами. *A priori* должно существовать столько онтологий, сколько существует понятий областей (regional concepts),

и, следовательно, вся радикальная классификация наук зависит от понятия «области» (такого, как вещь, животное, психе и т. д.) и его сущности, которая может быть раскрыта через ноэmaticкую интуицию. Например, начав с восприятия материальной вещи, я могу перейти к эйдетической установке, абстрагируясь от экзистенциального полагания (*existential positing*) действительного переживания и свободно и произвольно передвигаясь в области «свободных возможностей». Каким бы способом я ни преобразовывал «гештальт» (*Gestalt*) вещи в свободной фантазии, ни варьировал бы его качественные детерминации, ни менял бы его реальные свойства — все эти продукты моей фантазии по-прежнему будут демонстрировать определенные регулярности: они относятся к вещам сотворенным, разрушенным, преобразованным и т. д., но все еще к *вещам*. Воспринятая вещь является мне только в конкретном аспекте, смысл которого выходит за пределы того, что является, но она делает это все еще неопределенным способом, относящимся к будущим восприятиям. Мы можем спросить, как эта вещь выглядит в других ракурсах, каково может быть явление ее невидимой стороны; мы можем вообразить в наших фантазиях последовательность переживаний, которые со всех сторон, полностью и последовательно, раскрыли бы воспринимаемые объекты. Мы можем даже строить различные миры с различными законами естественных наук для одной и той же вещи. Фантазия может действовать абсолютно свободно, но она не может упразднить мир; она может только строить бесконечность все новых и новых миров. Если внутри этой области вообще что-то переживается, то оно переживается как *res extensa*, и этот термин обозначает не просто содержание, но и форму всех возможных объектов возможных переживаний подобного рода в целом. Вещь, следовательно, есть не просто общее понятие (универсалия) — такое, как минерал. Все материальные содержания вещи контингентны; они могут меняться, но они всегда представлены в форме вещи. Таким образом, в эйдетической установке я могу определить существенную структуру вещи — эйдос «вещь». Так в мире сущностей проводится различие между понятиями *a priori* и *a posteriori*. И то, что утверждалось в отношении области (ре-

¹ На основании опыта (лат) — *Прим ред*

гиона) вещей, есть как раз пример определения областей (регионов) вообще. *A priori* внутри смысла региона есть источник всех онтологий, которые предписывают всем эмпирическим наукам их поле и методы.

Что касается природы, ее онтология охватывает геометрию, форономию (*phoronomy*) и априористические дисциплины, занимающиеся структурой чистого времени. Онтология психических или одушевленных действительностей должна заниматься одушевленным в целом, включая психе. Возьмем, например, восприятие как «состояние» реально существующих индивидов. Как происходят переживания такого рода у людей и животных, при каких действительных условиях и с какими последствиями, в соответствии с какими общими и особенными естественными законами? Все это может и должно быть определено методами эмпирических наук, путем наблюдения и эксперимента. Тем не менее мы можем осуществить «эйдетическую редукцию», отказываясь от всех вопросов относительно действительного существования этих «состояний», именуемых восприятиями в пределах действительных единств сознания, и обратиться к эйдосу восприятия, к вечно идентичному смыслу возможных восприятий вообще. Мы можем сделать то же самое и в отношении воспоминаний, фантазий, ожиданий, когнитивных, эмоциональных и волевых переживаний любого рода. Будучи направленными на сущности в эйдетико-интуитивной апперцепции, полные содержания этих переживаний и их интенциональные корреляты — так, как они даны психологическому переживанию, — полностью сохраняются в эйдосе. Утрачивается только их отношение к фактам переживаемой действительности внутри природы. Однако психологу-эмпирику дано «психологически действительное», то есть переживания как действительные состояния с их отношением к пространству и времени. Такая же ситуация имеет место тогда, когда область (регион) действительности может быть фундаментально (*origi-narily*) определена таким образом, что она является основанием двух видов наук: эмпирических, которые связаны с существованием, и эйдетических, которые относятся к сущностям и определяют тем самым «содержание» всего возможно существующего вообще, а, следовательно, также и действительно

существующего. Эйдетическая наука везде предшествует (в терминах основания, а не генетически) эмпирической.

Эйдетическая наука об области психе является частью феноменологии. Гуссерль называет ее рациональной психологией. Надо, однако, хорошо понимать, что феноменологический метод конкурирует с экспериментальной психологией не более, чем математический метод в философии — с экспериментальной физикой. Гуссерль подчеркивает, что никогда написанное им не было направлено против экспериментальной психологии, к которой он испытывает глубокое уважение. Его цель заключается только в том, чтобы сделать экспериментальную психологию более плодотворной, обратив ее к ее феноменологическим основаниям, и превратить ее в подлинную рационально эксплицирующую науку.

Но не является ли тогда феноменология простым описанием, высокоразвитой «описательной психологией»? В любой области действительности существуют дескриптивные науки, но все описания в них относятся к реальному существованию, фиксируют то, что действительно переживалось и что, предположительно, может быть многократно пережито вновь в будущем. Феноменологическое описание не относится к существованию и к реальному переживанию существования. Его целью является исследование аподиктически полагаемых возможностей для существования эмпирических действительностей. Нужно также учитывать, что в так называемых дескриптивных науках о природе и в дескриптивной психологии под «описанием» имеются в виду несколько разные вещи. Дескриптивные понятия первых возникают на уровне, на котором действительности (realities) уже полностью конституированы для интуиции, но представляют собой — с точки зрения конечной идеи объективности природы — простые «явления» самих вещей, вещей с точки зрения физики. Явления относятся к взаимно коммуницирующим субъектам с нормальной чувствительностью; физика отвергает такую нормальность, а также отнесенность к нормальным обстоятельствам как критерий объективности; ее как объективную естественную науку не интересует систематическое описание таких субъективных и интерсубъективных явлений. Физика эти явления интересуют лишь постольку, поскольку являются манифестациями объективных качеств. Ему не нужно описание действительно

переживаемого цвета в многообразных оттенках; для него переживаемый цвет есть всего лишь манифестация тех когнитивно определяемых объективных оптических событий, для которых создает теорию математическая оптика.

Совершенно иной характер имеет психологическое описание. Психе не есть субстрат «явлений». Психологическое единство конституирует себя непосредственно в своих состояниях, которые адекватно даны сознанию внутри имманентного времени и без опосредующих явлений (*intermediary appearances*). «Относительность» интуитивно понимающих (*intuiting*) субъектов исчезает, и переживания, которые относятся к подлинному существованию самого психе, являются именно *темой* психологии, а не просто средой (*media*), из которой эта тема может быть извлечена. В психологии нет «явлений» психе, есть лишь наше переживание самого психе. Если мы понимаем под «описанием» концептуальное выражение того, что было воспринято, то психологическое описание определяет психологические события как таковые, в то время как описания в естественных науках определяют всего лишь явления, а не то, что должно быть определено. Таким образом, поле психологических переживаний (*Erlebensse*) становится для психологии бесконечным полем определения описания в терминах строгой концептуальной схемы. Однако для выполнения этой задачи требуется феноменологический анализ, который позволяет установить эйдетический контекст, лежащий в основе концептуальной схемы. Такая задача может быть выполнена не эмпирической, но только рациональной психологией, являющейся (согласно взглядам Гуссерля 1912 года) частью феноменологии. Однако нужно помнить, что всякая психология занимается психическими состояниями как состояниями психе, то есть человеческого или животного Я, которое является действительностью, основанной на Природе. Феноменология имеет дело с эйдетическим трансцендентально очищенного сознания, с чистым Эго. В этом качестве феноменология не является ни рациональной психологией, ни рациональной наукой о природе. То, что эйдетическое учение о психологических *состояниях* сознания названо феноменологией, как это было сделано выше, а также в ранних сочинениях Гуссерля, оправдано только тем, что чистое переживание со всей его сущностью входит в психологическое

состояние и подвергается там особой апперцепции, которая, однако, не меняет своего сущностного характера. Подлинная задача трансцендентальной феноменологии может быть определена при исследовании отношения между феноменологией и онтологией, которое и составляет главу III настоящей книги Гуссерля.

Эта глава очень важна для понимания методов феноменологии — но методов специального характера. Она требует гораздо большего места для обсуждения, чем то, которым мы располагаем. В ней рассматривается определенный парадокс, с которым столкнулась трансцендентальная феноменология. Как мы узнали из тома I, после осуществления феноменологической редукции мы вынесли за скобки все «трансцендентное бытие», а также все относящиеся к нему эмпирические науки. Было оставлено чистое сознание с его актами и коррелятами этих актов — ноэмами. Таким образом, эпохе трансцендентальной редукции относится также ко всем онтологиям. С другой стороны, как было сказано выше, все онтологии опираются на свои понятия и аксиомы, и эти последние могут интерпретироваться как сущностные содержания чистых переживаний, которые как таковые принадлежат к области трансцендентальной феноменологии. Но если это положение верно, то нужно принять и его следствие: все учения (дисциплины), основанные на этих фундаментальных понятиях и аксиомах, в трансцендентальной редукции также сохраняются¹.

Гуссерль преодолевает эту трудность, проводя различие между наукой о трансцендентальном сознании, с одной стороны, и интуитивной дисциплиной, занимающейся структурой этого сознания, с другой. Первая должна включать всю совокупность сущностного знания, относящегося к переживаниям вообще, а значит и трансцендентальную интерпретацию всех онтологий. Поэтому «одни и те же» понятия и положения могут появляться и в онтологиях, и в собственно чистой феноменологии. Но здесь имеется важное различие

Такой признанный исследователь феноменологии, как профессор Э Финк, подчеркнул недавно, хотя и исходя из иной отправной точки, что онтологическая проблема запутывалась феноменологией Гуссерля на всех этапах ее развития. См его работу Fink E L'analyse intentionnelle et le probleme de la pensee speculative // Problems actuels de la phenomenologie / Ed by H L Van Breda Brussels, 1952 P 53-87, esp p 66 ff

Если мы как онтологи имеем дело с эйдосом пространства, материальной природы, духа, то мы все еще занимаемся догматической наукой, мы думаем о пространственных конфигурациях как таковых, людях как таковых и т. д. Мы фиксируем то, что принадлежит к этим предметностям (*Gegenstandlichkeiten*) на самом деле, то есть в неограниченной необходимости и общности. Эти положения эйдетической общности применяются внутри сферы эмпирического знания, поскольку мы, с одной стороны, *a priori* знаем, что внутри экзистенциальной сферы не может происходить ничего, что по своей природе исключается структурой сущностей, различаемых в ней, и, с другой стороны, что все происходящее внутри эмпирической сферы должно быть постулировано структурой этих сущностей. Однако собственно феноменология занимается не вещами, психе и т. д. «как таковыми» в эйдетической общности, а трансцендентальным сознанием, его действиями и коррелятами, одним словом, нозами и их нозами (коррелятами). Не следует смешивать нозму и сущность, хотя в принципе возможно, сменив установку, преобразовать понимание (*apprehension*) нозмы в понимание соответствующей онтической сущности. Тем не менее полагание нозмы не включает полагание объективности, «соответствующей» нозме, хотя эта объективность есть «объективность, подразумеваемая» нозмой. «Феноменологическое суждение о нозмах» — это одно, «онтологическое суждение о сущностях и сущностных сингулярностях» — другое. Конечно, как феноменологи мы осуществляем акты полагания в теоретической установке, но эти акты направлены исключительно на переживания (*Erlebnisse*) и их корреляты. Но как онтологи мы осуществляем акты действительного полагания, которые направлены не на корреляты и «объекты» в кавычках, а на объекты как таковые. Мы должны проводить различие между полаганием смыслов и полаганием объектов. Нозма является не чем иным, как обобщением идеи смысла, примененным ко всей области акта.

Анализ, представленный в предыдущей части, является всего лишь примером одного из самых важных инструментов феноменологии, метода прояснения, который Гуссерль описывает в четвертой и заключительной главе настоящей книги. Феноменология как строгая наука постулирует приведение

всех своих понятий и положений к высшей степени ясности. Но в прояснении нуждаются также и все догматические науки. Все они довольно далеки от понимания своих оснований, которые возникают из их наивного несовершенного знания повседневной жизни. Они часто просто ресимволизируют то, что было относительно понятно на более низком уровне, но что теперь, в результате ресимволизации, на научном уровне, становится совершенно неясным. Таким образом, науки становятся самими собой — а именно фабриками весьма ценного и практически полезного для господства над миром знания; но прогресс науки не обогатит нас пониманием. Самая насущная задача состоит в обращении наук к своим истокам и их преобразовании в систему понимаемого знания с помощью интуитивного метода прояснения.

Процесс прояснения должен начаться с концептуального материала, которым оперируют науки. Этот материал тройного рода: а) формальные логические понятия — такие, как объект, качество, отношение, число, а также понятия, выражающие формы смысла, такие, как пропозиция и т. д.; эти понятия принадлежат одновременно всем наукам; б) региональные (областные) понятия, которые выражают «регион» как таковой, то есть «вещь», «качество вещи», «отношения между вещами», — это общие понятия для наук, относящихся к одному и тому же региону; в) материальные конкретизации этих областных понятий — такие, как цвет, звуки, различного рода чувственные ощущения и т. д. Систематическое прояснение этих понятий должно производиться именно в указанной последовательности, то есть прояснение онтологии должно предшествовать прояснению соответствующих эмпирических наук. Идеал феноменологии состоит как раз в том, чтобы установить завершенную область полностью проясненных идей, то есть завершенную систему всех интуитивно познаваемых сущностей. Гуссерль считает, что с помощью техники эйдетической редукции феноменология может выполнить эту задачу.

Однако мы должны провести различие между экспликацией (*Verdeutliching*) и прояснением (*Klarung*) понятия. Экпликация понятия — того, что подразумевается словом как таковым, — происходит только внутри когнитивной сферы. Например, смысл термина «decaeder» может быть успешно раскрыт в таких

когнитивных терминах, как «геометрическое тело, ограниченное десятью конгруэнтными плоскостями». Существует множество эквивалентных выражений для одного и того же, и мы должны отличать неэксплицированные, неанализированные понятия от аналитически эксплицированных и обе эти группы — от «аналитических высказываний» в смысле Канта, обозначающих нозматический объект первой и второй групп как одно и то же. То есть мы должны различать неанализированное понятие и понятие, которое по отношению к первому будет функционировать как его экспликация. В процессе прояснения мы трансцендируем сферу просто смысла термина и сферу мышления о смысле: мы приводим нозматический объект смысла в соответствие с нозматическим объектом нашей интуиции. Но анализ вербального смысла, установление соответствия — столь совершенного, сколь возможно, — между когнитивной и интуитивной нозмой имеет только пропедевтическую функцию для процесса прояснения, который должен быть осуществлен интуицией. С помощью эйдетических методов такое прояснение должно пройти все уровни конституции конкретного объекта, постигаемого через интуицию, который в данный момент рассматривается как пример или образец эйдетической нозмы: объект, как он подразумевается, должен быть приведен в процессе прояснения к совершенной самоданности, ясности и отчетливости. Мы узнаем в этом общую задачу и направление бесконечно возвращающегося идеала феноменологии Гуссерля: постичь в интуиции и совершенной ясности — как и в систематической завершенности — универсум идей, всех возможных сущностных видов объективностей в целом, определить на основе включенных в такие интуиции нозм все возможные понятийные сущности; приписать этим сущностям слова и смыслы слов, выражающие их прямо и недвусмысленно; получить таким образом завершенный набор полностью проясненных понятий и, соответственно, терминов. Феноменология может выполнить эту работу, так как в ней представлены все эйдетические аксиомы; таким образом, феноменология является матрицей, из которой возникают все онтологические интуиции (insights).

Проблема трансцендентальной интерсубъективности у Гуссерля¹

I

При анализе естественной установки в первом томе «Идей»² Гуссерль показал особое значение интерсубъективности. Объективная пространственно-временная действительность окружающего мира (*Umwelt*), принятая не только мной, но и другими Я-субъектами (*Ich-Subjekte*), считается само собой разумеющейся в составе общего тезиса (*Generalthese*) естественной установки. В число основных положений этого тезиса входит то, что другие эго-субъекты (*Ich-Subjekte*) являются моими спутниками (*Nebennmenschen*), воспринимающими объективный мир так же, как и я, несмотря на различия углов зрения и ясности <видения>. Само собой разумеющимся считается также, что мы можем коммуницировать друг с другом (Pag. 29³). Каким образом в рамках естественной установки в принципе возможно взаимопонимание (*Einverständnis*)! В «Идеях I» (Pag. 53), говоря

Настоящая работа была представлена как доклад на посвященном Гуссерлю коллоквиуме в Ройамоне 28 апреля 1957 г. Немецкий текст, с которого был осуществлен этот перевод, опубликован в «*Philosophische Rundschau: Eine Vierteljahrschrift für philosophische Kritik*», редактируемом Хансом-Георгом Гадамером и Гельмутом Куном, 1957. Vol. V. P. 81 ff. Перевод Ф. Керстена совместно с Ароном Гурвичем и Томасом Лукманом.

Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und pha'nomenologische Philosophie*. I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Pha'nomenologie. II. Buch: Pha'nomenologische Untersuchungen zur Konstitution. III. Buch: Die Phanomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. *Husserliana*. Bd. III-V. Den Haag, 1950-1952.

Здесь и далее указываются параграфы гуссерлевского текста —
Прим. ред.

о предварительном анализе чистого сознания, Гуссерль обращается к переживанию связи сознания и тела (*Leib*), образующих естественное эмпирическое единство, посредством которого сознание помещается в пространстве и времени природы и которое в актах «эмпатии» делает возможным взаимопонимание между одушевленными субъектами, принадлежащими к одному миру. «Переживания других открываются нам», мы постигаем их через их телесное выражение. Это «постижение» (*Anseheri*) является интуитивным, данным в ощущении актом, хотя и данным в ощущении не *фундаментально* (*originar*). Сознание Другого и его умственная (*mental*) жизнь «существуют» в его теле. Однако умственная жизнь Другого не дана нам фундаментально — так, как дано его тело (Pag. 1). По этой причине возможность того, что всякое иное сознание, полагаемое мною в эмпатическом переживании, в действительности *не* существует, нельзя отрицать на основании какого бы то ни было моего переживания (опыта). Мое собственное эмпатическое переживание, однако, дано абсолютно и фундаментально (*originarily*) в потоке моего имманентного восприятия (Pag. 46). Таким образом, эмпатическая очевидность в принципе исключает фундаментальную (*originary*) верификацию (Pag. 140).

Даже если взаимопонимание путем эмпатии между *всеми* эго-субъектами фактически не осуществляется, оно всегда возможно в принципе. Следовательно, возможно, что фактически (*factually*) разделенные миры переживания (*worlds of experience*) соединены взаимосвязями действительного переживания и образуют единый intersубъективный мир. Такой мир был бы коррелятом унитарного мира духов (*Geisterwelt*), «универсальным расширением человеческого сообщества, редуцированного до чистого сознания и до чистого Я» (Pag. 46).

Смысл мира как определенного intersубъективностью сохраняется в субъективных способах проявления ноэматической конституции после проведения феноменологической редукции (Pag. 135).

Таким образом, например, внутри фундаментально осознанного переживания в трансцендентальной конституции вещей могут быть выделены разные уровни: первый — уро-

вень субстанциально-каузальной вещи, связанной с единым (single) потоком сознания, а именно — с возможными *VOQ* приятиями единичного эго-субъекта; второй — уровень, на котором интересубъективно идентичная вещь как конституи[^]рованное единство более высокого порядка связана с открытым множеством пребывающих в согласии субъектов (Pag. 151). То, что показано здесь на примере конституции материальных вещей, равным образом верно для всех регионов (regions) объектов — таких, например, как все конкретные культурные формации (государство, право, обычай, церковь) и все сообщества (communities); эти объекты более высокого порядка во многом базируются на психических реальностях, которые, в свою очередь, основаны на физических реальностях — сообществах животных или людей (Pag. 152).

Тема интересубъективности в томе «Идей», опубликованном при жизни Гуссерля, была обозначена, но не разработана. Гуссерль собирался сделать это во втором томе «Идей», публикация которого планировалась в ближайшем будущем. Действительно, выпущенный посмертно второй том содержит важные размышления о конституции в эмпатии умственной (mental) реальности и культурного мира, к которой мы вернемся позднее. В своем «Nachwort zu meinen Ideen» («Послесловии к моим "Идеям"») Гуссерль счел необходимым заметить, что в первом томе «Идей» слабо была представлена проблема трансцендентального солипсизма, или трансцендентальной интересубъективности, то есть проблема существенной отнесенности объективного мира (который я считаю само собой разумеющимся) к Другим, кого я также считаю само собой разумеющимися. Основное положение трансцендентально-феноменологического идеализма, пишет он, состоит в том, что только трансцендентальная субъективность имеет онтологический статус абсолютного бытия, в то время как действительный мир для нее по существу относителен. Это положение обретает полный смысл только тогда, когда — путем феноменологического раскрытия трансцендентального эго — «спутники, которые представляют себя как трансцендентальные в моей трансцендентальной жизни, могут быть доступными как трансцендентальные спутники, принадлежащие к трансцендентальному мы-сообществу, которое также

представляет себя мне» (Par. 14). «Таким образом, трансцендентальная intersубъективность есть та, в которой действительный мир конституируется как объективный, существующий для "каждого"» (Par. 15)¹.

-I Проблема intersубъективности является центральной также и в работе «Formale und Transzendente Logik»². С одной стороны, трансцендентальная субъективность сознания, через операции которого воспринятый мной мир конституируется со всем его содержанием — вещами, моим собственным Я, Другими, — есть прежде всего Я, то есть мое собственное Я. С другой стороны, мир есть объективный мир, общий для всех нас, и как таковой — категориальная форма мира, действительно существующего раз и навсегда не только для меня, но и для каждого. Переживание мира является не моим частным, а разделяемым <с другими> переживанием. Но первоначально «мир для всех нас» есть «мой» мир.

Этот основной факт, говорит Гуссерль, должен быть признан философом, и он никогда не должен забывать об этом. «Для детей от философии это может быть темным местом, где обитают призраки солипсизма, психологизма или релятивизма. Настоящий философ постарается пролить на него свет, вместо того чтобы избегать его» (Par. 95). Наша задача — ответить на «мучительный вопрос» о том, как другое психологическое эго может конституироваться в моем эго, коль скоро переживание ментального содержания других личностей в текущей фундаментальности (actual onginanty), по существу, невозможно. То, как конституируется Другой, в принципе следует отличать от того, как конституируется мое собственное психофизическое Я. Поскольку именно в сознании трансцендентального эго, которое предшествует всему обыденному, мир конституируется как интенциональное единство, Другой имеет смысл только по отношению ко мне; очевидно все же, что это есть отнесенность ко мне не как к трансценденталь-

«Die in meinen transzendentalen Leben sich als transzendental ausweisenden Mitsubjekte in der sich mit-ausweisenden transzendentalen Wirgememschaft aufzuzeigen vermag» (Par 14)
«Die transzendentaie Intersubjektivitat ist also diejenige, in der sich reale Welt, als objektive, als flier jederman seiende kon-stituiert» (Par 15)

Husserl E Formale und Transzendente Logik Versuch emer Kntik der logischen Vernunft Halle, 1929

ному эго, а как к человеческому я (self): его тело, относящееся к моему телу как «телу другого», его психическая жизнь, относящаяся к моей психической жизни как «психической жизни другого». Более того, психе Другого относится, в свою очередь, к *трансцендентальному эго Другого*, которое тот должен понимать исходя из самого себя, на основе мира, данного ему в его переживании.

Следует разъяснить, как мое трансцендентальное эго может конституировать в себе другое трансцендентальное эго и, вследствие этого, как оно может также конституировать открытое множество таких эго. Поскольку они являются эго других, то они абсолютно недоступны мне в своем изначальном (original) бытии, и тем не менее они существуют для меня и предполагаются мной как обладающие определенными детерминациями.

В «Formale und Transzendente Logik» Гуссерль не только показывает значение проблемы интерсубъективности для преодоления «трансцендентальной иллюзии» солипсизма и конституирования объективного мира в повседневном смысле как противостоящего мне, но и предлагает решение этой проблемы, которое он затем более подробно рассматривает в «Cartesianische Meditationen»¹. Мы обратимся к этому тексту, так как в нем наиболее полно представлены конституция трансцендентальной субъективности и связанные с ней проблемы. При этом мы будем помнить предупреждение Финка о том, что в «Картезианских размышлениях» Гуссерль только в общих чертах рассмотрел интерпретацию универсума трансцендентальных монад². Согласно Финку, анализ переживания <кем-то> Другого, предложенный в «Пятом размышлении», направлен не на тематическую интерпретацию «эмпатии», а на описание трансцендентальной редукции. Делая поправку на это ограничение, мы в дальнейшем постараемся шаг за шагом проанализировать решение проблемы, предложенное в «Картезианских размышлениях». Мы попытаемся показать, что с каждым из этих шагов связаны

Husserl E Cartesianische Meditationen und Panser Vortrage // Husserl mna Band I Den Haag Martmus Nijhoff, 1950

Fink E Die Phanomenologische Philosophic Edmund Husserls in der gegenwartigen Kntik // Kantstudien 1933 Band 18 S 368

I

чрезвычайные трудности, которые делают сомнительной попытку Гуссерля разработать трансцендентальную теорию переживания <кем-то> Других (эмпатию) в качестве основания для трансцендентальной теории объективного мира и, более того, саму возможность такой попытки внутри трансцендентальной сферы. Такой анализ важен не только для понимания того, могут ли быть успешно решены фундаментальные для всей системы конститутивной феноменологии проблемы intersубъективности. Он нужен и для того, чтобы понять, применимы ли к социальным наукам результаты феноменологического анализа конституции.

II

Первые три «Размышления» показали, что экзистенции (existents) имеют смысл для меня только вследствие действующей интенциональности моей сознательной жизни и ее конститутивных синтезов; в «Четвертом размышлении» рассматривается конституция самого эго (неотделимого от его переживаний), которое — как существующее для самого себя — есть «объект» и которое «утверждает свою идентичность» в переживании своих текущих когитаций (cogitations). Гуссерль различает (Par. 31-32): (1) «идентичное (тождественное) Я», которое в качестве длительно (continuously) конституирующего Я живет во всех своих переживаниях; (2) мое личное Я, которое, будучи субстратом всех привычек (habits), то есть «приобретений» скорее из прошлых переживаний, нежели из пустого полюса идентичности, активно конституирует себя из центрирующегося Я; (3) эго в его полной конкретности, взятое в многообразном потоке его интенциональной жизни, в совокупности со всеми конституированными для него в этом потоке объектами. Это эго, которое охватывает все реальные и потенциальные «содержания» своей жизни в его полной конкретности, Гуссерль называет «монадой», сознательно заимствуя этот термин у Лейбница. Поэтому проблема само-конституции этого мо-надического эго должна включать все проблемы конституции. Но для того чтобы подойти к этому эго, я должен, свободно варьируя, расширить мое фактическое трансцен-

дентальное эго до универсального Эйдоса «трансцендентального эго в целом», то есть до универсума всех форм переживаний, который, возможно, может быть понят моим фактическим трансцендентальным эго (Par. 34). Тогда получается, что к Эйдосу «трансцендентального эго в целом», который был получен таким способом, принадлежит универсальное а priori, которое охватывает бесконечное множество типов постижимых (мыслимых) действительностей и потенциалностей жизни, упорядоченных в отношении сосуществования и последовательности, подчиненных специфическим законам мотивации внутри универсальной унитарной (unitary) формы сознания времени, короче говоря, упорядоченных в соответствии с формальными законами эгологическо-го генезиса (Par. 36, 37)¹.

Теперь мы должны обратиться к вопросу, который составляет предмет «Пятого Размышления». Как могут быть установлены объективность мира как мира для каждого и существование Других внутри этого эгологического космоса? Как возможно выведение intersубъективности мира из интенциональностей моей собственной сознательной жизни? Мы должны вновь напомнить о некоторых попытках Гуссерля решить эту проблему.

¹ Husserl unterscheidet (Par. 31-33) (1) das identische Ich, das als kontinuierlich konstituierendes Ich in alien seinen Bewusstseinserebnissen lebt; (2) mein personales Ich, das isch in eigener, aktiver Genesis aus dem zenrrenden Ich dadurch konstituiert, dass dieses keineswegs ein leerer Identitatspol ist, sondern ein Substrat von Habitualitaten, d.h. von «Erwerben» vorgangiger Bewusstseinserebnisse; und (3) das in voller Konkretion genommene Ego in der stromenden Vielseitigkeit seines intentionalen Lebens und der in diesem als fiir es seines konstituierten Gegenstande, das Ego also, welches das gesamte wirkliche und potentielle Bewusstseinsleben mitumfasst. Dieses Ego in seiner vollen Konkretisation nennt Husserl in bewusster Anlehnung an Leibniz «Monade». Das Problem der Selbstkonstitution dieses monadischen Ego muss also alle konstitutiven Probleme mitumfassen; um ihm nahezukommen, muss ich aber mein faktisches transzendentes Ego in freier Moglochkeitsabwandlung zum universalen Eidos «transzendentes Ego uberhaupt», also zum Universum aller moglichen, fur mein faktisches transzendentes Ego irgend erdenklichen Erlebnisformen enveitem (Par. 34) Es zeigt sich dann, das zu dem so gewonnenen Eidos «transzendentes ego uberhaupt» ein universals Apriori gehdrt, das eine unendliche Mannigfaltigkeit von Typen erdenklicher Aktualitaeten und Potentialitaeten des Lebens umfasst, geregelt in Koexistenz und Sukzession, in den eigentuemlichen Gesetzen der Motivation, in der universalen Eiheitsform des Zeitbewusstseins, kurz in der formalen Gesetmassigkeit der «egologischen Genesis» (Par. 36-37).

III

В качестве первого шага внутри эгологической сферы, полученной в результате первичной феноменологической редукции, должна быть осуществлена дальнейшая редукция — Гуссерль называет ее вторым эпохе. При последующей редукции результаты интенциональной деятельности, относящиеся прямо или косвенно к другим субъективностям, исключаются или, как опять-таки говорит Гуссерль, затемняются (*abgeblendet*).

Таким образом, для начала абстрагируются от всего того, «что отлично от меня» («чужого» — *Fremden*). Это означает, что абстрагируются не только от Других как живых существ, но также от всего, что относится к сознанию (*mind*) других, например от культурных объектов, которые определяют или со-определяют мой феноменальный мир, и наконец, от характера моего сейчас «сохраняющегося» мира как мира для каждого. После осуществления этого «второго эпохе» в тематическом поле остаются только те действительные и потенциальные интенциональности, в которых эго конституировано в его «своеобразии» (*Eigenheit*); таким образом, всегда сохраняется единообразно взаимосвязанная страта феномена «мир», который, конечно, более не является миром для всех, а есть «своеобразно редуцированная природа» (*eigenheitlich reduzierte Natur*). Внутри этого универсума специфически Моего (*Selbst-eigenen*) «трансцендентальный мир» является в качестве, так сказать, имманентной трансценденции, которая все еще составляет определяющую часть моего собственного конкретного бытия. По этой причине Гуссерль называет его изначальным миром, или изначальной трансценденцией, трансценденция же объективного мира предстает как трансценденция более высокого уровня по мере того, как конституция Другого уже предположена в нем (Pag. 44).

Рассмотрим более подробно, как осуществляется «второе эпохе». Внутри феноменологически редуцированной эгологической сферы это эпохе стремится отделить все, что «собственно» принадлежит к эго, от всего того, что не принадлежит к нему. Перед второй редукцией необходимо вспомнить, что мир непосредственно дан как трансцендентальный феномен в конгруэнтных переживаниях. Однако это подразумевает, что

то, что не принадлежит «собственно» к эго, все еще со-определяет смысл, который имеет для эго мир, — даже если его существование более не признается просто в результате феноменологической эпохе. Даже внутри трансцендентально редуцированной сознательной жизни феномен «мир», включающий Другого, переживается не в качестве моего частного синтетического продукта, а как интересубъективный мир, объекты которого доступны каждому.

Исключение того, что не принадлежит «собственно» к эго, осуществляется (Pag. 44) путем абстрагирования «в первую очередь от всего того, что придает людям и животным их специфический смысл как, так сказать, эго-подобным живым существам»¹, и далее, путем абстрагирования от всех детерминаций — таких, как культурные предикаты, которые относятся к Другим в их смысле как эго-субъектов; и окружающий мир в его бытии и смысле как мир для каждого подвергается влиянию эпохе, через которое, коль скоро речь идет о культурных объектах, их бытие для каждого означает для «каждого в соответствующем культурном сообществе, то есть в европейском или французском культурном сообществе» (Pag. 43).

Полное трансцендентальное поле переживания эго делится вторым эпохе на два слоя (*strata*); во-первых, на сферу того, что принадлежит «собственно» к эго, включая связующий слой его переживания мира (*world-experience*), в котором все, не принадлежащее к эго, игнорируется; во-вторых, на сферу того, что не является эго. Но здесь следует отметить, что, согласно многократно повторяющемуся утверждению Гуссерля (Pag. 44, 55), мои действительные и возможные переживания второй сферы, всякое сознание ее, всякий способ ее явления, принадлежат к первой сфере — сфере «собственно» эго. Только в той мере, в какой ставится под сомнение сама субъективность Другого, продукты этой субъективности «игнорируются» в сфере, которая является сферой «собственно» эго (Pag. 45)

Негативное определение сферы «собственно» эго в терминах *не* принадлежащего «собственно» к эго включает по меньшей мере пять сложных моментов.

«Zunachst von dem was Menschen und Tieren ihren spezifischen Sinn als sozusagen ich-artigen lebenden Wesen gibt»

(1) Внутри трансцендентально редуцированной сферы как интенциональной конституенты феноменального мира переживания человек должен быть способен идентифицировать то, что не принадлежит «собственно» к эго, и идентифицировать это как *такое*, чтобы суметь абстрагироваться от него. Насколько я могу понять, это соответствует также точной редакции текста «Картезианских размышлений» Не сколько текстов, включая отрывки из «Формальной и трансцендентальной логики», указывают на «предконституированный субстрат» (*Unterstufe*) того, что не принадлежит «собственно» к эго. Каково предконституирование этого субстрата и как оно происходит? Чем является этот субстрат, и не должно ли радикальное прояснение конституции того, что не принадлежит «собственно» к эго, начинаться с анализа этого субстрата? И, более того, как то, что не принадлежит «собственно» к эго — не-Я, от которого Я должно абстрагироваться с целью раскрытия изначальной трансценденции, — манифестирует себя как *такое*?

(2) Значительно меняется понятие того, «что не принадлежит "собственно" к эго», от которого надо абстрагироваться. Весьма сомнительно даже уравнивание животных и людей как «эго-подобных» живых существ. Более того, кто такие «Другие» в смысле «эго-субъектов» и каков их ноэматики-онтический способ данности, который служил бы трансцендентальным ключом для конституциональной теории переживания <эго> Других? Являются ли они другими личными эго⁹ Или они являются «центрирующимися» другими эго как субстраты привычек? Или они являются другими эго в их полной конкретности? Эта же неясность проявляется в соотносимом понятии «каждый». Очевидно, под каждым подразумевается всякое живое существо, которое эго-подобно (*ich-artig*)', тогда в другой раз оно может быть «любым человеческим существом», а в третий раз — коль скоро рассматриваются культурные предикаты — «любым из соответствующих культурных сообществ».

(3) Гуссерль явно утверждает (Par. 44), что любое отнесение смысла к возможным Мы (Us и We) исключается вторым эпохе. Но как совместить это с ретенцией всех действительных переживаний <эго> Других (способов явления *Других* мне) внутри сферы того, что принадлежит «собственно» к эго?

Разве эти переживания <эго> Других уже не учреждают (*stiffen*) Мы (We или Us)?

(4) Особенно трудно, как мне кажется, провести различие между нашим сознанием *того*, что не принадлежит «собственно» к эго, и нашим сознанием субъективности других, поскольку оно <различие> определяет или со-определяет смысл. Вспомним, что в качестве следствия второго эпохе первые — то есть действительные и потенциальные переживания *того*, что не принадлежит «собственно» к эго, — были определены как принадлежащие к сфере «собственно эго», в то время как вторые — то есть «продукты» смыслоопределения других субъективностей — были приписаны ко второй сфере. Не учреждается ли большинство, а быть может, и все наши переживания того, что не принадлежит «собственно» к сфере эго в естественном мире, сохраняющемся как интенциональный коррелят в эгологической сфере, в качестве «продуктов» других субъективностей или не интерпретируются ли они, по меньшей мере, как учрежденные таким способом? И не происходит ли это как раз потому, что они имеют смысл переживаний чего-то, что не принадлежит «собственно» к эго? Я не вижу, как можно провести это различение.

(5) В очерке в «Kantstudien», полностью одобренном Гуссерлем, Финк подчеркивает¹ важность различения между тремя эго, вовлеченными в феноменологическую редукцию. Это: (1) обыденное эго (I, человеческое существо, безусловно принимаемое вместе со всей моей обыденной жизнью); (2) трансцендентальное эго, которому мир пред-дан в трансцендентальной апперцепции и которым мир принимается как данность; (3) отстраненный наблюдатель, осуществляющий эпохе. Финк отмечает, что трансцендентальное эго, которое считает мир само собой разумеющимся, не прекращает любой ценой верить в мир и, таким образом, продолжает допускать само-апперцепцию «человек», в то время как трансцендентальный теоретический наблюдатель не использует никакого обыденного полагания, теоретического или нет. Его тематическим полем является трансцендентальный

Fink E Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwertigen Kritik // Kantstudien 1933 Band 18 S 355 f

смысл «мира» в позитивно живой функциональности. Кто сейчас должен осуществлять второе эпохе, через которое достигалась бы изначальная сфера того, что принадлежит «собственно» к эго? Согласно тексту «Картезианских размышлений» это есть «Я как тот, кто, размышляя, эксплицирует» (Pag. 62). В смысле трехчленного деления Финка это — наблюдатель, который осуществляет эпохе Но, с другой стороны, там утверждается, что «я переживаю Другого в "те" и знаю, что он конституирован в "те"» — хотя и «отражен аппрезентативно», а не пережит фундаментально. Кто же есть теперь этот «те»? Очевидно, это есть трансцендентальное эго, которому мир пред-дан в универсальной апперцепции. Но не является ли то, что не принадлежит «собственно» к эго и что должно быть исключено или же отброшено, апперцепцией «другого человека», то есть другого обыденного эго в его обыденной жизни, даже если мы допускаем, что оно модифицировано до «другого эго для меня»? Мы увидим, что этот вопрос приобретает далее еще большее значение.

Сфера принадлежащего к «собственно» эго прежде негативно определялась как то, что «не отлично от принадлежащего "собственно" к эго». Теперь Гуссерль добавляет (Pag. 46) положительное определение. Сфера принадлежащего «собственно» к эго (*Eigenheitshchkeif*) есть сфера действительного и потенциального в потоке переживаний в той степени, в какой — как горизонт существенно моего собственного бытия — этот поток в его имманентной временности, включая все относящееся к нему, доступен и пред-дан моей экспликации. «Все возможности этого вида, подведенные под «Я могу» или «мог бы», приведшие в движение тот или иной ряд субъективных процессов ... явно принадлежат мне как моменты моей собственной сущности». К этой сфере принадлежат не только конститутивные системы, содержащиеся в потоке переживаний, но также и единства, конституированные там, однако последние лишь в той степени, в которой они неотделимы от самой фундаментальной конституции. Другими словами: интенциональный объект принадлежит к полной мона-дической конкретности того, что принадлежит «собственно» к эго. Поэтому внутри сферы изначальной само-экспликации мы обнаруживаем также трансцендентальный мир, к которому

принадлежат все фантазии, подразумеваемые в качестве трансцендентных, все чистые возможности и все эйдетические объекты в той мере, в какой они редуцируются к тому, что принадлежит «собственно» к эго.

IV

Теперь мы обратимся ко второму шагу, который должен привести к конституции Я Другого внутри изначальной сферы. Среди всех природных тел (*Körper*) — после того как природа была редуцирована так, что стала принадлежать к сфере «собственно» эго, — тело, которое я называю «моим телом» (*mein Leib*), выделяется в силу того факта, что я приписываю ему «поля ощущений» и активно контролирую его (*tiberihn handelndverfuge*). В сфере, редуцированной к тому, что принадлежит «собственно» к эго, «другой человек» предстает прежде всего как тело. В это тело теперь я вкладываю — и это имеет фундаментальное значение для гуссерлевской теории переживания <эго> Другого — смысл «тело» (*Leib*) и, более точно: «тело, отличное от моего»; я делаю это посредством «апперцептивного переноса» с моего собственного тела, посредством процесса, который включает аналогизирующее понимание, хотя и не является выводом по аналогии (*Analogieschluss*).

Эта аналогизирующая апперцепция, или «аппрезентация», является особой формой опосредующей интенциональности, сущность которой состоит в том, что — совместно с наличным представлением (*Gegenwartigung*), являющимся подлинным самопредставлением (*Selbstgebung*) А, — вызывается наличное со-представление В («аппрезентированное»), которое само никогда не доходит до действительного наличного представления, а постоянно связано с чем-то, воспринимаемым в самопредставлении, с А. Феномен аппрезентации является лишь особым случаем универсальной проблемы «парного разбиения», которая сама — не что иное, как первичная форма пассивного синтеза. Такой синтез может быть обозначен как ассоциация в специфическом смысле. Для парной ассоциации характерно, что два заметных данных интуитивно представлены в единстве одного сознания. Независимо от того, замечены

они или нет, феноменологически они создают базис для объединения по *сходству*, коль скоро предстают как разные. Между обоими элементами пары имеет место интенциональное совпадение, взаимное стимулирование и соответствие. Как результат этого совпадения (которое, будучи полным, порождает крайний случай «совершенного подобия») между попарно разбитыми элементами осуществляется перенос смысла, то есть смысл апперципируется в согласии со смыслом Другого до тех пор, пока распознанные в переживаемом смысловые моменты (*sense-moments*) не погашают этот перенос в сознании Другого (*des Anders*) (Pag. 50-51).

Мое собственное изначально редуцированное «тело» (*Leib*) является в аппрезентации Другого первичным институирующим феноменом, всегда данным в непосредственном наличном представлении. Если тело, подобное моему (*Leibkarper*), — то есть тело, которое конституировано так, что оно должно составить феноменальную пару вместе с моим телом, — входит в мое перцептивное поле, то смысл «тело», а еще точнее «тело Другого», может быть перенесен на него с моего собственного тела (Pag. 50).

Прервемся на мгновение для рассмотрения этого аргумента. Гуссерль относит апперцепцию другого тела, которое явно выделяется внутри моей изначально сферы как «тело Другого», к фундаментальному феномену аппрезентации и, как следствие, к совпадению смысла, которое возникает в пассивном синтезе на основе сходства. Невозможно подвергнуть сомнению основополагающее значение теории аппрезентации — особенно ее значение для установления связи между знаком и означаемым, символом и символизируемым¹. Однако здесь Гуссерль использует теорию аппрезентации для основания аналогической апперцепции тела, являющегося в моей изначально редуцированной сфере в качестве «другого тела» (*another living body, Leib*). Изначально тело предстает скорее только как определяющий элемент меня самого в имманентной трансценденции, поскольку — в природе и в мире, редуцированном до того, что относится к принадлежащему «собственно» к эго, — изначально конституируется как

¹ См.- Schutz A. *Symbol, Reality and Society* // Schutz A. *Collected Papers. Vol. I. The Hague- Martinus Nijhoff, 1962*

живое только мое тело. Если я аналогически распространяю этот смысл на другое тело, являющееся мне в этой сфере, постигая его как тело Другого, то такое распространение зависит от сходства этого тела с моим — при условии, что последнее всегда представлено непосредственно и дано мне как первичный институлирующий орган. Сходство между являющимся мне телом и моим телом есть как раз то сходство, которое делает возможным апперцептивный перенос смысла с последнего на первое. Однако каких пределов достигает это сходство?

Другое тело воспринимается визуально; но мое тело, как правило, не воспринимается мной визуально — а если и воспринимается, то только частично. Конечно, мое тело всегда представлено мне непосредственно и дано как первичный институлирующий орган. Но оно непосредственно представлено через внутреннее восприятие его границ и кинестетическое переживание его функционирования. Таким образом, оно непосредственно представлено способом, который отличен от внешнего восприятия одушевленного тела — иного, чем мое, — настолько, насколько возможно, и поэтому никогда не сможет привести к аналогической апперцепции. Это было четко установлено уже Шелером и позднее Сартром, различающим онтологические измерения тела (*«mon corps pour moi — mon corps pour autrui¹»*), и Мерло-Понти в его анализе проблемы *«corps propre»*[^]. Допущение Гуссерля о том, что аналогическое постижение тела Другого происходит на основе сходства с моим собственным телом, противоречит феноменологическому открытию, что мое тело выделяется в моем изначальном поле восприятия способом, который фундаментально отличается от способа, которым в этом поле выделяется предположительно подобное тело Другого.

Видимо, в этой связи Гуссерль ограничивает понятие «Другой», сводя его к понятию «другой человек». Однако, как уже было отмечено выше, понятие Другого охватывает также — по меньшей мере, в одном из своих значений — и другие «эго-подобные существа», такие, как, например, животные. Если

¹ Мое тело для меня — мое тело для другого (*фр*) —
Прим ред Собственно тело (*фр*) — Прим ред

1

мы применим к ним гуссерлевскую теорию аппрезентативного переноса смысла (*sense-transference*) с моего организма, то оказывается невозможным объяснить, как же получается, что некое тело, являющееся в моей изначальной сфере, оказывается сконструированным как тело рыбы или птицы, то есть как принадлежащее «эго-подобному существу», живущему в нем.

Но вернемся к рассуждениям Гуссерля. Простой аппрезентации недостаточно для тела, являющегося мне, чтобы оно переживалось как тело (*Leib*) другого. Ведь если эта аппрезентация должна выдержать испытание временем и не оказаться вдруг иллюзорной, то ее достоверность должна быть подтверждена дальнейшими аппрезентациями, которые согласуются синтетически. Так, своим последовательным поведением (*Gebareri*) тело другого должно продолжительное время проявлять себя таким, каково оно есть, — а именно как одушевленное тело, короче говоря, как «Другой». Здесь аппрезентация обеспечивает новые, продолжительно развивающиеся аппрезентативные содержания (Par. 52).

«Понимание телесности (*Leiblichkeit*) Другого и его соматического поведения является, очевидно, первым содержанием аппрезентации: понимание того, что его конечности есть руки, которые трогают, и ноги, которые ходят, что его глаза есть глаза, которые видят». Как следствие существует эмпатическое понимание определенных содержаний более высокой психической сферы; на последние также указывается соматически как на внешнее поведение человека — который сердится, который счастлив, — понимаемое с учетом обращения к моему собственному поведению в похожих условиях. Важно то, что таким образом конституированный Другой возникает в моем изначальном мире как интенциональная модификация моего собственного Я (*Self*), хотя и с самого начала со смыслом «другое Я (*Self*)» (Par. 54). То, что я рассматриваю тело Другого как *не* мое собственное, а скорее как копию моего собственного тела, очевидно из того факта — помимо других свидетельств, — что соматически я сам являюсь центром изначального мира, окружающего меня. В моем изначальном мире мое тело имеет индекс «здесь», в то время как тело Другого, являющееся в этом мире, имеет индекс «там», хотя для него самого его тело имеет индекс абсолютного «здесь».

Благодаря тому, что тело Другого «там» вступает в смысловую ассоциацию с моим телом «здесь», Другой аппрезентируется — в апперцепции более высокого уровня — как сосуществующее эго в модусе «там» (Pag 53)

Здесь возникает новый ряд трудностей

(1) Откуда я, будучи редуцированным до изначальной сферы принадлежащего «собственно» к моему эго, знаю, является ли на самом деле — и до какой степени — совпадающим <с моим> поведение тела, переживаемого как тело Другого⁷ Подтверждение этого не породило бы в принципе трудностей, хотя и вызвало бы целый ряд фактических затруднений, если бы мы заинтересовались теорией понимания Другого в мире, интерсубъективность которого можно было бы уже считать само собой разумеющейся — например, в мире повседневной жизни, как она переживается в естественной установке. Остается открытым вопрос о том, как должно пониматься понятие «поведение», то есть должно ли оно пониматься только как «поведение», чистое соматическое функционирование, или же как указание на последовательно совпадающие психические события, относящиеся к Другому. Гуссерлевское изложение ясно показывает, что он согласен с последним. Но учитывая, что сфера, которая была редуцирована до принадлежащей к «собственно» эго, была получена путем абстрагирования от всех продуктов другой субъективности, которые определяют или со-определяют смысл (sense), — какой смысл внутри этой сферы имеет обращение к совпадающим психическим событиям, относящимся к Другому⁹ Что здесь является совпадающим, а что — нет⁹ Или — должны ли мы видеть решение в сохранении моих предпереживаний того, что *не* принадлежит «собственно» к моему эго даже внутри изначальной сферы, редуцированной до того, что принадлежит «собственно» к моему эго⁹ Если это так, то чем являются переживания *того*, что не принадлежит «собственно» к моему эго (предположительно дающие возможность определить, является или нет поведение тела Другого совпадающим с моим), если не предпереживаниями схожих психических событий, относящихся к Другим в той «предконституированной» области субстрата, в которой уже существует смысл «каждый», то есть «каждый человек» или, более узко, «каждый человек моей культуры»⁹ Если я для определения

3

того, совпадает ли мое поведение с поведением Другого, должен обращаться к предконституированным субстратам, это означает одно из двух *или* второе эпохе не было осуществлено достаточно радикально — вероятно, оно вообще не может быть осуществлено радикально — и наша попытка достичь чистой сферы того, что принадлежит «собственно» к сфере эго, пошла по ложному пути, *или* я на самом деле могу — внутри этой чистой сферы — аналогически постичь другое появляющееся тело как тело живого существа, возможно, даже как тело спутника (*fellow-man*), но внутри этой сферы я бессилён постичь достоверность этой аппрезентации как таковой — то есть совпадения поведения другого человека с моим

(2) Более того, идея совпадения (*Einstimmigkeit*) уже пред полагает, что поведение Другого может быть типизировано согласно стандартам нормальности — нормальности, которая все же должна быть основана на «продуктах» и функциональных контекстах других субъективностей, — и, как следствие, должно как бы заключаться в скобки вторым эпохе

Отношение нормальности и аномалии к идее совпадения (*congruence*) не ускользнуло от внимания Гуссерля (Pag 55) С одной стороны, он говорит об отклонениях от нормы типа слепоты, глухоты и т д , которые могут быть объяснены только с помощью ссылки на уже предполагаемую нормальность, с другой стороны, он развивает любопытную теорию, согласно которой животный мир, иерархическая последовательность высших и низших животных, может в принципе конституироваться для меня только как аномальная вариация моей человеческой природы

(3) Нормальность — в еще более глубоком смысле — это предположение совпадения <с моим> в поведении Другого Существуют совершенно различные нормальности в поведении мужчины и женщины, молодых и взрослых, здоровых и больных — и все это во всевозможных вариациях, зависящих от культуры, к которой принадлежат «Другой» и я Все эти нормальности должны принадлежать к предконституированным субстратам, для того чтобы можно было удостовериться в совпадающем поведении Другого в изначальной сфере принадлежащего «собственно» к моему эго То, что является

совпадающим согласно одному порядку нормальности, не является таковым согласно другому.

(4) Недостаточно учитывать Другого как модификацию меня самого в модусе Там без прояснения природы этой модификации, что опять приводит к проблеме нормальности и, следовательно, к проблеме предконституированных субстрат. Однако если я неявно предполагаю предконституированные субстраты внутри редукции к принадлежащему «собственно» к эго, то зачем вообще нужно «второе эго»? Это второе эго никогда не смогло бы осуществить конституцию Другого как полной монады внутри моей монады; оно, самое большее, осуществляет аппрезентацию другого психофизического эго, начиная с субстрата моего психофизического эго.

Третий шаг, который Гуссерль предпринимает для разработки теории переживания <эго> Других, ясно показывает, что это не было его мнением. Согласно Гуссерлю, вместе с аппрезентацией другого одушевленного тела как «тела Другого» все принадлежащее к конкретизации этого другого Я аппрезентируется — сначала как его изначальный мир, затем как полностью конкретное эго — в аналогической модификации. На более высоких уровнях апперцепции я аппрезентирую Другого как эго, сосуществующее со мной «там». «Таким способом другая монада оказывается аппрезентативно конституированной в моей». Обе функционально связываются в едином восприятии, которое является одновременно и представляющим, и аппрезентирующим. Следовательно, говорит Гуссерль, естественная сущность (entity), являющаяся в изначальной сфере Другого, которая является мне как тело (*Leib*) Другого «там», есть полностью *то же самое*, что и центральное тело, которое является ему «здесь»; но *действительные* восприятия не являются теми же самыми, так как мои меняющиеся перспективы относятся к моему собственному телу Здесь как к центру отнесения (reference) (то есть Оттуда, как если бы я был Там). Тем самым объективная природа также конституируется как феномен переживания: из переживания

<эго> Другого для моей изначально конституированной природы возникает второй аппрезентированный слой — слой, который может переживаться и переживается как состоящий в синтетическом единстве (тождестве) с моей изначально конституированной природой. Этот второй слой есть та самая природа, как она могла бы явиться Другому. Такой синтез, идентифицирующий ту же самую природу и как изначально данную, и как данную аппрезентативно и проверенную, также служит институированию сосуществования моего Я и Я Другого, и тем самым институируется совместная форма времени (Par. 55).

Здесь возникает ряд вопросов.

(1) Прежде всего, очень трудно понять, как — наряду с аппрезентацией одушевленного тела другого как «Другого» — может быть также аппрезентирован его изначальный мир, сфера того, что принадлежит «собственно» к его эго. Если предположить, что удастся перенести смысл (ощущение — sense) с моего тела на сосуществующее тело Другого, то Другой был бы дан мне как другое психологическое Я; однако этого все еще не было бы достаточно для конституирования сферы того, что принадлежит «собственно» к его эго. Та сфера есть сфера действительностей и потенциальностей потока субъективных процессов Другого; она охватывает все возможности типа «ты можешь» и «ты мог бы». Но как я могу добраться до переживания типа «ты можешь» или «ты мог бы»? Это на самом деле непостижимо, поскольку мое бытие-здесь и твое бытие-там с необходимостью включает «Я могу отсюда, но ты не можешь оттуда». Эта трудность никак не может быть преодолена путем расширения аппрезентации, чтобы включить «Если бы я был там, то я был бы способен делать то, что ты можешь из своего здесь», поскольку это расширение не допускает обратное: «Если бы ты был здесь, то ты мог бы делать то, что я могу делать отсюда». Или, должно ли раскрытие «ты можешь», «ты мог бы» быть отслезено назад до переноса смысла (ощущения — sense) предпостигнутого (preconceived) или предполагаемого «каждый может» или «каждый мог бы»? Это все еще было бы невозможно, так как нормальность того, что «каждый может», зарождается в институировании интересубъективности между мной и Другим.

(2) Еще менее ясно, как аппрезентация другого психологического Я должна привести к конкретизации полной другой монады. Временность, имманентная тебе, принадлежит к твоей полной монаде, поскольку именно моя и твоя временности делают тебя и меня монадами. Из этого возникает первая форма сообщества, то есть сообщество природы с телом (*Leib*) Другого и, следовательно, общая действительность и общая форма времени. Даже если бы Гуссерль был прав в том, что через со-бытие (*Mit-seiri*) другого Я «изначально институционализируется сосуществование моего Я и другого Я, моего целого конкретного эго и его, моей интенциональной жизни и его, моих *действительностей (realities)* и его — одним словом, общая форма времени» (Par. 55 in fme)i; даже если каждая изначальная временность «сама по себе», как говорит Гуссерль, должна была бы таким образом приобрести значение способа, которым объективная временность просто является единичному субъекту, это все еще ничего не говорило бы нам о том, как могла бы быть раскрыта временность Другого, существенная для конституирования другой завершенной монады.

(3) Более того, открытым остается вопрос о том, является ли достаточным добавление аппрезентированной страты к естественным телам (*Naturkorper*), принадлежащим к моей изначальной сфере, — «того же естественного объекта так, как он дан Другому», — для конституирования объективной природы и, следовательно, для конституирования объективного мира. Гуссерль говорит о синтетическом единстве природного объекта в его идентичности, данного *мне* в изначальной фундаментальности, и аппрезентативной страты, возникающей в нем из переживания <мною> Других. Но разве конституция объективного мира не предполагает с необходимостью систематическое единство естественного объекта, данного Другому в изначальной фундаментальности, и того же самого естественного объекта в качестве аппрезентированного им так же, как он мог бы быть дан мне? Следовательно, разве институирование общей и объективной природы не предполагает мы-

«Eine Koexistenz meines Ich — und meines konkreten Egos überhaupt — und des fremden Ich, meines und meines intentionalen Lebens, meines und seiner Realitäten urgestiftet wäre, kurzum eine gemeinsame Zeitform»

отношений и разве это не основывается на возможности коммуникации?

Во втором томе «Идей» Гуссерль рассматривал проблему обоснования intersубъективности мира, опираясь на возможность коммуникации; мы кратко опишем развиваемые в этой работе мысли.

VI

Гуссерль различает («Идеи II») «натуралистическую» и «персоналистическую» установки. В натуралистической установке — которую не следует путать с «естественной» (natural) установкой (Pag. 49e) — природа дана в первую очередь как действительность материальных вещей, а потом уже как действительность духовной (умственной — mental) жизни. В этой установке другие одушевленные существа (*Animalia*) являются мне как изначально данные живые тела (*Leibkorper*) с аппре-зентируемым внутренним миром (internality). Если в сфере, принадлежащей «собственно» к моему эго (Гуссерль говорит здесь: «в моем солипсистском переживании»), я сталкиваюсь с материальными вещами, которые сходны с моим телом, то я конструирую их как живые тела, то есть я приписываю им эго-субъект «со всем тем, что это подразумевает, и со специфическим содержанием, требуемым от случая к случаю» (Pag. 45)!. На другие тела «переносятся» прежде всего знакомые мне (моему собственному телу) локализации различных полей ощущений (тактильное поле, обоняние, боль и т. д.). «Переносится» также и моя косвенная локализация мыслительных действий (activities). Не объясняется и не постижимо рационально, как этот «перенос» локализации может происходить и как, следовательно, может иметь место «легитимно» продолжительная (continuous) координация физического и психического.

Согласно Гуссерлю, мыслительная (mental) жизнь «принадлежит» видимому телу благодаря переносимой со-даннос-ти (compresence, *Komprasenz*) точно так же, как она принад-

¹ «D h ich fuehle ihnen je em Ich-Subjekt em rmt all dem was dazu gehort und dem besonderen Inhalt⁷ Der von Fall zu Fall gefordert ist»

лежит моему телу. Именно мыслительная жизнь может быть понята мной через эмпатию, и к ней принадлежит система явлений, через которую внешний мир, включая мое тело, Другому дан Оттуда (from the standpoint There). Следовательно, этот процесс эмпатии ведет к конституции intersubjectивной объективности мира, неодушевленных вещей так же, как и людей, в качестве физиопсихологических единств. Потому что даже мое тело может, собственно говоря, быть построено только как естественный объект через мое видение его из перспективы Другого в модусе Там. Естественный объект «человек» является, таким образом, трансцендентным внешним объектом, данным в двойном слое переживания: внешние первоначально презентативные восприятия сплетаются в феноменальное единство с аппрезентирующей эмпатией (то есть эмпатией, интроецирующей во внешнее) (Par. 46-47).

Однако все это есть лишь описание натуралистической установки. В качестве *лица* (личности — *person*) Я, как и любой Другой, есть субъект окружающего мира, причем понятия «Я» и «окружающий мир» строго взаимосвязаны (Par. 49). Окружающий мир есть мир воспринимаемый, вспоминаемый и концептуально постигаемый лицом через свои действия; это мир, который личное Я осознает и на который оно ориентировано в своем поведении. Так, не физическая действительность в целом, а только тот ее сектор, который лицо «знает», является его окружающим миром (Par. 50). Окружающий мир поэтому постоянно воссоздается в продолжительных трансформациях его смысла, которые следуют из актов эго по приданию и аннулированию смысла. Поэтому он, в определенном смысле, находится в постоянном процессе становления (*im Werden*). В этом окружающем мире субъект сталкивается не только с вещами, но и с другими субъектами, состоящими в отношениях с теми же объектами. Гуссерль явно отвергает мысль о том, что в персоналистической установке дух может быть внедрен (*inserted*) в тело так, как если бы он принадлежал к действительности тела. Он утверждает — не приводя оснований, — что в «постигающем переживании» существования Другого мы «просто» (*ohne weiteres*) понимаем Другого как личност-

ного субъекта, состоящего в отношениях с теми же объектами, что и мы сами (Pag. 51).

Жизнь в общем окружающем мире и пребывание в личностном союзе (*Verband*) «идут рука об руку»: одно конституируется вместе с другим, поскольку возникают отношения взаимного согласия, приводящие к взаимоотношениям личностей на уровне сознания и в то же время к одинаковому их отношению к окружающему их миру¹. Этот окружающий мир Гуссерль называет коммуникативным окружающим миром. По своей природе он родствен лицам (индивидам), которые живут в нем и взаимодействуют с ним. Индивиды, разделяющие коммуникативный окружающий мир, являются друг для друга не объектами, а противосубъектами (*Gegen-Subjekte*), или товарищами (спутниками — *fellow-men*, *Genossen*). В этом качестве они состоят друг с другом во взаимнообратных социальных отношениях. Социальность конституируется особыми коммуникативными действиями, в которых Я обращается к Другим, сознавая, что Другие поймут это и, со своей стороны, обратятся к Я. Коммуницирующие друг с другом субъекты составляют, говорит Гуссерль, личностные союзы более высокого порядка, ассоциации субъектов, которые <субъекты> также имеют свой окружающий мир и состоят в коммуникации друг с другом. Наконец, возникает идея совокупности (*totality*, *Inbegriff*) всех этих социальных субъектов, состоящих в действительной и потенциальной коммуникации друг с другом; коррелятом этой идеи является мир духа (*Geisteswelt*).

Гуссерлевское изложение не только фрагментарно; оно содержит также ряд серьезных недостатков.

(1) Неясно, как умственная жизнь (*mental life*) Другого может конституироваться в со-данности (*compresence*) эмпа-тического переноса локализаций с моего собственного тела на увиденное тело Другого — если такой «перенос вообще возможен». Невозможно, чтобы в понимающем (*comprehensive*) переживании Другой постигался «прямо» в качестве личного

«Gehort ohne weiteres zusammen eins konstituiert sich wesensmassig mit dem anderen und zwar dadurch, dass sich Beziehungen des Einverständnisses bilden, die erne bewusstseinsmassige Wechselbeziehung der Personen und zugleich eine einheitliche Beziehung derselben zur gemeinsamen Umwelt herstaellen»

субъекта, имеющего дело с объектами общего окружающего мира. Последнее невозможно потому (как правильно утверждает Гуссерль), что физический мир является частью окружающего мира субъекта лишь постольку, поскольку субъект его осознает. Конечно, Гуссерль достаточно хорошо знает, что каждое лицо (person) в идеале (*idealiter*) имеет свой «эго-исти-ческий» окружающий мир внутри коммуникативного, при условии, что он воспринимается в абстрактной изоляции. Но Гуссерль не делает никакой попытки объяснить, как могут совпадать некоторые секторы физического мира — совпадение, которое, конечно, должно быть познано каждым из лиц (индивидов), последовательно коммуницирующих друг с другом. Только такое пояснение могло бы показать, как вообще может возникнуть общий окружающий мир и как можно было бы установить эту со-общность (*community*, *Gemeinsamkeit*) «познания» до установления взаимного понимания, которое опиралось бы на нее.

(2) Нетрудно показать, что это взаимное понимание и коммуникация уже предполагают со-общность знания, даже общий окружающий мир (и социальные отношения), но не наоборот. Следовательно, общий окружающий мир и социальное отношение не могут быть выведены из идеи коммуникации. Всякая коммуникация — будь то экспрессивные движения, деиктические (*deictic*) жесты, употребление визуальных или акустических знаков — уже предполагает внешнее событие в том общем окружающем мире, который, согласно Гуссерлю, не конституируется исключительно коммуникацией. Эти события происходят в «персоналистичес-кой» сфере, и ни в коем случае — в «натуралистической»; они принадлежат не к общей природе, предконституированной на более низком уровне, а скорее к окружающему миру. Предполагается, что я — как личный субъект, — производя знаки, ориентирую себя на Другого, который должен интерпретировать мои знаки как коммуникацию, и предполагается, что я допускаю, что тот, кто интерпретирует знаки, равно ориентирован на меня и мои коммуникативные действия в качестве личного субъекта. Эта взаимная ориентация, которая единственно делает возможной коммуникацию, является фундаментальной предпосылкой всякого социального отношения, так

что социальное отношение не может быть конституировано коммуникацией.

(3) Другим совершенно непроявленным шагом является переход от субъектов, коммуницирующих друг с другом, к конституции личных союзов (unities) более высокого порядка, ассоциациям субъектов, которые имеют свой собственный окружающий мир, и от этих ассоциаций к всеобъемлющему сообществу, окружающий мир которого более не содержит субъектов, — к сообществу духов (*Geistergemeinschaft*), сталкиваемому с миром значимых для духа объектов как с миром для духа (*Geisf*). Можно уже видеть, что смыслы понятий «лицо» (person), «коммуникация», «окружающий мир» и «субъективность» настолько смещаются при переходе на более высокие уровни, что это может рассматриваться только как метафорическое употребление неадекватных терминов. Конечно, в социальном мире повседневной жизни возникает серьезная для всех социальных наук проблема — проблема так называемого «социального лица» (social person). Но для феноменологического конституционного анализа это не проблема, и только достойная сожаления неосведомленность о конкретных общественных науках вынудила Гуссерля — чья добросовестность в остальном была образцовой — ввести неисследованные конструкторы повседневного мышления и социальных наук в феноменологический анализ конституции. Насколько опасной является эта процедура, будет видно, как только мы вернемся к рассуждению в «Картезианских размышлениях», которому предшествовали рукописи, собранные во втором томе «Идей».

VII

В «Пятом картезианском размышлении» также подчеркивается (Par. 56, 58), что сосуществование моего Я и другого Я и, следовательно, институирование общей временной формы и общей природы учреждает только первый уровень сообщества между эго и *alter ego*¹.

¹ Второе я (*лат*) — Прим ред

Гуссерль подчеркивает, что все остальные интересубъективные сообщества могут быть легко выведены из этого первого уровня. Таким образом, мы имеем: человеческое сообщество — ты, я, Другой и любой человек среди других людей, которые в опыте переживают друг друга и кого я в опыте переживаю как таковых; трансцендентальный коррелят этого, сообщество монад трансцендентальной интересубъективности, которое также конституировано во мне, это, питающее свои размышления исключительно из источников моей собственной интенциональности; далее, социальные сообщества, возникающие из «Я-Ты» действий, которым в объективном мире соответствуют социальные сообщества, рассматриваемые как духовные объективности (*geistige Objektivitateri*), среди них — «личности (personalities) более высокого порядка»; наконец, «культурный мир», который своим конституированием предполагает то, что уже конституировано на различных уровнях — как первично (*primordially*), так и вторично — и чьему конституированию самому дается ориентация с учетом «нулевого члена» (*Nullglied*), то есть с учетом личности («Я и моя культура»).

Рассмотрим эти возможности выведения более высоких сообществ, начиная с человеческого сообщества. Согласно Гуссерлю, смысл «человек» — даже в качестве индивида — несет в себе смысл членства в сообществе: Я (и каждый) как человек среди людей; Я, кто в опыте переживает Других и в опыте переживаем ими как Другой; и, далее, Я, кто в опыте переживает Других как ориентированных на Других, которые ориентированы на меня в итеративном опосредовании.

В «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии»¹ Гуссерль отмечает (Pag. 54a), что это включает изменение смысла с «Я» — именно как я сейчас говорю Я — на «другое Я», на «все мы» (*all of us*), «Мы, несколько эго, среди которых я есть некое Я»². Но там спрашивается: Не являются ли простым феноменом эти эго, эти Мы после

Husserl E. Die Krisis der europaischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie // Husserliana VI. /Hrsg M Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

«Dass dies einen Bedeutungswandel des "Ich" — so wie ic soeben Ich sage — in "andere Ich", in "Wir alle", "Wir mi den vielen Ichen, worm ich ein Ich bin" involviert».

того, как мы выполним трансцендентальную редукцию? Разве не верно, что в эпохе философ имеет дело не с самим собой, не с другими как людьми, а только с полюсами трансцендентального регрессивного исследования (transcendental regressive inquiry)? Далее Гуссерль указывает (Par. 54b), что должно быть установлено (maintained), что эпохе осуществляется мной как тем, кто философствует, «и <что> даже когда многие осуществляют эпохе вместе со мной, для меня все же в моем эпохе все остальные люди с их полной жизнедеятельностью (act-life) принадлежат к миро-феномену (world-phenomenon), который является исключительно моим в моем эпохе. Эпохе создает уникальное философское уединение...»¹. Первичное Я, эго моего эпохе, никогда не может утратить свою единичность (singularity) и личную несклоняемость (indeclinability). Этому, по видимости, противоречит только тот факт, что Я трансцендентально превращает себя в склоняемое для самого себя путем присущей ему особой конститутивной операции и что Я, таким образом, само по себе конституирует трансцендентальную intersубъективность и считает себя ее привилегированным членом, то есть считает себя эго трансцендентальных Других. То, что «каждое трансцендентальное эго intersубъективности должно с необходимостью быть конституировано как человек в мире и что каждый человек, таким образом, содержит в себе трансцендентальное эго, в конечном счете может быть понято, как показывает дальше Гуссерль, только через методическую экспликацию функций и операций трансцендентальной intersубъективности. Однако трансцендентальное эго не является действительной частью или слоем психе человека (что было бы абсурдом); <но оно содержится в человеке>, коль скоро человек есть само-объективация своего трансцендентального эго, которую он может установить средствами феноменологического самоосмысления (*Selbstbesinnung*)». Однако верно, что любой человек, который осуществил

¹ ... Dass daran festzuhalten ist, dass ich, der Philosophierende, die Epoche vollziehe «und selbst wenn da mehrere sind und sogar in aktueller Gemeinschaft mit mir Epoche uben, so sind flier mich in meine Epoche alle anderen Menschen mit ihrem ganzen Aktleben in das Weltphanomen einbezogen, dass in meiner Epoche ausschliesslich das meine ist Die Epoche schafft eine einzigartige phi-losophische Einsamkeit. ».

эпохе, мог бы оперативно знать свое конечное (ultimate) эго во всем его человеческом делании (doing).

Здесь, кажется, мы подошли к сути проблемы трансцендентальной интересубъективности. Гуссерль лишь только приумножил непреодолимые трудности, когда стал утверждать в своем последнем сочинении («Krisis», Par. 54b), что, хотя должно быть сделано допущение — «по глубочайшим философским соображениям, которые далее не могут быть обсуждаемы», — для абсолютной единичности (singularity) эго и для его центрального места во всей конституции, методологически было бы наивно позволить человечеству — которое включает эго, философствующее и функционирующее как Я-полюс трансцендентальных актов, — то же самое превращение в трансцендентальную субъективность.

Назовем некоторые основные трудности, связанные с трансцендентальной интересубъективностью.

(1) Согласно описанию в «Первом картезианском размышлении» (Par. 56), открытое монадическое сообщество, которое мы обозначаем как трансцендентальную интересубъективность, соответствует — в трансцендентальной конкретии — открытой множественности людей: в более общем смысле — одушевленных существ как субъектов возможного, основанного на взаимности, сообщества. Имея в виду сказанное до сих пор, что есть это возможное соответствие? Открытое человеческое сообщество пребывает, по меньшей мере потенциально, в коммуникации. Фактически здесь есть Я и другое Я как Ты, Мы (We) и Мы (Us); мы видим птицу в полете — Я и Ты; мы все в опыте переживаем смену времен года — и Я, и Ты, и каждый; мы строим дом, пишем письма друг другу, прогуливаемся — Я и Ты. Но как кто-то может прийти к трансцендентальному Мы, первичному (primal) основанию всех сообществ? Я — тот, кто осуществляет эпохе, трансцендентальное эго, — конституировал Другого описанным ранее способом; и, похожим образом, ты — другое трансцендентальное эго — конституировал меня. Но как моя полная монада в ее конкретизации может вступить в трансцендентальное Мы-отношение с тобой? Даже если кто-то принимает гуссерлевскую теорию конституции Другого, согласно которой — благодаря аппрезентативному переносу — твое тело, являющееся в моей изначальной сфере, способствует конституированию

твоей полной психической жизни и затем конституированию твоего трансцендентального эго для меня, и даже если, в отличие от Гуссерля, кто-то допускает, что мое тело, являющееся в твоей изначальной сфере, способствует аналогичным образом конституированию моей полной психической жизни и моего трансцендентального эго для тебя, то все это еще не говорит об установлении какого-либо трансцендентального сообщества, трансцендентального Мы. Напротив, каждое трансцендентальное эго конституировало теперь для себя — для своего собственного бытия и смысла (sense) — свой мир и в нем всех остальных субъектов, включая и меня; *но оно конституировало их только для себя, а не для всех остальных трансцендентальных субъектов.*

Допустим, что все происходит согласно описанию Гуссерля, — аппрезентативный Другой конституирует мир с точки зрения своего Здесь, которое для меня есть Там, а я знаю это и не могу рассматривать свое собственное тело как принадлежащую к объективной природе вещь, пока я не посмотрю на него с точки зрения Другого — его Здесь, моего Там. Однако все это еще не создает трансцендентального сообщества до тех пор, пока мы не определим сообщество таким образом — в отличие от общеупотребительного значения этого слова, — что могут существовать сообщество для меня и сообщество для тебя, которые не обязательно должны совпадать. Невозможны также (пока кто-то не примет естественную установку) коммуникация между множеством трансцендентальных субъектов и, следовательно, институирование коммуникативной intersубъективности в трансцендентальной сфере, коль скоро любая коммуникация требует некоторых событий в естественном мире и, как показано выше, предполагает intersубъективность, а именно мы-отношение.

Быть может, гуссерлевская теория имеет дело с двумя абсолютно различными понятиями, первое из которых определяет intersубъективность только как конституции объективного мира, включающего и Других, а второе — intersубъективность как коммуникацию — и действительную, и потенциальную? В таком случае сообщество в смысле первого определения было не чем иным, как конституцией множества трансцендентальных эго в первичном эго, то есть

в эго размышляющего философа, осуществляющего эпохе. Сообщество же в смысле второго определения предполагало бы, что эго, принадлежащие к сообществу, знают о его существовании.

Отставим в сторону вводящий в заблуждение разговор о множественности трансцендентальных эго. Главным вопросом остается, знает ли мое трансцендентальное эго о трансцендентальном Ты (Thou) или, более того, конституирует ли эго. Каким образом трансцендентальное Мы может быть институировано этим трансцендентальным эго и этим трансцендентальным Вы, является дополнительной проблемой. Сообщество может быть основано только на таком трансцендентальном Мы. На языке отрывка из «Кризиса», процитированного выше, Гуссерль спрашивает: как первичное эго, которое не может утратить свою единственность и личную несклоняемость (in-declinability), становится склоняемым для себя путем особой операции? Мы задаем тот же вопрос, но — помимо этого — мы настаиваем на необходимости объяснения того, как Я может быть сделано трансцендентально склоняемым не только для себя, но и для Других.

(2) Но возможно ли и имеет ли смысл говорить о множественности трансцендентальных эго? Не мыслимо ли понятие трансцендентального эго только в единственном числе? Может ли оно также «склоняться» во множественном числе, или оно является *singulare tantum*¹, как это называют грамматики латинского языка?

Финк в упомянутом выше очерке в «Kantstudien»² пишет (не развивая мысль дальше) следующее: «Вопрос об интенциональности, в которой Другой рассматривается как другой человек, то есть как часть мира-феномена, ведет к трансцендентальному учету экзистенциальной связи в уникальным образом структурированном многообразии трансцендентальных эго. "Метафизическое" обозначение монад может только указать на трансцендентальные эго, не давая им адекватной характеристики. Поэтому мы ни в коем случае не перемещаем огромное многообразие <их> в трансценден-

Склоняющееся только в единственном числе (лат.) —

Прим. ред

Fink E. Die Phanomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwartigen Kritik // Kantstudien. 1933 Band 18. S. 367 f.

тальную сферу. Трансцендентальное эго также не может быть постигнуто исходя из идеи мирского одиночества. За импликацией «монад» стоит большая проблема неэкстенсивной монадической множественности, неиндивидуированного взаимопроникновения, возможных только в трансцендентальной области»¹.

В конце неопубликованного продолжения «Кризиса» (Par. 71) Гуссерль опять упоминает эту проблему.

Согласно ему, главным результатом предшествующего анализа является доказательство того, что эпохе было бы безуспешным, если бы оно ограничивалось единичной редукцией в единичном психе или последовательно единичными редукциями от психе к психе. «Все психе образуют отдельное единство интенциональности, в котором взаимно имплицированы потоки единичных субъектов. Задача феноменологии состоит в том, чтобы систематически учитывать это единство. То, что предстает как вне-друг-друга в наивной позитивности или объективности, есть — при рассмотрении изнутри — ин-тенциональное друг-в-друге»².

Оба намека — и они являются просто намеками — крайне парадоксальны. Неясно совершенно, как интенциональное друг-в-друге могло бы объяснить взаимную импликацию потоков жизни, принадлежащих единичным субъектам и даже всем психе. Возможно, объяснение можно найти в неопубликованных рукописях об intersубъективной конституции. Наше же исследование не выходит за рамки опубликованных материалов.

¹ «Die Befragung der Intentionalität, in welcher der zunächst im Weltphänomen stehende Andere als ein anderer Mensch gilt, führt zur transzendentalen Ausweisung eines Seinszusammenhanges eines eigenartig strukturierten Vielfalt transzendentaler Iche? Die mit dem "metaphysischem" Titel Monad nur angezeit, nicht gekennzeichnet werden sollen. Keineswegs ist damit eine massive Pluralität in die transzendente Sphäre verlegt, ebensowenig wie das transzendente Ego unter der Idee der Welthaften Einsheit gedacht werden kann/ Die Implikation "der Monaden" ist der grosse Problemtitel, der das nicht extensive Sein der Monadenvielfalt³ Die nur im transzendentalen mögliche Weise eines nicht individualisierten Ineinander, bezeichnet».

«Alle Seelen bilden eine einzige durch die Phänomenologie systematisch zu entfaltende Einheit der Intentionalität in wechselseitiger Implikation der Lebensströme der einzelnen Subjekte; was in der naiven Positivität oder Objektivität ein Auseinander ist, ist von Innen gesehen intentionales Ineinander».

Серьезные затруднения вызывает следующий вопрос. В «Четвертом картезианском размышлении» «трансцендентальное эго в целом» (достигаемое путем свободной вариации моего фактуального трансцендентального эго) рассматривается как универсум возможных форм субъективных процессов Эйдоса «Эго». Среди прочего там говорится (Pag. 36), что в пределах требуемой эйдетической феноменологии «трансцендентальное эго и данные его трансцендентального опыта имеют значение просто как примеры чистых возможностей». Конечно, не все типы, возможные по отдельности, могут сочетаться внутри единого возможного эго. Однако возникает вопрос, как многообразие взаимно имплицированных трансцендентальных эго совместимо с Эйдосом «трансцендентальное эго в целом». Тексты постоянно утверждают, что Другой есть модификация меня самого в модусе Там. Разве трансцендентальное эго не является только одной из возможностей Эйдоса «трансцендентальное эго в целом»?

Разве эпохе, которое в принципе может осуществить любой человек, не раскрывает его «фактическое трансцендентальное» эго, которое, однако, — коль скоро осуществлена эйдетическая редукция — оказывается всего лишь примером единственного «трансцендентального эго в целом», которое не зависит от того, кто его извлекает? Разве конституция Другого зависит только от определенной совместимости? И какой смысл имеет говорить об интересубъективности, ссылаясь на единственный и единый Эйдос «трансцендентального эго в целом», то есть говорить о трансцендентальной, не обыденной, интересубъективности? Здесь, по-видимому, имеет место множественный парадокс: как совместить принцип совместных возможностей, которые процессуально определяют фактуальные трансцендентальные эго, с совместными возможностями интенциональной импликации всех монад? Если здесь и нет парадокса, то наверняка имеет место открытая проблема.

(3) Спросим еще раз, кто же осуществляет различные эпохе и редукции, которые в конечном итоге ведут к конституции трансцендентальной интересубъективности. «Размышления» постоянно говорят о «Я, размышляющем философе». Финк говорит о наблюдателе как об осуществляющем эпохе, и это

подтверждается некоторыми местами в «Кризисах»¹. Здесь делается ссылка на эго как на изначальное эго философа, осуществляющего эпохе. Более того, описывается, как эпохе создает уникальную философскую уединенность, которая является основным методологическим требованием для подлинно радикальной философии.

В последующих частях (Par. 71, p. 260) при изложении феноменологически-психологического эпохе говорится также, что радикальная и полная редукция ведет к абсолютно уникальному эго («чистого») психолога, который тем самым полностью изолируется. В другом же месте (Par. 54b, p. 187) сказано, что некоторые люди могут «осуществлять эпохе» вместе со мной, «и даже в действительном союзе со мной»; однако, несомненно, «для меня и моего эпохе все остальные люди со всей их жизнедеятельностью принадлежат к жизни-феномену, которая является исключительно моей в моем эпохе»². И в конце «Четвертого размышления» — после заявления, что общий для всех нас мир конституируется для меня другими, которые конституируются во мне самом, — мы читаем следующее предложение: «К этому относится также и конституция общей для всех нас — совместно размышляющих — философии, по идее, единственной *philosophia perennis*»³ (p. 120).

Встает неразрешимый вопрос: как изолированный философ, безучастный трансцендентальный наблюдатель, который осуществляет эпохе, может размышлять вместе с кем-то еще? Как он может осуществлять эпохе в действительном союзе с другими? Короче говоря, как возможно *symphilosophie*? Кажется, что Гуссерль, а также и Финк, видели эти трудности. В последней

¹ Husserl E. Die Krisis der Europaeischen Wissenschaften und transzendente Phaenomenologie: Eine Einleitung in die phaenomenologische Philosophie // Husserliana VI./Hrsg. M Biemel Den Haag Martinus Nijhoff, 1954 Esp. Par. 54b, Par. 69

«Und sogar in aktueller Gemeinschaft mit mir die Epoche uben" kiinnen, wobei freilich "fuer mich und meine Epoche alle anderen Menschen mit ihrem ganzen Aktleben in das Weltphanomen einbezogen sind, das in meiner Epoche ausschliesslich das meine ist».

Вечная философия (лат.). — Прим ред

«Dazu gehort natilrlich auch die Konstitution einer Philosophie als einer uns *alien* als miteinander Meditierenden gemeinsamen — der Idee nach einer einzigen "philosophia perennis"».

части «Кризиса» Гуссерль вводит теорию изменения установок, которую он обсуждает под специфическим заглавием «профессиональные периоды и профессиональные паузы» (*Berufszeiten und Berufspauseri*) (например: «Krisis», Par 69, 72; Appendix III, p. 373). И Финк заканчивает свой очерк представлением тройственного парадокса, который постоянно затемняет проблему феноменологии: парадокс ситуации выражения (*Aeusserung*), парадокс феноменологического высказывания (*Satz*) и парадокс трансцендентальной детерминации

Рассматривая отдельные фазы, мы обнаруживаем интерсубъективность в жизненном мире, одиночество в изначальной сфере, трансцендентальную субъективность, одиночество трансцендентального наблюдателя

(4) Едва ли необходимо детально опровергать совершенно неприемлемую теорию о том, что социальные сообщества соответствуют личностям (*personalities*) более высокого порядка. Понятно, что никакая отдельная черта, обнаруженная в результате анализа отдельной личности, не может встретиться у так называемых личностей высшего порядка.

Однако существует другая, связанная со структурой социального мира, проблема, заслуживающая серьезного рассмотрения. В качестве модели социальной ситуации Гуссерль рассматривает случай телесного присутствия участников в единстве пространства и времени, так что каждый оказывается в перцептуальном поле и зоне досягаемости Другого. При анализе переживания <кем-то> Другого Гуссерль предпочитает использовать эту модель, подобно тому, как при анализе восприятия он предпочитает обращаться к визуальному восприятию близких объектов. Но социальный мир имеет ближние и дальние зоны: окружающий мир (этот термин понимается здесь в социологическом смысле), в котором Ты и Я переживаем друг друга в пространственной и временной непосредственности, может перейти в мир современников, которые не даны мне в пространственной непосредственности; в многообразных переходах существуют миры и предшественников, и преемников. Гуссерль постоянно подчеркивает, что каждый эго-субъект имеет не только перцептуальное поле с открытыми горизонтами — неопределенное, но определимое, — но также и «горизонт эмпатии сопутствующей ему субъектив-

ности», который может быть открыт путем прямого взаимодействия с цепочкой Других, которые являются Другими для Других так же, как и для меня. Ориентированный мир каждого человека имеет фундаментально данное ядро внутри горизонта совместно значимой и предвосхищенной интенциональности. Все остальные эго посредством эмпатии и горизонта эмпатии («Krisis», Par. 71, p. 258 f) как бы интенционально подразумеваются в живых потоках интенциональности, которая является жизнью любого эго-субъекта. Это может послужить чрезвычайно полезным первым описанием жизненного мира. Но как должен быть понят этот анализ с учетом взаимной конституции сопутствующей intersубъективности в трансцендентальной сфере? Необходимо также спросить, действительно ли телесное явление Другого в моей изначальной сфере имеет то решающее значение, которое Гуссерль ему приписывает. Я более эмпатизирую с отдаленным пространственно и временно философом, нежели с моим соседом в метро, который дан мне непосредственно телесно (*leibhaftig*), но в качестве чужого (*Fremder*). И как насчет социальных дальних горизонтов, подразумевающих — как темпорально, так и пространственно — уменьшающееся знакомство? Разве не говорилось, что только та часть физической действительности, о которой субъект имеет некое «знание», принадлежит к окружающему миру (теперь в гуссерлевском смысле)? Конституированы ли действительно в моем размышляющем эго шумерцы и пигмеи африканского буша, с которыми я не знаком? Конституирую ли я Сократа или он меня? Не является ли «иметь в горизонте» чем-то иным, нежели конституцией?

VIII

В результате этих рассуждений мы должны прийти к выводу, что попытка Гуссерля объяснить конституцию трансцендентальной intersубъективности в терминах действий сознания трансцендентального эго не увенчалась успехом. Необходимо высказать предположение о том, что intersубъективность не является проблемой конституции, которая может быть решена внутри трансцендентальной

сферы, а есть скорее данность (*Gegebenheit*) жизненного мира. Это фундаментальная онтологическая категория человеческого существования и, следовательно, всей философской антропологии. Так как мужчина рожден от женщины, и intersубъективность, и мы-отношение будут основанием остальных категорий человеческого существования. Возможность рефлексии я, открытие эго, способность к осуществлению любого эпохе и возможность всякой коммуникации — в том числе и учреждения коммуникативного окружающего мира — основываются на первичном (primal) переживании мы-отношений. Конечно, все это должно быть сохранено внутри трансцендентальной сферы и подвергнуто экспликации. Именно эту задачу поставил перед собой Гуссерль в своей работе; до всякой философии трансцендентальная феноменология должна эксплицировать смысл, который этот мир имеет для нас, — смысл, который философия может раскрыть, но не может изменить.¹ Здесь мы не будем рассматривать вопрос о том, не должна ли проблема intersубъективности в первую очередь быть сделана темой «онтологии жизненного мира чисто как мира переживания (то есть как единого и последовательно совпадающего мира, открытого действительной и возможной интуиции)»² Однако можно с определенностью сказать, что только такая онтология жизненного мира — а не трансцендентальный конституциональный анализ — может прояснить то существенное отношение intersубъективности, которое является базисом всей социальной науки, даже если оно, как правило, считается там само собой разумеющимся и принимается без вопросов как данность.

С другой стороны, во вводных комментариях мы показали, что Гуссерль сделал проблему *трансцендентальной intersубъективности* средоточием своих мыслей после «Идей I». Трансцендентальный феноменологический идеализм может оказаться не солипсистским только в том случае, если мы-со-

Husserl E Cartesiansche Meditationen und Panser Vortrage // Husserhana I Den Haag Martmus Nijhoff, 1950 Par 62 in fine

Husserl E Die Knsis der europaischen Wissenschaften und transzendente Phanomenologie Erne Emleitung in die phanomenologische Philosophic // Husserhana VI, /Hrsg M Biemel Den Haag Martmus Nijhoff, 1954 Par 51

общество манифестируется в жизни трансцендентального эго как трансцендентальное. Только путем феноменологического раскрытия трансцендентальной intersубъективности возможно объяснение конституции действительного мира как существующего для каждого. Но как может явиться солипсизм? Очевидно, только путем искусственного сдерживания скрытой интенциональности основания обыденной intersубъективности и исключения — средствами редукции — существенного содержания мира, принятого мной как мир для каждого. Не требует объяснения ни тот факт, что мир — даже в его редуцированном состоянии в качестве трансцендентального феномена — является миром для всех нас, ни тот факт, что мое переживание мира а priori обращается на Других. Что требует прояснения, так это отчаянная попытка избежать проявления солипсизма путем введения вторичного эпохе, ведущего к изначальной сфере, — поскольку это именно такая попытка порождает это проявление.

Но есть и более существенные трудности. Они возникают из трансформации смысла, которой подверглось понятие конституции в ходе развития феноменологии. На начальных этапах развития феноменологии конституция означала прояснение смысловой структуры сознательной жизни, изучение истории осадков путем отслеживания всех *cogitata* вплоть до интенциональных действий текущей сознательной жизни. Эти открытия феноменологии имеют непреходящее значение для основания позитивных наук, особенно наук о социальном мире. Истинно то, что все, подвергнутое редукции, сохраняет свою значимость после возвращения к естественной установке жизненного мира. Но ненавязчиво и почти неосознанно, как мне кажется, идея конституции изменилась — от прояснения смысловой структуры, от экспликации смысла бытия к основанию структуры бытия, от экспликации — к созданию (*Kgea-Plan*). Объяснение сознательной жизни становится субститутом чего-то, к чему феноменология принципиально неспособна, а именно учреждения онтологии на основе процессов субъективной жизни. Здесь я во всем согласен с комментариями, приведенными в прекрасном очерке Финка в «*Problemes actuels de la phenomenology*»¹. Сотворение уни-

¹ Ed by H L Van Breda Bruxelles, 1951

версума монад и объективного мира для каждого оказывается невозможным внутри трансцендентальной субъективности размышляющего философа, субъективности, которая мыслится в качестве замещающей его, и только его. Но *прояснение смысловой структуры* intersубъективности и мира, принятого мной в качестве объективного, остается законной задачей феноменологического конституционного анализа. И Гуссерль не просто указал на необходимость исследования этой задачи, но и, по большей части, сделал это.

**Комментарии Э. Финка к очерку Альфреда Шютца
«Проблема трансцендентальной intersубъективности у Гуссерля»
(Royumont, April 28, 1957)**

Мой дорогой друг, теперь в этой дискуссии дружба не сковывает меня, и вы сами говорили, что дружба не исключает интеллектуального спора. Однако я скован тем, что во многом согласен с Вами и Вашими взглядами на апории в гуссерлевской теории эмпатии — хотя я не всегда согласен с предложенными решениями этих апорий.

Прежде всего я хотел бы согласиться с Вами в том, что Гуссерль ограничил себя в своем анализе переживания <эго> Другого такими Другими, которые даны мне в настоящем (*gegenwartig anwesenden Anderen*), то есть Другими, которые пребывают в моем ближнем поле, в моем перцептуальном поле. Более того, я согласен с Вами в том, что его анализ ограничивается эксплицированием этого Другого как наличествующего в теле, как обладающего телом (*Leibhaber*) и в этом отношении не особенно отличающегося от кошек и собак. И если обладание телом (то есть «живым телом», *Leib*) должно как бы служить достаточным свидетельством трансцендентального спутника, то необходимо, следовательно, заключить, что кошки и собаки также являются трансцендентальными субъектами. Но как можно прийти от экспликации Другого как обладающего телом до Другого как обладающего, например, любовью (от *Leibhaber* до *Liebhaber*)? Потому что характер Другого, встреченного в модусе противоположного, комплиментарного пола, не может быть понят благодаря аппрезентации, которая аналогически переносит способы функциониро-

вания (*das Walteri*) моего тела на тело Другого. Определенным образом гуссерлевский анализ остается захваченным в удвоении эго. Несмотря на то, что он видит эту опасность, ему не удается методически преодолеть ее.

Шютц: В таком случае мы согласны друг с другом или нет?

Финн: Да, мы полностью согласны. Мои замечания оказались более чем критическими. Но Вы сказали, что до сих пор считаете, что аппрезентация некоторым образом является ценным инструментом для концептуального феноменологического анализа. Теперь мне хотелось бы сказать несколько слов об этом понятии аппрезентации. Аппрезентацией Гуссерль занялся при анализе объектов восприятия (*perceptual objects*). Фронт объекта восприятия дан непосредственно, а тыл, однако, аппрезентируется. Эта аппрезентация является предвосхищением возможного способа приведения самого тыла к фундаментальной (*originary*) данности — для этого надо обойти вокруг объекта. То есть аппрезентация имеет характер исполнимости (*redeemableness*, *Emlosbarkeit*). Теперь я спрашиваю: определяется ли также аппрезентация, в которой дан Другой, этим фундаментальным смыслом исполнимости (*redeemableness*) или она есть аппрезентация, которая существенно не может быть исполнена? Я никогда и никаким образом не могу фундаментально понять, что находится «внутри», что действует в живом теле Другого (*das-Im-Leib-Walten des Anderen*); то есть я никогда не смогу «исполнить» эту аппрезентацию. При такого рода переживании <эго> Другого использование понятия «аппрезентация» является метафорическим — и неудачным, — и я полагаю, что Гуссерль не комментировал достаточно подробно различие между аппрезентациями, которые могут и не могут быть исполнены.

Следующий момент состоит в том, что, как Вы сказали прежде, переживание <эго> Другого включает взаимное отношение: переживая Другого, я переживаю одновременно и его переживания меня. Но это взаимное отношение, строго говоря, не только простые перебежки от меня к Другому и от Другого ко мне. Потенциально взаимное отношение допускает бесконечное повторение. Поэтому я могу сказать, что я переживаю Другого так, как он переживает меня, и что он переживает меня так, как я переживаю его, — и так может длиться без конца. Эта потенциальность не нуждается в том,

чтобы быть актуализированной; однако мы имеем здесь бесконечную взаимную отражаемость, несколько подобную той, которая возникает при расположении двух зеркал одно против другого. Эта бесконечность взаимных отношений при столкновении двух субъектов не замечается Гуссерлем до тех пор, пока не принимаются во внимание ее следствия. И возникает вопрос, достаточно ли, в целом, взаимное отношение, возникающее при столкновении двух субъектов — эта взаимность встречи и объективирования Другого, — для прояснения непосредственности понимания, с помощью которой постигается существование Другого в совместных (shared) ситуациях (*Unmittelbarkeit des Mitdaseins mit dem Andereri*).

В этой связи Вы все-таки еще обращались к гуссерлевскому анализу и согласились с ним, что в этом анализе Другой переживается как *la-bas*, как Там. То есть пространственное различие Здесь и Там является полезным для понимания различия между моей жизнью и жизнью Другого. Но теперь я спрашиваю: как насчет Сейчас? Вы можете эксплицитировать различие между Здесь и Там в том смысле, что Там для меня является Здесь для него и мое Здесь есть для него Там. Но можете ли вы сказать то же самое о Сейчас? Не является ли Сейчас тем самым измерением, в котором Здесь и Там даны в одновременности? Можете ли Вы различить Сейчас Другого как его Сейчас и как мое Сейчас? Не является ли такое различие лишенным смысла? Различие между Здесь и Там возможно только внутри измерения общего объемлющего Сейчас.

Потом Вы говорите — простите, если выражаюсь несколько несистематично, но так я зафиксировал эти вещи в процессе Вашего изложения, — что попытка Гуссерля вывести объективность метода из интересубъективности была методической ошибкой и, фактически, может быть и наоборот: объективный мир является предпосылкой для интересубъективности. И Вы показываете в этом контексте, что все процессы коммуникации (*Verständigung*) — с помощью языка, знаков или каким-либо другим способом — уже предполагают объективные вещи в качестве помогающих, опосредующих, способствующих обозначению (signification) во взаимном понимании (*Sich- Verstehen*) Но у Гуссерля это все-таки понимается в другом смысле, и я хотел бы в этой связи обратиться к кантовскому понятию. Кант формулирует объективность

переживания — то есть отнесенность переживания к объектам — в контексте, в котором он формулирует различие между суждением восприятия и суждением переживания; он формулирует (определяет) объективность объектов — если угодно — по характеру intersубъективности. Поэтому мне кажется, что невозможно установить между объективностью и intersубъективностью такое отношение, чтобы одна из них была первичной; более вероятно, что объективность и intersубъективность соизначальны (co-original).

Еще один момент привлек мое внимание: Вы говорили, что трансцендентальное Эго в потоке (flux) своей жизни должно конституировать Других с их смыслом как обыденных внутри (intramundane) Других, а также и себя как обыденного внутри. Конечность моей жизни как связанная со смертью также принадлежит — фундаментальным образом — этой внутренней обыденности меня самого и моих спутников. Может ли трансцендентальное Эго умереть? Или является ли смерть лишь объективным фактом, который принадлежит к его объективации (опредмечиванию) в мире и который не имеет никакой истины для своей конечной трансцендентальной направленности вовнутрь? Следовательно, не оказывается ли каким-то образом внутренне обыденная человеческая ситуация недоопределенной, когда кто-то не держит в поле зрения такие детерминации человеческого существования, как конечность, то есть неизбежность смерти? Разве это также не относится к трансцендентальной intersубъективности? Следовательно, вопрос именно в этом.

В своих поздних рукописях, написанных после «Картезианских размышлений», Гуссерль приходит, конечно, к вопросам, связанным с апориями, на которые Вы указали. Он видит трудность, заключенную в простом перемещении структур внутренне обыденного многообразия субъектов в трансцендентальную сферу. Действительно, он видит определенную опасность в перемещении обыденной структурирующей intersубъективности в область трансцендентального и в некоторых рукописях доходит до любопытной идеи о первичном эго, о первичной intersубъективности, которая предшествует различению между изначальной intersубъективностью и трансцендентальной intersубъективностью других монад. Он, кажется, пытается в какой-то степени вывести многообразие за пределы измере-

ния трансцендентального, указывая, таким образом, на проблему, которая напоминает нам позднего Фихте. В этом же контексте Гуссерль также хочет обойти различие между сущностью и фактом, возвращаясь к первичной фактичности трансцендентальной жизни, которая впервые конституирует возможность и тем самым вариации и — как объективацию (опредмечивание — *Vergegenständlichung*) вариационных многообразий — конституирует также и сущность. В соответствии с этими поздними рукописями Гуссерля, существует первичная жизнь, которая не является ни единой, ни множественной, ни фактической, ни существенной; она, скорее, есть конечное основание всех этих различий трансцендентальная первичная жизнь, которая превращается в многообразие и которая в самой себе производит дифференциацию факта и сущности. Поэтому, если учитывать эти тексты, многие трудности, многие апории, на которые Вы указывали, предстанут в совершенно ином свете. Но субстанциальные трудности тогда только возрастут¹

**Ответ Альфреда Шютца на комментарии,
сделанные в дискуссии по «Проблеме трансцендентальной
интерсубъективности у Гуссерля»
(Royumont, April 28, 1957)**

Прежде всего я хочу поблагодарить всех участников дискуссии за их очень интересные и поучительные замечания. Ответить всем им в отведенное мне время с должной тщательностью — задача невыполнимая, так как большинство поднятых вопросов касаются фундаментальных проблем феноменологии. Поэтому я прошу прощения за то, что лишь кратко рассмотрю некоторые точки зрения, приведенные в дискуссии, и, вероятно, не смогу ответить на некоторые из них.

Позвольте мне начать с короткого личного наблюдения. Моя попытка критического представления гуссерлевского трансцендентального обоснования интерсубъективности была вызвана исключительно одной потребностью¹ предложить

¹ Немецкий текст этих комментариев был переписан с магнитной записи доктором Р. Бемом.

этому форуму чрезвычайно компетентных феноменологов обсудить трудности, связанные с этой теорией моего высокоуважаемого учителя, — трудности, которые я не смог преодолеть в течение двадцати пяти лет. Моя цель состояла не в том, чтобы дать мое собственное решение проблем конституции трансцендентальной intersубъективности в терминах операций сознания трансцендентального эго, мой тезис не подразумевал также, что — поскольку аргументация Гуссерля здесь очевидно неудачна — методы трансцендентальной феноменологии, не говоря о феноменологии в общем, должны быть отвергнуты. Я стремился показать, что неудача Гуссерля найти решение этой проблемы связана с его попыткой скорее интерпретировать *онтологический* статус социальной действительности внутри жизненного мира как конституированного продукта трансцендентального субъекта, чем эксплицировать его трансцендентальный *смысл* в терминах операций сознания трансцендентального субъекта. Я очень рад, что все выступавшие, особенно такие известные феноменологи, как господина Финк и Ингарден, согласны со мной в этом.

Замечания доктора Финка столь глубоки, что я хотел бы обсудить их подробно. Начнем с понятия аппрезентации¹ я абсолютно согласен с ним в том, что аппрезентации, которые могут быть превращены в перцептуальные представления, и аппрезентации, с которыми это в принципе не может произойти, должны быть строго различены. Однако будет нелегко провести линию демаркации. С одной стороны, имеются аппрезентированные аспекты перцептуальных вещей — как, например, Земля внутри, — которые в принципе не могут быть преобразованы в перцептуальные представления; с другой стороны, Шелер со своей так называемой *перцептуальной теорией alter ego* был прав в том отношении, что мы в улыбке другого прямо воспринимаем его радость; в его распростертых руках — его молитву (praying). Я хотел бы несколько модифицировать тезис Финка о том, что аппрезентированную внутреннюю жизнь другого невозможно привести к перцептуальному наличию (presence), говоря, что я могу понять внутреннюю жизнь Другого только средствами индикативных символов (его жестов, его мимики, его языка, его действий), что я могу понять ее только с помощью аппрезентации. Действительно, своеобразие символических отношений в

общем в том и состоит, что сам символ дан в наличии, в то время как символизируемое только аппрезентировано. Именно в этом смысле я говорил, что теория аппрезентации Гуссерля — особенно в ее применении к теории знаков и символических отношений — остается несомненно важной. То, что конституции трансцендентального переживания <эго> Других не могут быть сведены только к аппрезентации, фактически так же несомненно.

Далее доктор Финк упоминал о взаимном отношении эго к Другому как о существенном в переживании <кем-то> alter ego, отношении, в котором Другой переживается мной как ориентированный на меня. Он отмечает, что это взаимное отношение потенциально допускает бесконечные реитерации, и сравнивает его с отношением двух зеркал, размещенных друг против друга. Возможно, в этой связи будет небезынтересно упомянуть, что это сравнение, именуемое «зеркальным эффектом», играет большую роль в теориях переживания Другого, разработанных некоторыми американскими философами (У. Джемс, Ч. Кули, Дж. Г. Мид). Эти авторы даже основывают переживание моего Я (myself) на моем переживании (или предвосхищении) впечатления или образа, которое имеется обо мне у Другого. Но, вероятно, внутренне взаимное отношение не является бесконечно повторяемым, потому что — пользуясь метафорой Финка — зеркала не обязательно должны размещаться параллельно друг другу. С другой стороны, нельзя сомневаться в том, что это взаимное отношение при встрече эго и alter ego недостаточно, чтобы объяснить непосредственность, с которой постигается со-бытие (*Mitdasein*) с Другим в такой ситуации.

Нужно выразить благодарность Финку за постановку — в том же контексте — вопроса об одновременности эго с Другим, об общем Сейчас как предпосылке различия Здесь и Там. Проблема одновременности, рассмотренной не просто как общее Сейчас в объективном времени, но также и как сообщество (единство — community) двух внутренних потоков времени, *duree* в бергсоновском смысле, имеет, как мне кажется, важнейшее значение для проблемы интерсубъективности — по отношению не только к трансцендентальной, но и к *обыденной* интерсубъективности. В различных работах я обращал внимание на тот факт, что эго в рефлексивном

проявлении внимания (*advertence*) может охватить только свои прошлые переживания или начальные — уже завершённые — фазы все ещё продолжающихся переживаний, в то время как переживания *alter ego* оно способно охватить в одновременности Сейчас. Это можно кратко показать на языковой коммуникации: говорящий строит свой дискурс в своих сознательных политетических актах, с которыми в строгой одновременности координируются последовательные акустические события во внешнем мире. Эти события во внешнем мире воспринимаются слушающим и интерпретируются в его собственных строго одновременных политетических сознательных актах как символы событий в сознании говорящего. Посредством речи — событий во внешнем мире — синхронизируются два потока сознания. Это делает возможным конституирование общего Сейчас и, как следствие, Мы. Это, конечно, только один пример универсального и сущностного положения дел (*Wesensverhalft*). Поскольку я могу охватить в одновременности твои сознательные процессы, происходящие Сейчас, и в то же время постичь рефлексивно лишь те из моих переживаний, которые являются в лучшем случае «только прошлым», сознание Другого может на самом деле быть определено как сознание, процессы которого эго может постичь в одновременности. Я полагаю, что — если я правильно понял замечания доктора Финка об общем Сейчас — я дал ответ на его вопрос и показал, что я абсолютно согласен с ним.

Что касается возможного, по Финку, мнения Гуссерля о со-фундаментальности объективного мира и intersубъективности, то это, действительно, подкрепляется некоторыми местами в его текстах, которые, кстати, я цитировал в своей работе. Эти места можно найти в рукописях, опубликованных в «Идеях II». Однако не может быть сомнения в том, что в других местах у него объективность мира основывается на intersубъективности, а она, в свою очередь, — на «коммуникативном окружении», которое считается просто само собой разумеющимся. Обращение доктора Финка в этой связи к кантовскому выведению объективного мира — глубоко загадочному — не совсем ясно для меня. Но рассмотрение этого вопроса завело бы слишком далеко. Прежде чем анализировать его, нам необходимо прийти к соглашению о смысле

кантовской «трансцендентальной апперцепции» и его различению суждений восприятия и суждений переживания. В любом случае, я считаю трудным допустить возможную со-фундаментальность интересубъективности и объективности мира как трансцендентальную конституциональную проблему в рамках гуссерлевских идей. Однако у меня нет также сомнений в том, что обе категории со-фундаментальны, коль скоро речь идет о предпонимании жизненного мира в естественной установке.

Особенно важным мне кажется предложение доктора Финка о том, что трансцендентальный субъект должен конституировать себя и Других как обыденных субъектов — в отношении их смысла, что здесь должна быть учтена конечность человека, человеческая предопределенность к смерти. Здесь становится очевидным, что я переживаю неизбежность своей смерти совсем не так, как неизбежность смерти Других. Я живу после смерти Другого — в его обыденной объективности, — и для меня эта смерть является объективным концом обыденной интересубъективности, в которой я был связан с ним. Моя собственная смерть для меня определена как моя собственная земная конечность. Обыденно я не могу избежать смерти, даже если я допускаю (как это сделал Гуссерль в своей последней беседе со мной), что трансцендентальный субъект не может умереть. Но как насчет трансцендентальной субъективности Другого и как насчет трансцендентальной интересубъективности, которая связывает мой трансцендентальный субъект с его трансцендентальным субъектом, когда он — Другой — умирает? Разве одно только это соображение не опровергает возможность многообразия трансцендентальных субъектов?

Доктору Финку я особенно благодарен за указание на то, что Гуссерль в своих последних рукописях учитывал выявленные мной апории. Я не знаком с этими рукописями и ограничился опубликованными текстами, что я и указал в своей работе. Тем не менее замечания доктора Финка являются ценным комментарием к несколько загадочному обращению Гуссерля к «первичному эго» в «Кризисах» (Par. 54b), о котором я говорил в конце своего доклада.

В своих замечаниях профессор Ингарден затронул комплексную структуру вопросов, обычно группируемых вместе

под названием «эмпатия», и разработал пять тематических полей (зон), или процессов, в переживании психе alter ego. В своей теории симпатии Шелер предложил тот же инструмент. Однако он пытался установить внутренние отношения между этими процессами, показывая, какие из этих процессов основываются на других, и каких именно. Эти положения нуждаются в дальнейшем критическом анализе. К сожалению, замечания профессора Ингардена слишком кратки, чтобы можно было полностью проследить ход его мыслей. Помимо всего, мне не ясно, допускает ли он базовую последовательность между теми пятью процессами переживания Другого, которые он перечисляет; и, если это так, почему он начинает с непосредственного понимания автономного курса действий Другого и завершает «эмпатией», обремененной аппрезента-циями, которые приписывают Другому сознательную жизнь. Разве интерпретация некоторого события как автономного хода действий Другого не предполагает приписывания ему определенных сознательных процессов: проекции целей, выбора средств и некоторого мотивационного контекста?

Теперь я обращусь к комментарию профессора Бека, касающемуся трех эго, вовлеченных в осуществление феноменологической редукции, как это представлено Гуссерлем в «Картезианских размышлениях» и Финком в его очерке в «Kant-Studien». Хотелось бы отметить, здесь я просто пытался представить и имманентно критиковать взгляд Гуссерля. В своей работе я осознанно не занимал никакой позиции по отношению к теории трех эго. Но я решительно заявляю, что я считаю их бессмысленными не только на основании выявленных мной апорий, но также и по другим соображениям, изложение которых может завести слишком далеко. Я полностью разделяю мнение профессора Бека, согласно которому онтология жизненного мира, который есть не только физический мир, но также — и, возможно, преимущественно — *социальный* мир, должна представить эго как уже состоящее во взаимных отношениях с Другими. Но я не согласен с ним в том, что социальные отношения основываются на метафизической потребности конечного эго в Другом. Я не могу также согласиться с его тезисом о том, что осуществление эпохе как такового — будь то первого или второго — должно с необходимостью фальсифицировать ситуацию. Гуссерль неоднократно

но настаивал на тезисе (действительно труднопонимаемом), что даже после осуществления второго эпохе мои переживания Другого сохраняются как интенциональные корреляты в сфере, которая принадлежит «собственно» к моему эго.

Доктор Грауманн спрашивал, почему конститутивное учреждение онтологии жизненного мира на основе жизненных процессов трансцендентальной субъективности является в принципе недостижимым. Я вновь обращаюсь — как я это делал в моей работе — к аргументам Финка в его очерке в «Problems actuels de la phenomenology». Приводимые там доводы Финка я считаю неопровержимыми. Это, однако, не подразумевает ни того, что трансцендентальная феноменология должна, в принципе, отказаться от прояснения смысловой структуры интерсубъективности, ни того, что феноменология как таковая должна ограничить себя этой задачей. Напротив, я считаю, что Гуссерль показал способ — даже если он и не взял его на вооружение — феноменологического анализа социального мира, онтологический статус которого должен быть принят. Это способ не трансцендентального конституционального анализа, а феноменологии естественной установки, постулированной в «Nachwort zu meinen "Ideen"», целью которой должно бы быть, среди прочего, освещение доселе непроясненных оснований всех социальных наук.

В этой связи я полагаю, что ответил на самый важный вопрос, поднятый М. Келкелем. Я не могу понять, почему неудачная попытка трансцендентальной феноменологии конституировать интерсубъективность в смысле создания универсума монад и, тем самым, создания объективного мира для каждого могла бы быть представлена как общая неудача трансцендентальной феноменологии, даже как неудача философии Гуссерля в целом. Можно лишь сказать, что Гуссерль в своем стремлении основать существование социального мира на конститутивных операциях сознания трансцендентального эго «экстравагантно использовал» — если употребить выражение Канта — метод трансцендентальной конституции. Как я пытался объяснить в конце моей работы, проявление солипсизма является лишь результатом искусственного исключения скрытых интенциональных процессов *обыденной* интерсубъективности как лежащего в основе слоя. Это имеет место вследствие редукции, которая лишает мой мир одной

из существенных его черт: моего мира как данного мне в качестве мира для каждого. В любом случае, я далек от того, чтобы рассматривать гуссерлевскую конституцию intersубъективности как *дедукцию* в техническом смысле термина; выступая против такой интерпретации, М. Келкель совершенно правильно ссылается на некоторые важные тексты Гуссерля. Мой уважаемый критик, обвиняя меня в ложном толковании, опирается на два места в моей работе, в которых используется слово *deduire*¹. Однако это недоразумение вызвано переводом — вообще-то, очень хорошим, — в котором нейтральный немецкий термин «*Ableitung*» (выведение), употребляемый в этом контексте и Гуссерлем, был заменен термином *deduction*². Различные смысловые нюансы терминов в двух языках (проблема, которая может быть плодотворно решена феноменологами) делают такие затруднения в коммуникации, на которые в конце своих замечаний намекает М. Келкель, практически неизбежными.

Я глубоко признателен профессору Морису де Гандильяку и восхищен трудолюбием, терпением и высокой квалификацией, с которыми он перевел мою лекцию.

Вычитать, делать вывод (*фр*) — *Прим ред*

Лекция «Проблема трансцендентальной intersубъективности у Гуссерля» была прочитана в Ройамоне (Франция) в переводе профессора Мориса де Гандильяка. Английский перевод очерка и ответа на «Замечания к очерку» производился с оригинального немецкого текста.

Социальный мир и теория социального действия

На первый взгляд не легко понять, почему в социальных науках предпочтение отдается субъективной точке зрения. Для чего мы постоянно обращаемся к этому загадочному тирану социальных наук, именуемому субъективностью актора? Почему бы нам честно не описывать в честных и объективных понятиях то, что действительно происходит, то есть не говорить на нашем языке, языке квалифицированных наблюдателей социального мира, использующих научный подход? Если возразят, что эти понятия искусственны и условны, созданы «по нашему желанию и для нашего удовольствия» и поэтому годятся только для нашей интерпретации, но не для реального проникновения в смысл, который социальные действия имеют для их акторов, мы могли бы ответить, что именно такое построение системы конвенций и честное описание существующего мира является единственной задачей научного мышления; что мы, социальные ученые, в своей системе интерпретации свободны не менее, чем актер — в установлении своей системы целей и планов; что мы должны, в частности, следовать примеру естественных наук, которые выполнили величайшую работу всех времен с помощью тех самых методов, которые нам рекомендуют отвергнуть; и, наконец, что сущность науки состоит именно в том, чтобы быть объективной, значимой не только для меня — или для меня, тебя и немногих других, — но для каждого, и что научные высказывания относятся не к моему частному миру, а к единственному и единому, общему для всех нас жизненному миру.

Последняя часть этого тезиса бесспорно верна; но, несомненно, можно представить себе фундаментальную точку зрения, согласно которой социальные науки должны следо-

вать примеру естественных наук и освоить их методы. Доведенная до своего логического завершения, такая позиция ведет к бихевиоризму. Масштаб данной работы не позволяет привести здесь критику этого принципа. Мы ограничимся замечанием, что радикальный бихевиоризм базируется на допущении, что нельзя доказать существование сознания (*intelligence*) «спутника». Весьма вероятно, что он является сознательным человеческим существом, но это «слабый факт», не поддающийся верификации (Рассел, а также Карнап).

В таком случае все же не совсем понятно, зачем обладающему интеллектом (*intelligence*) индивиду писать книги для других и даже встречаться с ними на конгрессах, где все доказывают друг другу, что наличие интеллекта у Другого сомнительно. Еще менее понятно то, почему те же самые авторы, которые уверены, что абсолютно невозможно доказать наличие интеллекта у других людей, испытывают такое доверие к самому принципу верифицируемости, который может быть реализован путем взаимного контроля. Более того, в своих рассуждениях они безо всяких сомнений опираются на догмы, что язык существует, что речевые реакции и вербальные сообщения являются законными методами бихевиористской психологии, что высказывания в данном языке способны обладать смыслом, и при этом не считают, что язык, речь, вербальное сообщение, высказывание и смысл уже предполагают наделенных интеллектом *alter egos*, способных понять язык, интерпретировать высказывание и верифицировать смысл¹. Но ведь сами феномены понимания и интерпретации не могут быть объяснены как чистое поведение, если мы не обратимся к уловке «скрытого поведения», которое не поддается описанию в бихевиористских терминах².

Однако эти критические замечания не затрагивают существа нашей проблемы. Главная цель бихевиоризма, как и любой другой объективной схемы координат в социальных науках, состоит в корректном научном объяснении того, что действи-

Watson J B *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist* 3d ed Philadelphia, 1929 P 38 ff

Предшествующие замечания лишь частично верны в отношении так называемой бихевиористской позиции великого философа и социолога Дж Г Мида (*Mead G H Mind, Self, and Society* Chicago, 1937 P 2 ff)

тельно происходит в мире повседневной социальной жизни. Конечно, ни целью, ни смыслом какой бы то ни было научной теории не является проектирование или описание вымышленного мира, не имеющего никакого отношения к нашему основанному на здравом смысле опыту и поэтому лишенного для нас всякого практического интереса. У отцов бихевиоризма не было иной цели, кроме как описать и объяснить реальные человеческие действия в человеческом мире. Но слабость этой теории состоит в том, что социальная действительность здесь замещается вымышленным миром в качестве адекватных для социальных наук провозглашаются методологические принципы, которые, хотя и проявили себя верными в других областях, все же неадекватны в области интересности.

Бихевиоризм — лишь одна из форм объективизма в социальных науках, хотя и самая радикальная. Исследователь социального мира не стоит перед суровой дилеммой: принять самую строгую субъективную точку зрения и, следовательно, исследовать мотивы и мысли актора или ограничиться описанием наблюдаемого поведения и признать бихевиористский основополагающий принцип о недоступности сознания Другого и даже неverifiedности его интеллекта. Существует вполне доступная пониманию базовая установка (и фактически некоторые из самых успешных социальных ученых освоили ее), которая наивно принимает социальный мир со всеми alter egos и институтами в его смысловой целостности, смысловой именно для наблюдателя, единственная научная задача которого состоит в описании и объяснении того, как он сам и его сонаблюдатель переживают в опыте социальный мир.

Конечно, эти ученые допускают, что нация, государственное управление, рынок, цена, религия, искусство, наука связаны с деятельностью других обладающих интеллектом людей, для которых эти феномены конституируют мир социальной жизни, более того, они допускают, что другие люди создали этот мир своими действиями и дальнейшие свои действия ориентируют на его существование. Тем не менее эти ученые заявляют, что не обязаны возвращаться к субъективной деятельности этих alter egos и к коррелятам этой деятельности в их сознании, чтобы описать и объяснить факты социального мира. Давайте собирать факты социального мира и представлять их в надежной форме с учетом возможностей нашего научного опыта, давайте.

описывать и анализировать эти факты, группировать их в соответствующие категории и исследовать регулярности в их формах и возникающие изменения, и мы получим систему социальных наук, раскрывающую основные принципы и аналитические законы этого мира. Добившись этого, социальные науки смогут уверенно оставить субъективный анализ психологам, философам, метафизикам и прочим, кого вы назвали бы праздными людьми, беспокоящимися о таких проблемах. И разве — может добавить защитник такой позиции — это не тот научный идеал, который почти реализовали наиболее развитые социальные науки? Посмотрите на современных экономистов! Великий прогресс в этой науке начался с момента принятия выдающимися умами решения об исследовании кривых спроса и предложения и обсуждении соотношений цен и издержек вместо тщетных попыток проникнуть в тайну субъективных потребностей и ценностей.

Несомненно, такая позиция не только возможна, но и принята большинством социальных ученых. На определенном уровне научную работу можно выполнять, не вникая в проблемы субъективности (что и делалось). Мы можем пойти еще дальше в исследовании социальных феноменов, таких, как всякого рода социальные институты, социальные отношения и даже социальные группы, не оставляя базовой системы координат, суть которой может быть сформулирована следующим образом: что все это значит для нас, научных наблюдателей? Мы можем разработать и применить для этой цели рафинированную систему абстракций, которая намеренно исключает из социального мира актора с его субъективной точкой зрения, для этого даже не нужно вступать в конфликт с опытом, вынесенным из социальной действительности Мастера в этой технике — а таких очень много в различных сферах социального исследования — всегда будут придерживаться консистентного уровня, на котором эта техника может быть принята, и соответственно ограничивать свои проблемы.

Тем не менее такая социальная наука прямо и непосредственно занимается не общим для всех социальным жизненным миром, а его идеализациями и формализациями, мастерски и целенаправленно выбранными и не противоречащими его фактам. Это не делает менее обязательным обращение к субъективной точке зрения на другом уровне абстракции, если рас-

смастеривавшаяся первоначально проблема модифицируется. Но тогда — важный момент — это обращение к субъективной точке зрения всегда *может и* должно осуществляться. Так как социальный мир в каком бы то ни было его аспекте остается очень сложным космосом человеческих действий, мы всегда можем вернуться к «забытому человеку» социальных наук, к актору в социальном мире, чьи деяния и чувства лежат в основе всей системы, и попытаться понять действия, чувства и состояние сознания, побуждающие его к принятию определенных установок по отношению к своему социальному окружению.

В таком случае для ответа на вопрос о том, что этот социальный мир значит для меня — наблюдателя, требуется предварительно ответить на ряд вопросов о том, что этот мир значит для наблюдаемого актора и чем обусловлены действия последнего в этом мире. Задавая подобные вопросы, мы более не принимаем наивно социальный мир и его текущие идеализации и формализации как готовые и имеющие смысл независимо от любых вопросов, а исследуем процесс идеализации и формализации как таковой, генезис смысла, который социальные феномены имеют для нас, равно как и для акторов, механизм деятельности, через который люди понимают друг друга и самих себя. Мы всегда свободны — и иногда обязаны — делать так.

Эта возможность исследовать социальный мир с различных точек зрения раскрывает фундаментальное значение формулы профессора Знанецкого, гласящей, [что все социальные феномены могут быть описаны в одной из следующих систем координат (schemes of reference): социальной личности; социального действия; социальной группы; социальных отношений]. Каждый социальный феномен может быть исследован не только в системе социальных отношений или социальных групп (или, позволительно добавить, социальных институтов), но и с равным правом в системе социальных действий и социальных личностей. Первая группа систем координат является объективной: она может быть полезной, если ее применять исключительно к проблемам, принадлежащим к сфере объективных феноменов, для объяснения которых были разработаны ее специальные идеализации и формализации, при условии, однако, что они не содержат противоречивого элемента или элементов, несовместимых с другими системами (субъективными) и вообще с нашим основанным на здравом

1

смысле опытом социального мира. *Mutatis mutandis*¹ то же самое положение верно и для субъективных систем².

Другими словами, решение научного наблюдателя исследовать социальный мир, исходя из объективной или субъективной системы координат, с самого начала ограничивает область социального мира (или, по меньшей мере, определенный аспект этой области), которую можно изучать по раз и навсегда выбранной схеме. Следовательно, базовый постулат методологии социальной науки должен быть таким: выберите систему координат, адекватную интересующей вас проблеме, учтите ее ограничения и возможности, сделайте ее понятия совместимыми друг с другом, консистентными, и, раз приняв, придерживайтесь ее! Если, с другой стороны, в процессе работы над проблемой вы приходите к решению принять другие системы координат и интерпретации, не забывайте, что при этом все понятия прежней системы с необходимостью меняют смысл. Для сохранения последовательности вашего мышления вы должны рассматривать это так, как если бы «подстрочный знак» всех терминов и понятий, используемых вами, был один и тот же!

Таков действительный смысл нередко превратно понимаемого постулата «чистоты метода». Следовать ему намного сложнее, чем кажется. Многие заблуждения в социальных науках могут быть объяснены смешением субъективной и объективной точек зрения, которое возникает — незаметно для исследователя — в процессе научной работы при переходе с одного уровня на другой. Это опасности, которые вытекают из смешения субъективной и объективной точек зрения в конкретной работе социальных ученых. Но для теории действия субъективная точка зрения, отказ от которой чреват потерей ее базовых оснований, а именно ее отношения к социальному

С соответственными изменениями, с известными оговорками (*лат*) — *Прим ред*

² Чтобы быть по возможности точным на уровне, который мы только что назвали объективными системами, дихотомия субъективной и объективной точек зрения даже не становится видимой. Она возникает только при принятии основного допущения о том, что социальный мир *может* быть соотнесен с действиями отдельных людей и со смыслом, который они вкладывают в свой социальный жизненный мир. В современной социологии одно только это базовое допущение и делает понятной проблему субъективности.

миру повседневной жизни и опыта, должна быть сохранена полностью. Защита субъективной точки зрения является единственной, но достаточной гарантией того, что мир социальной реальности не будет замещен вымышленным несуществующим миром, построенным научным наблюдателем.

Для большей ясности забудем на время, что мы являемся учеными, отстранение и независимо наблюдающими социальный мир. Посмотрим, как каждый из нас интерпретирует общий для всех социальный мир, в котором он живет и действует как человек среди других людей, мир, который он постигает как поле своего возможного действия и ориентации, организованное вокруг его личности особым образом, с учетом его планов и вытекающих из них релевантностей; при этом будем иметь в виду, что этот социальный мир является полем возможных действий других людей, организованным с их точки зрения вокруг них аналогичным образом.

Этот мир всегда дан мне в первую очередь как организованный. Я был рожден, так сказать, в этот организованный мир и вырос в нем. Через обучение и воспитание, через всякого рода опыты и эксперименты я обретаю некоторое неявное знание этого мира и его институтов. Помимо всего прочего, я заинтересован в объектах этого мира, поскольку они определяют мою собственную ориентацию, содействуют или препятствуют реализации моих собственных планов, конституируют элементы моей ситуации, которую я должен принять или модифицировать, являются источником моего счастья или беспокойства — одним словом, поскольку они что-то значат для меня. Отсюда следует, что я не удовлетворен чистым знанием о существовании таких объектов; я должен понимать их, а следовательно, должен быть способен интерпретировать их как возможные релевантные элементы для различных действий или реакций, которые я могу осуществить в рамках моих жизненных планов.

С самого начала эта ориентация через понимание происходит в кооперации с другими людьми: этот мир имеет смысл не только для меня, но также и для вас, и вас, и для каждого. Переживание мной мира в опыте обосновывается и корректируется переживанием мира в опыте другими, теми, с кем я связан общим знанием, общей работой, общим страданием. Мир, интерпретируемый как возможное поле действия для

3

всех нас, — это первый и наиболее примитивный принцип организации моего знания о внешнем мире вообще. После этого я провожу различие между естественными вещами, которые могут быть определены как существенно данные мне, вам и каждому, — такими, как они есть независимо от любого человеческого вмешательства, — и, с другой стороны, социальными вещами, которые понимаются только как продукты человеческой деятельности, моей собственной или других людей (термин «вещь» в обоих случаях используется в широком смысле, охватывая не только телесные, но также и «идеальные», мыслительные, объекты).

В отношении естественных вещей мое «понимание» ограничено интуитивным пониманием их существования, изменений, развития, поскольку все это совместимо с моими переживаниями в опыте и с переживаниями других в опыте внутри естественного мира вообще и с базовыми допущениями о структуре этого мира, которые мы все принимаем по общему согласию. Внутри этих пределов для нас возможны предсказания (хотя только с определенной вероятностью). Эта вещь здесь является, по моему мнению и по мнению всех нас, дикой яблоней. Это подразумевает, что она зацветет весной, покроется листвой летом, принесет фрукты осенью и оголится зимой. Если мы хотим хорошенько рассмотреть окрестности, мы можем подняться на ее вершину; если нам нужно отдохнуть летом, мы можем воспользоваться ее тенью; если мы проголодаемся осенью, мы можем вкушать ее фрукты. Все эти возможности независимы от каких бы то ни было человеческих действий. Круг естественных событий свершается без нашего вмешательства¹.

Такое организованное знание естественных фактов можно назвать их «пониманием». Но термин «понимание» в этом широком смысле означает не что иное, как редуцируемость познанных и проверенных фактов к другим познанным и проверенным фактам. Если я консультируюсь у специалиста по физиологии растений, чтобы узнать, что действительно

Очевидно, что всегда существует возможность интерпретации естественных вещей как продуктов деятельности другого разума (хотя и не человеческого). Тогда жизнь дерева является результатом деятельности демона, лесной нимфы и т.д.

стоит за вышеназванным циклом растительной жизни, то он обратится к химическому составу хлорофилла или к морфологической структуре клеток; короче говоря, он будет «объяснять факты», редуцируя их к другим фактам, которые обладают большей общностью и проверены в более широком поле.

Совершенно иное «понимание» свойственно социальным вещам (этот термин охватывает также человеческие действия). В этом случае недостаточно соотнести рассматриваемый факт с другими фактами и вещами. Я не могу понять социальную вещь, не редуцируя ее к человеческой деятельности, которая ее создала, и не соотнося эту человеческую деятельность с мотивами, из которых она возникает. Я не пойму инструмент, не зная цели, для которой он создавался; знак или символ, не зная, что они замещают; институт, если не знаком с его целями; произведение искусства, если не вникну в идею художника, которая в этом произведении воплощена.

[Автор думает, что только теория мотивов может развить анализ действия при условии, что сохраняется субъективная точка зрения в ее строжайшем и немодифицированном смысле. В другом месте¹ он попытался дать краткий очерк такой теории и надеется, что ему будет позволено повторить здесь некоторые наиболее значимые ее положения.

Он исходил из различия между действием (action) и поведением (behavior). Отличительная черта действия состоит как раз в том, что оно детерминировано замыслом, предшествующим ему во времени. Тогда действие является поведением в соответствии с проектом, а этот проект является не более, не менее, как самим действием, которое постигнуто и определено в будущем совершенном времени (in the future perfect tense). Таким образом, проект является первичным и фундаментальным свойством действия. Но это — свехупрощение, которое может использоваться только на первых порах. Смысл, приписанный переживанию в опыте, меняется в соответствии с целостной установкой человека в момент рефлексии. Когда действие завершено, его изначальный смысл — данный в проекте — будет модифицирован с учетом того, что реально было осуществлено, и тогда оно становится доступно для

Schutz A Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Vienna, 1932 2nd ed. 1960 P. 93-105

неопределенного количества рефлексий, которые могут приписать ему смысл в прошлом.

Простейший комплекс смыслов, через которые действие интерпретируется его актором, есть мотивы этого действия. Этот термин неоднозначен и охватывает две различные категории: для-того-чтобы мотив и потому-что мотив¹. Первый относится к будущему и идентичен объекту или цели, для реализации которой само действие является средством: это — *terminus ad quem*. Второй относится к прошлому и может быть назван основанием или причиной действия: это — *terminus ad quo*. Таким образом, действие определяется проектом, включающим для-того-чтобы мотив. Проект есть планируемое действие, воображаемое в качестве уже совершенного, для-того-чтобы мотив есть будущее состояние дел, которое должно быть реализовано проектируемым действием, а сам проект определяется потому-что мотивом. Комплексы смыслов, которые конституируют для-того-чтобы мотив и потому-что мотив, соответственно, отличаются друг от друга тем, что первый является интегральной частью самого действия, в то время как второй требует специального акта рефлексии в предпрошедшем времени (*pluperfect tense*), который может быть осуществлен актором только, если для этого существуют достаточные прагматические основания.

Необходимо добавить, что актер, осуществляющий конкретный акт, не выбирает случайным образом ни для-того-чтобы мотивы, ни потому-что мотивы. Напротив, эти мотивы организовываются в большие субъективные системы. Для-того-чтобы мотивы интегрируются в субъективные системы планирования: жизненный план, планы работы и досуга, планы «на следующий раз», расписание на сегодня, на конкретный час и т. д. Потому-что мотивы группируются в системы, которые в американской литературе (У. Джемс, Дж.Г. Мид, Ф. Знанецкий, Г. Оллпорт, Т. Парсонс) корректно толкуются как (социальная) личность. Разнообразные переживания в опыте своих собственных базовых установок в прошлом так, как они представлены в форме принципов,

Я заимствую некоторые понятия из замечательной работы, посвященной моей теории. Stonier A., Bode K. A New Approach to the Methodology of the Social Sciences // *Economica*. 1937 November P. 406-424

максим, привычек, а также вкусов, эмоций и т. д., являются элементами для построения систем, которые могут быть персонифицированы. Последнее представляет собой очень сложную проблему, требующую серьезнейших размышлений.]

Прежде всего, я не могу понять действий других людей, не зная их для-того-чтобы или потому-что мотивов. Конечно, существуют разнообразные степени понимания. Я не должен (более того, я не могу) постичь все многообразие мотивов других людей, с их горизонтами индивидуальных жизненных планов, предпосылками индивидуальных переживаний в опыте, обращениями к уникальной ситуации, которыми эти мотивы определяются. Как мы сказали ранее, такое идеальное понимание предполагало бы полную тождественность моего потока мышления с таковым alter ego, и это означало бы тождество обоих наших Я (Selves). Следовательно, достаточно того, что я могу редуцировать действие Другого к его типическим мотивам, включая их отношения к типическим ситуациям, типическим целям, типическим средствам и т. д.

С другой стороны, существуют также различные степени моего знания самого актора, степени нашей близости или анонимности. Я могу свести результат человеческой деятельности к действию (agency) alter ego, с которым я разделяю настоящее время и пространство, и этот другой индивид может быть моим близким другом, а может — попутчиком, которого я вижу в первый раз и больше никогда не встречу. Для того чтобы понять мотивы актора, даже не нужно знать его лично. Я могу, например, понимать действия зарубежного политика и обсуждать его мотивы, если я никогда не встречался с ним и даже не видел его портрета. То же самое верно как для индивидов, имеющих мотивы Цезаря, так и для пещерных людей, которые не оставили никакого другого свидетельства своего существования, кроме каменного топора, выставленного в музее. Нет необходимости относить человеческие действия к более или менее известному актору. Для того чтобы понять их, достаточно найти типические мотивы типических акторов, которые объясняют действие как типическое, происходящее в типической ситуации. Повсюду и в любое время в действиях священников, солдат, слуг, фермеров наблюдается определенная согласованность. Более

того, существуют действия такого общего типа, что достаточно свести их к типическим мотивам «кого-либо», чтобы сделать их понимаемыми.

Все это должно быть тщательно исследовано как существенная часть теории социального действия¹. В итоге мы приходим к заключению, что социальные вещи понимаемы только в том случае, если они могут быть сведены к человеческой деятельности, а человеческая деятельность становится понимаемой только при демонстрации ее для-того-чтобы и пото-му-что мотивов. Более глубокое обоснование этого факта состоит в том, что, поскольку я наивно живу внутри социального мира, я способен понимать действия других людей, только если могу вообразить, что сам мог бы совершить аналогичные действия, будучи в такой же ситуации, направляемый теми же самыми пото-му-что мотивами или ориентируемый теми же самыми для-того-чтобы мотивами, — все эти термины понимаются в ограниченном смысле «типической» аналогии, «типического» сходства, как было отмечено ранее.

Верность этого утверждения можно показать с помощью анализа социального действия в более точном смысле этого понятия, а именно действия, которое включает установки на действия других и ориентировано на них². До сих пор в этом исследовании мы занимались только действием как таковым, без анализа модификаций, которым подвергается общая схема при введении взаимного соотношения, intersubjektive согласования. Следовательно, мы наблюдали установку изолированного актора, не проводя никакого различия между тем, взаимодействует ли этот актор с инструментом или с людьми и для людей, будучи мотивированным ими и мотивируя их.

Эта тема очень сложна для анализа, поэтому мы лишь обозначим ее в общих чертах. Можно доказать, что все социальные отношения, как они понимаются мной — человеком,

Такая попытка была предпринята в книге: Schutz A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Vienna, 1932. 2nd ed. 1960

² Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tuebingen, 1922. New ed. 1956. Части этой важной работы доступны в английском переводе в книге 'From Max Weber: Essays in Sociology' / Ed. by H.H. Gerth, C. Wright Mills. New York, 1946; другие части переведены А.М. Гендерсоном и Т. Парсонсом под заглавием: *The Theory of Social and Economic Organization*. New York, 1947

наивно живущим в социальном мире, который центрирован вокруг меня самого, — имеют свой прототип в социальных отношениях, связывающих меня с alter ego, с которым я разделяю пространство и время. Тогда мое социальное действие ориентировано не только на физическое существование этого alter ego, но и на действие Другого, которое я надеюсь вызвать моим собственным действием. Прототипом всех социальных отношений является интерсубъективная связь мотивов. Если я, проектируя свое действие, воображаю, что ты его поймешь и что это понимание вызовет у тебя определенную реакцию, то я предвосхищаю, что для-того-чтобы мотивы моего действия станут потому-что мотивами твоей реакции, и наоборот.

Возьмем очень простой пример. Я задаю тебе вопрос. Для-того-чтобы мотивом моего действия является не только ожидание, что ты поймешь мой вопрос, но также и получение твоего ответа; или, более точно, я *думаю*, что ты ответишь, при этом мне не известно, каким может быть содержание твоего ответа. *Modofuturi exacti*¹ я, проектируя мое собственное действие, предвосхищаю, что ты так или иначе ответишь на мой вопрос, и это означает: я считаю весьма вероятным, что понимание моего вопроса станет потому-что мотивом твоего ответа. Вопрос является, как мы можем сказать, потому-что мотивом ответа, коль скоро ответ является для-того-чтобы мотивом вопроса. Это взаимоотношение между моими и твоими мотивами является моим надежно проверенным переживанием в опыте, хотя, вероятно, у меня никогда не было явного знания его сложного внутреннего механизма. Но я сам бесчисленное число раз испытывал побуждение реагировать на действие другого, которое я интерпретировал как адресованный мне вопрос, некоторым поведением, в котором для-того-чтобы мотивом являлось ожидание, что Другой, задающий вопрос, будет, возможно, интерпретировать мое поведение как ответ. С другой стороны, я часто вызывал ответ другого человека с помощью моего собственного действия, которое называется «задать вопрос», и т. д. Поэтому я чувствую, что у меня есть надежный шанс получить твой ответ, когда я однажды осуществлю такое действие — задам вопрос.

В будущем совершенном времени (*лат*), — *Прим ред*

Этот краткий и неполный анализ довольно тривиального примера демонстрирует большие сложности, внутренне присущие проблеме социального действия, и, кроме того, показывает необходимость расширения области, изучаемой теорией действия, которая претендует на право так называться. Мы не намерены подробно рассматривать здесь эту тему, но должны сделать некоторые выводы из нашего примера, касающиеся роли субъективной точки зрения актора в социальном мире.

Социальный мир, в котором я связан разнообразными отношениями с другими, является для меня объектом, подлежащим смысловой интерпретации. Он имеет смысл для меня, но, кроме того, я уверен, что он имеет смысл и для других. Более того, я полагаю, что мои действия, ориентированные на других, будут поняты ими аналогично тому, как я понимаю их действия, ориентированные на меня. Более или менее наивно я предполагаю существование общей системы координат для моих действий и действий других. Меня интересует главным образом не очевидное в поведении других, не их жесты или телесные движения, а их интенции, то есть их для-того-чтобы мотивы и потому-что мотивы, побуждающие и вынуждающие их действовать определенным образом.

Будучи убежденным, что они хотят выразить нечто своим действием или что их действие занимает определенную позицию в общей системе координат, я пытаюсь постичь смысл, который имеет это действие, особенно для моих соакторов в социальном мире, и, пока не будут предоставлены свидетельства обратного, я допускаю, что этот смысл для них — акторов — соответствует тому смыслу, который их действие имеет для меня. Так как я должен ориентировать мои собственные социальные действия на потому-что мотивы ориентированных на меня социальных действий других, я должен всегда находить для-того-чтобы мотивы и распутывать плетение социального взаимоотношения, интерпретируя действия другого человека с субъективной точки зрения актора. Это и обуславливает ту большую разницу между установками человека, находящегося в центре разнообразных социальных отношений, в которых он заинтересован как их участник, и установками чистого наблюдателя, не заинтересованного в конечном результате социальной ситуации, в которой он не принимает участия и которую он изучает отстраненно.

Существует и другая причина, почему человек, живущий наивно среди других в социальном мире, пытается, помимо всего, понять мотивы своих со-актеров. Мотивы никогда не бывают изолированными друг от друга, они группируются в большие и консистентные системы иерархического порядка. Зная достаточное количество элементов такой системы, я имею шанс заполнить ее свободные позиции корректными предположениями. Основывая мои допущения на внутренней логической структуре такой системы мотивов, я с большой вероятностью могу делать правильные выводы, касающиеся тех частей, которые остаются скрытыми. Но конечно, все это предполагает интерпретацию с субъективной точки зрения, то есть ответ на вопрос: «Что все это означает для актора?»

Такая практическая установка принимается всеми нами по мере того, как мы не только наблюдаем социальную ситуацию, которая нас не касается, но и являемся также актерами внутри социального мира; именно это показывает, почему субъективная точка зрения должна быть принята также и в социальных науках. Только этот методологический принцип дает необходимую гарантию, что мы действительно имеем дело с реальным жизненным миром всех нас, который — даже в качестве объекта теоретического исследования — остается системой взаимных социальных отношений, строящихся путем взаимных субъективных интерпретаций участвующих в них акторов.

Но даже если принцип защиты субъективной точки зрения в социальных науках был бы принят, то как было бы возможно научное — в объективных концептуальных терминах — обращение с такими субъективными феноменами? Величайшая трудность состоит, прежде всего, в особой установке, которую научный наблюдатель принял по отношению к социальному миру. Как ученый — а не как человек среди других людей, каковым он также является, — он не участвует в социальных взаимоотношениях, в живом потоке взаимных проверок для-того-чтобы мотивов своих собственных действий через реакции других, и наоборот. Точнее говоря, как чистый наблюдатель социального мира социальный ученый не действует. В той мере, в какой он «действует научно» (публикуя статьи, обсуждая проблемы с другими, обучая их), его деятельность осуществляется *внутри* социального мира: он действует как человек среди других людей, занимаясь наукой, но тогда у него

более нет особой установки научного наблюдателя, для которой характерна полная отрешенность. Для того чтобы стать социальным ученым, наблюдатель должен принять решение о выходе из социального мира, отказаться от какого бы то ни было практического интереса в нем и ограничить свои для-того-чтобы мотивы честным описанием и объяснением социального мира, который он наблюдает.

Но как должна выполняться эта работа? Не имея возможности прямо взаимодействовать с актерами, он не может проверить непосредственно полученную информацию о социальном мире. Конечно, он сам как человек среди других обладает свойством непосредственного переживания социального мира в опыте. Поэтому он может рассылать анкеты, выслушивать свидетельства, создавать тестовые ситуации. Из этих и других источников он собирает данные, которые позднее будет использовать, отступив на позицию одинокого теоретика. Но его теоретическая задача как таковая начинается с построения концептуальной схемы, с помощью которой может группироваться информация о социальном мире.

Одна из выдающихся особенностей современной социальной науки состоит в том, что она описывает инструмент, используемый социальными учеными при построении их концептуальных схем; великая заслуга [Дюркгейма, Парето, Маршалла, Веблена и], прежде всего, Макса Вебера состоит в разработке этой техники во всей ее полноте и ясности. Эта техника заключается в замещении людей, которых ученый наблюдает в качестве акторов на социальной арене, куклами, созданными им самим, другими словами, в конструировании идеальных типов акторов. Это делается следующим образом

Ученый наблюдает определенные явления внутри социального мира, вызванные человеческой деятельностью, и начинает создавать идеальный тип таких событий. После этого он соотносит с этими типическими актами типические потому-что и для-того-что мотивы, которые он считает неизменными в сознании воображаемого актора. Таким образом, он конструирует персональный идеальный тип, модель актора, которого он представляет как наделенного сознанием. Но это сознание ограничено в своем содержании теми элементами, которые необходимы для выполнения рассматриваемых типических актов. Оно полностью содержит эти элементы, и

только их. Он приписывает ему постоянные для-того-чтобы мотивы, соответствующие целям, которые реализуются внутри социального мира с помощью рассматриваемых действий; кроме того, он приписывает ему постоянные потому-что мотивы такой структуры, что они могут служить базисом для системы предполагаемых постоянных для-того-чтобы мотивов; наконец, он вносит в идеальный тип такие сегменты жизненных планов и такие наборы опытных переживаний, которые необходимы для воображаемых горизонтов, связей и окружения кукольного актора. Социальный ученый помещает эти сконструированные типы в окружение, которое содержит все элементы ситуации в социальном мире, релевантные для выполнения исследуемого типического действия. Более того, он связывает с ним другие персональные идеальные типы и мотивы, подходящие для порождения типических реакций на типические действия первого идеального типа.

Так он строит модель социального мира или, вернее, ее реконструирует. Она содержит все релевантные элементы социального события, выбранного для дальнейшего исследования. Эта модель превосходно сочетается с постулатом субъективной точки зрения, потому что с самого начала считается, что кукольный тип обладает тем же самым специфическим знанием ситуации — включая средства и условия, — которым реальный актер обладал бы в реальном социальном мире; с самого начала субъективные мотивы реального актора, выполняющего типическое действие, привносятся в качестве постоянных элементов сознания идеального типа личности; тип личности предназначен для того, чтобы играть роль, которую принял бы актер в социальном мире, чтобы выполнять типическое действие. И поскольку тип сконструирован таким образом, что он выполняет исключительно типические действия, то объективные и субъективные элементы в построении единых действий (unit-acts) совпадают.

С другой стороны, построение типа, выбор типического действия и считающихся типическими элементов производятся в концептуальных терминах, которые могут обсуждаться объективно и которые открыты для критики и верификации. Они не строятся социальным ученым случайным образом безо всякого контроля и ограничения; законы их построения четко определены, и свобода действий социального ученого намного

3

меньше, чем кажется на первый взгляд. В данной работе мы не можем подробно останавливаться на этой проблеме, поэтому кратко просуммируем то, что было написано в другом месте¹.

, 1. *Постулат релевантности*. Построение идеальных типов должно соответствовать принципу релевантности, который гласит, что проблема, однажды выбранная социальным ученым, определяет систему координат и конституирует границы замысла, внутри которых могут строиться релевантные идеальные типы.

2. *Постулат адекватности*. Он может быть сформулирован следующим образом: каждое понятие, которое используется в научной системе, относящейся к человеческому действию (action), должно быть построено так, чтобы человеческое действие (act), выполняемое в жизненном мире индивидуальным актором, было обоснованным и понятным как для актора, так и для его спутника (fellow-man)

3. *Постулат логической консистентности*. Система идеальных типов должна быть полностью совместима с принципами формальной логики.

4. *Постулат совместимости*. Система идеальных типов должна содержать только научно проверяемые допущения, полностью совместимые со всем нашим научным знанием.

Эти постулаты дают необходимые гарантии того, что социальные науки на самом деле занимаются реальным социальным миром, единственным и единым жизненным миром для всех нас, а не чуждым фантастическим миром, независимым от повседневного жизненного мира и не имеющим с ним никакой связи. Дальнейшее детальное рассмотрение типизирующего метода кажется мне одной из важнейших задач теории действия (theory of action).

Я привел некоторые принципы построения идеальных типов в работе Schutz A The Problem of Rationality in the Social World // Schutz A Collected Papers Vol I The Hague Martmus Nyhoff 1962

Аспекты социального мира¹

1. Введение

Ранее² мы фундаментально рассмотрели вопрос о том, как человек может понимать своих спутников (fellow-men). Мы обнаружили, что понимание субъективных процессов, происходящих в сознании Другого, базируется на субъективных переживаниях человеком этого Другого. Однако само допущение о существовании Другого создает аспект intersубъективности. Я (Self) переживает мир в опыте как населенный другими Я (Selves), как мир для других и мир других. Мы показали, что intersубъективная реальность ни в коей мере не является гомогенной. Социальный мир, в котором оказывается человек, имеет комплексную структуру; спутники являются различными аспектами Я; им соответствуют различные когнитивные стили, посредством которых Я воспринимает и постигает мысли, мотивы и действия Другого. Основная цель настоящего исследования — описать происхождение дифференцированных структур социальной действительности, а также раскрыть принципы, лежащие в основе ее единства и связности.

Подчеркнем, что необходимой предпосылкой методологии эмпирических социальных наук является тщательное описа-

¹ Из книги: *Der sinnhafte Aufbau der Welt*. 2nd ed. Vienna, 1932, 1960.

(Sektion IV: *Strukturanalyse der Sozialwelt, Soziale Umwelt, Mitwelt, Vorwelt* / English adaptation by Th. Luckmann.)

² *Der sinnhafte Aufbau der Welt*. 2nd ed. III Vienna, 1932, 1960 P. 106-153.

Ср. также: Schutz A. *Le probleme de l'intersubjectivite transcendente chez*

Husserl // Husserl E. *Cahiers de Royaumont*. Paris, 1959 P 334-365o Schutz A

Sartre's Theory of the Alter Ego // Schutz A. *Collected Papers*. Vol I The

Hague- Martinus Nijhoff, 1962 P. 180 f

ние процессов, способствующих пониманию одним человеком мыслей и действий другого. Вопрос о том, каким образом возможна *научная* интерпретация человеческого действия (action), может быть решен только в том случае, если вначале дан адекватный ответ на вопрос о том, как вообще в естественной установке повседневной жизни и здравого смысла человек может понимать действие другого человека.

Очевидно, что в рутине повседневной жизни человек не интерпретирует действия своего спутника в соответствии с научной процедурой и канонами объективности, принятыми среди ученых. Но такие наивные и донаучные интерпретации конституируют предмет социальных наук. В противоположность физике, социальный ученый сталкивается с действительностью, структура которой проявляется в конструктах и типизациях здравого смысла. Следовательно, рассмотрение способа, которым устанавливаются эти конструкты и типизации, должно с необходимостью предшествовать обсуждению природы научных конструктов и процедур, с помощью которых социальные науки интерпретируют социальную действительность. Построение категорий и моделей в социальных науках основывается на донаучном, связанном со здравым смыслом переживании социальной действительности¹.

Для описания конституции социальной действительности в естественной установке повседневной жизни необходим метод, который не является ни методом эмпирических социальных наук, ни методом здравого смысла. Для социального ученого процессы сознания других людей — это конструкты, постигаемые через процессы типизации и отбираемые по критерию релевантности, внутренне присущему данной научной проблеме. С другой стороны, в повседневной жизни, разделяя переживания в опыте с моими спутниками и руководствуясь при воздействии на них обычными прагматическими мотивами, я нахожу готовые конструкты и считаю само собой разумеющимся, что могу постигать мотивы моих спутников и понимать их действия адекватно всем практическим

Ср : Schutz A. Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action // Collected Papers Vol I The Hague: Martinus Nijhoff, 1962 P. 3-47; Schutz A. Concept and Theory Formation in the Social Sciences // Schutz A. Collected Papers. Vol. I The Hague Martinus Nijhoff, 1962 P. 48 f.

целям. Я не обращаю внимания на различные смысловые слои, лежащие в основе такого понимания. Однако для того чтобы эксплицировать структуру социального мира, необходимо обратить внимание на те переживания, в которых становится доступным сознание другого человека, потому что они являются основой конструктов, с помощью которых интерпретируются его мотивы и действия. По различным соображениям именно эти переживания всегда считаются само собой разумеющимися в повседневной жизни, а также в социальных науках¹.

Мир повседневной жизни не есть частный мир, он общий для меня и моих спутников. Другие люди, которых я в опыте переживаю в этом мире, предстают передо мной в различных аспектах, и мои отношения с ними имеют различные степени близости и анонимности. Модификации, которые определяют мое отношение к другим и мои переживания их, являются центральным фактором в конституции различных областей социального мира. Социальный мир содержит область, характеризующую непосредственным переживанием мной других. Люди, находящиеся в этой области, являются моими спутниками; они разделяют со мной общий сектор пространства и времени; нас окружает один и тот же мир; процессы *моего* сознания являются для него элементами этого мира точно так же, как и процессы *его* сознания — для меня. Но мой социальный мир содержит нечто большее, чем переживания мною спутников, данные непосредственно в общем отчетливом настоящем. Он содержит область социальной действительности, которая не переживается мной непосредственно, здесь и сейчас, но которая современна моей жизни и которую я могу поэтому сделать доступной моему непосредственному переживанию. Социальный мир, недоступный в данный момент моему непосредственному переживанию, содержит, однако, область, которую я непосредственно переживал в опыте прежде и которую я могу, по меньшей мере в принципе, восстановить для непосредственного переживания. За непосредственным миром моих спутников, таким образом, находится более

Более подробно см Schutz A Concept and Theory Formation in the Social Sciences // Schutz A Collected Papers Vol I The Hague Martmus Nijhoff, 1962 P 48 f, 207-259

широкий мир моих современников. В настоящий момент я не нахожусь в непосредственных отношениях с ними, но потенциально они являются моими будущими спутниками. Процессы их сознания не даны мне в непосредственной очевидности, но у меня есть некоторое знание о них, так как я могу с высокой степенью правдоподобия приписывать современникам типические мотивы, воздействовать на них так же, как и на моих спутников, и состою с ними в типических социальных отношениях.

За пределами этого региона Других, с которыми я сосуществую во времени и которые могут разделить со мной сектор времени и пространства, то есть за пределами мира современников и спутников с его внутренними модификациями непосредственности и очевидности, существуют регионы социальной действительности, которые не доступны непосредственному переживанию в опыте ни реально, ни потенциально. Они выходят за пределы не только моей настоящей ситуации, но и моей жизни. Существует мир моих предшественников, то есть мир Других, о которых я могу знать, действия которых могут влиять на мою собственную жизнь, но на которых я никаким образом не могу повлиять. Существует мир моих последователей, то есть мир Других, о ком я имею только смутное и неадекватное знание, но на кого я могу оказать определенное влияние моими собственными действиями.

Очевидно, что, подобно тому, как другие люди являются моими спутниками, современниками, предшественниками и последователями, я тоже являюсь их спутником, современником, предшественником и последователем. Далее мы предпримем детальное описание этих структур социальной действительности и проанализируем их фундаментальную конституцию. Мы уделим больше внимания ключевой области, то есть социальному миру, который сосуществует со мной во времени, — миру моих современников. Особый интерес в нем будут представлять те секторы, в которых современники становятся доступными мне в непосредственном переживании, поскольку, как мы попытаемся показать, все остальные области получают свою фундаментальную легитимацию в непосредственном переживании <мной> спутника.

2. Социальная действительность, доступная в непосредственном переживании

Ситуация лицом-к-лицу и «чистое» мы-отношение

Я переживаю своего спутника непосредственно, если и когда он разделяет со мной общий сектор времени и пространства. Общий сектор времени подразумевает одновременность наших потоков сознания: мой спутник и я растем (стареем) вместе. Общий сектор пространства подразумевает, что мой спутник является мне в качестве самого себя, а не кого-то другого. Его тело является мне в качестве единого комплекса конкретных симптомов, через которые для меня манифестируется его сознание. Эти непосредственности, временная и пространственная, являются существенными характеристиками ситуации лицом-к-лицу, которые оказывают влияние на стиль и структуру социальной интеракции в таких ситуациях.

Сначала рассмотрим, как конституируется ситуация лицом-к-лицу. Для того чтобы осознать такую ситуацию, я должен сознательно направить свое внимание на своего спутника, находящегося непосредственно передо мной. Мы назовем это осознание *ты-ориентацией*. Поскольку ситуация лицом-к-лицу предполагает такую ориентацию, опишем ее признаки.

Ты-ориентация есть общая форма, в которой любой конкретный спутник переживается лично. Сам факт, что в пределах непосредственно доступного для моего переживания я распознаю нечто как живого сознательного человека, конституирует ты-ориентацию. Во избежание недоразумений необходимо подчеркнуть, что ты-ориентация не является суждением по аналогии. Осознание стоящего передо мной человека не зависит от приписывания жизни и сознания объекту моего окружения путем рефлексивного мышления. Ты-ориентация является допредикативным переживанием <мной> спутника. В этом переживании я постигаю существование спутника как отдельно взятого лица, которое должно быть здесь и сейчас. Ты-ориентация предполагает наличие спутника во временной и пространственной непосредственности. Признание того, что спутник стоит передо мной, является существенным при-

9

знаком ты-ориентации; ориентация не предполагает, что я знаю, каковы особенные характеристики этого спутника. Формальное понятие ты-ориентации относится к «чистому» переживанию <мной> другого Я как человека, живого и сознательного, в то время как специфическое содержание этого сознания остается неопределенным. Конечно, у меня никогда нет такого «чистого» переживания другого Я. Я всегда стою лицом-к-лицу с отдельно взятым спутником, живущим своей отдельной жизнью и имеющим свои особенные мысли. Поэтому фактически ты-ориентация не является «чистой», а всегда актуализируется в конкретности и специфичности различной степени.

Ты-ориентация может быть либо односторонней, либо взаимной. Она односторонняя, если я обращаюсь к тебе, а ты игнорируешь мое присутствие. Она взаимная, если я ориентирован на тебя и ты, в свою очередь, учиываешь мое существование. В этом случае конституируется социальное отношение. Мы назовем это отношение формально «чистым» мы-отношением, по меньшей мере зная, что фактически мы-отношение всегда наполнено содержанием, то есть что «чистое» мы-отношение актуализируется по аналогии с «чистой» ты-ориентацией в различной степени конкретности и специфичности. Если я и ты наблюдаем птицу в полете, то мои «наблюдения полета птицы» являются последовательностью переживаний в моем собственном сознании точно так же, как твои «наблюдения полета птицы» являются переживаниями в твоём сознании. Ни ты, ни я, ни кто другой не может сказать, идентичны ли мои переживания твоим, поскольку никто не имеет прямого доступа к сознанию другого. Хотя я и не могу знать специфического и точного содержания твоего сознания, я тем не менее знаю, что ты человек, наделенный сознанием. Я знаю, что, каковы бы ни были твои переживания во время полета птицы, они одновременны с моими (со-временны моим). Более того, я, может быть, наблюдал движения твоего тела и выражение твоего лица в эти моменты, интерпретируя их как показатели сосредоточенности твоего внимания на полете птицы. Поэтому я могу координировать событие «полет птицы» не только с фазами моего собственного сознания, но также с «соответствующими» фазами твоего сознания. Поскольку мы

вместе растем (становимся старше) во время полета птицы и поскольку у меня есть тому свидетельство — мои собственные наблюдения, — постольку я могу сказать, что мы видим птицу в полете.

Я рожден в мир, населенный другими, которые будут сталкиваться со мной в ситуациях лицом-к-лицу. Мое переживание отдельно взятых спутников и мое знание о том, что существуют другие люди, из которых только некоторых я переживал непосредственно как спутников, возникают в этом *a priori*, данном при моем рождении. Шелер¹ справедливо утверждает, что мы-отношение образует основу переживания индивидом мира вообще. Здесь не может быть решена сложная проблема *трансцендентальной* конституции этого переживания, а также переживания <мной> alter ego. Допуская *обыденное* существование других Я, мы можем обратиться к описанию происхождения переживаний спутников в мы-отношении.

Я «участвую» в сознательной жизни другого Я только тогда, когда я вовлечен в конкретное мы-отношение лицом-к-лицу. Если ты говоришь со мной, я понимаю объективный знаковый смысл слов. Но поскольку я «участвую» в последовательной конституции твоих выраженных в речи переживаний в одновременности (со-временности) мы-отношения, я могу также постигать субъективную конфигурацию смысла, которую слова образуют для другого. Процесс, посредством которого я постигаю субъективную конфигурацию смысла, представляющую переживания ближнего, не должен смешиваться с собственно мы-отношением. Его слова являются первичными знаками в объективном контексте смысла. Они являются также показателями субъективного контекста, в котором любое переживание, включая речь, предстает перед ним. Но процесс, через который я постигаю его сознательную жизнь, с необходимостью является процессом моей сознательной жизни. Именно я интерпретирую слова как знаки в объективном контексте и как показатели его субъективных намерений. Сама возможность сделать это предполагает переживание мной другого Я как спутника, который разделяет переживания

¹ Scheler M Erkenntnis und Arbeit // Die Wissensformen und die Gesellschaft II Leipzig, 1926 P 475 f

I

со мной в настоящем единстве пространства и времени; она предполагает «чистое» мы-отношение.

Поток конкретных переживаний, который наполняет мы-отношение «содержанием», очень схож с многообразным и продолжительным потоком моего собственного сознания. Но здесь есть одно фундаментальное различие. Поток моего сознания внутренен, это «чистая» продолжительность. А мы-отношение заключается не только в со-общности времени, то есть в синхронизации двух его внутренних потоков; оно состоит также в со-общности пространства, то есть в телесном и, таким образом, внешнем присутствии спутника лицом-к-лицу со мной. Поэтому переживание <мной> спутника в мы-отношении, строго говоря, также «опосредованно»: я понимаю его сознательную жизнь, интерпретируя его телесные выражения как показатели субъективно-смысловых процессов. Тем не менее из всех само-трансцендирующих переживаний именно мы-отношение больше всего напоминает направленную вовнутрь временность потока моего сознания. В этом смысле мы можем сказать, что я переживаю моего спутника «непосредственно» в мы-отношении.

Непосредственным переживанием мной спутника является постольку, поскольку я прямо вовлечен в мы-отношение, то есть постольку я участвую в общем потоке наших переживаний. Если я размышляю о нашем переживании, эта непосредственность разрушается. Я должен прервать мою прямую вовлеченность в мы-отношение. В некотором роде я должен выйти из ситуации лицом-к-лицу. В то время как я был вовлечен в мы-отношение, я был полон внимания к тебе; для того чтобы думать об этом, я должен разрушить прямую связь между нами. Прежде чем я смогу размышлять о нашем общем переживании, его реальные фазы, в которые мы были совместно вовлечены, должны завершиться. Непосредственная вовлеченность в мы-отношение возможна только в текущих переживаниях ситуации лицом-к-лицу, в то время как размышление имеет место *ex post facto*¹. Оно начинается после того, как завершилось конкретное мы-отношение.

Ретроспективное постижение общих переживаний может быть ясным и отчетливым или же смутным и неопределенным.

¹ После совершившегося факта (*лат*) — *Прим ред*

Чем более я вовлечен в размышление об общем переживании, тем менее непосредственно я живу им и тем отдаленнее живой, конкретный человек, являющийся моим партнером в мы-отношении. Спутник, которого я переживаю непосредственно, когда я активно вовлечен в наше общее переживание, становится, как только я начинаю размышлять о нас, простым объектом моей мысли.

Социальные отношения в ситуации лицом-к-лицу

Предварительное описание чистого мы-отношения позволяет перейти к анализу мы-отношения как конкретного социального отношения в ситуациях лицом-к-лицу. Мы обнаружили, что чистое мы-отношение конституируется во взаимной ты-ориентации; что последняя в ее чистой форме состоит в простом осознании существования стоящего передо мной спутника; и что это, следовательно, не подразумевает с необходимостью постижение специфических черт этого спутника. Однако в конкретном социальном отношении имеется в виду именно это.

Конечно, мое знание черт, характеризующих моих партнеров, в различных социальных отношениях различно. В чистом мы-отношении я постигаю только существование спутника и тот факт, что он стоит передо мной. Для того чтобы установилось конкретное социальное отношение, я должен также знать, как он ориентирован на меня. В ситуациях лицом-к-лицу об этом специфическом аспекте сознательной жизни моего партнера я узнаю через конкретные манифестации его субъективных переживаний в общем потоке мы-отношения. Поэтому мы можем сказать, что конкретное социальное отношение в ситуации лицом-к-лицу основывается на чистом мы-отношении. Последнее не только логически предшествует первому в том смысле, что оно содержит существенные черты любого такого отношения; постижение специфических черт партнера, который является элементом социальных отношений, предполагает общность пространства и времени, характеризующую чистое мы-отношение. Таким образом, чистое мы-отношение может также рассматриваться как формальное понятие, обозначающее структуру конкретных социальных отношений в ситуации лицом-к-лицу.

Этот момент становится ясным, если иметь в виду, что чистому мы-отношению не соответствуют никакие «чистые» переживания. В текущем мы-отношении участник понимает это отношение только в разделяемых переживаниях, которые с необходимостью относятся к конкретному партнеру, стоящему перед ним. Существенные черты чистого мы-отношения можно увидеть в размышлении, после того как завершается конкретное мы-отношение; они переживаются только в многообразии его актуализаций.

Обсудив связь между чистым мы-отношением и конкретным мы-отношением, мы должны теперь описать различные актуализации последнего и показать, как оно отличается от всех остальных социальных отношений. Переживания, которые конкретно протекают в мы-отношении, дифференцируются различными способами. Я не переживаю партнеров с одинаковой интенсивностью во всех мы-отношениях, я также не знаком близко со всеми ними. Более того, мои партнеры предстают передо мной в различных перспективах, что определенным образом влияет на мои переживания партнера. Наконец, в мы-отношении я могу специально обращать внимание на переживания моего партнера, то есть на процессы его сознания и субъективные мотивации, или я могу быть лишь отдаленно заинтересован в них, концентрируясь вместо этого на его поступках и внешних проявлениях <его состояниях. Конкретные актуализации мы-отношений определяются этими факторами; внутри временной и пространственной непосредственности, данной через ситуацию лицом-к-лицу, эти факторы придают переживаниям в мы-отношении большую или меньшую степень «непосредственности». Это можно проиллюстрировать на следующем примере.

И половой контакт, и обычная беседа являются мы-отношениями, в которых партнеры находятся лицом-к-лицу. Сколь же различна степень непосредственности, которая характеризует переживания в этих отношениях! Здесь вовлечены пласты сознательной жизни партнеров совершенно различной глубины, радикально различны интенсивность и степень близости. Однако во всех вышеупомянутых аспектах в этих отношениях различаются не только *мои* переживания. Мы можем

сказать, что различия в «степени непосредственности» являются характеристиками собственно мы-отношения.

Обсуждая относительную непосредственность социальных отношений, мы касаемся проблемы, чрезвычайно важной для понимания конституции социальной действительности и субъективного переживания. Мы должны будем вновь вернуться к этой проблеме, когда будем описывать переход от непосредственного переживания <мной> спутника в ситуациях лицом-к-лицу к переживанию социальной действительности, трансцендирующей эту ситуацию. Теперь обратимся к анализу характеристик социальных отношений в такой ситуации.

Ранее мы обнаружили, что в ситуации лицом-к-лицу сознательная жизнь моего спутника становится понятной для меня через множество явных знаков. Поскольку он находится непосредственно передо мной, совокупность признаков, по которым я могу судить о <том, что происходит в> его сознании, гораздо шире того, что он целенаправленно сообщает мне. Я наблюдаю его движения, жесты и выражения лица, я слышу интонацию и ритм его высказываний. Каждая фаза моего сознания координирована с фазами сознания моего партнера. Так как я воспринимаю длительные манифестации сознательной жизни моего партнера, я столь же длительно приспосабливаюсь к ней. Одно из важных следствий из этого обстоятельства состоит в том, что мой партнер дан мне более отчетливо и, в некотором смысле, более «непосредственно», чем я понимаю это сам. Поскольку я знаю мое прошлое, я «знаю» себя бесконечно более детально, чем кто бы то ни было. Но это все же ретроспективное знание, знание в размышлении; оно не является непосредственным и живым переживанием. Поэтому, несмотря на то, что я прямо вовлечен в повседневную жизнь, мое собственное Я (Self) не дано мне в равно широком наборе симптомов, как дан спутник, с которым я сталкиваюсь в Здесь и Сейчас конкретного мы-отношения.

В ситуации лицом-к-лицу я переживаю моего спутника непосредственно. Но когда я встречаюсь с ним, я привношу в каждую конкретную ситуацию комплекс предконституированного знания, который включает сеть типизации человеческих индивидов вообще, типических человеческих мотиваций,

целей и образцов действия. Он включает также знание экспрессивных интерпретативных схем, объективных знаковых систем и, в частности, национального языка. Помимо такого общего знания у меня есть также более специфическая информация об особых видах и группах людей, об их мотивациях и действиях. Если раньше у меня было непосредственное переживание этого отдельно взятого спутника, стоящего сейчас передо мной, я могу, конечно, прибегнуть к очень специализированной информации, осевшей в этих переживаниях. В текущих переживаниях мы-отношения я проверяю и пересматриваю мое прежнее знание о моем партнере и накапливаю новое знание о нем. Тем самым мой общий комплекс знаний также подвергается постоянной модификации. Таким образом, переживание мной спутника в мы-отношениях пребывает в многообразном смысловом контексте: это переживание мной человека, это переживание мной типического актора на социальной сцене и это переживание мной этого отдельно взятого спутника в этой особой ситуации — Здесь и Сейчас. Когда я смотрю на тебя в со-общности пространства и времени, у меня есть прямое свидетельство того, что ты ориентирован на меня, то есть что ты переживаешь то, что я говорю и делаю, не только в объективном контексте смысла, но и как манифестации моей сознательной жизни. Я знаю, что то же самое верно и для тебя и что ты относишь переживания тобой меня к тому, что ты постигаешь в переживаниях мной тебя. Переживания нами друг друга не только координируются в со-общности пространства и времени, но и взаимно определяются продолжительным перекрестным обращением друг к другу — Я переживаю себя через тебя, а ты переживаешь себя через меня. Взаимное отражение Я (Selves) в переживаниях партнеров является конститутивным признаком мы-отношения в ситуациях лицом-к-лицу. Однако хотя мы-отношение и партнер в нем не рефлексивно воспринимаются, а непосредственно переживаются, многогранные отражения Я (Self) в зеркале другого Я (Self) особо не осознаются. Переживание мной текущих фаз моей сознательной жизни и переживание мной координированных фаз твоей сознательной жизни являются единым переживанием: переживание в мы-отношении является подлинно общим.

Этот факт важен не только для структуры социальных отношений, но и для социальных интеракций в ситуациях лицом-к-лицу Я в состоянии наблюдать твои замыслы и их осуществление или крушение в ходе твоих действий. Вне текущего мы-отношения я могу просчитать объективные шансы на успех сформулированных другим человеком целей, привлекая свои знания о социальной действительности, и я могу для этого прервать, так сказать, текущее мы-отношение. Но только в мы-отношении я могу непосредственно видеть результат планов моего партнера, наблюдая ход его действий.

Вообще я склонен приписывать спутникам мир, который соответствует миру, как я переживаю его сам. В мы-отношении я делаю это с бесконечным доверием, потому что доступный моему спутнику мир, как мы видели, совпадает с моим миром. Я могу допустить не только то, что стол передо мной является тем же самым столом, что и стол перед тобой, но также и то, что твои переживания этого стола соответствуют моим. Поэтому я всегда могу проверить адекватность схем, с помощью которых я интерпретирую твои высказывания и выражения, указывая на доступный нам обоим объект в мире. Это весьма важное обстоятельство для формирования комплекса моих знаний и для моего практического приспособления к социальной действительности. Проверив допущение, что ты интерпретируешь свое переживание способом, который для всех практических целей приблизительно идентичен моему, — по меньшей мере в отношении объектов нашего общего окружения — я получаю некоторое основание для соотнесения моих интерпретативных схем с твоими экспрессивными.

Со-общность окружения и совместность переживания в мы-отношении придают доступному нашему переживанию миру его intersубъективный, социальный характер. Это окружение не является ни моим, ни твоим, ни даже их суммой; это — intersубъективный мир, доступный нашему общему переживанию. Intersубъективный характер мира в целом и возникает, и подтверждается в этом общем переживании.

Со-общность мира, доступного нашим переживаниям в мы-отношении, помогает постоянно проверять мою интерпретацию переживаний других людей. Стоящему лицом-к-

лицу со мной спутнику можно всегда задать вопрос Поэтому я понимаю не только то, как он интерпретирует свои собственные переживания, то есть какой смысл его переживания имеют для него Мы можем сказать, что осознание соответствия и различия смысла наших переживаний возникает в мы-отношении Мы уже подчеркивали, что комплекс моих знаний в той мере, в какой он относится к этому отдельно взятому спутнику и к людям вообще, постоянно подвергается проверке, исправляется и расширяется в мы-отношении

В мы-отношении определенной модификации подвергаются также и мои собственные переживания, это вполне верно и для моего спутника Ни он, ни я не занимаемся нашими соответствующими переживаниями без осознания <каждым из нас> Другого Я осознаю, что мои переживания переплетаются с его переживаниями, и с необходимостью обращаюсь к ним. Перекрестное обращение к переживаниям партнеров в мы-отношении имеет особенно важные последствия для структуры социальной интеракции в ситуациях лицом-к-лицу Я обычно приписываю определенные подлинные потому-что и для-того-чтобы мотивы каждому, на кого направлены мои действия¹ При этом я опираюсь на комплекс своих знаний, содержащий типизации спутника в терминах типических множеств инвариантных потому-что и для-того-чтобы мотивов Хотя временное приписывание таких мотивов другим характеризует все социальное действие, интеракция в ситуации лицом-к-лицу привилегированна в том отношении, что мотивы партнера в мы-отношении доступны актору более непосредственно, нежели мотивы других людей Однако необходимо заметить, что общая структура мотивационного взаимодействия остается той же самой Планируя мое собственное действие, я учитываю моего спутника, воображая — можно сказать, репетируя, — возможные курсы его действия в терминах инвариантных мотивов, которые я ему приписываю Тогда действительное поведение моего партнера либо подтверждает мои ожидания,

См Scheler M Erkenntnis und Arbeit // Die Wissensformen und die Gesellschaft II Leipzig, 1926 P 109, Schutz A Choosing Among Projects of Action // Schutz A Collected Papers Vol I The Hague Martmus Nijhoff, 1962 P 69 ff

приближается к ним, либо разрушает их. Таким образом, замысел моего действия всегда ориентирован на моего партнера, предвосхищает его будущее поведение. Но в ситуациях лицом-к-лицу вследствие длительной взаимной модификации переживания партнером <меня> в мы-отношении я могу «участвовать» в конституировании мотивов в сознательной жизни партнера. Я способен поместить твои переживания в настоящее время в для-того-чтобы контекст, интерпретируя их как antecedенты твоего будущего поведения. В то же время я могу поместить твои переживания в потому-что контекст, интерпретируя их как консеквенты твоих прошлых переживаний. Постигание мной мотивов другого человека в целом ориентирует мое действие, адресованное ему; в мы-отношении я постигаю мотивы моего спутника особым, только что описанным, образом. Я наблюдаю конституцию мотивационных связей в сознательной жизни моего партнера, поэтому я наблюдаю его реакции на мое поведение; я присутствую, когда мои для-того-чтобы мотивы становятся потому-что мотивами его действий и т. д. Я всегда становлюсь старше между репетированием поведения другого человека, которому адресовано мое действие, и его действительным поведением. Но если я адресовал действие спутнику, партнеру в мы-отношениях, то я не вырос в одиночку — мы выросли вместе. Поскольку мы совместно вовлечены в общие переживания, то я «участвую» в формировании и реализации его планов. Социальная интеракция, характеризующаяся во всех своих формах переплетением мотивов акторов, приобретает отличительную черту, если она происходит в ситуациях лицом-к-лицу. Мотивационная связь действий моего спутника, а также его внешне наблюдаемое поведение интегрируются в общее переживание мы-отношения.

Непосредственные наблюдения

Наше описание социальных отношений в ситуации лицом-к-лицу раскрыло фундаментальную структуру этой ситуации. Теперь рассмотрим модификацию этой ситуации, при которой я нахожусь непосредственно рядом со спутником, но он не учитывает мое присутствие или вообще не осознает его. Наиболее важной для социальных наук версией этой ситуации

является такая, когда я наблюдаю поведение спутника. Для понимания процедур, с помощью которых социальные науки собирают знание о социальной действительности, необходим анализ наблюдения и самого наблюдателя¹.

Социальные отношения в ситуации лицом-к-лицу характеризуются взаимностью ты-ориентаций двух партнеров. Если я просто наблюдаю, моя ты-ориентация, конечно, является односторонней. Мое наблюдение есть поведение, ориентированное на него, но его поведение не обязательно ориентировано на меня. Тогда встает вопрос о том, как я могу постичь его сознательную жизнь.

Для того чтобы ответить на этот вопрос, мы должны начать с рассмотрения тех признаков мы-отношения, которые применяются и к простому наблюдателю, поскольку для него тело Другого также является полем непосредственных выражений. Он также может рассматривать свои наблюдения как отражения процессов сознания Другого. Наблюдатель может интерпретировать знаки любого рода, слова, жесты и движения как выражения субъективных смыслов наблюдаемого индивида. Наблюдатель может постигнуть, в единстве и интегрированно, как манифестации сознательных процессов Другого, так и их последовательную конституцию. Это возможно потому, что он наблюдает текущие переживания Другого одновременно со своими собственными интерпретациями его внешнего поведения в объективном контексте смысла. Телесное присутствие Другого предоставляет партнеру в мы-отношении, как и наблюдателю, максимум четких симптомов. Доступный наблюдателю мир конгруэнтен миру, доступному наблюдаемому лицу. Существует, таким образом, определенная вероятность, что переживания наблюдаемым лицом доступного мира приблизительно совпадают с соответствующими переживаниями наблюдателя. Но наблюдатель не может быть уверен, что это действительно так. Поскольку он остается простым наблюдателем, он не может верифицировать свою интерпретацию переживаний Другого, сверяя ее с собственными субъективными интерпретациями последнего. И все же легкость, с которой наблюдатель может

См Schutz A Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action // Schutz A Collected Papers Vol I The Hague Martmus Nijhoff, 1962 P 22 f

превращаться в партнера в социальном отношении лицом-к-лицу, ставит его в привилегированную позицию, связанную с комплексом знаний о социальной действительности. Наблюдаемый индивид может стать спутником, которому можно задавать вопросы, в то время как простой современник не доступен мне Здесь и Сейчас, а предшественник, конечно, навсегда остался вне досягаемости для вопросов.

Вследствие того, что в качестве наблюдателя я односторонне ориентирован на наблюдаемого индивида, субъективный контекст, в котором его переживания имеют смысл для меня, не соотносится с субъективным контекстом, в котором мои переживания имеют смысл для него. Следовательно, здесь нет характерного для мы-отношения многогранного отражения зеркальных образов, которое позволяет мне отождествлять мои переживания с его переживаниями.

Наблюдатель ориентирован на Другого, но не оказывает на него влияния. Следовательно, их мотивы не пересекаются; наблюдатель не может рассчитывать, что его для-того-чтобы мотивы станут потому-что мотивами Другого. Наблюдаемое поведение Другого не позволяет правильно определить, осуществляются ли в ходе его действия субъективные проекты и как именно это происходит. Возможно, наблюдатель не может даже сказать, являются ли наблюдаемые фрагменты внешнего поведения действиями по достижению спланированной цели или нет.

Поскольку наблюдатель не может воспринимать мотивы наблюдаемого индивида так же непосредственно, как партнер в мы-отношении, он должен следовать одному из следующих трех способов. Во-первых, из своего прошлого переживания он может вспомнить ход действия, похожий на наблюдаемый, и его мотивы. Сопоставляя данный курс действия с этим образцом потому-что и для-того-чтобы мотивов, он будет приписывать индивиду мотивы, которые имел бы он, наблюдатель, если бы сам осуществлял это действие. Отождествление своих гипотетических мотивов с действительными мотивами Другого может быть непосредственным, происходить в ходе текущего действия Другого, или иметь место при ретроспективной интерпретации наблюдаемого события.

Во-вторых, если наблюдатель в своем *собственном* переживании не находит некое правило, позволяющее интерпрети-

ровать наблюдаемый ход действия, он все же может найти в своем общем комплексе знаний типизации наблюдаемого индивида и вывести оттуда его типические мотивы. Абсолютно чужой, скажем, для нашего общества человек, который проходил через лекционный зал, судебную комнату и место ритуального поклонения, наблюдал бы во всех трех местах приблизительно одинаковые ситуации, но вряд ли он мог бы определить мотивы наблюдаемого поведения. Если бы, однако, наблюдатель знал из прежнего опыта, что здесь учитель, там судья, а там священник — каждый на своем месте — выполняют свои служебные обязанности, он мог бы вывести их типические потому-что и для-того-чтобы мотивы из того сегмента своих знаний, который относился к типическим учителям, судьям и священникам.

В-третьих, если наблюдатель не обладает никаким знанием о наблюдаемом индивиде или обладает недостаточным знанием о типе наблюдаемого индивида, он должен прибегнуть к выводу от «следствия к причине». Это означает, что, наблюдая завершенное действие и его результаты, он полагает, что это отдельно взятое завершенное действие и эти результаты на самом деле и были для-того-чтобы мотивами актора.

Описанные способы понимания мотивов наблюдаемых индивидов могут быть верными с различными вероятностями. Это касается как адекватности знаний наблюдателя о типических мотивациях типических индивидов, так и его интерпретации для-того-чтобы мотивов других людей, которая будет тем более сомнительной, чем дальше она от живого контекста мы-отношения. Например, информация о том, что индивид, выступающий на собрании, является священником, не позволяет с уверенностью заключить, что он произносит проповедь. Приписывание кому-то для-того-чтобы мотива на основе увиденного завершенного действия является еще более ненадежным. Вполне может быть, что это действие вовсе не достигло цели, поставленной актором. С другой стороны, постижение кем-то подлинных потому-что мотивов не особенно страдает от того, что этот кто-то является скорее просто наблюдателем, чем партнером в мы-отношении. И наблюдатель, и партнер в социальном отношении лицом-к-лицу должны стараться реконструировать *ex post facto* переживания,

которые мотивировали Другого предпринять данное действие. С учетом этой задачи, зависящей от «объективного» знания человека, позиция партнера в мы-отношении не является привилегированной I.

Наблюдение социальных отношений более сложно, нежели наблюдение индивидуального поведения, но оно протекает в соответствии с теми же основными принципами. Наблюдатель должен опять привлечь свои знания о социальных отношениях вообще, об этом особенном социальном отношении и о партнерах, вовлеченных в него. Конечно, схема интерпретации наблюдателя не может быть тождественной схеме интерпретации любого из партнеров в данном социальном отношении. Модификации внимания, характеризующие установку наблюдателя, не могут совпадать с установками участников текущего социального отношения. С одной стороны, то, что ему кажется релевантным, не тождественно тому, что они считают релевантным в этой ситуации. Более того, наблюдатель находится в привилегированной позиции: ему известны текущие переживания обоих наблюдаемых партнеров. С другой стороны, наблюдатель не может обоснованно интерпретировать для-того-чтобы мотивы одного участника как пото-му-что мотивы другого, как это делают сами партнеры, пока взаимосвязь мотивов в наблюдаемой ситуации не становится явной.

3. Мир современников как структура типизации

Переход от непосредственного к опосредованному переживанию социальной действительности

При анализе мы-отношения оказалось, что в ситуациях лицом-к-лицу спутники переживают друг друга на различных уровнях близости и с различной степенью непосредственности. Внутри временной и пространственной непосредственности, данной самой ситуацией лицом-к-лицу, мы обнаружили, что различия в степени непосредственности, которые характеризуют переживание <мною> другого Я (Self), являются

Schutz A Choosing Among Projects of Action // Schutz A Collected Papers Vol. I. The Hague- Martinus Nijhoff, 1962 P 71-72

3

конститутивными чертами конкретного мы-отношения. Мы видели, что независимо от того, насколько безучастными и невовлеченными мы можем быть по отношению к отдельно взятому спутнику (например, к чужому человеку в метро), переживание лицом-к-лицу является принципиально прямым.

Расслоение установок по степеням близости и интенсивности распространяется и на мир современников, то есть тех Других, которые не находятся лицом-к-лицу со мной, но сосуществуют со мной во времени. Градации непосредственности переживания вне ситуаций лицом-к-лицу характеризуются сокращением многообразия симптомов, с помощью которых я понимаю Другого, и прогрессивным сужением перспектив, в которых я его переживаю. Мы можем проиллюстрировать это на примере этапов, проходя которые, спутник, находящийся лицом-к-лицу со мной, становится простым современником. Вот мы еще стоим лицом-к-лицу, прощаясь, пожимая руки; теперь расходимся. Вот он опять обращается ко мне; я снова могу видеть, как он машет мне рукой; а сейчас он исчез за углом. Нельзя сказать, в какой именно момент завершилась ситуация лицом-к-лицу и мой партнер стал просто современником, о котором я имею некоторые знания (возможно, он добрался домой), но которого я не переживаю непосредственно. Градации непосредственности можно также проиллюстрировать на последовательности переходов от беседы лицом-к-лицу, через беседу по телефону, обмен письмами, до сообщения, передаваемого через третье лицо. Оба примера свидетельствуют о последовательном снижении богатства симптомов, через которые я переживаю моего партнера, и сужении перспектив, в которых мой партнер является мне. Хотя мы и можем с полным основанием провести различие между непосредственными и опосредованными переживаниями социальной действительности, мы должны понимать, что это — полярные понятия, между которыми существует много конкретных переходных форм.

В рутинной повседневной жизни проблема, возникающая при переходе от ситуаций лицом-к-лицу к ситуациям, связанным с просто современниками, как правило, не замечается: мы приспособливаем как наше собственное поведение,

так и поведение наших спутников к смыслам, которые трансцендируют Здесь и Сейчас текущего переживания. Поэтому признаки непосредственности или опосредованное™ данного социального отношения кажутся нам иррелевантными. Более того, переживание <мной> спутника лицом-к-лицу сохраняет свои конститутивные черты даже после того, как я перестаю его видеть. Текущее непосредственное переживание становится прошлым непосредственным переживанием. Как правило, мы не видим причин того, почему бывший партнер в конкретном мы-отношении, с которым мы взаимодействовали, кого мы любили или ненавидели, должен превратиться в нечто «отличное» просто потому, что ему случилось отсутствовать в данный момент. Может статься, мы все еще любим или ненавидим его, и ничто в рутине повседневной жизни не вынуждает нас заметить, что переживание нами его подверглось существенной структурной модификации.

Однако тщательное описание <ситуации> показывает, что такая модификация действительно происходит. Воспоминание о спутнике в ситуации лицом-к-лицу действительно содержит конститутивные черты этой ситуации, а эти последние структурно отличны от тех, которые характеризуют установку или вообще акт сознания, ориентированный на простого современника. В ситуации лицом-к-лицу спутник и я были партнерами в конкретном мы-отношении. Он присутствовал непосредственно, существовали множество симптомов, через которые я мог постигать его сознательную жизнь. В едином пространстве и времени мы были настроены друг на друга; его Я отражало мое; его переживания и мои образовывали общий поток нашего переживания; мы вместе росли. Однако коль скоро мой спутник покидает меня, его переживание мной подвергается трансформации. Я знаю, что он находится в некотором собственном Здесь и Сейчас, и я знаю, что его Сейчас современно с моим, но я не принимаю участия в нем, я не разделяю также его Здесь. Я знаю, что мой спутник стал старше после того как покинул меня, и по размышлению я знаю, что, строго говоря, он менялся с каждым дополнительным переживанием, с каждой новой ситуацией. Но мне не удастся учитывать все это в рутине повседневной жизни. Я придерживаюсь знакомого представления, которое я имею о

Аспекты социального мира

тебе. Я считаю само собой разумеющимся, что ты такой же, каким я знал тебя прежде. Я считаю неизменным сегмент моих знаний, касающийся тебя, который я создал в ситуациях лицом-к-лицу, до следующего наблюдения, то есть до тех пор, пока я не получу новую информацию. Но тогда это будет информацией о современнике, на которого я ориентирован как простой современник, а не как спутник. Конечно, это современник, которого я прежде переживал непосредственно, о котором я имел более специфическое, полученное в общих переживаниях прошлых мы-отношений знание, нежели о других, которые являются и всегда были простыми современниками.

В этой связи мы должны обсудить природу тех социальных отношений, которые, согласно Веберу¹, характеризуются «вероятностью повторяющегося поведения, соответствующего своему субъективному смыслу, поведения, которое является понятным следствием смысла и, следовательно, "ожидаемым"». Обычно мы рассматриваем брак или дружбу как отношения преимущественно лицом-к-лицу, которые содержат переживания высокой степени непосредственности. Это привычно для нас в силу общей тенденции рассматривать действие или последовательность действий в рамках более широких единиц независимо от того, интегрировали ли свои действия — то есть планы своих действий — в такие единицы сами акторы. Более подробное изучение представляет предполагаемое единство брака или дружбы как многообразную последовательность ситуаций. В некоторых из них брак (или дружба) был социальным отношением лицом-к-лицу, в других — социальным отношением между простыми современниками. Если рассматривать понятия в их точном смысле, эти социальные отношения являются на самом деле не непрерывными, а повторяющимися. Посмотрим тогда, что имеют в виду участники социального отношения такого типа — например, два друга, — когда они говорят о своей дружбе.

Во-первых, А, говоря о своей дружбе с В, может думать о ряде прошлых социальных отношений лицом-к-лицу с В. Эти

Weber M The Theory of Social and Economic Organization
New York, 1947 P 69 f

прошлые мы-отношения с В явно скорее выстраиваются в ряд, нежели являются непрерывными. При этом А обнаруживает в своем прошлом опыте фазы одиночества и фазы, включающие мы-отношения с индивидами, отличными от В.

Во-вторых, кроме конкретных мы-отношений, включающих В, А может иметь в виду, что его поведение или некий аспект его поведения ориентированы самим фактом, что существует такой человек, как В, или, точнее, некоторыми аспектами будущего поведения В. То есть А имеет установку, включающую В как (просто) современника, и он состоит с В в социальном отношении, которое является социальным отношением между современниками. В то время как в конкретном мы-отношении действия *переплетаются*, в социальном отношении, которое включает (просто) современников, они всего лишь взаимно *ориентированы*. Таким образом, мы обнаруживаем, что социальные отношения между двумя друзьями как (просто) современниками вклинены в бесконечный ряд мы-отношений между ними.

В-третьих, А может обратиться к тому факту, что социальное отношение с В в ситуации лицом-к-лицу всегда восстановимо — не учитывая технические препятствия — и что он уверен, что В будет участвовать как друг в будущем мы-отношении так же, как в мы-отношениях, которые А и В переживали в прошлом опыте.

Выше мы рассматривали переход от ситуации лицом-к-лицу к ситуациям, включающим просто современников. Тем самым мы исследовали пограничную область, лежащую между сферами непосредственно переживаемой социальной действительности и опосредованно переживаемого мира современников. Чем ближе мы подходим к последнему, тем ниже степень непосредственности и выше степень анонимности, которая характеризует переживание мной других. Соответственно, сам более широкий мир современников содержит различные страты: это мои партнеры в бывших мы-отношениях, которые теперь являются просто современниками, но которых можно вернуть в ситуации лицом-к-лицу; партнеры в *бывших* мы-отношениях моего *настоящего* партнера в мы-отношении, которые потенциально доступны моему непосредственному переживанию (твой друг, которого я еще не встречал); современники, о которых у меня есть знание и

которых я должен встретить вскоре (профессор X, чьи книги я читал и с которым у меня назначена встреча в ближайшем будущем); современники, существование которых я осознаю и на которых ориентируюсь в типичных социальных действиях (сотрудники почты, связанные с обработкой моих писем); коллективные социальные реалии, которые известны мне через их функцию и организацию, в то время как их персонал остается анонимным — хотя я мог бы при определенных условиях обрести непосредственные личные переживания этих индивидов (палата лордов); коллективные социальные реалии, которые анонимны в силу самой их природы и которые я не могу переживать ни при каких обстоятельствах; объективные контексты смысла, которые институированы в мире моих современников и которые принципиально анонимны (статьи конституции, правила французской грамматики); и, наконец, артефакты в самом широком смысле, которые удовлетворяют некоторому субъективному смысловому контексту некоторого неизвестного лица, то есть смыслу, который артефакт «имел» для его создателя, пользователя, владельца и т. д. Все эти слои обширной сферы опосредованно переживаемой социальной реальности характеризуются различной степенью анонимности и переходом от относительной близости к непосредственному переживанию — к абсолютной удаленности от него.

Современник как идеальный тип и они-отношение

Несмотря на то что я переживаю спутника во временной и пространственной непосредственности ситуации лицом-к-лицу, в переживании мною просто современников эта непосредственность отсутствует. Современники не присутствуют лично, *но я знаю об их сосуществовании со мной во времени*: я знаю, что поток их переживаний одновременен с моим. Однако это знание с необходимостью опосредованно. Следовательно, современник не есть Ты в том чреватом последствиями смысле, который данное понятие имеет в мы-отношении. Эти термины описывают социальную топографию моего Здесь и Сейчас, содержание которых, конечно, постоянно меняется. Ориентиром всегда являются мои переживания в настоящем времени. Просто современник может быть прежним спутником, и я могу рассчитывать на периодически повторяющиеся

встречи с ним лицом-к-лицу. Тем не менее структуры испытываемых переживаний радикально различны. Другой, который является просто современником, не дан *непосредственно* как уникальное отдельно взятое Я. Я не постигаю его самость (Selfhood) в прямом допредикативном переживании. У меня даже нет непосредственного переживания *существования* Другого. Я могу переживать его только в актах вывода, с помощью которых я сужу о том, что Другой именно такой, а не иной, приписывая ему определенные типические признаки. *В то время как я переживаю индивидуальное Ты непосредственно в конкретном мы-отношении, современника я постигаю только опосредованно с помощью типизации.* Чтобы прояснить этот момент, рассмотрим различные виды таких опосредующих типизации.

Один из способов, которым может конституироваться переживание мной современников, состоит в выводах из прошлых непосредственных переживаний мной современников в ситуациях лицом-к-лицу. Мы уже рассмотрели этот способ и обнаружили, что знание, полученное о спутнике непосредственно в мы-отношении, сохраняется в качестве значимого — до следующего наблюдения — даже после того, как спутник вышел из ситуации лицом-к-лицу. Акт, которым я постигаю бывшего спутника как современника, является, таким образом, типизацией в том смысле, что я считаю неизменным мое прежде полученное знание, хотя мой бывший спутник тем временем стал старше и должен был с необходимостью обрести новые переживания. Об этих переживаниях я либо ничего не знаю, либо имею знание, полученное с помощью вывода, через спутника или другие косвенные источники.

Другой способ, которым конституируются переживания современников, является вариантом вышеупомянутого. Современники, которых я постигаю как бывших спутников моего нынешнего партнера в мы-отношении, переживаются мной также опосредованно, через моего партнера, исходя из представления о неизменности его прошлых непосредственных переживаний. Следовательно, я даже не могу прибегнуть к моим собственным переживаниям того лица, а должен сначала интерпретировать коммуникации моего партнера от-

носителю его бывших непосредственных переживаний и затем присоединиться к нему.

Эти способы конституции относятся ко всему, что мы знаем о современниках через опосредование нашим *собственным* прошлым, через непосредственные и опосредованные переживания нами Других, и ко всему, что мы знаем через опосредование прошлыми переживаниями Других, о которых нам сообщается как непосредственно, так и анонимно Абсолютно ясно, что все это знание указывает на фундаментальное (*originary*) непосредственное переживание нами спутника и легитимируется этим переживанием. Но я могу приобрести знание о моем современном социальном мире и другими способами.

Переживание мною вещей и событий в физической действительности, предметов, произведенных человеком, инструментов и артефактов, культурных объектов, институтов и образцов действия также относится к моим современникам (или отсылает к миру предшественников — обстоятельство, которое мы обсудим позднее): я всегда могу интерпретировать их как свидетельство сознательной жизни людей, которые производили и использовали эти орудия и артефакты, которые придерживались этих институтов, совершали эти действия. Такие интерпретации по самой своей природе состоят из выводов, основанных на переживаниях мною либо отдельно взятых спутников, либо людей вообще и опосредованных этими переживаниями. Находясь лицом-к-лицу со спутником, одновременно с моей текущей сознательной жизнью я наблюдаю последовательную конституцию его поведения, переживаний, имеющих для него смысл, результатами которых являются завершённое действие (*act*), артефакт, орудие и т. д., и интерпретирую их как указатели таких субъективных последовательных процессов. Без первоначальных переживаний такого рода объекты и события внешнего мира были бы не чем иным, как безразличными к человеческому миру материальными вещами и физическими процессами.

Мои переживания современников являются, таким образом, с необходимостью производными и косвенными. Тем не менее очевидно, что я могу быть ориентирован на простых современников так же, как я могу быть ориентирован на

спутников. Эти ориентации также могут ранжироваться от простых установок до социального действия и социальной интеракции. По аналогии с понятием ты-ориентации мы подведем все сознательные акты, ориентированные на современников, под понятие они-ориентации.

В отличие от того, как я переживаю сознательную жизнь спутников в ситуациях лицом-к-лицу, переживания современников даются мне как более или менее *анонимные* процессы. Объектом они-ориентации является мое знание о социальной действительности и сознательной жизни других людей вообще, независимо от того, приписываются ли они отдельному индивиду или нет. Объектом они-ориентации является *не* существование отдельного человека, *не* текущая сознательная жизнь спутников, которая непосредственно переживается в мы-отношении, *не* субъективный контекст смысла, который я постигаю, если переживания спутника конституируют себя перед моими глазами. Мое знание о современниках по самой своей природе пребывает в *объективном контексте смысла*. Интерпретации, относящиеся к субъективному смысловому контексту, я добавляю только *post hoc*¹ — момент, к которому я вернусь позднее, когда буду описывать конституцию персональных идеальных типов. Мое знание о мире современников является типическим знанием о типических процессах. В основе своей я оставляю нерешенным вопрос о том, в чьем сознании протекают такие типические процессы. При всей их удаленности от субъективного смыслового контекста, эти процессы — типические переживания — *выражают идеализацию «вновь и вновь»*, то есть типическую анонимную повторяемость.

Единство просто современника изначально формируется в единстве моего переживания, более точно — в синтезе моих интерпретаций переживаний Другого. Оно не констатируется в моем непосредственном переживании *ego* текущей сознательной жизни, в Здесь и Сейчас конкретного Ты. Через этот синтез моих интерпретаций типических переживаний более или менее анонимного современника я постигаю его как *персональный идеальный тип*.

После этого (О последующем событии) (*лат*) — *Прим ред*

1

Следует ясно осознавать, что, чем более завершено замещение переплетающихся и взаимозависимых объективных смысловых контекстов, тем более анонимным будет объект моей они-ориентации. Наш анализ показал, что синтез интерпретаций, посредством которых я знаю моих современников как идеальных типов, не постигает уникальное Я человека в его живом настоящем. Это акт мышления, который оставляет неизменным некоторый типический признак спутников и пренебрегает модификациями и вариациями этого признака в «реальной жизни», то есть чем-то встроенным в текущие переживания конкретного и уникального индивида. Следовательно, *персональный идеальный тип относится просто к конкретному Другому или множеству Других, но никогда не идентичен ему/им.*

Это положение можно проиллюстрировать несколькими примерами. Если я опускаю письмо в почтовый ящик, я действую, ожидая, что определенные мои современники (почтовые служащие) адекватно истолкуют желание, которое я обозначил написанием адреса, приклеиванием марки и т. д., и действительно выполнят его. Ожидание, которое ориентировало мое действие, было направлено не на специфических индивидов, а на род «почтовые служащие». Макс Вебер подчеркивал, что принятие денег в качестве законного платежного средства зависит от субъективной вероятности, что другие современники также примут эти крошечные физические объекты в качестве средства платежа. Это также является примером они-ориентации, относящейся к типическому поведению типических современников. Если я выполняю некоторое определенное действие или воздерживаюсь от его выполнения, для того чтобы избежать вмешательства определенных людей с бляхами и в униформе (если взять другой веберовский пример), то есть если я ориентирую свое поведение на закон и на принуждающие к исполнению закона органы, я состою в социальном отношении с моими современниками, персонифицированными в соответствии с идеальными типами, то есть в они-отношении.

В этих примерах я действовал, ожидая, что некоторые способы поведения вероятны со стороны других: почтовых служащих, вовлеченных в денежные транзакции индивидов, полицейских. У меня есть определенная установка на них: я

считаюсь с ними, когда планирую мои действия, одним словом, состою в социальном отношении с ними. Но мои партнеры в этих отношениях не являются конкретными и специфическими индивидами. Они предстают как примеры родов «почтовый служащий», «пользователь валюты», «полицейский». Я приписываю им специфические образцы поведения, специфические функциональные действия. В качестве современников они действительны для меня лишь постольку, поскольку они являются типическими исполнителями таких функций, то есть выступают в качестве идеальных типов. В они-отношении я использую комплекс моих знаний, согласно которому существуют «люди», которые являются «типическими» служащими, полицейскими и т. д. и которые заняты «типическими» делами в качестве служащих, полицейских и т. д. Мне не интересно, как они «чувствуют» себя, будучи служащими и выполняя полицейскую работу, другими словами, как они переживают свое (текущее) поведение в субъективном контексте смысла. Для меня их действия пребывают в основном в объективном контексте смысла. В они-отношении мои партнеры являются не конкретными и уникальными индивидами, а *типами*.

Этот существенный признак переживания <мной> современников не должен привести кого-либо к ложному выводу, что человек понимает поведение других через типизацию только в мире современников. Действительно, переживание <мной> современников *всегда* происходит в форме типизации, но то же самое верно и для постижения мира предшественников. Более того, поскольку знание типических образцов действия и персональных идеальных типов конституирует часть комплекса знаний человека о социальной действительности вообще, типизации такого рода также используются в переживании <мной> партнеров в конкретном мы-отношении, то есть в переживании уникального индивида, стоящего лицом-к-лицу со мной. Следовательно, *идеальные типы служат также в качестве схем интерпретации для той области социальной действительности, которая переживается непосредственно*. Однако есть важное различие: в конкретном мы-отношении типизирующие схемы модифицируются уникальным Ты, постигаемым в непосредственности разделяемого живого настоящего. Типизирующие схемы являются, так

сказать, формальными моделями без содержания, приспособленными к конкретному спутнику и тем самым лишенными своего статуса простых типизации. Проиллюстрируем это положение.

Я нахожусь лицом-к-лицу с несколькими спутниками. Их переживания предстают передо мной в качестве неделимой и непрерываемой последовательности событий в их сознательной жизни. Но Они, с которыми я стою лицом-к-лицу, всегда могут быть преобразованы в Ты, Ты и Ты таким образом, что я могу присоединиться к каждому Ты в конкретном мы-отношении. Если, например, я наблюдаю, что три спутника играют в карты, я могу направить свое внимание на каждого из игроков. В ты-ориентации я могу постичь способ, которым этот отдельно взятый индивид участвует в наблюдаемом занятии, субъективный контекст смысла, в который он помещает это занятие и т. д., контекст, который будет меняться от игрока к игроку. Но в качестве отстраненного наблюдателя я могу также перемещать, так сказать, ситуацию из живого настоящего в типизированный мир современников. Я привлекаю комплекс моих знаний и говорю: они играют в рамми (карточная игра). Утверждения такого рода относятся к сознательной жизни конкретных игроков лишь постольку, поскольку для каждого из них типическое действие «игра в карты» координировано с последовательностью текущих переживаний. Можно предположить, что эти переживания пребывают для него в субъективном контексте смысла. Но тем самым я просто постулирую, что, если он на самом деле играет в рамми, его поведение должно регулироваться правилами игры. Конечно, этот постулат применим вообще к людям, которые играют в рамми, в любое время, в любом месте, и ни в коем случае не ограничен тремя лицами передо мной. Никакое конкретное переживание А не идентично какому бы то ни было конкретному переживанию В или С, поскольку оно принадлежит к сознательной жизни отдельного индивида в данный момент его биографии. Конкретное переживание уникально и не может повторяться. Оно не идентично никакому реальному переживанию В и даже не соизмеримо с ним. *Типичное — и только типичное — гомогенно.* Лишь постольку, поскольку я пренебрегаю уникальными индивидами А, В и С и говорю,

что Они играют в карты, я признаю в них пример анонимного рода «карточные игроки». Типизируя их, я осуществил интерпретативный акт мышления, который наделил анонимностью А, В и С.

Объективный контекст смысла, который возникает при конструировании типических переживаний типических современников, координированных с типическими действиями, может быть ретранслирован в субъективный контекст смысла. Я применяю типизации, являющиеся частью моего комплекса знаний, к конкретным спутникам в ситуации лицом-к-лицу. Я постигаю современников как «подобных другим» индивидов обозначенного типа. Одновременно в мы-отношении эти спутники непосредственно переживаются как партнеры. Следовательно, это «люди, подобные другим» и в то же время — уникальные индивиды, наделенные сознательной жизнью, которая протекает перед моими глазами. Этот двойной статус спутника является базисом дальнейшего, более сложного перемещения: современник, который по существу постигается мной как тип, воспринимается как индивид, наделенный «подлинной» текущей сознательной жизнью. Но я воспринимаю его сознательную жизнь не непосредственно, а только через акт интерпретации. Следовательно, современник, в конечном счете, остается типом, чье сознание также «типично», и в этом смысле гомогенным

Понятие идеального типа, так широко используемое в социальных науках, и отношение научного конструкта к основанным на здравом смысле типизациям чьих-либо спутников и современников нуждается в тщательном анализе. Комплексные процессы, через которые для-того-чтобы и потому-что мотивы координируются с образцами типического действия и удерживаются как инвариантные по отношению к переживанию и наблюдению конкретных индивидов, и процедуры, через которые типические мотивы приписываются типическим индивидам, рассматриваются подробно в другом месте¹. В оставшейся части мы продолжим обсуждение одного

См Weber M The Theory of Social and Economic Organization New York, 1947, Schutz A The Social World and the Theory of Social Action // Schutz A Collected Papers Vol I The Hague Martinus Nijhoff, 1962, Schutz A Collected Papers Vol I Part I The Hague Martinus Nijhoff, 1962

из аспектов этой сложной проблемы, наиболее важного для нашего настоящего исследования, — анонимности идеального типа.

Анонимный слой в мире современников

В предшествующем анализе мы рассматривали конститутивные элементы они-ориентации. Различные конкретные переживания <мной> современников происходят фактически внутри базовой структуры они-ориентации. Конечно, эти переживания с необходимостью являются актами мышления, через которые Другие, чье существование просто допускается или воображается, постигаются с учетом типических признаков. При наличии этой фундаментальной идентичности переживания дифференцируются различными способами. Наиболее важным является тот факт, что они, будучи всегда косвенными, не являются все равно анонимными. Мы можем сказать, что мир современников *стратифицирован относительной степенью конкретности или анонимности*, характеризующей идеальный тип, с помощью которого постигаются Другие. Чем более анонимен персональный идеальный тип, который опосредует переживание <мной> современника, тем более продвинуто замещение объективными контекстами субъективного контекста смысла, приписанного Другому. Чем более продвинуто замещение, тем более зависим, в свою очередь, персональный идеальный тип, конституирующий данное переживание, от субстрата более или менее анонимных персональных идеальных типов и соответствующих контекстов смысла. Анонимность идеального типа есть понятие, требующее дальнейшего пояснения. На предшествующем шаге нашего исследования мы показали, что «чистая» ты-ориентация состоит в простом — но непосредственном — осознании существования Другого. Постигание спутника в соответствии с некоторой характерной чертой предполагает это осознание. Но в случае они-ориентации дело обстоит не так. Даже в своей «чистой» форме они-ориентация основывается на привнесении типического признака в акт мышления. В таком акте я полагаю, конечно, настоящее или предыдущее существование типического признака. Но я не нуждаюсь в том, чтобы полагать наличие типического признака у данного конкретного индивида в отдельной точке пространственно-

временного континуума. Идеальный тип анонимен по отношению к любому существующему лицу. Следовательно, современник, который может быть постигнут только как идеальный тип, в этом смысле анонимен. Существование современника не переживается непосредственно независимо от того, допускается ли оно, рассматривается ли как возможное, или даже считается само собой разумеющимся. В моем настоящем переживании современник имеет статус индивидуированного пересечения типических признаков. В этой связи следует отметить, что характер субъективной вероятности, которую имеет для меня существование моего современника, повышает вероятностный характер моих действий, адресованных ему, по сравнению с действиями, адресованными спутникам в ситуациях лицом-к-лицу. Как мы покажем в дальнейшем, это имеет важные последствия для природы социальных отношений, включающих просто современников.

Понятие анонимности идеального типа может быть также понято как указание на *относительный масштаб* типизирующей схемы. Масштаб типизирующей схемы определяется относительной завершенностью и обобщенностью того сегмента знаний, на основании которого я отобрал признак, подлежащий типизации в качестве инвариантного атрибута этой схемы. Если схема выведена из предшествующих переживаний <мною> отдельно взятого спутника, то типизация относительно конкретна; если она выведена из персональных идеальных типов моего комплекса общих знаний, касающихся социальной действительности, она относительно анонимна. Мы можем сказать, что *степень конкретности типизирующей схемы обратно пропорциональна уровню обобщенности переживаний, отложившихся в комплексе знаний, из которого эта схема выводится.*

Отсюда очевидно, что каждая типизация предполагает другие типизации. Чем больше субстрат типизирующих схем включено в данный идеальный тип, тем более он анонимен и тем больше регион вещей, само собой разумеющихся при применении идеального типа. Конечно, субстраты не представлены эксплицитно в ясных и различаемых актах мышления. Это становится очевидным, если кто-то берет такие социальные реалии, как государство, экономическая система

или искусство, и начинает эксплицировать все субстраты типизации, на которых они базируются.

Следовательно, относительная степень конкретности или анонимности идеального типа должна быть увязана с легкостью, с которой они-отношение — для которого данный тип является конституентой — может быть трансформировано в мы-отношение. Чем более вероятно, что я должен постигать непосредственно «чьи-то» идеально-типические черты как элементы текущей сознательной жизни конкретного индивида, тем менее эти черты анонимны. Проиллюстрируем это на двух примерах.

Я думаю об отсутствующем друге А в они-ориентации. Я знаю, что А стоит перед трудным решением. Из прошлого непосредственного переживания А я сохранил идеальный тип «мой друг А вообще». Я могу также сформировать типизацию образца действия «поведение А перед лицом трудных решений». Этот идеальный тип также принадлежит скорее к они-ориентации, нежели к ты-ориентации: «люди, "подобные" А, при столкновении с трудными решениями имеют обыкновение действовать таким образом»; все же идеальный тип «мой друг А», будучи основан на прошлом переживании <мной> А в ситуациях лицом-к-лицу, очень конкретен. Более того, если оставить в стороне технические трудности, мой современник А всегда может стать моим спутником А.

Другой пример: мой друг А говорит мне о Х, которого он недавно встретил и которого я не знаю. Он описывает его, то есть он конструирует идеальный тип Х, сохраняя неизменными свои непосредственные переживания Х и трансформируя их тем самым в типизации. Конечно, типизации, осуществляемые А, зависят от его комплекса знаний, его биографической ситуации, его интересов при встрече с Х, его интересов при рассказе мне об Х и т. д. Я соотношу идеальный тип, который А сконструировал и о котором он мне рассказал, с моим комплексом знаний в соответствии с моей собственной биографической ситуацией, моими интересами и т. д. Следовательно, идеальный тип Х не является идентичным для меня и для А. Я могу даже поставить под сомнение характеристику Х, данную А, с учетом моей собственной характеристики А: «А легко возбудимый тип... он склонен видеть людей по-своему».

Оба примера относятся к идеальным типам, которые относительно конкретны. Они выведены из первичных непосредственных переживаний <мной> современника как индивида. Воспоминание о его текущей сознательной жизни оживляет объективный контекст типизации, который в настоящем действительном переживании заменил непосредственное постижение уникального индивида. Идеальные типы такого рода могут быть обозначены как *характерологические персональные типы*. Другим видом персонального идеального типа является *функциональный* тип, который учитывает только типические функции современников. Для иллюстрации мы можем опять обратиться к примеру почтового служащего. Этот идеальный тип уже более анонимен, нежели характерологичен, так как он не относится к индивиду, с которым я состоял, состою сейчас и буду всегда состоять в мы-отношении любой степени близости; даже в ситуациях лицом-к-лицу я вижу его как «почтового служащего». Более того, когда я отправляю свое письмо, я не обращаюсь к персональному идеальному типу «почтового служащего», для которого его поведение пребывает в *специфическом* субъективном смысловом контексте (зарплата, безопасность, начальник и т. д.). Для меня актуален только образец действия, в данном случае стандартизированная типическая обработка писем. Это только дело случая, что я связываю, так сказать, с этим образцом действия «кого-то», кто его выполняет. Этот «кто-то», конечно, является относительно анонимным персональным типом.

По сравнению с характерологическим идеальным типом функциональный идеальный тип относительно анонимен, но по сравнению с другими идеально типическими схемами, особенно теми, которые относятся к социальным коллективностям, он конкретен. Типизации социальных коллективностей, даже если они сохраняют персональный характер, в высшей степени анонимны, поскольку коллективности не могут переживаться непосредственно и по своей природе принадлежат к трансцендентному социальному миру просто современников и предшественников. Обширный класс таких типизации также содержит различные слои анонимности. Например, совет директоров данной корпорации или конгресс являются типизациями социальных коллективностей, которые все еще относительно конкретны, поскольку основаны на

ограниченном количестве субстрат персональных идеальных типов. Такие же типизации, как государство, народ, экономика, социальные классы и т. д., используются и в том смысле, как если бы им соответствовали персональные идеальные типы современников. Однако это «как если бы» не может быть ничем иным, как антропоморфизмом для абсолютного анонимного контекста. Неверным будет подразумевать, что этот контекст является или мог бы быть субъективным смысловым контекстом для реального современника. Как говорил Макс Вебер: «Но для субъективной интерпретации действия в социологической работе эти коллективности должны толковаться как возникающие *исключительно* из организации частных действий отдельных лиц и как способы этой организации, поскольку только они могут толковаться как агенты в ходе субъективно понимаемого действия. ...Для социологических целей не существует такой вещи, как коллективная личность, которая "действует". Когда в социологическом контексте делается ссылка на "государство", "нацию", "корпорацию", "семью", "армию" или на подобные коллективности, то скорее имеется в виду только определенный вид развития действительных или возможных социальных действий отдельных лиц»¹. Деятельность государства может быть представлена как действия государственных «функционеров», которые на самом деле постигаются посредством персональных идеальных типов и к которым можно вернуться в они-ориентации. В социологической перспективе государство можно рассматривать как сокращенное обозначение сложной системы взаимозависимых персональных идеальных типов. Однако при обычном употреблении таких терминов, как «государство», эта комплексная структура типизации считается само собой разумеющейся. Более того, объективные контексты смысла, проявляющиеся в анонимных образцах действий функционеров, необоснованно приписываются персональным псевдотипам социальной коллективности таким же способом, которым типический актер координирует индивидуальное действие. Но не может быть сконструировано никакое индивидуальное

Weber M The Theory of Social and Economic Organization
New York, 1947. P. 101-102.

сознание, из которого «деятельность» социальной коллективности конституирует *субъективный* контекст смысла.

Анализ структур идеальных типизации, формирующих субстраты социальных коллективностей, является важной задачей, которую социологии еще предстоит решать. Необходимо описать стратификацию социальных коллективностей в терминах относительной анонимности и, в соответствии с их происхождением, в непосредственных или косвенных переживаниях реальности. Необходимо также выявить, в какой степени можно говорить о субъективном смысле социальных коллективностей, то есть в какой степени деятельность социальной коллективности, постигаемая как типические действия «функционеров», может быть приписана субъективным контекстам *смысла* последних и, тем самым, их «ответственности». Это — проблема особой важности для политической и правовой теории.

Тщательного анализа заслуживает также вопрос о том, при каких обстоятельствах и в какой степени понятие социальной коллективности может служить в качестве схемы для интерпретации поведения современников в силу того факта, что в объективном контексте смысла оно включает ценностные суждения, которые приняты в качестве значимых и которым следуют в данном обществе или социальной группе. Наблюдения над социальными коллективностями прилагаются также к системам сигнификации — таким, как, например, английский язык. От объективного контекста смысла — структуры английского языка — всегда можно перейти к высокоанонимному персональному типу лица, говорящего на английском языке. Опять же, не может существовать никакого типического «индивида», для которого объективная структура является субъективным контекстом смысла. «Объективный дух языка» есть незаконная фикция.

Эти замечания применимы также ко всякого рода культурным объектам — как идеальным, так и материальным. Артефакты, например, могут интерпретироваться с учетом персонального идеального типа их создателя, производителя, владельца и пользователя. Орудие является продуктом прошлых действий, «чьим-то», средством реализации будущих планов действий «кого бы то ни было». Отношение средства-цели конституирует объективный смысловой контекст, от

которого всегда можно перейти к самым идеальным типам производителя или пользователя.

Здесь мы завершаем описание уровней анонимности, которые структурируют переживание <мной> мира современников. Переходя от непосредственного переживания <мной> спутников в ситуациях лицом-к-лицу к опосредованному переживанию бывших спутников, мы последовательно описали все более анонимные типизации, опосредующие переживание <мной> трансцендентных социальных ролей от относительно конкретного характерологического персонального идеального типа к более анонимному функциональному типу и далее к типизирующим схемам для очень анонимных социальных коллективностей, культурных объектов и артефактов.

Социальные отношения между современниками

Подобно тому как социальные отношения в ситуациях лицом-к-лицу основаны на «чистой» ты-ориентации, социальные отношения между современниками основаны на «чистой» они-ориентации. Это означает, что в то время как социальные отношения лицом-к-лицу конституируются во взаимном отражении непосредственных переживаний Другого, в социальных отношениях между современниками Другой дан только как идеальный тип. Человек, вовлеченный в социальное отношение с современником, должен быть удовлетворен, полагая, что Другой, кого он постигает через более или менее анонимную типизацию, в свою очередь ориентирован на него посредством той же типизации. Социальные отношения, включающие просто современников, имеют гипотетический характер.

Например, садясь в поезд, я веду себя в соответствии с ожиданием, что определенные индивиды будут выполнять действия, которые сделают вероятным и возможным, что поезд доедет до места назначения. Я состою с этими индивидами (работниками железной дороги) в они-отношении, поскольку, во-первых, мой комплекс знаний содержит функциональный идеальный тип — работника железной дороги, который следит за тем, чтобы «подобные мне люди», то есть пассажиры, доехали до места своего назначения, и, во-вторых, я строю свое поведение в соответствии с этим идеальным типом. Этот пример показывает также, что социальные отно-

шения между современниками характеризуются не только тем, что я ориентируюсь в соответствии с персональным идеальным типом, но также и тем, что я допускаю, что «работник железной дороги» ориентирует свое поведение относительно комплементарного персонального типа «пассажир», то есть любого, кто удовлетворяет рассматриваемому образцу поведения. Следовательно, *в социальном отношении между современниками я нахожусь в они-отношении и приписываю своему партнеру схему типизации и ожиданий по отношению ко мне как персональному идеальному типу. Социальное отношение между современниками состоит в субъективной вероятности, что взаимно приписанные типизирующие схемы (и соответствующие ожидания) будут использоваться партнерами одинаковым образом* В ситуациях лицом-к-лицу взаимосвязь между моими переживаниями Другого и переживаниями меня Другим непосредственно имеет место. В они-отношениях эта взаимосвязь замещается актами рефлексии над типизирующей схемой, которая по допущению ориентирует обоих партнеров. Значимость моего допущения о том, что мой партнер разделяет со мной данную типизирующую схему (работник железной дороги, пассажир), не может быть проверена, поскольку мой партнер отсутствует. Следовательно, чем более высокостандартизирована данная типизирующая схема, тем выше субъективная вероятность, что та схема, которую я приписал партнеру, принимается им на самом деле Так обстоит дело с типизирующими схемами, которые «институционализированы» через право, обряды посвящения, традицию и т. д., и со схемами, которые касаются отношений средства — цели, то есть рациональны в смысле веберовского анализа. Эти особенности социальных отношений между современниками имеют важные следствия. Исходя из того, что они-отношения основаны на субъективной вероятности, только *ex post facto* можно принять решение о том, действительно ли между А и мною имело место данное социальное отношение. Соответственно, допущение о том, что А и я разделяем определенную типизирующую схему и что А адекватно постигается мной в терминах персонального идеального типа, может быть проверено только ретроспективно Следовательно, я могу считаться с для-того-чтобы и потому-что мотивами А для планирования моего собственного пове-

дения лишь постольку, поскольку они эксплицитно являются частью идеального типа как инвариантные и постоянные мотивы А. Начиная с допущения, — которое имеет, конечно, характер субъективной вероятности, — что типизация моим современником меня как идеального типа («клиент почтовой службы») совпадает с моей типизацией его («почтовый служащий»), я согласовываю его потому-что мотив с для-того-чтобы мотивом моего действия (написание, отправление по почте, обработка и т. д. моего письма, для-того-чтобы Х мог получить письмо от меня). Однако в отличие от интеракции в ситуациях лицом-к-лицу, я не могу не продолжать придерживаться допущения о том, что мой для-того-чтобы мотив будет его потому-что мотивом. Взаимосвязь мотивов, характерная для интеракции в мы-отношении, в социальном отношении современников замещается взаимозависимостью обоюдно приписываемых идеальных типов партнеров, которые <типы> включают инвариантные мотивы. Более того, в то время как мое переживание спутника в мы-отношении постоянно модифицируется и обогащается переживаниями, разделяемыми нами, в они-отношении это не так. Конечно, каждое новое переживание <мною> современников дополняет мой комплекс знаний; идеальные типы, через которые я ориентирован на других в они-отношении, на самом деле подвергаются модификациям в результате изменений в моей ситуации. Но эти модификации остаются минимальными, поскольку данная ситуация и мои интересы в ней, определившие первоначальное применение данной типизирующей системы, остаются постоянными.

В мы-отношении я могу проверить свое допущение о том, что способ, которым я переживаю мое окружение, координируется со способом, которым ты переживаешь твоё окружение. Я обычно распространяю это допущение на моего современника и говорю, что если бы он был в моей ситуации, его переживания были бы приблизительно идентичны моим. Однако это допущение не может быть проверено. При они-отношении невозможно с достоверностью ответить на вопрос о том, совпадают ли интерпретации мира моего партнера с моими.

В процессе коммуникации со своим партнером в социальных отношениях, я использую знаковые системы. Чем более

анонимен мой партнер, тем более «объективно» я должен использовать знаки. Здесь опять становится явным изменение степени анонимности в социальном отношении при постепенном замещении объективными контекстами смысла субъективных смысловых конфигураций. Например, я не могу знать, что мой партнер в они-отношении воспримет нюансы моих слов или что он поместит мое утверждение в подходящий контекст, до тех пор, пока я не рассмотрю этот контекст «объективно» и подробно. При они-отношении отсутствует прямое свидетельство того, что я был понят, которое имеет место, если мой партнер присутствует в данном пространстве и времени.

Наконец, следует отметить, что они-отношения, которые с самого начала характеризуются низкой степенью анонимности, могут быть преобразованы через различные переходные фазы в мы-отношения. Соответственно, близкие мы-от-ношения можно преобразовать в относительно конкретные они-отношения. Обсуждение Зиммелем письменной корреспонденции представляет собой прекрасный анализ одной из таких переходных фаз. Вообще, мы должны отметить, что переход от структуры мы-отношений к структуре они-отношений неодинаков <в разных ситуациях>. Например, когда я присутствую на спектакле в театре, я нахожусь лицом-к-лицу с актером. Тем не менее я важен для актера просто как анонимный член аудитории. В этом исследовании мы должны опустить обсуждение характерных черт наблюдения <мной> современников. Эта проблема чрезвычайно действительна для понимания процедур эмпирических социальных наук и детально рассмотрена в другом месте¹.

4. Мир предшественников и проблема истории

Если я состоял в мы- или они-отношении, я могу вспомнить мои прошлые переживания в них, либо шаг за шагом воспроизводя их в моей памяти, либо охватив их в едином

Schutz A. Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action // Schutz A. Collected Papers. Vol. I. The Hague- Martinus Nijhoff, 1962 Esp p. 15f, 39, Schutz A. The Social World and the Theory of Social Action // Schutz A Collected Papers. Vol. I. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. Esp. p. 4 ff.

акте ретроспекции. В обоих случаях конститутивные характеристики этих переживаний остаются нетронутыми; они вспоминаются как непосредственные лицом-к-лицу переживания <мною> спутников или как опосредованные переживания современников, согласно соответствующим структурам переживаний. Тем не менее они имеют отпечаток не действительности, а историчности, являются не текущими, а прошлыми переживаниями. Кроме того, произошла другая важная модификация. Наступающие фазы переживания предвосхищались в текущем переживании; будущее переживания оставалось открытым. Теперь эти предвосхищения либо осуществлены, либо нет; переживание завершено. Все то, что имело характер просто субъективной вероятности в моем действительном социальном отношении — в частности, предвосхищенное поведение моего партнера, — теперь так или иначе определилось. Планируя свое действие, я предвосхищал поведение своего партнера. Теперь мое спланированное действие уже произошло, успешно или неудачно, и его предвосхищенное поведение либо осуществилось, либо нет. Специфическая временная структура действия¹, будучи незатронутой в воспоминании, теперь перемещается в новый контекст временной замкнутости: например, «когда начинал, я хотел того-то, но в результате получил только это». Основание для воспоминания пережитых прежде социальных реалий возникает, с другой стороны, в моей настоящей ситуации и обусловлено проблемами и интересами Здесь и Сейчас.

Линия, разделяющая непосредственное переживание социальной действительности и мира современников от мира предшественников, изменчива. Путем сдвига в интерпретации я мог бы рассматривать мои воспоминания о прошлых переживаниях спутников и современников как переживания прошлой социальной действительности. Однако следует отметить, что такие воспоминания все же не являются переживаниями <мною> мира предшественников в строгом смысле. В воспоминании остается сохраненной подлинная современность, в которой конституировало себя переживание мы- или они-отношения. Это означает, что я координирую

¹ Schutz A. Choosing Among Projects of Action // Schutz A. Collected Papers. Vol. I. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.

каждую прошлую фазу жизни спутника или современника с прошлыми фазами моей собственной жизни и что я могу ретроспективно обратить свое внимание на последовательную конституцию субъективных контекстов в моем собственном сознании или в сознании моего партнера в мы- или они-отношении.

С другой стороны, мир моих предшественников явно характеризуется тем фактом, что я не могу координировать мою собственную сознательную жизнь и сознательную жизнь моих предшественников в подлинной современности. Это определено прошлый мир; у него нет никакого открытого будущего. В конкретном поведении моих предшественников нет ничего переменного: их действия завершены, не остается ничего, что нужно предвосхитить. В противоположность моим спутникам — в определенном смысле и моим современникам — мои предшественники *не могут переживаться как свободные*. «Свобода» моих современников также ограничена в силу того факта, что я постигаю их как идеальные типы, чьи мотивы и действия считаются постоянными и инвариантными. Однако когда я постигаю моих предшественников также с помощью идеально-типических конструктов, я не считаю инвариантным ничего из того, что по своей природе не является инвариантным; все возможное совершилось. Следовательно, я могу быть ориентированным на моих предшественников, но не могу воздействовать на них. Даже моя ориентация на предшественников фундаментально отличается от моей ориентации на спутников и современников. О моих действиях можно сказать, что они ориентированы действиями моих предшественников лишь постольку, поскольку мои переживания действий предшественников становятся потому-что мотивами моего поведения. Нет необходимости подчеркивать, что подлинные социальные отношения с предшественниками невозможны, несмотря на такие настоящие и регулярные акты ориентации, как, например, поклонение предкам в некоторых культурах. На действия моих предшественников, которые ориентированы через предвосхищение моего будущего поведения — как в случае распоряжений завещания, — можно ответить взаимностью только с помощью ориентации на них и, конечно, поведения, для которого действие предшественника является потому-что мотивом.

Переживание мира предшественников является, конечно, опосредованным. Знание <мною> предшественников — как и знание современников — может быть получено из коммуникативных актов спутников или современников, в которых они сообщают о своих собственных прошлых переживаниях (например, из воспоминаний о детстве моего отца) и их прошлых переживаниях спутников и современников (например, учитель рассказывает мне о ветеране Гражданской войны, которого он знал). Эти примеры ясно показывают, насколько изменчивы переходы от мира современников к миру предшественников. Мой отец, например, состоит со мной в мы-от-ношении, и его переживания в детстве, предшествующие моему рождению, являются, тем не менее, его переживаниями как моего спутника. Хотя они и несут на себе отпечаток историчности, они по праву принадлежат миру моих предшественников, потому что я не могу координировать с ними прошлые фазы моей собственной сознательной жизни. Такие прошлые непосредственные и опосредованные переживания социальной действительности моего спутника принадлежат, следовательно, подлинно прошлой сфере социального мира, но я приобретаю знание о них посредством коммуникативных актов в подлинном мы- и они-отношении. Следовательно, я могу приписать эти акты субъективному смысловому контексту в сознательной жизни коммуникатора.

Кроме того, я приобретаю знание о моих предшественниках через документы и «памятники» в самом широком смысле. Последние являются манифестациями сознательной жизни моих предшественников. И не важно, являются ли они манифестациями коммуникативных актов моих предшественников, нацеленными на будущее, то есть на нас или на современников. Поскольку переживание мною предшественников опосредовано коммуникациями моих спутников и современников, оно более или менее анонимно, более или менее конкретно, хотя эти характеристики, так сказать, явно производны и вторичны. Если я получаю знание о мире предшественников через их коммуникативные акты, то знаки, используемые в коммуникации, являются прежде всего элементами объективной смысловой связи и абсолютно анонимны. Но эти знаки также являются манифестациями сознательной жизни коммуникатора, и я могу сместить

мое внимание с объективной связи знаков на субъективную смысловую связь, то есть на сознательную жизнь коммуникатора, который использовал их в специфическом коммуникативном акте. Этим смещением я достигаю некоторого рода псевдосовпадения во времени моей сознательной жизни с сознательной жизнью коммуникатора. Собственно историческое исследование обычно не направлено на коммуницирующего субъекта. Однако нельзя забывать, что исторические источники всегда имеют отношение к непосредственным или опосредованным переживаниям коммуникатором социальной действительности и что это обстоятельство наделяет большей или меньшей конкретностью или анонимностью «объективное содержание» знака. В этой связи следует отметить, что мир предшественников всегда является современным миром Другого и что он имеет, следовательно, ту же самую внутреннюю стратификацию более или менее конкретных и анонимных структур переживания, что и мой собственный современный мир.

Хотя и мир современников, и мир предшественников может переживаться только опосредованно с помощью идеальной типизации, между ними существует важное различие. Предшественник помещен в окружение, которое радикально отличается не только от моего собственного, но также и от окружения, которое я приписываю моим современникам. Постигая спутников или современников с помощью типизирующих схем, я могу считать само собой разумеющимся, что партнер в мы- или они-отношении разделяет со мной несколько смутно определенный центральный сегмент общего знания. Например, я могу допустить, что чрезвычайно анонимный персональный идеальный тип, «мой современник», причастен к столь же анонимной — и смутно определенной — «современной цивилизации». С другой стороны, комплекс знаний, на который опирался в своих мыслях и действиях мой предшественник, фундаментально отличен от комплекса знаний «нашей современной цивилизации». Поэтому контекст смысла, в который было помещено переживание предшественника, радикально отличается от контекста, в котором «то же» переживание явилось бы современнику. Следовательно, переживание не может быть «тем же самым». Однако я могу сказать, что переживание моего предшественника было чело-

веческим переживанием: я могу интерпретировать его в контексте моего знания структуры человеческого переживания *вообще*^.

Схемы, которые мы используем при интерпретации мира предшественников, с необходимостью отличаются от схем, с помощью которых предшественники сами интерпретируют свои переживания. Если я уравниваю способ, которым я интерпретирую мои переживания, со способом, которым мой предшественник интерпретирует свои, то я делаю это только осторожно и приблизительно. Возможность измерения субъективной вероятности, которую имеет это уравнивание, меньше, чем субъективной вероятности такого же уравнивания, примененного к современникам. Это верно даже для моей интерпретации объективных знаковых систем, с помощью которых коммуницировали мои предшественники. Конечно, знаковые системы инвариантны, то есть у них нет открытого горизонта и «свободы» текущего переживания. *Однако нельзя сказать с определенностью что-либо о степени совпадения между схемой выражения, которая определила коммуникативные акты, и моей схемой интерпретации.* Вся интерпретация коммуникативных актов предшественников имеет характер субъективной вероятности. История философии предоставляет много свидетельств о спорах по поводу того, в чем состоит «правильный смысл» термина, то есть какой смысл вкладывался в него рассматриваемым философом. Другим более специфическим примером является спор о «подлинной» интерпретации произведений И. С. Баха в терминах «объективно данной» системы музыкальной нотации. Интерпретация коммуникативных актов современников, конечно, также имеет характер субъективной вероятности, но я могу проверить свою интерпретацию, задавая вопросы современнику, — если необходимо, то встретившись с ним лицом-к-лицу.

Важнейшая задача истории как науки — определить, какие события, действия, коммуникативные акты из целостной социальной действительности прошлого следует отбирать для

Якоб Буркхардт («Всемирно-исторические размышления», Kroener Aus-gabe, p 5) пишет «Исходной точкой, с которой мы начинаем, является единственно остающийся и возможный для нас центр — человек, страдающий, стремящийся, действующий, человек такой, какой он есть, был и будет »

интерпретации и реконструкции. Если мы сравним поток исторических событий с потоком наших собственных прошлых переживаний, мы обнаружим, что они одинаково продолжительны и многообразны. Все же последние имеют место в течение индивидуальной сознательной жизни, а первые — в объективном времени¹. *Поток истории содержит анонимные события, и гомогенные события повторяются.* Тем не менее все исторические события можно свести к подлинным переживаниям других людей, которые имели место в течение индивидуальной сознательной жизни и относились к спутникам и современникам. Это были переживания, которые имели место в мы-отношениях и они-отношениях. Индивиды, вовлеченные в такого рода отношения, менялись от одного поколения к другому. Спутники стали предшественниками: в некотором роде продолжительное мы-отношение существует от зари человечества до настоящего дня. Конкретные индивиды в отношении следуют друг за другом, конкретные переживания меняются, но отношение сохраняется. Это видение истории, хотя и позволяет метафизические интерпретации, само по себе является не метафизическим, а скорее необходимым условием для единства нашего переживания не только мира, но и социальной действительности вообще. Оно также является условием для концепции истории как процесса, имеющего смысл для ее субъектов. Исходным пунктом для исторической интерпретации может быть объективный смысловой контекст совершившихся событий, завершенных действий; но им может быть также субъективный смысловой контекст некоторого Мы, в который помещено каждое действие. Поэтому может существовать как «история объективных фактов», так и история поведения, имеющая смысл для индивидуальных исторических субъектов.

Чтобы завершить обсуждение различных регионов социальной действительности, мы кратко опишем главные черты мира преемников. Эта область полностью неопределенна и неопределима. Поэтому наше поведение не может быть ориентировано на мир преемников никакими своими характеристиками, кроме как просто знанием, что этот неопределенный мир будет

¹ Simmel G. Das Problem der historischen Zeit // Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft Beilm, 1916 Bd 12

существовать. Мы не можем постигнуть эту область социальной действительности никаким образом, даже через типизацию. Этот метод, возникающий при переживании спутников, современников и предшественников, нельзя обоснованно применить к действительности, для которой у нас нет никаких принципов интерпретации, основанных на переживании. Типизирующие схемы, полученные из нашего переживания спутников и современников, о которых мы можем предположить, что они нам предшествуют, мы можем применять только по отношению к ним. Таким образом, с определенной долей правдоподобия мы постигаем характер переходного региона между миром современников и миром преемников. Однако чем дальше отстоит этот регион от реального мы-отношения или они-отношения, тем более неявны интерпретации, с помощью которых мы пытаемся его понять. Мир подлинных преемников абсолютно свободен и находится по ту сторону моего понимания. Вера в исторический закон, стоящий над историей, с помощью которого можно объяснить не только прошлое, но и настоящее, а также предсказать будущее, не имеет, очевидно, никакого основания в природе переживания человеком *социальной действительности*.

5. Глоссарий

Mitwelt, world of contemporaries — мир современников.

Vorwelt, world of predecessors — мир предшественников.

Folgewelt, world of successors — мир потомков.

Umwelt, fellow-men in direct experience; (or if the context permits, simply) fellow-men; the domain of directly experienced social reality — ближние в непосредственном переживании; область непосредственно переживаемой социальной действительности. Сам Шютц использовал слова associates, consoci-ates, в некоторых контекстах также fellow-men.

Du-Einstellung, thou-orientation — ты-ориентация, ты-установка.

Du-Beziehung, thou-relation — ты-отношение.

Ihr-Einstellung, they-orientation — они-ориентация.

Ihr-Beziehung, they-relation — они-отношение.

Subjektiver Sinn, subjective meaning — субъективный смысл.

Objektiver Sinn, objective meaning — объективный смысл.

Subjektiver Sinnzusammenhang, subjective configuration of meaning — субъективный контекст смысла.

Objektiver Sinnzusammenhang, objective matrix of meaning — объективный контекст смысла.

Personaler Idealtypus, personal ideal type — персональный идеальный тип.

Charakterologischer Idealtypus, characterological ideal type — характерологический идеальный тип.

Habitueler Idealtypus, functional ideal type — привычный (функциональный) идеальный тип. (Определение Шютца: "Sein Kennzeichen ist, dass er das mitweltliche alter ego nur in seiner habituellen und deshalb als typisch angesetzten Funktion erfasst" («Его особенность состоит в том, что он охватывает alter ego в лице современника только в его привычных и поэтому типичных дополнительно установленных функциях».)

Проблема рациональности в современном мире

I

Проблема, связанная с терминами «рациональность» или «рациональное действие» в том виде, в каком они представлены в современной литературе, — наиважнейшая для методологии и эпистемологии научного исследования социального мира. Эти термины не только используются в различных смыслах (иногда даже у одного и того же автора, например у Макса Вебера), но еще и очень неадекватно представляют основополагающую концептуальную схему. Для того чтобы выявить скрытые двусмысленности и коннотации и отделить вопрос о рациональности от смежных проблем, мы должны более глубоко исследовать структуру социального мира и различные установки по отношению к нему, которых придерживаются, с одной стороны, актор, действующий в этом мире, и, с другой стороны, ученый, наблюдающий его.

Что именно обычно понимается под термином «рациональное действие», лучше всего показано в определении «рациональности» или «разумности», данном профессором Т. Парсонсом в его замечательном исследовании «Структура социального действия»: «Действие рационально постольку, поскольку оно преследует цели, возможные в условиях данной ситуации, с помощью средств, которые, из всех доступных актору, по сути, лучше всего приспособлены для данной цели по причинам, понятным позитивной эмпирической социальной науке и верифицируемым ею»¹. В своей обычной осто-

¹ Parsons T The Structure of Social Action New York, 1937 P 58

рожной манере, обозначив методологическую точку зрения, с которой он осмысливает проблему, профессор Парсонс следующим образом комментирует это определение: «Поскольку наука есть преимущественно рациональное достижение, представленный здесь подход описан в терминах аналогии между научным исследователем и актором в его обычной практической деятельности. Изначально актор понимается как познающий фактическую сторону ситуации, в которой он действует, и, следовательно, необходимые условия и доступные средства для реализации своей цели. Применительно к отношению средства-цели речь идет в основном о точном предсказании вероятных следствий различных возможных способов изменения ситуации (применение различных средств) и о вытекающем из этого выборе между ними. Кроме вопросов, относящихся к выбору целей и «усилию». . не трудно, там, где стандарт вообще применим, считать актора подобным ученому, чье знание является принципиальной детерминантой его действий до тех пор, пока его настоящая линия поведения совпадает с ожиданиями наблюдателя, обладающего, по словам Парето, "более широким знанием обстоятельств"».

Это прекрасное краткое определение для широко употребляемого понятия рационального действия применительно к уровню социальной теории. Однако важно подчеркнуть своеобразие этого теоретического уровня, сопоставив его с другими уровнями переживания нами социального мира. Поэтому мы должны сначала проанализировать, что мы действительно имеем в виду, когда говорим о различных уровнях наблюдения социального мира. Тогда краткое описание социального мира, как он является актору, находящемуся внутри него в своей повседневной жизни, даст нам возможность понять, становится ли категория рациональности определяющей для его действий. Мы будем исследовать социальный мир таким, каким он дан научному наблюдателю, только после этого предварительного рассмотрения; и вместе с этим мы должны будем исследовать вопрос о том, совпадают ли категории интерпретации, используемые ученым, с теми, которые используются наблюдаемым актором. Предвосхищая результаты, можно сразу сказать, что с переходом с одного уровня на другой должны модифицироваться все концептуальные схемы и все термины интерпретации.

II

Для того чтобы показать, как один и тот же объект по-разному является различным наблюдателям, некоторые философы приводили пример города, который, будучи всегда одним и тем же, предстает тем не менее по-разному перед различными людьми в зависимости от их индивидуальных позиций. Я не хотел бы злоупотреблять этой метафорой, но она позволяет увидеть различие между нашим видением социального мира, в котором мы наивно живем, и социального мира как объекта научного наблюдения. Человек, выросший в городе, ориентируется на его улицах благодаря навыкам, которые он приобрел, занимаясь повседневными делами. Возможно, у него и нет полного представления о городе, и, если он пользуется метро, чтобы добраться до работы, большая часть города может оставаться ему неизвестной. Тем не менее он имеет адекватное представление о расстояниях между различными местами и о направлениях, в которых они расположены относительно того, что он считает центром. Этим центром обычно является его дом, и ему достаточно знать, что поблизости есть станция метро или остановка автобуса, с помощью которых он может добраться до нужного места. Поэтому он может сказать, что знает свой город, и, хотя эти знания являются весьма отрывочными, их достаточно для всех его практических целей.

Когда в город приезжает посторонний человек, он должен изучить его и научиться ориентироваться в нем. Здесь он ничего не знает и должен спрашивать эксперта (в данном случае коренного жителя города), как из одной точки добраться в другую. Конечно, он может посмотреть карту города, но для того, чтобы ею успешно пользоваться, он должен знать смысл ее обозначений, точное место в черте города, в котором он находится, его обозначение на карте и, по меньшей мере, еще одно место, чтобы правильно соотносить знаки на карте с реальными объектами.

Совершенно иные средства ориентации должен использовать картограф, чтобы составить карту города. Для него существует несколько путей. Он может начать с фотографии, снятой с самолета; может установить теодолит в известной точке, измерить определенное расстояние и вычислить триго-

нечеткие функции и т. д. Наука картография разработала стандарты для таких операций, элементы, которые картограф должен знать до того, как он начнет составлять карту, и правила, которые нужно соблюдать, чтобы сделать это правильно.

Город является одним и тем же для всех трех упомянутых лиц — для коренного жителя, для постороннего человека и для картографа, — но для коренного жителя он имеет особый смысл: «мой родной город»; для постороннего человека это место, где он некоторое время должен жить и работать; для картографа это объект его науки, и он заинтересован в нем только с точки зрения составления карты. Мы можем сказать, что один и тот же объект рассматривается с разных позиций.

Мы наверняка удивимся, если обнаружим, что для составления карты картограф ограничился только сбором информации у коренных жителей. Тем не менее социальные ученые часто выбирают этот странный метод. Они забывают, что их научная работа выполняется на уровне интерпретации и понимания, который отличен от наивных установок ориентации и интерпретации, свойственных людям в повседневной жизни. Когда социальные ученые говорят о различных уровнях, они часто имеют в виду различие только в степени конкретности или общности. Однако за этими двумя терминами стоят гораздо более сложные проблемы, чем кажется на первый взгляд.

В нашей повседневной жизни, как и в нашем научном мире, все мы как люди обычно полагаем, более или менее наивно, что то, в чем мы некогда удостоверились как в значимом, останется значимым и в будущем и что то, что казалось не заслуживающим внимания вчера, останется таким и завтра. Такое наивное предположение можно делать без опаски в том случае, если мы имеем дело с высказываниями чисто логического характера или с эмпирическими утверждениями очень высокой степени общности, хотя можно показать, что и эти виды высказываний имеют очень ограниченную сферу применимости. С другой стороны, на так называемом конкретном уровне мы вынуждены принимать очень многие допущения и импликации как данность. Мы можем даже считать, что уровень нашего действительного исследования определен совокупностью само собой разумею-

щихся предпосылок, зависящих от специфической точки зрения, с которой мы рассматриваем взаимоотношение изучаемых проблем и аспектов. Соответственно, переход с одного уровня на другой подразумевал бы, что определенные исходные положения нашего исследования, прежде считавшиеся безусловными, теперь перестают быть таковыми и что то, что прежде было *данным* нашей проблемы, теперь само становится проблематичным. При смещении точки зрения возникают новые проблемы и аспекты, в то время как те, что были в центре нашего внимания, исчезают; это приводит к полной модификации смысла всех терминов, корректно используемых на прежнем уровне. Поэтому необходимо тщательно контролировать возможные модификации смысла, если мы хотим избежать риска наивного переноса с одного уровня на другой понятий и высказываний, которые обоснованы только на определенном уровне, с учетом соответствующих ему допущений.

Философская, и особенно феноменологическая, теория внесла большой вклад в понимание этого феномена. Однако мы не станем рассматривать здесь эту очень сложную проблему с феноменологической точки зрения. Достаточно обратиться к выдающемуся мыслителю англоязычного мира Уильяму Джемсу и его теории формирования понятий. Именно он учил нас, что каждое из наших понятий имеет свою периферию, окружающую ядро его немодифицированного смысла. «В нашем свободном мышлении, — говорит он, — имеется тема или предмет, вокруг которого вращаются все элементы мысли. Отношение к нашей теме или интересу постоянно ощущается на периферии наших понятий. Каждое слово в предложении воспринимается не просто как слово, а как слово, имеющее смысл. Таким образом, смысл слова в предложении, рассматриваемый в его динамике, может сильно отличаться от его смысла в статике или вне контекста».

Мы не будем останавливаться здесь на теории Джемса о природе таких периферий и их генезисе в потоке мышления. Для наших целей достаточно констатировать, что контекст, в котором используется понятие или термин, и его отношение к интересующей нас теме (и в нашем случае интересующей нас темой является *проблема*) уже создают специфические модификации периферий, окружающих ядро, и даже самого

ядра. Именно Уильям Джемс объяснил, что мы апперципируем не изолированные феномены, а скорее поле различных взаимосвязанных и переплетенных вещей, как оно является нам в потоке нашего мышления. Эта теория дает нам достаточное объяснение феномена смысла, модифицируемого при переходе на другой уровень. Я думаю, что этих общих замечаний достаточно, чтобы указать на проблему, с которой мы имеем дело.

Термин «рациональность», или, по меньшей мере, понятие, стоящее за ним, играет в социальной науке специфическую роль «ключевого». Особенностью ключевых понятий является то, что при введении в явно единообразную систему они устанавливают различия между точками зрения, которые мы называем уровнями. Следовательно, смысл таких ключевых понятий не зависит от уровня проводимого исследования, а, напротив, сам уровень, на котором может быть проведено исследование, зависит от смысла, приписанного ключевому понятию, введение которого впервые разделило на несколько различных уровней то, что прежде представляло как гомогенное поле исследования. Предвосхищая то, что мы должны доказать позднее, мы скажем, что уровень, ставший доступным путем введения термина «рациональное действие» как главного принципа методики социальной науки, является не чем иным, как уровнем теоретического наблюдения и интерпретации социального мира.

III

Как научные наблюдатели социального мира мы испытываем к нему не практический, а когнитивный интерес. Это значит, что мы не действуем в нем с полной ответственностью за последствия, а скорее созерцаем его с таким же хладнокровием, с каким физики наблюдают за проведением своих экспериментов. Но давайте вспомним, что, несмотря на нашу научную деятельность, мы все остаемся людьми в повседневной жизни — людьми среди других людей, с которыми мы взаимосвязаны множеством способов. По правде говоря, даже наша научная деятельность сама основана на кооперации между нами, учеными, и нашими учителями и учителями

наших учителей, проявляющейся во взаимном влиянии и взаимной критике; но коль скоро научная деятельность социально обоснованна, она является одним из порождений нашей человеческой природы и определенно имеет отношение к нашей повседневной жизни, управляемой категориями призвания и увлечения, труда и досуга, планирования и свершения. Научная деятельность как социальный феномен — это одно; особая установка, которую ученый должен принять по отношению к исследуемой проблеме, — это нечто другое. Рассматриваемая просто как человеческая деятельность, научная работа отличается от других видов человеческой деятельности тем, что она конституирует архетип для рациональной интерпретации и рационального действия.

В нашей повседневной жизни очень редко бывает так, что мы действуем рационально, если мы понимаем этот термин в смысле, предусматриваемом вышеупомянутым утверждением профессора Парсонса. Мы даже окружающий нас социальный мир рационально интерпретируем только при особых обстоятельствах, вынуждающих нас отойти от нашей базовой установки просто жить своей жизнью. Представляется, что каждый из нас наивно организовал свой социальный мир и свою повседневную жизнь таким образом, что находится в центре окружающего его социального космоса. Или, лучше, он уже был рожден в организованный социальный космос. Для него это космос, и этот космос организован в той мере, в какой он оснащен всем необходимым, чтобы повседневная жизнь и его, и его спутников была налаженной и комфортабельной. Существуют, с одной стороны, различные институты, орудия, машины и т. д.; а с другой — привычки, традиции, правила, опыты — как собственные, так и перенятые у других. Более того, существует шкала систематизированных отношений, в которых любой человек состоит со своими спутниками, начиная с отношений с членами семьи, отношений с родственниками, с собственными друзьями, с теми, кого знаешь лично, с теми, кого видел раз в жизни, и до отношений с теми неизвестными людьми, которые где-то работают; и хотя он не представляет себе как именно, но в результате их работы письмо, опущенное в почтовый ящик, достигает адресата вовремя, а лампа включается поворотом выключателя.

Таким образом, социальный мир с *alter egos* в нем организован вокруг Я (Self) как центра; элементы этого мира имеют различные степени близости и анонимности. Здесь Я, и рядом со мной *alter egos*, чьи «души открыты» мне, как говорит Киплинг. Далее следуют те, с кем я разделяю время и пространство и кого я знаю более или менее близко. Следующими по порядку идут многообразные отношения с теми, личности которых мне интересны, хотя я имею лишь косвенное знание о них, полученное, например, из их работ, сочинений или из сообщений других. Отношением такого рода является мое социальное отношение с автором книги, которую я читаю. С другой стороны, я состою в социальных отношениях (в техническом смысле термина), хотя и поверхностных и неконсистентных, с другими людьми, личности которых меня не интересуют, просто выполняющими нужные мне функции. Возможно, продавщица в магазине, где я покупаю крем для бритья, или человек, который чистит мою обувь, являются намного более интересными личностями, чем многие мои друзья. Я не вдаюсь в подробности этого. Я не заинтересован в социальном контакте с этими людьми. Я всего лишь хочу получить крем для бритья или иметь вычищенную обувь — все равно, каким образом. В этом смысле для меня нет разницы, когда я хочу позвонить по телефону, как это происходит — с помощью оператора или цифрового набора. Между прочим — и здесь мы вступаем в самую удаленную сферу социальных отношений — цифры набора также имеют свою социальную функцию, так как они, как и другие продукты человеческой деятельности, созданы человеком, который их изобрел, спроектировал и произвел. Но если у меня нет особого мотива, я не спрашиваю об истории, генезисе и конструировании всех орудий и институтов, созданных другими людьми. Я не спрашиваю также о личности и судьбе спутников, чью деятельность я рассматриваю как чисто *типическую* функцию. В любом случае, и это важно для нашей проблемы, я могу успешно пользоваться телефоном, не зная, как он функционирует; я заинтересован только в том факте, что он функционирует. Мне безразлично, достигается ли интересующий меня результат с помощью человека, чьи мотивы остаются скрытыми от меня, или механизма, действие

которого я не понимаю. Имеет значение только типический характер события внутри типизированной ситуации.

Таким образом, в организации социального мира людьми, наивно живущими в нем, мы уже обнаруживаем зачатки системы типов и типических отношений, которую мы распознаем позднее в ее наиболее полных следствиях как существенную черту научного метода. Эта типизация возрастает по мере того, как личность спутника исчезает в нераскрытой анонимности его функции. При желании мы можем интерпретировать этот процесс прогрессивной типизации как процесс прогрессивной рационализации. По меньшей мере, это подразумевается в одном из нескольких смыслов, который Макс Вебер приписывает термину «рационализация», когда говорит о «расколдовывании мира» (*Entzauberung der Welt*). Этот термин означает трансформацию неконтролируемого и непостижимого мира в структуру, которую мы можем понять и, следовательно, контролировать и в рамках которой становится возможным предсказание.

Я полагаю, что фундаментальная проблема различных аспектов, при которых наши спутники и их поведение и действия представляются нам данными, не получила еще от социологов того внимания, которого она заслуживает. Но если социальная наука, за малыми исключениями, потерпела неудачу в рассмотрении подобной рационализации своих концептуальных рамок, то каждый из нас, «просто живя», уже выполнил эту задачу, причем, не планируя это и без всяких усилий. При этом мы не руководствовались ни методологическими соображениями, ни концептуальной схемой отношений средства-цель и, ни какой бы то ни было идеей ценностей, которую мы должны были реализовывать. Только наш практический интерес в том виде, как он возникает в определенной ситуации и как он может быть модифицирован при возможном ее изменении, является единственно релевантным принципом построения перспективы, в которой наш социальный мир является нам в повседневной жизни. Так же, как все наши визуальные апперцепции согласуются с принципами перспективы и включают ощущение глубины и расстояния, все апперцепции социального мира в своей основе с необходимостью имеют видение перспективы. Конечно, социальный мир старого китайского буддиста эпохи династии Мин будет орга-

низован иначе, чем социальный мир двадцатилетнего американского христианина наших дней, но остается фактом, что оба мира организованы, и организованы они в рамках категорий знакомства и чуждости, личности и типа, близкого знакомства и анонимности. Более того, каждый из этих миров будет центрироваться в Я (Self) человека, который живет и действует в нем.

IV

Продолжим наш анализ знания о мире — как социальном, так и природном, — которым обладает наивно живущий человек. В повседневной жизни здоровый, взрослый и вполне сознательный человек (мы не говорим о других живых существах) обладает таким знанием, так сказать, автоматически. Из наследия и образования, из многообразных влияний традиции, привычек и из предшествующих размышлений человека формируется совокупность его переживаний. Ясные и различные переживания сочетаются со смутными догадками; предположения и предрассудки пересекаются с достаточно убедительными свидетельствами; мотивы, средства и цели, а также причины и следствия, связываются друг с другом при отсутствии ясного понимания их реальной связи. Повсюду имеют место разрывы, пропуски, пробелы. Очевидно, существует своего рода структура, состоящая из привычек, правил и принципов, которые мы регулярно и с успехом применяем. Но происхождение наших привычек почти не поддается нашему контролю; применяемые нами правила являются правилами голосования на дороге, и их значимость никогда не подвергалась проверке. Принципы, с которых мы начинаем, частью некритично заимствованы у родителей и учителей, частью выведены из специфических ситуаций нашей жизни или жизни других, без исследования их консистентности. У нас нет гарантии надежности всех этих допущений, которые направляют наше поведение. С другой стороны, этого опыта и правил нам достаточно, чтобы обустроить жизнь. Поскольку мы обычно должны действовать, а не размышлять, чтобы выполнить требования момента, мы не заинтересованы в «поиске достоверности». Мы удовлетворены, если у нас есть

3

хороший шанс реализовать наши цели, и этот шанс, как мы хотели бы думать, у нас есть в том случае, если мы приводим в движение тот же самый механизм привычек, правил и принципов, который ранее выдержал испытание и выдерживает его сейчас. Наше знание в повседневной жизни не исключает гипотез, индукций и предсказаний, но все они имеют характер приблизительных и типических. Идеалом повседневного знания являются не достоверность и не вероятность в математическом смысле, но лишь возможность. Представления о будущем положении дел являются предположениями о том, на что надо надеяться и чего бояться, или, лучше, о том, что можно разумно ожидать. Когда впоследствии предвосхищенное положение дел обретает реальную форму, мы не говорим, что наше предсказание оправдалось или оказалось ложным или что наша гипотеза выдержала испытание, а говорим, что наши надежды или страхи были обоснованны или необоснованны. Консистентность этой системы знания является не консистентностью *естественных законов*, но консистентностью *типических* последовательностей и отношений.

Этот род знания и его организацию я хотел бы назвать «знанием из "поваренной книги"». Поваренная книга содержит рецепты, списки ингредиентов, формулы их смешивания и наставления по приготовлению. Это все, что нам нужно для приготовления яблочного пирога, а также все то, что нам нужно, чтобы справляться с рутинными делами в повседневной жизни. Если приготовленный таким образом пирог нам нравится, мы не спрашиваем, является ли способ приготовления, указанный в рецепте, наиболее правильным с точки зрения санитарных или диетических норм, или является ли он самым быстрым, самым экономным или эффективным. Мы только едим и получаем удовольствие. Большая часть наших повседневных дел — от подъема до отхода ко сну — имеет такой же характер. Они выполняются по рецептам, сведенным к автоматическим привычкам и стереотипам. Такое знание связано только с регулярностью событий во внешнем мире, независимо от ее природы. В силу этой регулярности можно обоснованно ожидать, что солнце взойдет завтра утром. На основании такой же регулярности можно обоснованно пред-

сказать, что автобус повезет меня к месту моей работы, если я правильно выбрал маршрут и оплатил проезд.

Выше мы в самых общих чертах охарактеризовали концептуальную схему нашего повседневного поведения, насколько термин «концептуальная схема» вообще здесь применим. Должны ли мы классифицировать такое поведение как рациональное или иррациональное? Для того чтобы ответить на этот вопрос, нужно проанализировать различные неявные импликации термина «рациональность», используемого на уровне повседневного опыта.

1. «Рациональный» часто используется как синоним «разумного». Мы определенно разумно действуем в нашей повседневной жизни, если используем проверенные в аналогичных ситуациях рецепты, которые нашли в хранилище нашего опыта. Но действовать рационально часто означает избегать механистического применения прецедентов, отказаться от аналогий и искать новые способы совладания с ситуацией.

2. Иногда рациональное действие отождествляется с благо разумным действием, но термин «благоразумный» (*deliberate*) сам неоднозначен:

- a) рутинное действие повседневной жизни основывается на благоразумии в том смысле, что оно всегда ссылается на изначальный акт благоразумия (*deliberation*), который некогда предшествовал созданию формулы, взятой ныне актором в качестве стандарта для своего действительного поведения;
- b) будучи удобно определенным, термин «благоразумие» может включать идею о применимости к настоящей ситуации рецепта, который доказал свою успешность в прошлом;
- c) термину «благоразумие» мы можем придать значение, включающее простое предвосхищение цели, — и это предвосхищение всегда является для актора мотивом к тому, чтобы начать действие;
- d) с другой стороны, термин «благоразумие», используемый так, как например, его использует профессор Дьюи

в своей работе «Человеческая природа и поведение», означает «репетицию в воображении различных конкурирующих между собой возможных направлений действия». В этом смысле, который очень важен для теории рациональности, мы не можем отнести к рациональному тип повседневных действий, которые мы рассматривали до сих пор как основанные на благоразумии. Напротив, для этих рутинных действий характерно, что в сознании актора не возникает проблема выбора между различными возможностями. Мы должны будем вернуться непосредственно к проблеме выбора. 3. Рациональное действие часто определяется как «запланированное» или «спроектированное» действие, без точного указания на смысл терминов «запланированный» или «спроектированный». Мы не можем просто сказать, что нерациональные рутинные действия повседневной жизни не планируются сознательно. Напротив, они присутствуют в рамках наших планов и проектов. Они являются даже инструментами для их реализации. Всякое планирование предполагает цель, которую нужно реализовывать ступенчато, и каждую из этих ступеней можно назвать, в зависимости от точки зрения, либо средством, либо промежуточной целью. Таким образом, функция всякой рутинной работы состоит в стандартизации и механизации отношений средства-цели как таковых путем соотнесения стандартизированных средств со стандартизированными классами целей. Результат этой стандартизации состоит в том, что промежуточные цели исчезают из сознательно предвидимой цепи средств, которые должны быть привлечены для достижения запланированной цели. Но здесь встает проблема субъективного смысла, о которой мы говорили выше. О единичном акте (unit-act) мы не можем сказать, что он конституируется или демаркируется наблюдателем. Мы должны серьезно спросить: когда начинается и завершается некоторое действие (act)? Мы увидим, что на этот вопрос может ответить только актер.

Возьмем следующий пример: предположим, что профессиональная жизнь бизнесмена организована и запланирована таким образом, что он намерен продолжать заниматься бизнесом следующие десять лет, после чего он надеется уйти в отставку. Продолжение работы подразумевает, что каждое

утро он должен идти в свой офис. Для этого он должен выйти в определенном часу из дома, купить билет, сесть в электричку и т. д. Он делал это вчера и будет делать завтра, если не произойдет ничего экстраординарного. Допустим, что однажды он опаздывает и думает: «Я опоздаю на электричку — я опоздаю на работу. Мистеру Х придется меня ждать. У него будет плохое настроение, и он наверняка не подпишет контракт, от которого зависит мое будущее». Допустим, далее, что наблюдатель видит этого человека, спешащего на электричку «как обычно» (так он думает). Является ли его поведение запланированным? Если да, то в чем состоит план? Только актер может ответить на эти вопросы, потому что только он знает свои планы и проекты. Возможно, вся рутинная работа является средством для достижения целей, которые вообще лежат вне рутинной работы и определяют ее.

4. «Рациональное» часто идентифицируется с «предсказуемым». Нет необходимости возвращаться к этому вопросу. Мы уже анализировали специфическую форму предсказания в повседневном знании как просто оценку вероятности (правдоподобия).

5. Согласно интерпретациям других авторов, «рациональное» относится к «логическому». Определение профессора Парсонса является одним таким примером, а теория не-логического действия Парето, к которому он обращается, — другим. Поскольку речь идет о научном понятии рационального действия, можно полностью применять систему логики. Однако на уровне повседневного опыта логика в ее традиционной форме не может сослужить нам службу, в которой мы нуждаемся и которую мы ожидаем. Традиционная логика является логикой понятий, основанных на определенных идеализациях. Например, настаивая на постулате ясности и различимости понятий, традиционная логика пренебрегает периферией, окружающей ядро внутри потока мышления. С другой стороны, в повседневной жизни главный интерес мышления направлен как раз на отношения периферий, которые связывают ядро с действительной ситуацией мыслителя. Это, очевидно, очень важный момент. Он объясняет, почему Гуссерль классифицирует большую часть наших высказываний (propositions) повседневного мышления как «оказиональные высказывания», то есть значимые и понимаемые

только относительно ситуации говорящего и их места в его потоке мышления. Он объясняет также, почему наше повседневное мышление интересуется антитезой «истина—ложь» меньше, чем скользящим переходом «вероятно—невероятно». Наши повседневные высказывания направлены не на достижение формальной значимости в определенной области, которую мог бы признать кто-либо еще, как это имеет место в логике, а на получение значимого только для нас знания и достижение наших практических целей. В этом отношении, и только в этом, неоспоримо обоснован принцип прагматизма. Это описание стиля повседневного мышления, а не теория познания.

6. Рациональное действие предполагает, согласно интерпретации других авторов, выбор между двумя и более средствами для достижения одной и той же цели или даже между двумя различными целями и отбор наиболее подходящего. Эта интерпретация будет проанализирована в следующем разделе.

VI

Профессор Джон Дьюи заметил, что в нашей повседневной жизни мы более всего озабочены следующим шагом. Люди останавливаются и размышляют только тогда, когда прерывается цепь действий и разрыв (disjunction) создает проблему, вынуждающую их остановиться и репетировать альтернативные пути — поверх, вокруг или через, — которые предлагает их прошлый опыт столкновения с этой проблемой. Образ театральной репетиции будущего действия, использованный Дьюи, весьма удачен. На самом деле мы не можем решить, какая именно из альтернатив приведет к желаемой цели, не представляя это действие уже завершенным. Поэтому мы должны мысленно поставить себя в будущие обстоятельства, которые мы полагаем в качестве уже реализованных, хотя их реализация и будет целью нашего предполагаемого действия. Только рассматривая действие как завершенное, мы можем судить о том, являются ли подходящими предполагаемые средства его осуществления, или согласуется ли сама подлежащая реализации цель с общим планом нашей жизни. Я хотел бы назвать эту технику рассуждения «мышлением в

будущем прошедшем времени». Но между действительно выполненным действием и действием, только воображаемым как выполненное, существует большая разница. Действительно выполненное действие является необратимым, и его последствия должны рассматриваться с точки зрения того, было ли оно успешным или нет. Воображаемое всегда повторяемо и может быть пересмотрено вновь и вновь. Поэтому, просто репетируя несколько проектов, я могу приписывать каждому различную вероятность успеха, но его неудача никогда не вызовет у меня недовольства. Подобно всем другим предвосхищениям, отрепетированное будущее действие также имеет разрывы, которые заполняет только выполнение действия. Следовательно, актер только ретроспективно увидит, выдержал ли его проект испытание или же потерпел неудачу.

Техника выбора следующая: мысль актера проходит через одну альтернативу, потом через другую, пока из нее не выпадет — используя слова Бергсона — решение, подобно тому как спелый плод падает с дерева. Но предварительное требование для всякого выбора, который актер ясно держит в уме, состоит в том, чтобы действительно существовали альтернативные способы применения различных средств или даже альтернативных целей. Было бы ошибочным допускать, что сознание таких альтернатив и, следовательно, выбор с необходимостью даны до каждого человеческого действия, и в результате все действие (*acting*) предусматривает рассуждение и предпочтение. Такая интерпретация некритически смешивает отбор в смысле простого выделения без сравнения альтернатив и выбор в смысле избрания предпочтительного. Отбор является, как указал Джемс, кардинальной функцией человеческого сознания. Интерес является не чем иным, как отбором, но он не включает с необходимостью выбор между альтернативами, который предполагает размышление, волевание и предпочтение. Когда я гуляю по саду, обсуждая некоторую проблему с другом, и оборачиваюсь налево и направо, я при этом не совершаю выбора. У меня в уме нет никакой альтернативы. Определение мотивов такого поведения является проблемой психологии, но я не могу сказать, что предпочитаю одно направление другому.

Несомненно, существуют ситуации, при которых каждый из нас садится и начинает думать о своих проблемах. Вообще

человек будет делать это в критические моменты своей жизни, когда его главный интерес состоит в контроле над ситуацией. Но даже и в этом случае при поиске наиболее удобного решения он будет руководствоваться своими эмоциями так же, как и рациональными рассуждениями, и будет прав, потому что эти эмоции также коренятся в его практическом интересе.

Он обратится к своему набору рецептов, к правилам и навыкам, вытекающим из его профессиональной жизни или практического опыта. Он наверняка найдет множество систематизированных решений в своем стандартизированном знании. Он, возможно, проконсультируется у эксперта, но не получит опять-таки ничего, кроме рецептов и систематизированных решений. Его выбор будет выбором, основанным на рассуждении, и, отрепетировав все возможности действия, доступные ему в будущем прошедшем времени, он реализует то решение, которое покажется ему имеющим наибольший шанс на успех.

Но каковы условия, при которых мы можем классифицировать основанный на рассуждении акт выбора как рациональный? По-видимому, мы должны различать рациональность знания, которая является предварительным условием рационального выбора, и рациональность самого выбора. Рациональность знания имеется только в том случае, если все элементы, из которых актер должен сделать выбор, воспринимаются им ясно и различимо. Сам выбор рационален в том случае, если актер отбирает из всех доступных ему средств одно, наиболее подходящее для реализации преследуемой цели.

Мы видели, что ясность и различимость в строгом смысле формальной логики не относятся к типическому стилю повседневного мышления. Но было бы ошибочным отсюда делать вывод, что в сфере повседневной жизни не существует рационального выбора. На самом деле было бы достаточно интерпретировать ясность и различимость терминов в модифицированном и ограниченном смысле, а именно как ясность и различимость, адекватные требованиям практического интереса актора. В нашу задачу не входит выяснение того, часто или нечасто в повседневной жизни имеют место рациональные действия, соответствующие вышеупомянутым характе-

ристикам. Нет сомнения, что «рациональные действия» вместе с их антитезой, определенной Максом Вебером как «традиционные» и «привычные» действия, представляют собой скорее идеальные типы, которые в чистой форме редко встречаются в повседневном действии. Я хочу только подчеркнуть, что идея рациональности не есть и не может быть отличительной чертой повседневного мышления, оно не может, следовательно, быть также методологическим принципом интерпретации человеческих действий в повседневной жизни. Это станет более ясным, если мы рассмотрим скрытые импликации утверждения — или, лучше, постулата — о том, что рациональный выбор имел бы место только тогда, когда актер обладал бы достаточным знанием о подлежащей реализации цели, а также о различных средствах, способствующих успеху. Этот постулат подразумевает:

а) знание места подлежащей реализации цели в рамках планов актора (которые тот также должен знать);

б) знание взаимоотношений этой цели с другими целями и ее совместимости или несовместимости с ними;

с) знание желательных и нежелательных последствий, которые могут проявляться как побочные продукты при реализации главной цели.

д) знание различных сочетаний средств, которые технически или даже онтологически пригодны для достижения этой цели, независимо от того, контролирует ли актер все или только некоторые из этих элементов;

е) знание о влиянии этих средств на другие цели или другие сочетания средств, включая вторичные эффекты или случайные последствия;

ф) знание о доступности этих средств актору, выделение средств, которые находятся в пределах его досягаемости и которые он может и имеет право применять.

Этими положениями ни в коем случае не ограничивается сложный анализ рационального выбора в действии. Трудности резко возрастают, когда рассматриваемое действие является социальным, то есть когда оно направлено на других людей. В этом случае дополнительными детерминантами рассуждения актора становятся следующие элементы.

Во-первых, правильная или неправильная интерпретация действия актора его спутником (fellow-man).

Во-вторых, реакция других людей и ее мотивация.

В-третьих, все выделенные элементы знания (от а до f), которые актер справедливо или несправедливо приписывает своему партнеру.

В-четвертых, все категории знакомства и чуждости, близости и анонимности, которые мы обнаружили при инвентаризации элементов социального мира.

Этот краткий анализ показывает, что мы не можем говорить об *изолированном* рациональном действии, если мы понимаем под ним действие, которое основано на сделанном в результате рассуждения выборе, но только о *системе* рациональных действий¹.

Но где обнаружить эту *систему* рационального действия? Мы уже отмечали, что естественное место понятия рациональности — не на уровне повседневного понимания социального мира, а на теоретическом уровне научного его наблюдения, и именно здесь оно обнаруживает свое поле методологического приложения. Следовательно, мы должны перейти к проблеме социальных наук и научным методам ее интерпретации.

VII

Наш анализ социального мира, в котором мы живем, показал, что каждый из нас рассматривает себя как центр этого мира, который он организует вокруг себя в соответствии с собственными интересами. Отношение же наблюдателя к социальному миру совершенно иное. Этот мир есть не сцена его деятельности, а объект его созерцания, на который он смотрит с отстраненным спокойствием. Как ученый (не как человек, занимающийся наукой) наблюдатель принципиально (*essentially*) одинок. У него нет спутника (*companion*), и мы можем сказать, что он поставил себя вне социального мира с его многообразными отношениями и системой интересов. Чтобы стать социальным ученым, необходимо сознательно поставить вместо себя в центр этого мира кого-то другого, а именно наблюдаемого человека. Но вместе со смещением

См превосходное исследование, которое Парсонс посвятил этой проблеме, под названием «Системы действия и их единицы» в конце своей «Структуры социального действия».

центральной точки преобразуется вся система, и, если можно использовать эту метафору, все уравнения, доказавшие свою значимость в прежней системе, теперь должны быть выражены в терминах новой. Если бы рассматриваемая социальная система достигла идеального совершенства, то было бы возможно создание универсальной формулы преобразования, подобной той, что создал Эйнштейн для перевода высказываний в терминах ньютоновской системы механики в высказывания теории относительности.

Первое и фундаментальное следствие этого смещения точки зрения состоит в том, что ученый заменяет людей, которых он наблюдает как актеров на социальной сцене, куклами, созданными и управляемыми им самим. То, что я называю «куклами», соответствует техническому термину «идеальные типы», который Вебер ввел в социальную науку.

Анализ нашего общего социального мира показал нам происхождение типизации. В повседневной жизни мы типизируем интересующую нас человеческую деятельность только как средство для получения желаемых результатов, а не как проявления личности нашего спутника. Научный наблюдатель делает абсолютно то же самое. Он наблюдает определенные события как вызванные человеческой деятельностью и пытается установить тип таких действий. После этого он соотносит с этими типическими актами типических актеров как их исполнителей. Таким образом, итогом его работы является конструирование персональных идеальных типов, которые, как он полагает, обладают сознанием. Это фиктивное сознание конструируется таким образом, что фиктивный актер, если бы он был не куклой, а человеком из плоти и крови, имел бы то же направление мышления, что и живой человек, действующий таким же образом, но с той важной модификацией, что искусственное сознание не подчиняется онтологическим условиям человеческого существования. Кукла не родилась, она не росла и не умрет. У нее нет ни надежд, ни страхов, ей не известно страстное желание как главный мотив всех ее деяний. Она не свободна, то есть ее действия не выходят за границы, установленные ее создателем — социальным ученым. Следовательно, у нее не может быть иных конфликтов между интересами и мотивами, чем те, которые внедрил в нее социальный ученый. Персональный

идеальный тип не может ошибаться, если это не является его типическим предназначением. Он не может совершить действие, которое находится вне типических мотивов, типических отношений средства-цели и вне типической ситуации, представленной ученым. Одним словом, идеальный тип является не чем иным, как моделью сознательной мысли, но без способности к спонтанности и без собственной воли. В типических ситуациях нашей повседневной жизни мы все также принимаем определенные типические роли. Изолируя один из видов нашей деятельности от его взаимоотношений со всеми остальными манифестациями нашей личности, мы надеваем маски потребителей или налогоплательщиков, граждан, членов церкви или клуба, клиентов, курильщиков, зрителей и т.д. Пассажир, например, должен вести себя таким специфическим образом, который, как он полагает, ожидает от типического пассажира тип «работник железной дороги». В нашей повседневной жизни для нас эти установки являются не чем иным, как ролями, которые мы добровольно принимаем как целесообразные и которые мы можем отбросить, когда захотим. Но принятие такой роли не меняет нашей общей установки на социальный мир или на собственную жизнь. Наше знание остается некогерентным, наши высказывания — случайными, наше будущее — неопределенным, наша общая ситуация — нестабильной. Следующий миг может вызвать катаклизм, который повлияет на наш выбор, модифицирует все наши планы и, вероятно, разрушит всю ценность нашего опыта. И мы сохраняем — даже в роли — свободу выбора, поскольку свобода вообще дана нам внутри границ наших человеческих и социальных условий. Эта свобода включает возможность снятия масок, отказа от роли, возобновления нашей ориентации в социальном мире. Мы продолжаем оставаться субъектами, центрами спонтанной деятельности, актерами.

Напротив, кукла, именуемая «персональный идеальный тип», никогда не является субъектом или центром спонтанной активности. Перед ней не стоит задача управления миром, и, строго говоря, у нее вообще нет никакого мира. Ее участь изначально определяется и регулируется ее создателем, социальным ученым, с такой совершенной предустановленной гармонией, какую воображал для мира, сотворенного богом,

Лейбниц. По воле своего конструктора она наделена только тем знанием, которое необходимо для выполнения работы, ради которой она была включена в научный мир. Ученый распределяет свой собственный запас знания, и это значит — научного опыта, данного в ясных и различаемых терминах, между куклами, которыми он населяет социальный мир. Но этот социальный мир также организован совершенно иным образом; он не центрируется в идеальном типе; он лишен категорий близости и анонимности, знакомства и чуждости: короче говоря, он лишен базового характера перспективного явления. Значение имеет только точка зрения, с которой *ученый* рассматривает социальный мир. Эта точка зрения определяет общую перспективную рамку, в которой выбранный сектор социального мира предстает перед научным наблюдателем, а также перед фиктивным сознанием кукольного типа. Такая центральная точка зрения ученого называется его «исследуемой научной проблемой»

В научной системе проблема имеет точно такое же значение для научной деятельности, какое практические интересы имеют для деятельности в повседневной работе. Будучи сформулированной, научная проблема имеет двоякую функцию:

а) она определяет границы, в которых возможные высказывания становятся релевантными для исследования. Она, таким образом, создает предметную область науки, в которой все понятия должны быть совместимыми;

б) сам факт, что проблема сформулирована, создает схему соотнесения для конструкции всех идеальных типов, которые могут быть использованы в качестве релевантных.

Для лучшего понимания последнего замечания мы должны учесть, что понятие «тип» не является независимым, оно всегда нуждается в дополнении. Мы не можем говорить просто об «идеальном типе» как таковом; мы должны указать на схему соотнесения, внутри которой может быть использован этот идеальный тип, то есть на проблему, для решения которой он был сконструирован. Заимствуя математический термин, мы можем сказать, что идеальный тип всегда нуждается в подстрочном индексе, относящемся к проблеме, которая определяет формирование всех используемых типов. В этом смысле рассматриваемая проблема является средоточием всех возможных типов, которые могут иметь отношение к исследуемой системе.

Здесь я не могу углубиться в логическое обоснование этого тезиса, который я называю *принципом релевантности*. Но мы можем интерпретировать это как применение теории Джемса, занимающейся периферией понятий. Идеальный тип, как и все остальные понятия, также имеет периферию, относящуюся к главной теме, вокруг которой вращаются все элементы мысли. Легко понять, что сдвиг в главной теме — то есть в проблеме — автоматически влечет за собой модификацию в периферии каждого понятия, вращающегося вокруг нее. Поскольку сдвиг в проблеме означает также изменение границ релевантности, по этой же причине вместе со сдвигом в точке зрения возникают новые факты, а те, что прежде были в центре нашего рассмотрения, исчезают. Но это утверждение является не чем иным, как изначальным определением, которое мы дали переходу с одного уровня на другой. Конечно, должно допускаться, что термин «уровень» строго применим только ко всей системе проблем; тем не менее последствия в принципе те же самые. Для ученого важно помнить, что каждый сдвиг в проблеме влечет за собой полную модификацию всех понятий и всех типов, с которыми он имеет дело. Большинство недоразумений и споров в социальных науках проистекают из того, что понятия и типы переносятся со своего «естественного» уровня на другие уровни без необходимой модификации.

Но зачем вообще следует конструировать персональные идеальные типы? Почему просто не собирать эмпирические факты? Или, если можно успешно применять технику типологической интерпретации, почему не ограничиться конструированием типов безличных событий или типов поведения групп? Разве современная экономика не являет пример социальной науки, имеющей дело не с персональными идеальными типами, а с кривыми, математическими функциями, движением цен или с такими институтами, как банковская система или валюта? Статистика выполнила огромную работу по сбору информации о поведении групп. Зачем возвращаться к схеме действия и к индивидуальному актору?

Ответ таков: верно, что очень большая часть социально-научной работы может выполняться и выполняется на уровне, который обоснованно абстрагируется от всего того, что происходит с отдельным актором. Но в любом случае это опери-

рование генерализациями и идеализациями на высоком уровне абстракции является не чем иным, как своего рода интеллектуальной стенографией

Социальный ученый должен иметь возможность свести уровень своего исследования до уровня индивидуальной человеческой деятельности везде, где исследуемая проблема делает это необходимым, и там, где ведется реальная научная работа, такой сдвиг всегда будет возможен

Действительная причина этого состоит в том, что с явлениями в социальном мире мы не можем иметь дело таким же образом, как с явлениями, принадлежащими к природной сфере В последней мы собираем факты и регулярности, которые непонятны для нас, но которые могут быть соотнесены только с определенными фундаментальными допущениями о мире Мы никогда не поймем, почему ртуть в термометре поднимается, когда на него светит солнце Мы можем только интерпретировать это явление как совместимое с законами, которые мы вывели из основных допущений о физическом мире Социальные же явления мы, напротив, хотим понять, и мы не можем понять их в отрыве от их местоположения внутри схемы человеческих мотивов, человеческих средств и целей, человеческого планирования, короче говоря, внутри категорий человеческого действия

Поэтому социальный ученый должен спросить, или, по меньшей мере, всегда быть способным спросить, что происходит в сознании индивидуального актора, чье действие породило рассматриваемое явление Более корректно этот *постулат субъективной интерпретации* мы можем сформулировать следующим образом ученый должен задаться вопросом, какой тип индивидуального сознания можно сконструировать и какие типические мысли должны быть приписаны ему, чтобы рассматриваемый факт объяснить как результат его деятельности в пределах доступного пониманию отношения

Этот постулат дополняется другим, который я предлагаю назвать, заимствуя термин у Макса Вебера, *постулатом адекватности* Он может быть сформулирован следующим образом каждый термин, используемый в научной системе, относящейся к человеческому действию, должен быть сконструирован таким образом, чтобы человеческое действие, выполняемое индивидуальным актором внутри жизненного мира

способом, указываемым типической конструкцией, было бы обоснованным и понятным как для самого актора, так и для его спутников Этот постулат имеет важнейшее значение для методологии социальной науки Вообще обращение социальной науки к событиям в жизненном мире возможно в связи с тем, что интерпретация любого человеческого действия социальным ученым может быть такой же, как и интерпретация самого актора или его партнера

Принцип релевантности, постулат субъективной интерпретации и постулат адекватности применимы на каждом уровне социального исследования Ими руководствуются, например, все исторические науки Следующий шаг состоял бы в выделении внутри социальных наук категории тех, что мы называем теоретическими Отличительной чертой этих теоретических наук является интерпретация социального мира в терминах системы окончательной логической структуры¹ Эта система средства-цели также является идеально-типической, но, как подчеркивал профессор Парсонс, она является аналитической, а не системой — как он ее называет, — имеющей дело с конкретными действиями Я некогда сформулировал ту же идею в утверждении, что персональные идеальные типы действия, сконструированные так называемыми теоретическими науками, обладают максимумом анонимности, то есть типизируемое есть не что иное, как поведение «людей как таковых», «каждого человека» Какую бы формулировку мы ни использовали для описания своеобразия теоретической области, ясно, что логически взаимосвязанная система предполагает, что система отношений средства-цели, вместе с системой постоянных мотивов и системой жизненных планов, должна быть сконструирована таким образом, чтобы

- а) она была полностью совместима с принципами формальной логики,
- б) все ее элементы воспринимались ясно и различимо,
- в) она содержала только научно верифицируемые допущения, которые должны быть полностью совместимыми со всей совокупностью нашего знания

Parsons T The Structure of Social Action New York, 1937 P 7

Эти три требования могут быть сведены к одному постулату для конструирования идеальных типов — к постулату *рациональности*. Он может быть сформулирован следующим образом: идеальный тип социального действия должен быть сконструирован таким образом, что актер в реальном мире выполнял бы типизированное действие, если бы ему были свойственны ясное и отчетливое научное знание обо всех элементах, релевантных для его выбора, и постоянная тенденция выбирать самые подходящие средства для реализации самой подходящей цели. Действительно, как мы уже сказали в начале, конституцию уровня, именуемого «чистая теория», можно обеспечить всеми элементами только путем введения ключевого понятия рациональности. Постулат рациональности подразумевает, к тому же, что все остальное поведение должно интерпретироваться как выводимое из базовой схемы рационального действия. Основанием для этого является то, что только действие внутри рамок рациональных категорий может обсуждаться научно. Наука не имеет в своем распоряжении иных методов, кроме рациональных, и она не может, следовательно, верифицировать или фальсифицировать чисто случайные высказывания.

Как мы сказали выше, каждый сконструированный ученым тип имеет свой подстрочный индекс, относящийся к главной проблеме. Следовательно, в теоретической системе допустимы только чистые рациональные типы. Но в чем ученый находит гарантию, что он создал действительно единую систему? Где научные инструменты для выполнения этой сложной задачи? Ответ состоит в том, что в каждой отрасли социальных наук, достигшей теоретического уровня в своем развитии, существует фундаментальная гипотеза, которая определяет поле исследования и одновременно дает регулятивные принципы для построения системы идеальных типов. В классической экономической науке такой гипотезой является, например, принцип утилитаризма, а в современной экономической науке — принцип предельной полезности. Смысл этого постулата следующий: конструируйте ваши идеальные типы так, как будто главной целью, на которую все акторы ориентируют свои жизненные планы и, следовательно, всю свою деятельность, является получение максимальной пользы при минимальных издержках; человеческая деятельность,

ориентированная таким способом (и только такого рода человеческая деятельность), является предметом вашей науки.

Но за этими утверждениями скрывается весьма щекотливый вопрос. Если социальный мир в качестве объекта нашего научного исследования является не чем иным, как типической конструкцией, то зачем забивать себе голову этой интеллектуальной игрой? Наша научная деятельность — в частности та, что имеет дело с социальным миром, — также выполняется внутри определенных отношений средства-цели, а именно с целью получить знания для конструирования мира, реального мира, а не мира, созданного с благоволения ученого. Мы хотим выяснить, что происходит в реальном мире, а не в фантазиях немногочисленных интеллектуально изолированных эксцентриков.

Чтобы успокоить собеседника, приведу несколько аргументов. Прежде всего, конструирование научного мира не является произвольным актом ученого, который он может осуществлять по своему усмотрению:

1. Существуют исторические границы научной области, которые каждый ученый унаследовал от своих предшественников в виде комплекса принятых положений.

2. Постулат адекватности требует, чтобы типическая конструкция была совместима с целостностью как нашей повседневной жизни, так и научного опыта.

Но тому, кто не удовлетворен такими гарантиями и требует больше действительности (большого приближения к действительности), я хочу сказать, что, боюсь, не знаю, что есть действительность, — и единственное, что меня успокаивает в этой неприятной ситуации, это то, что я разделяю свое незнание с величайшими философами всех времен. Я хочу еще раз обратиться к Уильяму Джемсу и его основательной теории различных действительностей, в которых мы одновременно живем. Мы ложно понимаем существенный характер науки, когда думаем, что она имеет дело с действительностью, и при этом считаем образцом действительности мир повседневной жизни. Миров естествоиспытателя и социального ученого реальны не больше и не меньше, чем может быть реальным мир мысли вообще. Это не мир, внутри которого мы действуем и в котором мы живем и умрем. Но это действительное прибе-

жище тех важных событий и достижений, которые человечество во все времена называет культурой.

Поэтому социальный ученый может смело продолжать свою работу. Его четкие методы, направляемые упомянутыми постулатами, дают ему уверенность, что он никогда не потеряет контакта с миром повседневной жизни. Поскольку он успешно использует методы, которые хорошо себя зарекомендовали и продолжают зарекомендовываться, то он абсолютно прав, работая и не беспокоясь о методологических проблемах. Методология не является наставником или учителем ученого. Она всегда его ученик, и в его научной области нет ни одного великого мастера, который не смог бы научить методологов тому, как надо работать. Подлинно великий ученый всегда должен учиться у своих учеников. Знаменитый композитор Арнольд Шёнберг начинает предисловие к своей мастерски написанной книге по теории гармонии словами: «Тому, что изложено в этой книге, я научился от своих учеников». В этой роли методолог должен задавать разумные вопросы о технике своего учителя. И если эти вопросы помогают другим размышлять о том, что они действительно делают, и, возможно, устранять определенные внутренние проблемы, сокрытые в фундаменте научного здания, куда ученые никогда не заглядывали, то можно сказать, что методология выполнила свою задачу.

Чужой Очерк **социальной психологии**

В этой работе в рамках общей теории интерпретации мы рассмотрим типическую ситуацию человека, стремящегося понять культурные образцы социальной группы, с которой он хочет сблизиться. Термин «чужой» используется здесь для обозначения взрослого индивида, принадлежащего к нашему времени и нашей цивилизации, который хочет быть принятым или хотя бы терпимым некоторой группой. Типичным примером подобного рода является ситуация иммигранта. Из соображений удобства последующий анализ будет базироваться на этом примере, хотя значимость его гораздо шире. Человек, претендующий на членство в закрытом клубе; будущий жених, желающий быть принятым в семье девушки; сын фермера, поступающий в колледж; городской житель, переехавший в сельскую местность; «призывник», приходящий в армию; семья военнослужащего, поселившаяся в быстро растущем городе, — все это, согласно только что приведенному определению, примеры «чужих» людей, хотя по сравнению с ними «критическая ситуация», в которой находится иммигрант, может иметь более мягкие формы или вообще отсутствовать. Мы намеренно не рассматриваем примеры, которые потребовали бы определенных оговорок в наших утверждениях: (а) посетитель или гость, желающий установить лишь временный контакт с группой; (б) дети или первобытные люди (primitives); и (в) отношения между индивидами и группами, стоящими на различных ступенях цивилизации, как в случае с гуоном, привезенным в Европу (пример, дорогой сердцу некоторых моралистов восемнадцатого века). Более того, мы не собираемся здесь рассматривать процессы социальной ассимиляции и социального приспособления, которые описаны в много-

численных, большей частью отличных работах¹, нам скорее интересны сами ситуации сближения, предшествующие всякому возможному приспособлению и содержащие его предпосылки

Рассмотрим, как культурный образец групповой жизни представляется повседневному мышлению человека, являющегося членом этой группы. Мы употребляем термин «культурный образец групповой жизни» в традиционном смысле, применительно ко всем оценкам, институтам, системам ориентации и руководствам (таким, как групповые обычаи, нравы, законы, привычки, этикет, мода), которые, по общему мнению социологов нашего времени, характеризуют — если не конституируют — любую социальную группу в данный момент ее истории. Как и любой феномен социального мира, этот культурный образец по-разному воспринимается социологом и человеком, который живет и мыслит в его рамках². Социолог (как социолог, а не как человек, живущий среди своих ближних, каковым он остается в своей частной жизни) является незаинтересованным наблюдателем общественной жизни. Он лицо незаинтересованное в том смысле, что он сознательно отказывается от участия в сети планов, отношений средства-цели, мотивов и возможностей, надежд и страхов, которые актер использует для интерпретации своего переживания социального мира, как ученый он старается наблюдать, описывать и классифицировать социальный мир, используя как можно более ясно и четко упорядоченные термины в соответствии с научными идеалами связности, консистентности и аналитической последовательности. Что же касается актора в социальном мире, то он переживает его в первую очередь как поле своих действительных и возможных

Вместо того чтобы перечислить отдельные выдающиеся работы американских авторов, таких, как У Самнер, У Томас, Ф Знанецкий, Р Парк, Г Миллер, Ю Стоунквист, Ю Богардус и К Янг, а также немецких авторов, особенно Георга Зиммеля и Роберта Михельса, мы обратимся к полезной монографии Маргарет Мэри Вуд (Wood M M *The Stranger A Study in Social Relationship*, New York, 1934) и приводимой там библиографии

Понимание этого является, по-видимому, самым важным вкладом методологических работ Макса Вебера в развитие социальной науки. См Weber M *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* Vienna, 1932 2nd ed 1960

действий и уже во вторую очередь как объект своего мышления. Свое знание социального мира, в той мере, в какой он в нем заинтересован, актер организует не в терминах какой-либо научной системы, а в терминах, релевантных своим действиям. Он группирует мир вокруг себя (как центра) в качестве поля доминирования и поэтому особенно заинтересован в том сегменте, который ему реально или потенциально доступен. Он выделяет те элементы мира, которые могут служить ему средствами или целями для собственного «потребления»¹, для осуществления его целей и для преодоления препятствий. Степень его интереса к этим элементам может быть различна, и по этой причине он не стремится одинаково основательно с ними ознакомиться. Он хочет лишь *дифференцированного знания* о релевантных элементах в соответствии с их значимостью. Другими словами, в каждый данный момент мир кажется ему стратифицированным на различные уровни релевантности, требующие различной степени знания о них. Мы можем, заимствуя термин из картографии, говорить о «горизонтальных» («изогипсах») или «гипсографических контурных линиях релевантности», чтобы показать с помощью этой метафоры распределение интересов индивида в конкретный момент с учетом как их интенсивности, так и их пределов, связывая элементы одинаковой релевантности так же, как картограф связывает точки равной высоты контурной линией. Графическое представление этих «контурных линий релевантности» показало бы их не как единое закрытое поле, а скорее как множество разбросанных по карте участков различных размеров и форм. Выделяя вместе с Уильямом Джемсом два рода знания, а именно «*знание по знакомству*» и «*знание о*»², мы можем сказать, что внутри поля, очерченного контурными линиями релевантности, существуют центры эксплицитного знания *того*, к чему стремятся как к цели, они окружены ореолом знания *о том*, что кажется достаточным, далее идет регион, которому просто «доверяют», примыкающие предгорья являются прибежищем необоснованных надежд и допущений, однако между этими участками расположены зоны абсолютного незнания.

¹ Dewey J Logic, the Theory of Inquiry New York, 1938 Chap IV

² James W Principles of Psychology New York, 1980 Vol I P 221-222

Мы не хотим переоценивать этот образ. Он предназначен лишь для иллюстрации того, что знание человека, который действует и думает в мире своей повседневной жизни, не гомогенно: оно (1) некогерентно, (2) только частично ясно и (3) вовсе не свободно от противоречий.

1. Оно некогерентно, потому что не интегрированы в когерентную систему сами интересы индивида, которые определяют релевантность объектов, отобранных для дальнейшего исследования. Они только частично организованы в соответствии с каким-то планом, например планом жизни, планами работы или досуга, планами для любой принятой социальной роли. Иерархия этих планов меняется вместе с ситуацией и развитием личности; интересы постоянно смещаются и влекут за собой непрерывную трансформацию формы и плотности линий релевантности. Меняется не только отбор интересующих индивида объектов, но и степень знания о них, которую он стремится достичь.

2. В своей повседневной жизни человек лишь отчасти — и, мы смеем сказать, местами — заинтересован в ясности своего знания, то есть в полном понимании отношений между элементами своего мира и общих принципов, которые ими управляют. Он удовлетворен тем, что ему доступна хорошо функционирующая телефонная система и, как правило, не задается вопросом, как работает аппарат и какие законы физики лежат в основе этой работы. Он покупает товары в магазине, не зная, как они производятся, и расплачивается за них деньгами, хотя лишь смутно представляет себе, чем в действительности являются деньги. Он считает само собой разумеющимся, что его ближний поймет его мысль, если ее выразить на простом языке, и ответит соответственно, не беспокоясь о том, как можно объяснить это удивительное действие. Более того, он не ищет истины и не требует достоверности. Все, чего он хочет, это информация о вероятности и понимание шансов и рисков для результата его действий, которыми чревата данная ситуация. То, что метро будет работать завтра, является для него вероятностью такого же порядка, как и то, что взойдет солнце. Если в силу особого интереса он нуждается в более эксплицитно выраженном знании, добрая современная цивилизация предоставляет в его распоря-

жение сеть информационных источников, справочных центров и библиотек.

3. Наконец, его знание не является последовательным. Он может считать одинаково значимыми утверждения, фактически несовместимые друг с другом. Как отец, гражданин, работник и прихожанин своей церкви он может иметь самые различные и малосогласующиеся мнения по моральным, политическим и экономическим вопросам. Эта непоследовательность не обязательно связана с нелогичностью. Мышление людей распределено по предметам мысли, размещенным на различных и различно релевантных уровнях, и люди не замечают модификаций, осуществляемых при переходе с одного уровня на другой. Эта и подобные ей проблемы должны исследоваться логикой повседневного мышления, необходимость разработки которой провозглашали, но которую не разработали, все великие логики — от Лейбница до Гуссерля и Дьюи. Вплоть до сегодняшнего дня наука логики в основном имела дело с логикой науки.

Система знания, приобретенного таким образом, — некогерентного, непоследовательного и частично ясного — принимает для членов группы форму *достаточной* когерентности, ясности и последовательности, чтобы дать каждому приемлемые шансы понимать и быть понимаемым. Всякий член группы, родившийся или выросший в ней, принимает готовые стандартизированные схемы культурных образцов, передаваемые ему предшественниками, учителями и авторитетными людьми в качестве бесспорного и не подлежащего обсуждению руководства во всех ситуациях, обычно имеющих место в социальном мире. Соотнесенное с культурным образцом знание является самоочевидным — или, скорее, оно считается само собой разумеющимся за отсутствием очевидности противоположного. Это знание заслуживающих доверия *рецептов* для интерпретации социального мира и управления вещами и людьми, помогающее в каждой ситуации с наименьшими усилиями получить наилучшие результаты и избежать нежелательных последствий. С одной стороны, рецепт работает как инструкция: всякий, кто хочет получить некий результат, должен действовать, как предписано для подобных случаев. С другой стороны, рецепт служит схемой интерпретации: предполагается, что

всякий, кто действует по его указаниям, преследует определенный результат. Таким образом, функция культурного образца состоит в элиминации трудоемкого исследования, предоставлении готовых руководств, в замещении труднодостижимой истины удобными трюизмами, а спорного — не требует объяснений.

«Мыслить как обычно» — мы можем называть это так — соответствует идее Макса Шелера об «относительно естественном мировоззрении» (*relative naturhche Weltanschauung*)¹, оно включает «конечно»-допущения, релевантные для отдельной социальной группы, которую — вместе с ее внутренними противоречиями и амбивалентностью — Роберт С. Линд мастерски описывает как «дух Мидлтауна»². Обычное мышление может поддерживаться постольку, поскольку считаются истинными некоторые базовые послышки, а именно: (1) жизнь, и особенно социальная жизнь, будет оставаться такой же, какой она была до сих пор, то есть будут повторяться те же самые проблемы, которые требуют тех же самых решений, и поэтому наш предшествующий опыт достаточен для того, чтобы справиться с будущими ситуациями; (2) мы можем опираться на знание, переданное нам родителями, учителями, правительством, традициями, привычками и т. д., даже если мы не понимаем его происхождение и реальный смысл; (3) обычно достаточно знать нечто об общем типе или стиле событий, с которыми мы можем столкнуться в нашем жизненном мире, чтобы управлять ими или контролировать их; и (4) ни система рецептов как схем интерпретации или выражения, ни лежащие в ее основе базовые допущения, о которых мы только что упомянули, не являются нашим частным делом, они подобным же образом принимаются и применяются нашими ближними.

Как только одно из этих допущений оказывается неверным, обычное мышление становится неработоспособным. Тогда возникает «кризис», который, согласно знаменитому

¹ Scheler M Probleme einer Soziologie des Wissens // Die Wissenschaftsformen und die Gesellschaft Leipzig, 1926 S 58 ff, Becker H, Dahlke H O Max Scheler's Sociology of Knowledge // Philosophy and Phenomenological Research 1942 Vol II P 310-322, esp 315

² Lynd RS Middltown in Transition New York, 1937 Chap XII, Lynd RS Knowledge for What? Princeton, 1939 P 58-63

определению У.И. Томаса, «прерывает поток привычного и порождает измененные условия сознания и практики» или, как мы можем сказать, разрушает действительную систему релевантностей. Культурный образец более не функционирует как система испытанных подручных рецептов; оказывается, что его применимость ограничена специфической исторической ситуацией.

Однако чужой, в силу его личного кризиса, не разделяет вышеупомянутые базовые допущения. Он по сути своей является человеком, который должен сомневаться почти во всем, что кажется несомненным членам самой группы.

Культурный образец группы, с которой чужой хочет сблизиться, не обладает для него авторитетом испытанной системы рецептов, и это происходит так хотя бы потому, что он не участвует в живой исторической традиции, в которой эта система формировалась. Конечно, и с точки зрения чужого культура этой группы имеет свою специфическую историю, и эта история даже доступна ему. Но она никогда не была неотъемлемой частью его биографии, как история его родной группы. Для людей естественным является только способ жизни их отцов и дедов. Могилы и воспоминания невозможно ни перенести, ни преодолеть. Следовательно, чужой сближается с другой группой как новичок в подлинном смысле этого слова. В лучшем случае он, возможно, захочет и сможет разделить настоящее и будущее с этой группой в живом и непосредственном опыте; однако он всегда остается исключенным из такого ее прошлого опыта. С точки зрения группы, с которой он сблизился, чужой является человеком без истории.

Культурный образец родной группы продолжает оставаться для чужого результатом непрерывного исторического развития и элементом его персональной биографии, которая по этой причине была и все еще остается безусловной схемой соотнесения для его «относительно естественного мировоззрения». Поэтому само собой разумеется, что чужой начинает интерпретировать новое окружение в терминах своего обычного мышления. Однако в схеме соотнесения, привнесенной из родной группы, он находит готовую идею образца, значимого, по его предположению, в группе, с которой он

сближается, — идею, которая скоро проявит свою неадекватность¹.

Во-первых, идея культурного образца группы, с которой сближается чужой, обнаруженная им в интерпретативной схеме родной группы, возникла из установки незаинтересованного наблюдателя. Однако чужой намерен преобразовать себя из незаинтересованного наблюдателя в возможного члена группы. Тогда культурный образец этой группы более не является предметом его мысли, а есть сегмент мира, в котором должны преобладать действия. Следовательно, положение этого образца в системе релевантностей чужого решительно меняется, и это, как мы видели, означает, что для его интерпретации требуется другой тип знания. Выскочив из партера на сцену, так сказать, бывший наблюдатель становится членом доселе закрытой для него группы, вступает в качестве партнера в социальные отношения с соактерами и участвует отныне в осуществляющемся действии.

Во-вторых, новый культурный образец приобретает инвайронментальный характер. Его отдаленность сменяется близостью; его свободные рамки заполняются живым опытом; его анонимное содержание оборачивается конкретными социальными ситуациями; его готовые типологии разбиваются. Другими словами, уровень инвайронментального переживания социальных объектов не совпадает с уровнем простых представлений относительно объектов, с которыми не сближаются; при переходе с последнего на первый любое понятие, возникающее на начальном уровне, с необходимостью становится неадекватным, если его применять к новому уровню без переформулировки в терминах этого уровня.

В третьих, готовая картина чужой группы, предоставляемая родной группой, неадекватна в данном случае по той простой причине, что она не формировалась с целью вызвать ответ или реакцию со стороны членов чужой группы. Знание, которое дает эта картина, служит просто удобной схемой для интер-

В качестве примера, показывающего, как американский культурный образец представляет себя в качестве «бесспорного» элемента в схеме интерпретации европейских интеллектуалов, можно привести юмористическое описание в книге: Gumpert M. *First Papers*. New York, 1941. P. 8-9. См. также: Remains J. *Visile chez les Americains*. Paris, 1930; Usonie J.P. *Esquisse de la civilization americaine*. Paris, 1939. P. 245-266.

претации чужой группы, а не руководством по взаимодействию между двумя группами. Ее значимость основывается в первую очередь на консенсусе тех членов родной группы, которые не стремятся установить прямые социальные отношения с членами чужой социальной группы. (Те, кто намерен сделать это, находятся в ситуации, аналогичной ситуации сближающегося человека.) Следовательно, в схеме интерпретации члены чужой группы рассматриваются просто как объекты этой интерпретации, а не как объекты возможных действий, возникающих в результате интерпретативной процедуры, и не как субъекты предвосхищенных реакций на эти действия. Такой вид знания является, так сказать, изолированным; оно не может быть ни верифицировано, ни фальсифицировано исходя из реакций членов чужой группы. Поэтому последние считают это знание — через своего рода «зеркальный» эффект¹ — несостоятельным и безответственным и жалуются на содержащиеся в нем предрассудки, заблуждения, ошибки. Однако сближающийся чужой осознает, что важный элемент его «обычного мышления» — его идеи о чужой группе, ее культурном образце и образе жизни — не выдерживает испытания живым опытом и социальным взаимодействием.

Открытие, что вещи в его новом окружении сильно отличаются от того, каковыми он ожидал их увидеть, будучи дома, часто является первым шоком, которому подвергается вера чужого в значимость привычного «обычного мышления». Значимости лишается не только принесенная чужим картина культурного образца группы, с которой он хочет сблизиться, но и вся до сих пор несомненная схема интерпретации, действующая внутри родной группы. Она не может использоваться для ориентации внутри нового социального окружения. Для членов группы, с которой сближаются, функции такой схемы выполняет *их* культурный образец. Но чужой не может ни использовать ее просто как она есть, ни установить общую формулу преобразования одного культурного образца в другой, позволяющую ему, так сказать, конвертировать все координаты внут-

Используя этот термин, мы ссылаемся на хорошо известную теорию Кули об отраженном или зеркальном Я (Self). См.: Cooley С.Н. Human Nature and Social Order. Rev ed. New York, 1922. P. 184.

ри одной схемы ориентации в координаты, значимые внутри другой. Это происходит по следующим причинам.

Во-первых, всякая схема ориентации предполагает, что тот, кто ее использует, воспринимает себя как находящегося в центре организованного вокруг себя мира. Тот, кто хочет успешно использовать карту, должен в первую очередь знать свое местонахождение в двух отношениях: его расположение на земле и его представление на карте. Применительно к социальному миру это означает, что только члены самой группы, имеющие определенный статус в ее иерархии и осознающие это, могут использовать ее культурный образец как естественную и заслуживающую доверия схему ориентации. Однако чужой должен столкнуться с фактом, что у него нет статуса члена социальной группы, к которой он намерен присоединиться, и что, следовательно, он не может найти исходную точку для ориентации. Он обнаруживает себя вне территории, охватываемой схемой ориентации, действующей внутри группы. Поэтому ему более не дозволено считать себя центром своего социального мира, и этот факт опять вызывает смещение в его контурных линиях релевантности.

Во-вторых, культурный образец и его рецепты представляют собой единство совпадающих схем интерпретации и выражения только для членов группы (*in-group*). Для аутсайдера это кажущееся единство распадается на кусочки. Чужой должен «перевести» его термины в термины культурного образца своей родной группы, при условии, что в последней вообще существуют интерпретативные эквиваленты. Если они существуют, то переведенные термины можно понять и запомнить; их можно узнать при повторе; они под рукой, но ими нельзя воспользоваться. Однако даже и тогда очевидно, что чужой не должен полагать, что его интерпретация нового культурного образца совпадает с интерпретацией членов самой группы. Напротив, он должен считаться с фундаментальными расхождениями в видении вещей и управлении ситуациями.

Только получив таким образом знание об интерпретативной функции нового культурного образца, чужой может начать осваивать ее как схему собственного выражения. Различие между этими двумя уровнями знания знакомо любому, кто изучает иностранный язык; им занимаются психологи, имеющие дело с теорией обучения. Это различие между пас-

сивным пониманием языка и активным владением им как средством реализации человеком своих действий и мыслей. Мы используем этот пример, чтобы определить некоторые ограничения, накладываемые на попытки овладеть чужим образцом как схемой выражения. Однако наши замечания можно было бы легко адаптировать, с надлежащими модификациями, к другим категориям культурного образца, таким, как нравы, законы, групповые обычаи, мода и т. д.

Как схема интерпретации и выражения язык не состоит просто из лингвистических символов, каталогизированных в словаре, и синтаксических правил, перечисленных в идеальной грамматике. Первые переводимы на другие языки, последние понятны через их соотнесение с соответствующими или отклоняющимися правилами неproblemатичного родного языка¹. Однако существует ряд других факторов.

1. Вокруг каждого слова и каждого предложения находятся, опять используя термин Уильяма Джемса, «периферии», с одной стороны, связывающие их с прошлыми и будущими элементами универсума дискурса, к которому они относятся, и, с другой стороны, окружающие их ореолом эмоциональных ценностей и иррациональных импликаций, которые сами остаются невыразимыми. Периферии сделаны из того же материала, что и поэзия; их можно положить на музыку, но их нельзя перевести

2. В каждом языке существуют термины с различными коннотациями, которые также фиксируются в словаре. Но помимо стандартизированных коннотаций каждый элемент речи приобретает специфическое вторичное значение, вытекающее из социального контекста, в котором он употребляется, и дополнительный смысловой оттенок, связанный с конкретной ситуацией.

3. В каждом языке существуют используемые отдельными социальными группами идиомы, технические термины, жаргонизмы, диалектные слова, значение которых может быть освоено и чужаком. Но каждая социальная группа — пусть

Поэтому изучение иностранного языка часто впервые открывает изучающему грамматические правила его родного языка, которым он до сих пор следовал «как самой естественной вещи в мире», а именно как рецептам

даже самая малая (если не каждый индивид) — имеет в дополнение к этому свой собственный код, понятный только тем, кто участвовал в совместном прошлом опыте, в котором возник этот код, или в традиции, связанной с этим опытом.

4. Как показал Фосслер, вся история лингвистической группы отражена в ее речи¹. Все остальные элементы групповой жизни связаны с ней — и больше всего литература. Например, чужак, не читавший Библию и Шекспира на английском, будет испытывать большие трудности в англоязычной стране, даже если вырос на этих книгах, переведенных на его родной язык.

Все вышеупомянутые особенности доступны только членам самой группы (in-group). Все они относятся к схеме выражения, не передаваемы через обучение и не могут заучиваться, как слова. Для того чтобы свободно владеть языком, нужно писать на нем любовные письма; нужно знать, как молиться и ругаться на нем и как передать все оттенки, соответствующие адресату и ситуации. Только члены группы имеют в своем распоряжении подлинную схему выражения и свободно владеют ею в своем обычном мышлении.

Применяя результат к культурному образцу групповой жизни в целом, мы можем сказать, что член группы единым взглядом охватывает социальные ситуации, в которых он оказывается, и сразу же находит готовые рецепты, подходящие для их разрешения. В таких ситуациях его действия демонстрируют все признаки привычности, автоматизма и полусознанности. Это оказывается возможным потому, что культурный образец обеспечивает рецептами типические решения типических проблем, доступные типическим акторам. Другими словами, для каждого, кто ведет себя так же, как анонимный тип, которому адресован стандартизированный рецепт, существует объективная вероятность получить желаемый стандартизированный результат. Поэтому актер, который следует рецепту, не должен проверять, совпадает ли эта объективная вероятность с его субъективной вероятностью, то есть с вероятностью, существующей в силу его личных обстоятельств и способностей независимо от того, могли бы другие

¹ Vossler K Geist und Kultur in der Sprache Heidelberg, 1925 S 117 ff

люди в подобных ситуациях действовать подобным же образом. Более того, можно утверждать, что объективная вероятность эффективности рецепта тем больше, чем меньше происходит отклонений от анонимного типизированного поведения. Это особенно верно для рецептов, сформулированных для социального взаимодействия. Работающий рецепт такого рода базируется на том, что каждый партнер ожидает, что другой будет действовать или реагировать типичным образом, при условии, что и сам актер действует типичным образом. Тот, кто хочет путешествовать по железной дороге, должен вести себя типично (в соответствии с типом «пассажир»), как от него обоснованно ожидается типом «работник железной дороги», и наоборот. Ни одна сторона не изучает связанные с этим субъективные вероятности, Схема, созданная для всех, не нуждается в проверке своей пригодности для каждого индивида.

Для тех, кто вырос в рамках культурного образца, не только рецепты и их возможная эффективность, но и типические и анонимные установки, подразумеваемые ими, являются само собой разумеющимися, что придает им надежность и безопасность. Другими словами, эти установки в силу самой их анонимности и типичности помещаются не в страту релевантности актора, которая требует знания о <чем-либо>, а в регион простого знакомства, что вызывает доверие. Эта взаимосвязь между объективной вероятностью, типичностью, анонимностью и релевантностью представляется весьма важной¹.

Однако для чужого образец группы, с которой он сближается, гарантирует не объективную вероятность успеха, а скорее чисто субъективную вероятность, которая должна проверяться шаг за шагом; то есть он должен удостовериться, что решения, предложенные новой схемой, также приведут к желательному результату в его положении аутсайдера и новичка, который

Можно было бы обратиться к общему принципу теории релевантности, но это выходит за рамки данной статьи. Отметим только, что все проблемы при попытке понять чужую группу возникают из несовпадения контурных линий систем релевантности и, соответственно, из-за разрушения системы чужака в новом окружении. Всякие социальные отношения и особенно новые социальные контакты, даже между индивидами, включают аналогичные феномены, хотя и не ведут с необходимостью к кризису

вырос вне системы этого культурного образца и озадачен ее неконсистентностью, некогерентностью и неясностью. Он должен, в первую очередь, *определить* (термин У. Томаса) ситуацию. Поэтому он не может остановиться на приблизительном знакомстве с новым образцом, доверяя своему смутному представлению о его общем стиле и структуре, а нуждается в эксплицитном знании о его элементах, спрашивая не только *что*, но и *почему*. В связи с этим форма его контурных линий релевантности с необходимостью радикально отличается от таковых у членов самой группы (*in-group*) в том, что касается ситуаций, рецептов, средств, целей, социальных партнеров и т. д. Из вышеупомянутого взаимоотношения между релевантностью, с одной стороны, и типичностью и анонимностью, с другой, следует, что чужой использует иные критерии для анонимности и типичности социальных действий, нежели члены группы. Для него наблюдаемые акторы внутри группы, с которой он сближается, не обладают — как для их соактеров — определенной предположительной анонимностью, они являются не простыми исполнителями типических функций, а индивидами. С другой стороны, он склонен рассматривать просто индивидуальные черты как типические. Так он конструирует социальный мир псевдоанонимности, псевдоблизости и псевдотипичности. Поэтому он не может интегрировать конструированные им персональные типы в когерентную картину группы, с которой сближается, и не может опираться на свое ожидание их ответа. Чужой не может сам освоить те типические и анонимные установки, которые член группы вправе ожидать от партнера в типической ситуации. Отсюда отсутствие у чужого чувства дистанции, его колебание между отдаленностью и близостью, стеснительность и неуверенность, недоверие к каждому делу, которое кажется простым и несложным тем, кто полагается на эффективность не вызывающих сомнений рецептов, которые нужно использовать, а не понимать.

Другими словами, культурный образец группы, с которой сближается чужой, является для него не убежищем, а местом приключений, не чем-то само собой разумеющимся, а проблемной темой исследования, не инструментом для разрешения проблемных ситуаций, а самой проблемной ситуацией, с которой трудно справиться.

Эти факты объясняют две основные черты установки чужого по отношению к группе, на которые все социологи, занимавшиеся этой темой, обращали особое внимание, а именно: (1) объективность чужого и (2) его сомнительную лояльность.

1. Объективность чужого не может быть достаточно хорошо объяснена его критической установкой. Конечно, он не связан поклонением «идолам толпы» и обладает ясным чувством некогерентности и неконсистентности культурного образца, с которым сближается. Но эта установка возникает не столько из склонности судить о группе, с которой он только начинает сближаться, с помощью своих домашних стандартов, сколько из его потребности обрести полное знание *об* элементах культурного образца, с которым он сближается, и для этого тщательно исследовать то, что члену группы кажется не требующим объяснений. Но более глубокой причиной объективности является познанная им на горьком опыте ограниченность «привычного мышления», понимание того, что человек может утратить свой статус, свои жизненные правила и даже свою историю и что гарантии нормального образа жизни всегда значительно слабее, чем кажется. Поэтому чужой замечает, часто с огромной пронизательностью, наступление кризиса, который может угрожать всей основе «относительно естественного мировоззрения», в то время как эти симптомы проходят незамеченными для членов группы, которые опираются на постоянство своего обычного образа жизни.

2. Сомнительная лояльность чужого очень часто является, к сожалению, чем-то большим, нежели просто предрассудком по отношению к группе, с которой он сближается. Это особенно верно в случаях, когда он демонстрирует свое нежелание и неспособность заменить новым культурным образцом культурный образец родной группы. Тогда чужой остается тем, кого Парк и Стоунквист метко называли «маргинальным человеком», культурным гибридом на границе между двумя различными образцами групповой жизни, не знающим, к какому из них он принадлежит. Но очень часто упрек в сомнительной лояльности возникает из удивления членов группы (*in-group*) по поводу того, что чужой не принимает их культурный образец целиком как естественный и подходящий образ жизни и как наилучшее из всех возможных решений какой бы то ни

было проблемы. Чужого называют неблагодарным, поскольку он отказывается признавать, что предложенный ему культурный образец обеспечивает его убежищем и защитой. Но эти люди не понимают, что чужой в переходном состоянии рассматривает этот образец вовсе не как приют, а как лабиринт, в котором он потерял всякую ориентацию.

Как утверждалось выше, мы намеренно ограничили нашу тему специфической установкой сближающегося чужого, которая предшествует всякому приспособлению, и воздержались от исследования самого процесса ассимиляции, относительно которого мы позволим себе только одно замечание. Чуждость и близость не ограничены социальным полем; они являются общими категориями нашей интерпретации мира. Если в нашем опыте мы сталкиваемся с чем-то прежде неизвестным, находящимся вне обычной системы нашего знания, мы начинаем процесс исследования. Мы, в первую очередь, определяем новый факт; мы пытаемся понять его смысл; потом мы шаг за шагом преобразовываем нашу общую схему интерпретации таким образом, что неизвестный факт и его смысл становятся совместимыми и согласующимися со всеми другими фактами нашего опыта и их смыслами. Если наша попытка будет успешной, тогда то, что прежде было для нас неизвестным фактом и ставящей в тупик проблемой, преобразовывается в дополнительный элемент нашего надежного знания. Мы расширили и скорректировали наш опыт.

Так называемый процесс социального приспособления, которому подвергается новичок, является частным случаем этого общего принципа. Приспособление новичка к группе, которая вначале казалась ему чужой и неизвестной, представляет собой длительное исследование культурного образца группы, с которой он сближается. Если этот процесс оказывается успешным, то данный образец и его элементы становятся для новичка само собой разумеющимися, бесспорно принимаемым образом жизни, убежищем и защитой. Но тогда чужой более не является чужим, и его специфические проблемы решены.

Возвращающийся домой

Феакийские моряки оставили спящего Одиссея на берегу Итаки, его родины, куда он стремился вернуться в течение двадцати лет, полных невыразимых страданий. Он проснулся в стране отцов, но не знал, где находится. Итака показала ему непривычное лицо; он не узнал троп, уходящих вдаль, тихих бухт, скал и обрывов. Он поднялся и стоял, глядя на родную землю и печально восклицая: «Увы! Где я теперь? Что я здесь делаю?». Долгое отсутствие было не единственной причиной, по которой он не узнал родной страны; отчасти это также было вызвано тем, что богиня Афина Паллада окутала туманом пространство вокруг него, чтобы оставить его неузнаваемым, «при этом помогая ему быть мудрым по отношению к вещам и событиям». Так Гомер рассказывает историю о самом знаменитом в мировой литературе возвращении домой¹.

Дом показывает вернувшемуся — по меньшей мере, вначале — непривычное лицо. Сам он думает, что находится в чужой стране, чужой среди чужих, пока богиня не рассеет застилающий взор туман. Но установка вернувшегося отличается от установки чужого. Последний хочет присоединиться к группе, которая не является ему родной и никогда не была таковой. Он знает, что окажется в незнакомом мире, организованном иначе, чем тот, из которого он пришел, мире, полном ловушек и трудно управляемом². Возвращаю-

Это изложение осуществлено в соответствии с переводом «Одиссеи» Гомера Т Е Шоу (Show T E Lawrence of Arabia New York, 1932) Schutz A The Stranger См в настоящем издании главу «Чужой»

щийся же ожидает, что вернется в окружение, которое он всегда знал и, как он думает, по-прежнему знает изнутри и которое он должен всего лишь принять как данность, для того чтобы определить линию своего поведения в нем Ищущий близости чужой должен более или менее формальным образом предвосхитить то, что он обнаружит, вернувшись же должен всего лишь обратиться к воспоминаниям прошлого И поскольку он так полагает, он испытывает тип шока, описанного Гомером

Далее эти типические переживания вернувшегося домой будут анализироваться *в общих терминах социальной психологии* Ярким примером рассматриваемой ситуации является, конечно, вернувшийся ветеран Специфические проблемы ветеранов недавно широко обсуждались в литературе¹, и я обращаюсь к ним только для примера Мы можем обратиться также к путешественнику, который возвращается из других стран, эмигранту, который возвращается в свою родную страну, мальчику, который «наслаждался жизнью» за границей и теперь живет в родном городе² Все они — примеры «возвращающегося домой», которого мы определим как человека, возвращающегося навсегда, а не на некоторое время, как, например, солдат, получивший месячный отпуск, или студент, проводящий дома рождественские каникулы

Что, однако, следует понимать под словом «дом»³ «Дом — это то, откуда начинается человек», — говорит поэт³ «Дом —

¹ В первую очередь назовем работу Waller W *Veteran Comes Back* New York, 1944 — превосходный социологический анализ историй штатского ставшего профессиональным военным, и ветерана войны возвратившегося на ставшую ему чужой родину, также работу Wecter D *When Johnny Comes Marching Home* Cambridge, 1944, — содержащую ценные документы касающиеся американских солдат, возвратившихся с четырех воин и очень полезные библиографические ссылки, наконец дискуссию о проблеме ветеранов Annual Forum on Current Problems // *New York Herald Tribune* 1944 October 22 (секция VIII) особенно выступления А Розенберг лейтенанта Ч Дж Болга и сержанта УДж Колдуэлла См также очень интересное собрание писем военнослужащих *Letters Home* /Ed by M Curtiss Boston, 1944

См прекрасный анализ этой ситуации в коротком рассказе Томаса Вулфа *Wolf T The Return of the Prodigal* // *The Hills Beyond* New York, 1941

³ Eliot T S *Four Quartets* New York, 1941

это место, куда человек собирается вернуться, если он вне его», — говорит юрист¹ Дом есть исходная точка, а также конечная цель Это нулевая точка системы координат, которую мы приписываем миру, чтобы сориентироваться в нем Географически «дом» означает некоторую точку на поверхности земли Там, где мне случается быть, находится мое «прибежище», там, где я намерен остановиться, — мое «место проживания»; там, откуда я пришел и куда я хочу вернуться, — мой «дом» Мой дом — это не просто место жительства (homestead), — мой дом, моя комната, мой сад, мой город, — но все, что он символизирует Понятие «дом» имеет трудно передаваемый эмоциональный и символический характер Для разных людей «дом» означает разное Это, конечно, отчий дом и родной язык, семья, любимый человек, друзья, это любимый ландшафт, «песни, которым учила меня мать», особая еда, знакомые предметы каждодневного пользования, народные обычаи и личные привычки — короче, специфический образ жизни, состоящий из маленьких и важных элементов, к которым относятся с любовью *Chevron*, газета военно-морских сил, провела опрос на тему, по чему больше всего скучают солдаты США на юге Тихого океана, далеко от семьи и любимых Вот некоторые из ответов «По сандвичу со свежим салатом и помидором и холодному молоку» «По свежему молоку и утренней газете на крыльце» «По запаху аптеки» «По поезду и свистку паровоза»² Все эти вещи, по которым испытывают ужасную тоску, когда их нет, может быть, и не ценились бы особенно, будь они доступны в любое время Они занимают всего лишь скромное место среди коллективных ценностей «домашние вещи» Таким образом, дом означает одно для человека, который никогда не покидал его, нечто другое для человека, который обитает далеко от него, и еще что-то третье для того, кто туда возвращается

¹ Beale J H A Treatise on the Conflict of Laws New York, 1935 P 126

² Цит по Time 1944 June 5 Другие примеры можно найти в Wecter D When Johnny Comes Marching Home Cambridge, 1944 P 495 ff

«Чувствовать себя как дома» — это выражение высокой степени знакомства и близости. Жизнь дома следует привычно организованному образцу; у нее есть свои определенные цели и хорошо зарекомендовавшие себя средства для их достижения, состоящие из множества традиций, привычек, институтов, расписаний деятельности всякого рода и т. д. С большинством проблем в повседневной жизни можно справиться, следуя этому образцу. Нет нужды определять и переопределять ситуации, которые имели место много раз, или искать новые решения для старых проблем, с которыми до сих пор справлялись удовлетворительно. Образ жизни дома как схема выражения и интерпретации управляет не только моими действиями, но и действиями других членов *мы-группы* (*in-group*). Используя эту схему, я полагаю, что понимаю, что имеет в виду Другой, и могу стать понятным ему. Система релевант-ностей¹, освоенная членами *мы-группы*, демонстрирует высокую степень конформности. Субъективно и объективно я могу с большой вероятностью предвидеть действие Другого, направленное на меня, а также его реакцию на мои социальные действия. Мы можем не только предсказать, что произойдет завтра, но также достаточно правильно спланировать отдаленное будущее. В основе своей вещи будут оставаться такими же, какими они были до сих пор. Конечно, возникают новые ситуации, неожиданные события. Но дома существуют и определенные способы управления экстраординарными ситуациями. Существуют способы — и хорошо зарекомендовавшие себя способы — борьбы с кризисами в деловой жизни, решения семейных проблем, создания установки по приспособлению к болезни и даже смерти. Хотя это звучит парадоксально, существует даже рутинный способ управления новшеством.

В терминах социальных отношений можно сказать, что жизнь дома является большей частью — по крайней мере, потенциально — жизнью в так называемых первичных группах. Этот термин был придуман Кули² для обозначения близкого отношения лицом-к-лицу и стал общераспростра-

Относительно этого термина см Schutz A The Stranger См в настоящем издании главу «Чужой».

² Cooley С.Н. Social Organization. New York, 1909. Chaps III-V

ненным, хотя и оспариваемым, в учебниках социологии¹. Для нашей цели было бы полезно проанализировать некоторые из импликаций, скрытых в этом весьма двусмысленном термине.

Прежде всего, мы должны различать отношения лицом-к-лицу и близкие (intimate) отношения. Отношение лицом-к-лицу предполагает, что те, кто участвуют в нем, разделяют общее пространство и время в течение того времени, пока продолжается отношение. Общность пространства означает, с одной стороны, что тело Другого, выражение его лица, жесты и т. д. доступны каждому партнеру в непосредственном наблюдении в качестве симптомов мышления Другого. Поле выражений Другого широко открыто для возможной интерпретации, и актер по реакции своего ближнего может сразу и непосредственно контролировать результат своих собственных социальных действий. С другой стороны, общность пространства означает, что определенный сектор внешнего мира равно доступен всем партнерам в отношении лицом-к-лицу. В пределах досягаемости, зрения, слуха и т. д. находятся одни и те же вещи. Внутри этого общего горизонта содержатся объекты общего интереса и общей значимости; вещи, с которыми и над которыми работают в настоящее время или могут работать потенциально. Общность времени относится не столько к количеству внешнего (объективного) времени, разделяемого партнерами, сколько к тому, что каждый из них участвует в регулировании внутренней жизни Другого. В отношении лицом-к-лицу я могу постичь мысли Другого в живом настоящем <времени> в процессе их развития и формирования; точно так же может поступать и он по отношению к потоку моего сознания; каждый из нас знает и учитывает эту возможность. И Другой для меня, и я для Другого являемся не абстракцией, не простым примером типического поведения, а, поскольку мы разделяем общее живое настоящее, конкретными уникальными личностями в данной уникальной ситуации. В этом заключаются основные черты отношения

¹ Maclver R M. Society New York, 1937; Tandy E C , Cooley C H His Life and Social Theory New York, 1942 P 171-182, Fans E Primary Group, Essence and Accident // American Journal of Sociology 1932. XXX July. P. 41-45, Clow F R. Cooley's Doctrine of Primary Groups // American Journal of Sociology. 1919. XXV. November P 326-347

лицом-к-лицу, которое мы предпочитаем называть «чистым мы-отношением». Это действительно имеет важное значение само по себе, потому что можно показать, что все остальные социальные отношения могут — для некоторых целей и должны — интерпретироваться как выведенные из чистого мы-от-ношения.

Важно понимать, что чистое мы-отношение относится к формальной структуре социальных отношений, основанных на общности пространства и времени. Она может быть заполнена большим многообразием содержаний, имеющих разные степени близости и анонимности. Разделять живое настоящее с женщиной, которую любишь, и разделять живое настоящее с соседом в метро — это разные виды отношений лицом-к-лицу. Однако понятие первичных групп Кули предполагает особое содержание таких отношений, а именно близость¹. Мы должны воздержаться здесь от анализа этого плохо определенного понятия, эксплицируемого только с помощью исследования пластов сложной личности, предположенных заранее схем выражения и интерпретации и общей для партнеров системы релевантности. Достаточно сказать, что категория близости независима от категории отношения лицом-к-лицу.

Термин «первичная группа», при его обычном употреблении, подразумевает третье понятие, независимое от упомянутых выше, а именно повторяющийся характер социальных отношений. Оно ни в коем случае не ограничено чистыми мы-отношениями, хотя мы выбираем наши примеры оттуда. Брак, дружба, отношения в семейной группе, детском саду состоят не из перманентного, постоянно продолжающегося, первичного отношения лицом-к-лицу, а скорее из ряда перемежающихся отношений лицом-к-лицу. Точнее, так называемые «первичные группы» являются институционализированными ситуациями, которые позволяют восстановить прерванное мы-отношение и продолжить его там, где оно было разорвано в последний раз. Конечно, нет уверенности, а есть просто вероятность, что такое восстановление и продолжение будет успешным. Но для первичной группы в по-

Здесь мы не рассматриваем несостоятельную теорию Кули о «первичных идеалах», таких, как преданность, истина, служение, доброта и т.д.

нимании Кули характерно, что существование такой вероятности считается само собой разумеющимся всеми ее членами.

После этих вводных и весьма разрозненных разъяснений мы можем вернуться к нашему прежнему утверждению о том, что жизнь дома означает главным образом жизнь в реальных или потенциальных первичных группах. Теперь стал ясным смысл этого утверждения. Оно означает иметь в своем распоряжении совместно с другими часть пространства и времени, а значит, окружающие объекты в качестве возможных целей и средств, а также иметь общие интересы, на которых базируется более или менее гомогенная система релевантностей. Более того, оно означает, что партнеры в первичном отношении переживают друг друга как уникальные личности в живом настоящем в соответствии с текущим процессом своего мышления, разделяя, вследствие этого, предвосхищения будущего как планы, надежды и страхи; оно означает, наконец, что каждый из них имеет возможность восстановить мы-отношение, если оно было прервано, и продолжать его, если оно прервано не было. Для каждого из партнеров жизнь Другого становится, таким образом, частью собственной биографии, элементом личной истории. Кто он есть, кем он вырастет, кем он станет — все это определяется его участием в многообразных реальных и потенциальных первичных отношениях, преобладающих в родной (домашней) группе.

Такова социальная структура родного мира для человека, живущего в нем. Данный аспект полностью меняется для того, кто его покинул. Жизнь дома более недоступна ему непосредственно. Он шагнул, так сказать, в иное социальное измерение, не охваченное системой координат, применяемой дома. Он более не является участником мы-отношений, которые образуют ткань родной группы. Покинув дом, он заменил эти живые переживания воспоминаниями о том, что значила жизнь дома вплоть до момента его ухода. Текущее развитие остановилось. То, что до сих пор было рядом *уникальных* констелляций, образованных отдельными людьми, отношениями, группами, приобретает характер простых *типов*; и эта типизация с необходимостью влечет за собой деформацию основополагающей структуры релевантностей. В определенной степени это верно и для тех, кого покинули. Например, разрыв общности пространства и времени сужает поле, в

котором манифестировались и становились доступными интерпретации выражения Другого. Личность Другого более не доступна как единство; она разбилась на части. Не существует больше тотального переживания любимого человека, его жестов, его манеры ходить, говорить и слушать; остаются только воспоминания, фотографии, рукописные строки. Эта ситуация напоминает отчасти ситуацию тяжелой утраты: «partir, c'est mourir un peu»¹.

Конечно, остаются еще средства коммуникации, например письма. Но человек, пишущий письмо, адресуется к типизации адресата, каким он его знал, когда они расставались, и адресат читает письмо как написанное человеком, типически таким же, который покинул его². Предполагать такую типичность (и любую типичность) — значит допускать, что то, что было типичным в прошлом, весьма вероятно, будет типичным и в будущем, или, другими словами, жизнь будет оставаться тем же, чем она была до сих пор: релевантными останутся те же вещи, будет преобладать та же степень близости в личных отношениях и т. д. Однако в результате простого изменения окружающей обстановки для обоих стали важными другие вещи, старые переживания подвергаются переоценке; в жизни каждого партнера возникли новые, недоступные Другому переживания. На фронте многие солдаты удивляются, что в письмах из дома отсутствует всякое понимание их ситуации³ пишут о вещах, которые для солдата в его нынешней ситуации незначимы, хотя могли бы быть предметом многих раздумий, если бы он должен был иметь с ними дело дома. Изменения в системе релевантности приводят к изменениям в степени близости. Термин «близость» означает *здесь* просто степень надежного знания, которое мы имеем о другом лице или о социальном отношении, группе, культурном образце или вещи. Коль скоро речь идет о человеке, близкое знание позволяет нам интерпретировать, что он имеет в виду, и предсказать его действия и реакции. При высшей форме близости мы знаем, если цитировать Киплинга, «распахнутую

Уехать — это отчасти умереть (*фр*) — *Прим ред*

См превосходный анализ социологии письма Г Зиммеля в работе Simmel G Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung Leipzig, 1922 S 379-382

душу» Другого. Но разлука прячет Другого за маской, которую трудно сбросить. С точки зрения отсутствующего человека сильное желание восстановить прежнюю близость — не только с людьми, но и с вещами — является главной характеристикой того, что называется «тоской по дому». Только что описанное изменение в системе релевантности и в степени близости по-разному переживается отсутствующим человеком и родной группой. Группа продолжает свою повседневную жизнь, придерживаясь обычного образца. Конечно, этот образец также изменится, и даже более или менее непредвиденно. Но оставшиеся дома, хотя и знают об этом, жили вместе в этом меняющемся мире, непосредственно переживали его как меняющийся, приспособлявали к нему свою интерпретативную схему и сами приспособлялись. Другими словами, система, возможно, полностью изменилась, но она изменилась как система; она никогда не подрывалась и не низвергалась; даже при своей модификации она все еще остается подходящим инструментом для управления жизнью. Мы-группа имеет теперь другие цели и другие средства для их достижения, но она все еще остается мы-группой

Отсутствующий человек знаком с общим стилем этого образца. Из прежнего опыта он может сделать вывод о том, как мать отнесется к ведению домашнего хозяйства при системе нормированного снабжения продовольствием, как будет чувствовать себя сестра на военном заводе, что значит воскресение без увеселительной поездки за город¹. Те же, кого он оставил дома, не знают на личном опыте, как солдат живет на фронте. Стереотип солдатской жизни «где-то во Франции» или «где-то в Тихом океане» формируется за счет сообщений газет и радио, документальных фильмов, официальной и неофициальной пропаганды. Большею частью эти стереотипы возникают не спонтанно, а целенаправленно формируются, подвергаются цензуре по военным и политическим соображениям и предназначены для поднятия морального духа в тылу,

Это, конечно, не так в случае насильственного разрушения дома в результате катастрофы или вражеского нашествия. Однако тогда может полностью измениться не только общий стиль домашней жизни, но и сам дом может перестать существовать. В этом случае отсутствующий человек является «бездомным» в подлинном смысле слова и ему некуда возвращаться

или повышения эффективности военного производства, или для подписки на военные облигации (бонды). Нет никакой гарантии, что описываемое как типическое всеми источниками информации является также релевантным для отсутствующего члена мы-группы. Каждый солдат знает, что его стиль жизни зависит от военной группы, к которой он принадлежит, от того, какую работу предложат ему в группе, от отношения к нему офицеров и товарищей. Именно это имеет значение, а не бюллетень «На западном фронте все спокойно». Но что бы ни происходило с ним в этих особых обстоятельствах, это является его индивидуальным, личным, уникальным переживанием, которое он никогда не позволит типизировать. Когда солдат возвращается и начинает рассказывать о войне — если он вообще начинает об этом рассказывать, — он с недоумением замечает, что его слушатели, даже самые сочувствующие, не понимают уникальности этих индивидуальных переживаний, которые сделали его другим человеком. В том, что он сообщает, они пытаются найти знакомые черты, подводя это под *свои* заранее сформированные типы солдатской жизни на фронте. Для них в его подробном рассказе лишь некоторые детали отличны от того, что рассказывал каждый вернувшийся домой и что они читали в журналах и видели в фильмах. Может случиться, что многие действия, которые людям дома кажутся высшим выражением храбрости, для солдата во время сражения — просто борьба за выживание или выполнение долга, в то время как многие примеры настоящей стойкости, жертвенности и героизма дома остаются незамеченными и неоцененными¹.

Разрыв между уникальностью и исключительной важностью, которые отсутствующий человек приписывает своим переживаниям, и их псевдо-типизацией людьми дома, которые приписывают им псевдозначимость, является одним из самых больших препятствий к взаимному восстановлению прерванных мы-отношений. Успех или неудача возвращения домой будет зависеть от возможности периодически возобнов-

«Всем без исключения американским солдатам больше всего не нравится показной героизм на фронте и в тылу» — такое заключение делают корреспонденты «Time» из опроса общественного мнения 'What Kind of Movies do G I's Like' Time 1944 August 14

лять эти социальные отношения. Но и без подобного разрыва полное решение этой проблемы останется неосуществимым идеалом.

Мы здесь рассматриваем не что иное, как неповторимость внутреннего времени. Это то, что имел в виду Гераклит, говоря, что мы не можем дважды войти в одну и ту же реку; это имел в виду Пегю, когда говорил, что дорога, ведущая из Парижа в Шартр, отличается от дороги из Шартра в Париж; то, что Бергсон в своей философии называл *durée* (длительностью), а Кьеркегор описывал как проблему «повторения»; эта же проблема в несколько иной форме занимает Д.Г. Мида в его «Философии настоящего». Сам факт, что мы становимся старше, что внутри нашего потока мышления постоянно возникают новые переживания, а прежние получают дополнительные интерпретативные смыслы в свете новых переживаний, которые отчасти изменили состояние нашего сознания, — все эти основные черты нашей мыслительной жизни исключают повторение прежнего. Повтор — это не то же самое, чем оно было когда-то. Можно стремиться к повторению и жаждать его, но то, что принадлежит прошлому, никогда не может быть восстановлено в другом настоящем точно в таком же виде. Изначально существовали только предвосхищения — горизонты будущих событий, определенные возможности; теперь эти предвосхищения обернулись как сбывшиеся или несбывшиеся, перспективы изменились: то, что было на горизонте, оказалось в центре внимания или, наоборот, полностью исчезло; бывшие возможности обернулись реальностями или невозможностями — короче, прежний опыт имеет теперь иной смысл.

Мы не будем сейчас анализировать в высшей степени сложные философские проблемы времени, памяти и смысла. Они лишь упоминаются здесь по двум причинам: во-первых, при нынешнем состоянии социальных наук всегда полезно показать, что анализ конкретных социологических проблем с необходимостью ведет к определенным базовым философским вопросам, которые социальные ученые не могут обойти с помощью таких неясных терминов, как «окружение», «приспособление», «адаптация», «культурный образец» и т. д. Во-вторых, совокупность этих проблем определяет форму, если не содержание, установки возвращающегося домой, даже если

он не обнаруживает тех субстанциональных изменений, которые произошли в жизни родной группы или же в его отношениях с ней. Но и в этом случае дом, в который он возвращается, ни в коем случае не является домом, который он покинул, или домом, который он вспоминал и в который стремился вернуться. По той же причине возвращающийся домой не есть тот же человек, который покинул его, — ни для себя, ни для тех, кто ждал его возвращения.

Это утверждение верно для любого возвращения домой. Даже после короткого отпуска мы обнаруживаем, что старое привычное окружение в результате наших переживаний во время отсутствия приобрело дополнительный смысл. Какой бы ни была сопровождающая оценка, вещи и люди будут иметь, по меньшей мере вначале, иное лицо. Понадобится определенное усилие, чтобы вернуть нашу деятельность в рутинное русло и возобновить наши периодические отношения с людьми и вещами. И в этом нет ничего удивительного, поскольку мы планировали свой отпуск как перерыв в нашей повседневной рутине.

Гомер рассказывает о высадке спутников Одиссея на острове, жители которого питались лотосом: они не приговаривали вторгшихся к смерти, а угощали их блюдом из сладких цветов лотоса; тот, кто его отведал, предпочитал остаться на острове, отбросив всякую мысль о возвращении домой.

В какой-то степени каждый возвращающийся домой вкусил магического фрукта чуждости, будь он сладким или горьким. Даже стремясь домой, человек всегда испытывает желание привнести в старый образец нечто из новых целей, из новых средств их достижения, из навыков и опыта, приобретенных за рубежом. Поэтому мы не должны удивляться тому, что опрос министерства обороны США, проведенный в июне 1944 г.¹, показал, что 40% ветеранов, уволенных из Вооруженных сил через восточные «сепарационные центры», не хотели возвращаться на свои старые рабочие места и даже в свои старые сообщества. На Тихоокеанском побережье этот процент даже выше.

Газета одного маленького городка отмечала возвращение домой местного героя, отдавая должное его отваге, эффектив-

¹ Time 1944 June 12.

ному лидерству, стойкости, готовности нести ответственность. Подробный рассказ заканчивался перечислением его орденов и медалей и заявлением, что лейтенант Х всегда пользовался любовью и уважением окружающих, работая много лет продавцом сигар в местном магазине. Этот случай более чем типичен. Молодой человек годами живет в маленьком городке, где его знают и любят, но его занятие, каким бы уважаемым оно ни было, не дает ему шанса проявить свои достоинства. Вполне возможно, что он и сам не знает, на что способен. Война дает ему возможность проявить себя, он ее реализует и получает заслуженное вознаграждение. Можем ли мы ожидать или желать, чтобы такой человек вернулся не только к семье и возлюбленной, но также и к своему рабочему месту за сигарной стойкой в магазине? Разве мы не должны надеяться на то, что лейтенант Х воспользуется возможностью, предоставленной Конгрессом в «Билле о правах американских солдат», чтобы получить в гражданской жизни место, более подходящее для его дарований?

Но — здесь мы коснемся главной проблемы возвращающегося домой, — к сожалению, вряд ли можно надеяться, что способы поведения, оправдавшие себя в одной системе общественной жизни, будут так же успешны в другой. Это особенно верно в отношении возвращающегося ветерана. С социологической точки зрения армейской жизни присуща странная амбивалентность. Как мы-группа армия характеризуется высокой степенью принуждения, дисциплиной, достигаемой путем постоянного контроля индивидуального поведения. В человеке развиваются чувство долга, товарищества, солидарности, умение подчиняться — все это, однако, в рамках средств и целей, предписываемых группой, а не свободно выбранных. Все это имеет место как в мирное, так и в военное время. Но в военное время эти нормы не регулируют поведение членов мы-фуппы по отношению к членам они-фуппы — то есть к врагу. Установка бойца по отношению к врагу во время боя является (и предполагается) скорее противоположной. Война — это архетип той социальной структуры, которую Дюркгейм называет состоянием *аномии* (anomie). Специфическая доблесть воина состоит в желании победить Другого в упорной борьбе с помощью силы и находчивости, и ей трудно найти место в гражданской жизни такого типа, который

преобладает в западных демократиях. Более того, солдат возвращается в мы-группу, в родной мир послевоенного периода, который сам характеризуется определенной степенью *аномии*, отсутствием контроля и дисциплины. Теперь *аномия* больше не должна быть базовой структурой его отношений с они-группой, а есть признак самой мы-группы, к членам которой он не может применять приемы, дозволенные и требуемые в ситуации *аномии* во время сражения. В гражданском мире он должен сам выбирать себе цели и средства их достижения и может больше не зависеть от чьего-то авторитета и руководства. Он будет чувствовать себя, как отмечает профессор Уоллер, подобно «ребенку без матери».

Вступает в действие другой фактор. В военное время члены вооруженных сил имеют привилегированный статус в сообществе в целом. «Наши лучшие ребята на службе» — это больше, чем лозунг. Это демонстрация уважения по отношению к тем, кто, возможно, отдаст свою жизнь за свою страну, или, по меньшей мере, к тем, кто оставил семью, учебу, профессию и удовольствия гражданской жизни во имя высокоценных интересов сообщества. Гражданский человек смотрит на человека в униформе как на действительного или потенциального бойца; человек в униформе смотрит на себя так же, даже если он просто выполняет канцелярскую работу в армейском офисе где-то в США. Скромность занятия не имеет значения; зачисление на службу было для него поворотным пунктом в жизни. Уволенный же в запас и возвращающийся человек лишается своей униформы и вместе с ней привилегированного статуса в сообществе. Это не означает, что он с необходимостью утратил престиж, обретенный в качестве действительного или потенциального защитника отечества, хотя история не свидетельствует, что память о славе сохраняется слишком долго. Дома это отчасти вызвано разочарованием, что возвращающийся ветеран не соответствует псевдотипу человека, которого все ожидали увидеть.

Все это приводит к следующему практическому заключению. Много было и еще больше будет сделано, чтобы подготовить возвращающегося человека к необходимой адаптации. Однако представляется равно обязательным подготавливать соответствующим образом и родную группу. Через прессу, радио, кино домашние должны узнать, что человек, которого

они ждут, будет иным, чем тот, кого они себе представляют. Будет трудно использовать пропагандистскую машину в обратном направлении, а именно для разрушения общего псевдотипа жизни воина и солдата, и заменить его истиной. Но обязательно надо развенчать прославление созданного в Голливуде сомнительного героизма, нарисовав реальную картину того, какие испытания эти люди выносят, как они живут, что они думают и чувствуют, — картину не менее достойную и не менее возбуждающую.

Не только родина показывает непривычное лицо вернувшемуся домой. Равным образом вернувшийся домой кажется чужим тем, кто ждет его, и затуманенное пространство вокруг него делает его неузнаваемым. Как вернувшийся домой, так и встречающий его нуждаются в помощи Наставника, который «поможет им быть мудрыми по отношению к вещам и событиям».

Хорошо информированный гражданин Очерк о социальном распределении знания

Человек, живущий в современном мире, убежден, что его жизненный мир как целое не понят полностью им самим и не понятен полностью никому из его ближних. Существует комплекс знаний, сформированных практическим опытом, наукой и технологией, на которых базируется понимание; теоретически он доступен каждому. Но этот комплекс знаний не является интегрированным. Он состоит из сведенных воедино более или менее когерентным образом систем знания, которые сами не когерентны, и даже не совместимы друг с другом. Напротив, расхождения между различными установками, существующие в подходах к специализированным системам, сами являются условием успеха специализированного исследования.

Если *это* верно для различных областей научного исследования, то тем более это верно для различных областей практической деятельности. В сфере практических интересов мы довольствуемся знанием о том, что конкретные средства и процедуры приводят к определенным желательным или нежелательным результатам. То, что мы не понимаем, «почему» и «как» они работают, и что мы ничего не знаем об их происхождении, не мешает нам спокойно заниматься ситуациями, делами, людьми. Мы используем самые сложные приспособления, изготовленные по самой развитой технологии, не зная, как они работают. Никто не ждет от водителя автомобиля знакомства с законами механики, а от радиослушателя — с законами электроники. Можно даже быть успешным бизнесменом без понимания того, как функционирует рынок, или банкиром без элементарного знания монетарной теории. То

же самое верно и для социального мира, в котором мы живем. Мы рассчитываем, что наши ближние в ответ на наши определенные действия будут реагировать определенным образом; что такие институты, как правительство, школы, суды, предприятия общественного пользования будут функционировать; что законы и обычаи, религиозные и политические убеждения будут управлять поведением наших ближних так же, как они управляют нашим. В терминах социальной группы мы можем сказать вместе с Шелером, что всякая мы-группа имеет относительно естественное мировоззрение, которое его члены считают само собой разумеющимся.

Каким бы полезным во многих отношениях ни было это мировоззрение, ясно, что не все члены мы-группы принимают один и тот же сектор мира как само собой разумеющийся и что каждый из них выбирает для более глубокого изучения различные его элементы. Знание социально распределяется, и механизм этого распределения может стать предметом социологической науки. Разумеется, у нас есть так называемая социология знания. Однако за редкими исключениями, дисциплина, не имеющая оснований так называться, рассматривала проблему социального распределения знания только с точки зрения идеологического обоснования истины в зависимости от социальных и, в особенности, экономических условий, или с точки зрения социальных импликаций образования, или исходя из социальной роли человека, обладающего знанием. Не социологи, а экономисты и философы изучали ряд других теоретических аспектов проблемы. Экономисты открыли, что определенные понятия экономики, такие, как совершенная конкуренция и монополия, а также все их промежуточные формы, предполагают, что различные акторы обладают различными комплексами знаний об экономических средствах, целях, процедурах, вероятностях и рисках, связанных с одной и той же ситуацией. Философы, со своей стороны, имели дело с интерсубъективным характером знания, которое интерсубъективно не только потому, что относится к общему для всех нас действительному миру и может быть подтверждено или отвергнуто другими, но также и потому, что личное знание каждого из нас связано со знанием, обретенным другими — нашими учителями и предшественниками — и переданным нам в качестве организованного комплекса проблем вместе со средствами их разрешения, проце-

дурными правилами и т. п. Все эти многообразные проблемы относятся к теоретической науке, занимающейся социальным распределением знания. Настоящее исследование является лишь небольшим шагом в этом направлении. Его цель состоит в изучении мотивов, которые побуждают взрослых людей, живущих своей повседневной жизнью в нашей современной цивилизации, принимать как сами собой разумеющиеся *некоторые част* относительно естественного мировоззрения, переданного им в наследство, и подвергать сомнению *другие* его части.

II

Сконструируем для нашего исследования три идеальных типа, которые будут называться «эксперт», «человек с улицы» и «хорошо информированный гражданин».

Знание эксперта ограничено замкнутой предельной сферой, в которой оно ясно и определено. Его мнения основываются на обоснованных утверждениях; его суждения не являются простыми предположениями или неопределенными допущениями.

Человек с улицы обладает практическим знанием о многих областях, не связанных с необходимостью друг с другом. Его знание — это знание рецептов того, как в типичных ситуациях добиваться типичных результатов типичными средствами. Рецепты предписывают процедуры, которым можно доверять, даже если они не доступны ясному пониманию. Следуя предписанию, как если бы это был ритуал, можно получить желаемый результат, не задаваясь вопросом, почему должен быть предпринят — в заданной последовательности — каждый отдельный шаг. Это знание, при всей его неопределенности, все же достаточно для данной практической цели. В вопросах, не связанных с практическими целями, в которых он непосредственно заинтересован, человек с улицы руководствуется своими чувствами и страстями. Под их влиянием он создает множество убеждений и неявных мнений, на которые опирается до тех пор, пока они не противоречат его стремлению к счастью.

Идеальный тип, который мы предлагаем называть хорошо информированным гражданином (сокращая таким образом

более корректное выражение: гражданин, который стремится быть хорошо информированным), находится между идеальными типами эксперта и человека с улицы. С одной стороны, он не обладает и стремится обладать знанием эксперта; с другой стороны, он не принимает фундаментальной неопределенности простого знания рецептов или же иррациональности своих непроясненных страстей и чувств. Быть хорошо информированным означает иметь разумно обоснованные мнения в областях, которые представляют для него, по меньшей мере опосредованно, интерес, хотя и не имеют отношения к его конкретной цели.

Все три кратко описанных типа, конечно, лишь конструкты, созданные для целей настоящего исследования. На самом деле в повседневной жизни каждый из нас в любой момент является одновременно экспертом, хорошо информированным гражданином и человеком с улицы — в каждом случае с учетом различных областей знания. Более того, каждый из нас знает, что то же самое верно и для его ближних, и этот факт со-определяет специфический тип применяемого знания. Например, для человека с улицы достаточно знать, что существуют эксперты, у которых можно получить консультацию, если это нужно для достижения непосредственной практической цели. Его рецепты определяют, когда ему нужно увидеться с доктором или юристом, где получить необходимую информацию и т. д. С другой стороны, эксперт хорошо знает, что только другой эксперт поймет все тонкости и сложности проблемы в его области, и он никогда не примет любителя и дилетанта как компетентного судью для своих действий. Но именно хорошо информированный гражданин считает, что он вполне способен определить, кто *является* компетентным экспертом, и даже принять решение, выслушав противоположные экспертные мнения.

Многие феномены социальной жизни могут быть поняты только в том случае, если они соотнесены с общей структурой социального распределения знания, описанной подобным образом. Только этот ресурс делает возможной социологическую теорию профессий, престижа и компетентности, харизмы и авторитета и ведет к пониманию таких сложных социальных отношений, как те, что существуют между выступающим артистом, публикой и критиками, или между производителем,

розничным торговцем, рекламным агентом и потребителем, или между правительственным чиновником, его техническим советником и общественным мнением.

III

Три типа знания, рассмотренные выше, различаются по своей готовности считать вещи само собой разумеющимися. Область само собой разумеющегося можно определить как такой сектор мира, который, как нам представляется, не нуждается в дальнейшем изучении для решения непосредственно рассматриваемой теоретической и практической проблемы, хотя мы и не обладаем ясным и определенным пониманием его структуры. Пока нечто представляется само собой разумеющимся, я полагаю, что оно просто «дано» и «дано так, как оно мне является», — то есть так, как я и те, кому я доверяю, его пережили и интерпретировали. Именно в этой зоне считающихся само собой разумеющимися вещей мы должны найти свои ориентиры. Все наши возможные вопросы по поводу неизвестного возникают только внутри такого мира предположительно предызвестных вещей и исходят из его существования. Или, в терминологии Дьюи, всякое возможное исследование стремится трансформировать неопределенную ситуацию в определенную. Конечно, считающееся само собой разумеющимся сегодня может стать спорным завтра, если наш собственный выбор или что-то еще вынудит нас изменить свои интересы и сделать принятое положение вещей областью дальнейшего исследования.

Говоря о смещении нашего интереса, мы затронули ядро проблемы. Прежде чем мы сможем продолжить анализ трех рассматриваемых типов знания, необходимо прояснить отношение между интересом и распределением знания.

Именно наш непосредственный интерес мотивирует все наше мышление, проектирование, действие, создавая проблемы для нашего мышления и цели для наших действий. Другими словами, именно наш интерес разбивает проблематичное поле предызвестного на независимые друг от друга зоны различной релевантности с учетом этого интереса, причем каждая из этих зон требует знаний различной степени точности.

Для наших целей мы можем выделить четыре региона различной релевантности. Во-первых, существует доступная нам часть мира, которую мы можем непосредственно наблюдать и которая также, по меньшей мере частично, занята — то есть изменена и переустроена — нами. Это тот сектор мира, в котором могут материализоваться и осуществляться наши проекты. Структура этой зоны первичной релевантности нуждается в предельно ясном и определенном понимании. Для того чтобы справляться с ситуацией, мы должны обладать ноу-хау — техникой и навыками — и точным пониманием того, почему, когда и где это следует использовать. Во-вторых, существуют другие поля, не доступные для нашего доминирования, но опосредованно связанные с зоной первичной релевантности, потому что они, например, снабжают нас готовыми орудиями, используемыми для достижения спроектированной цели, или создают условия, от которых зависит само наше планирование или его исполнение. С этими зонами меньшей релевантности, с возможностями, вероятностями и рисками, которые они могут содержать с учетом нашего главного интереса, достаточно быть просто знакомым. В-третьих, существуют другие зоны, которые *в настоящее время* не имеют такой связи с наличным интересом. Мы будем называть их относительно иррелевантными, показывая тем самым, что мы можем продолжать считать их само собой разумеющимися, поскольку в них не происходит изменений, которые могли бы повлиять на релевантные секторы, внося в них новые и неожиданные возможности и риски. И наконец, существуют зоны, которые мы предлагаем называть абсолютно иррелевантными, потому что любое возможное изменение в них не повлияет, как мы полагаем, на нашу непосредственную цель. Для любых практических целей достаточно лишь слепой веры в «что» и «как» вещей внутри этой зоны абсолютной иррелевантности.

Это описание слишком общо и требует некоторых уточнений. Во-первых, мы говорили о «непосредственном интересе», который определяет нашу систему релеванностей. Однако не существует такой вещи, как изолированный непосредственный интерес. Конкретный непосредственный интерес является всего лишь элементом иерархической системы или даже многообразия систем и интересов, которые в повседневной жизни мы называем нашими планами — планами работы и

размышления, планами на час и на всю жизнь. Конечно, эта система интересов не является постоянной и гомогенной. Она не является постоянной, потому что при изменении от всякого Сейчас к последующему Сейчас отдельные интересы приобретают различный вес в системе. Она не гомогенна, потому что даже в одновременности любого Сейчас мы можем иметь самые разрозненные интересы. Хорошей иллюстрацией являются различные социальные роли, которые мы принимаем одновременно. Интересы, которые есть у меня в одной и той же ситуации как у отца, гражданина, члена моей церкви и представителя моей профессии, могут быть не только различными, но и не совместимыми друг с другом. Тогда я должен решить, какие из этих разрозненных интересов выбрать, чтобы установить ситуацию, с которой нужно начинать дальнейшее исследование. Этот выбор определит проблему и поставит цель, с учетом которых мир, где мы живем, и наше знание о нем распределятся по зонам различной релевантности.

Во-вторых, термины «зоны» или «регионы» различной релевантности могут навести на мысль, что в нашем жизненном мире существуют закрытые области различной релевантности, о которых мы, соответственно, имеем знания, четко разграниченные по степени своей точности. Верно же обратное. Эти области различной релевантности и точности сообщаются, всячески проникая друг в друга, пересекаясь своими периферийными частями и создавая, таким образом, промежуточные зоны скользящих переходов. Если бы было нужно составить карту такого распределения, она напоминала бы не политическую карту, где представлены различные страны с четкими границами, а скорее топографическую, где гора изображена с помощью контурных линий, соединяющих точки равной высоты. Пики и долины, предгорья и склоны разбросаны по карте в бесконечно разнообразных конфигурациях. Система релевантностей более похожа на систему горизонталей, чем на систему координат, начинающуюся в центральной нулевой точке и обеспечивающую измерение с помощью равноудаленной сети.

В-третьих, мы должны определить два типа систем релевантностей, которые предлагается назвать системой внутренних и внешних (навязанных — imposed) релевантностей. Опять же, это лишь конструкты, которые в повседневной

жизни почти всегда смешиваются друг с другом и очень редко обнаруживаются в чистом виде. Тем не менее важно рассмотреть их отдельно в их взаимодействии. Внутренние релевантности являются результатом наших интересов, определяемых свободным намерением решить проблему с помощью своего мышления, достичь запланированной цели с помощью своего действия. Конечно, мы свободны в определении своего интереса, но, будучи определенным, наш интерес устанавливает систему релевантностей. Мы должны принять эти релевантности, ситуацию, определенную их внутренней структурой, должны следовать их требованиям. Однако они остаются — во всяком случае, в какой-то степени — в пределах нашего контроля. Поскольку интерес, от которого зависят внутренние релевантности и в котором они возникают, был учрежден нашим свободным выбором, мы в любое время можем сместить фокус этого интереса и тем самым модифицировать внутренне присущие ему релевантности. Этот процесс в целом будет все еще проявлять признаки спонтанного действия. Характер всех этих релевантностей как внутренних — то есть присущих выбранному интересу — сохранится.

Однако мы являемся не только центрами спонтанности, направленной в мир и создающей в нем определенные возможности, но также и простыми реципиентами событий, происходящих вне нашего контроля и без нашего вмешательства. В качестве релевантных нам навязываются ситуации и события, которые не связаны с интересами, выбранными нами, которые не возникают в процессе наших свободных действий и которые мы должны просто принимать такими как есть, не имея возможности модифицировать их нашей спонтанной деятельностью, кроме как преобразовать таким образом навязанные релевантности в релевантности внутренние. Пока это не будет сделано, мы не считаем внешние релевантности связанными с нашими спонтанно выбранными целями. Так как они нам навязаны, они остаются непроясненными и достаточно непонятными.

В нашу задачу здесь не входит детально рассматривать значения релевантностей, навязанных индивиду событиями его личной жизни, такими, как болезнь, тяжелая утрата, деяния Бога или метафизические проблемы судьбы, предназначения, провидения или ощущения «заброшенности в мир»,

которое Хайдеггер считает фундаментальным условием человеческого существования. Но в социальном мире внешние релевантности имеют важную функцию, изучение которой возвращает нас к нашей главной проблеме.

IV

Описание различных зон релевантностей раскрывает доступный мне мир в качестве ядра первичной релевантности. Этот доступный собственно мне мир является прежде всего тем сектором мира, который доступен мне реально; затем сектором, который был реально доступен мне прежде, а нынче доступен потенциально, потому что он может быть опять возвращен как доступный мне реально; и, наконец, в пределах доступного мне находится то, что реально доступно тебе, моему ближнему, и было бы в пределах реально доступного мне, если бы я был не здесь, где я есть, а там, где находишься ты, — короче, если бы я был на твоём месте. Таким образом, один сектор мира реально и потенциально находится в пределах общей доступности для меня и моего ближнего; он в пределах доступного *нам*, при условии что — и это ограничение очень важно — мой ближний имеет определенное место в доступном мне мире так же, как я имею место в доступном ему мире. Мы имеем тогда общее окружение, которое подлежит определению через наши общие интересы — его и мои. Конечно, он и я будем иметь различные системы релевантностей и различное знание об общем окружении, если не по какой-то иной причине, то потому, что он видит из Там все то, что я вижу из Здесь. Тем не менее внутри этого общего окружения и внутри зоны общих интересов я могу установить социальные отношения с индивидуализированным Другим; каждый может воздействовать на Другого и реагировать на его действие. Короче, Другой частично находится в пределах моего контроля так же, как я нахожусь в пределах его контроля. Он и я не только знаем об этом факте, но даже знаем о нашем взаимном знании, которое само является средством осуществления контроля. Свободно обращаясь друг к другу, свободно «согласовывая» («гармонизируя») себя друг с другом, мы имеем по меньшей мере, *некоторые* общие внутренние релевантности.

Но это только *некоторые* релевантности. В любой социальной интеракции остается доля системы внутренних релевантностей каждого партнера, не разделенная Другим. Это имеет два важных следствия. Для начала предположим в качестве партнеров по социальной интеракции неких Петра и Павла. В той мере, в какой Петр является объектом действия Павла и должен учитывать специфические цели Павла, которые он, Петр, не разделяет, внутренние релевантности Павла остаются для Петра внешними релевантностями, и наоборот. (Понятие внешних релевантностей, будучи примененным к социальным отношениям, не содержит никакой ссылки на то, принимается ли подразумеваемое навязывание партнером. По-видимому, степень готовности принимать или не принимать, уступить навязыванию внутренних релевантностей Другого или сопротивляться могла бы с успехом использоваться для классификации различных социальных отношений.) Далее, Петр обладает полным знанием только собственной системы внутренних релевантностей. Система внутренних релевантностей Павла как целое доступна Петру не полностью. Ограниченное знание Петра о системе релевантностей Павла (он будет знать хотя бы, что именно Павел навязывает ему) никогда не будет иметь достаточной точности, как было бы, если бы то, что релевантно для Петра только в силу навязывания, было бы элементом его системы внутренних релевантностей. Навязанные релевантности остаются пустыми, неосуществленными предвосхищениями.

Таково распределение знания в социальном отношении между индивидами, если каждый имеет свое место в мире Другого, если каждый находится под контролем Другого. В определенной мере то же самое верно и для отношения между мы-группами и они-группами, если каждая из них известна Другому в своей специфичности. Но чем более анонимным становится Другой и чем труднее партнеру установить его место в социальном космосе, тем меньше становится зона общих релевантностей и больше — зона навязанных релевантностей.

Для современной цивилизации характерна растущая взаимная анонимность партнеров. В нашей социальной ситуации мы все менее детерминированы отношениями с индивидуальными партнерами, доступными нам непосредственно или опосредо-

ванно, и все более — анонимными лицами, которые не имеют никакого фиксированного места в социальном космосе. Уменьшаются наши возможности выбирать себе партнеров в социальном мире и разделять с ними свою социальную жизнь. Мы, так сказать, потенциально подчинены отдаленному контролю каждого. Ни одна точка на земном шаре не удалена от места, где мы живем, более чем на расстояние 24-часового полета; электрические провода доставляют сообщение с одного конца земли на другой в течение секунды; и очень скоро любое место в этом мире станет потенциальной мишенью разрушительного оружия, запущенного в любом месте. Наше собственное социальное окружение оказывается доступным каждому и повсюду; анонимный Другой, чьи цели неизвестны нам из-за его анонимности, может взять нас вместе с системой наших интересов и релевантностей под свой контроль. У нас все меньше и меньше права определять, что для нас релевантно, а что нет. Релевантности, навязанные нам политически, экономически и социально и находящиеся за пределами нашего контроля, должны учитываться нами такими, как они есть. Поэтому мы должны знать их. Но до какой степени?

Этот вопрос возвращает нас к трем идеальным типам знания, описанным выше как экспертное знание, знание хорошо информированного гражданина и знание человека с улицы. Последний живет, образно говоря, наивно среди своих релевантностей и внутренних релевантностей своей мы-группы. Внешние релевантности он учитывает лишь как элементы ситуации, информацию, условия своих действий. Они просто даны, и нет нужды пытаться понять их происхождение и структуру. Его не интересует, почему некоторые вещи более релевантны, чем другие, почему зоны кажущейся внутренней иррелевантности могут скрывать элементы, которые завтра будут навязаны как высокорелевантные, — все это не влияет на его действия и мышление. Он не будет переходить мост, пока не дойдет до него, и он считает само собой разумеющимся, что он найдет мост, когда понадобится, и это будет достаточно крепкий мост, чтобы выдержать его. Это одна из

причин, почему, формируя свои мнения, человек с улицы больше руководствуется чувством, чем знанием, почему он предпочитает, как показывает статистика, в газетах комиксы — зарубежным новостям, а по радио викторины — политическим комментариям.

Тот, кого мы называем экспертом, чувствует себя как дома только в системе внешних релевантностей, то есть релевантностей, навязанных проблемами, предустановленными в его области. Или, точнее, вместе с решением стать экспертом он принял релевантности, навязанные его области в качестве внутренних, и только внутренних релевантностей своего дей-ствования и мышления. Но его область четко ограничена. Конечно, существуют пограничные проблемы и даже проблемы вне его специфического поля, но эксперт склонен относить их к другому эксперту, чьим предметом интереса они должны быть. Эксперт начинает не только с допущения о том, что система проблем, устанавливаемая в его области, релевантна, но и что это единственная релевантная система. Все его знание существует в этой системе соотнесения, которая была установлена раз и навсегда. Тот, кто не принимает это как монополизированную систему его внутренних релевантностей, не разделяет с экспертом универсум дискурса. От эксперта он может ожидать только указания на удобные средства пред-данных целей, а не определения самих целей. Знаменитое утверждение Клемансо, что война слишком серьезное дело, чтобы отдать ее исключительно генералам, показывает, как человек, ориентированный на более масштабные цели, реагирует на совет эксперта.

Хорошо информированный гражданин обнаруживает себя в области, которая принадлежит бесконечному числу возможных систем соотнесения. Там нет пред-данных готовых целей, нет фиксированных пограничных линий, внутри которых он может искать прибежище. Он должен выбирать систему соотнесения, выбирая свой интерес; он должен исследовать зоны релевантностей, примыкающие к ней, и накапливать как можно больше знаний о происхождении и источниках релевантностей, реально или потенциально навязанных ему. В терминах приведенной выше классификации хорошо информированный гражданин будет ограничивать, насколько возможно, зону иррелевантного, сознавая, что то, что сегодня

относительно иррелевантно, завтра может быть навязано как первичная релевантность и что область так называемой абсолютной иррелевантности может оказаться прибежищем анонимных сил, которые могут одолеть его. Таким образом, его установка отличается от установки эксперта, чье знание ограничено одной системой релевантностей, и от установки человека с улицы, который безразличен к самой структуре релевантности. По этой самой причине он должен сформировать разумное мнение с помощью необходимой информации. Каковы, однако, источники этой информации и на каком основании гражданин может считать их удовлетворительными для того, чтобы сформировать собственное мнение⁹.

VI

Мы возвращаемся к главной теоретической проблеме социального распределения знания. Представляется очевидным, что только чрезвычайно малая часть нашего действительного и потенциального знания возникает в нашем собственном опыте. Большая его часть состоит из опыта, который приобрели не мы, а наши ближние, современники и предшественники, о котором они сообщили нам или который передали по наследству. Такого рода знание мы назовем социально приобретенным знанием. Но почему мы верим в него⁹? Все социально приобретенное знание основано на имплицитной идеализации, которую можно сформулировать примерно так: «Я верю в опыт моего ближнего, потому что, если бы я был (сейчас или в прошлом) на его месте, я имел бы тот же самый опыт, который имеет (или имел) он, мог бы действовать точно так же, как действует (или действовал) он, имел бы те же самые возможности и риски в той же самой ситуации. Таким образом, то, что является (или являлось) для него действительным объектом его реального опыта, является для меня правдоподобным объектом возможного опыта». Это базовая идеализация, и мы не можем здесь подробно останавливаться на различных модификациях типического стиля, в котором переживается социально полученное знание. В рамках этой статьи мы ограничимся некоторыми примерами, которые ни в коем случае не являются исчерпывающими.

Социально приобретенное знание может возникать четырьмя различными способами Во-первых, оно может происходить из непосредственного переживания <мной> другого индивида (назовем его очевидцем), который сообщает мне о своем опыте Моя вера в его сообщение основана на том факте, что событие, о котором сообщается, произошло в пределах доступного ему мира Из Там, из его позиции в пространстве и времени, могли бы наблюдаться вещи и переживаться события, которые не наблюдаемы из Здесь, из моей позиции, но если бы я был Там, а не Здесь, я переживал бы то же самое Более того, эта вера предполагает определенную согласованность моей системы релевантностей с системой релевантностей очевидца В противном случае я бы считал, что мог бы увидеть некоторые незамеченные наблюдателем аспекты описываемого события, или наоборот

Вторым источником социально полученного знания может быть непосредственное переживание <мной> другого индивида — не обязательно очевидца и не обязательно сообщаящего что-либо именно мне, — для которого наблюдаемое событие имеет свое место в системе внутренних релевантностей с конфигурацией, субстанционально отличной от моей Такого индивида мы будем называть инсайдером (insider) Моя вера в его сообщение основана на допущении, что инсайдер, в силу того что он переживает описываемое событие в уникальном или типическом контексте релевантности, «разбирается лучше», чем мог бы я, наблюдая то же событие, но не зная его внутреннего смысла

В-третьих, существует мнение другого индивида, основанное на непосредственно или социально полученном знании, организованном в соответствии с системой релевантностей, подобной моей Такого индивида можно назвать аналитиком Его мнение имеет для меня тем больший вес, чем больше я могу контролировать факты, на которых оно основано, и чем больше я уверен в сходстве наших систем релевантностей

Наконец, существует мнение другого индивида, основанное на тех же данных, что и мнение аналитика, но организованных в соответствии с системой релевантностей, значительно отличающейся от моей Его можно назвать комментатором Его мнению можно доверять, если он помогает мне сформировать

ровать достаточно ясное и точное знание о его исходной, отличной от моей, системе релевантностей.

Ясно, что очевидец, инсайдер, аналитик и комментатор представляют только четыре из множества существующих идеальных типов передачи социального знания. Ни один из этих типов нельзя, вероятно, обнаружить в чистом виде. Любой историограф, учитель, редактор, пропагандист представляет собой смесь нескольких описанных нами идеальных типов. Для классификации коммуникатора в соответствии с этими типами неважно, является ли он экспертом; использует ли он ту или иную систему знаков, символов или артефактов для коммуникации; происходит ли коммуникация в лицом-к-лицу или в каком-либо ином социальном отношении; близко ли мы знакомы с информатором или он остается более или менее анонимным. Но все эти факторы чрезвычайно важны для того, чтобы мы, ищущие информацию граждане, могли приписать источнику нашего социально полученного знания некоторый вес.

Невозможно подробно рассмотреть здесь все импликации этой проблемы. Однако даже упрощенная картина, нарисованная нами, будет неполной без краткого упоминания еще одного аспекта социального распределения знания, который в определенной степени противоположен социально полученному знанию. Назовем его социально одобренным знанием. Всякое знание — как наши собственные исходные переживания, так и социально полученное знание — приобретает дополнительный вес, если оно принимается не только нами, но и другими членами нашей мы-группы. Я считаю свои собственные впечатления несомненно правильными, если другие, кого я считаю компетентными, подтверждают то, что я обнаружил, либо на основе собственного опыта, либо потому, что доверяют мне. Если я считаю моего отца, моего священника, мое правительство авторитетными, то их мнения имеют особый вес, и этот вес сам имеет характер внешней релевантности (значимости). Власть социально одобренного знания столь велика, что одобряемые всей группой способы мышления и действия, такие, как обычаи, нравы и привычки, просто считаются само собой разумеющимися; они становятся элементами относительно естественного мировоззрения, хотя источник такого знания остается полностью анонимным.

Таким образом, зона считающихся само собой разумеющимися вещей, относительно естественное мировоззрение, с которого начинается и которое предполагает всякое исследование, проявляется как седимент (осадок) прежних актов переживания, как моего собственного, так и других, получивших социальное одобрение.

Позвольте мне под конец привести несколько замечаний о природе и функции взаимодействия между социально полученным и социально одобренным знанием и сделать одно практическое заключение, которое поможет диагностировать нашу нынешнюю ситуацию.

Социально одобренное знание является источником престижа и авторитета, на нем базируется общественное мнение. Экспертом или хорошо информированным гражданином считается только тот, кто социально одобрен в этом качестве. Получив такое признание, мнения эксперта или хорошо информированного гражданина приобретают дополнительный вес в области социально полученного знания. В наше время социально одобренное знание стремится вытеснить основную систему внутренних и внешних релевантностей. Опросы, интервью, анкеты пытаются выявить мнение человека с улицы, которого не интересует ничто, выходящее за пределы его привычной системы внутренних релевантностей. Его мнение, являющееся общественным мнением в нынешнем понимании, получает все большее социальное одобрение в ущерб информированному мнению и поэтому навязывается как релевантное более информированным членам общества. Тенденция к неверной интерпретации демократии как политического института, в котором должно преобладать мнение неинформированного человека с улицы, увеличивает эту опасность. Следовательно, долг и привилегия хорошо информированного гражданина в демократическом обществе состоят в том, чтобы сделать свое мнение превалирующим над общественным мнением человека с улицы.

Совместное сочинение и исполнение музыки Исследование социального отношения

I

Музыка является значимым контекстом, не связанным с концептуальной схемой. Однако с этим значимым контекстом возможна коммуникация. Процесс коммуникации между композитором и слушателем обычно требует посредника: это может быть индивидуальный исполнитель или группа соисполнителей. Между всеми этими участниками существуют социальные отношения с довольно сложной структурой.

Целью данной статьи является анализ некоторых элементов этой структуры. Здесь мы не будем рассматривать проблемы, обычно относимые к области так называемой социологии музыки, хотя полагают, что изучение социальных отношений между участниками музыкального процесса является предварительным условием всякого исследования в этой области. Наше исследование не относится и к феноменологии музыкального опыта, хотя мы и приводим некоторые наблюдения, касающиеся структуры музыки. Наш анализ сосредоточен на особом характере социальных отношений, связанных с музыкальным процессом: они, без сомнения, значимы как для актора, так и для адресата, но эта смысловая структура не выражается в концептуальных терминах; эти термины основаны на коммуникации, но, *в основном*, не на семантической системе, используемой коммуникатором в качестве схемы выражения, а его партнером — в качестве схемы интерпретации¹. Поэтому можно надеяться, что изучение социальных

Как будет показано, система нотной записи выполняет совершенно иную, в основном вторичную функцию

отношений, связанных с музыкальным процессом, приведет к определенному пониманию, важному для многих других форм социального взаимодействия; возможно, это поможет выявить ряд аспектов социальной интеракции как таковой, которая до сих пор не привлекала того внимания социальных ученых, которого она заслуживает. Это вводное утверждение требует некоторого пояснения.

Когда социологи говорят о социальной интеракции, они обычно имеют в виду взаимозависимые действия нескольких людей, связанные смыслом, который актер вкладывает в свое действие и который, как он полагает, будет понят его партнером. Используя терминологию Макса Вебера, можно сказать, что эти действия должны ориентироваться друг на друга. Изучая процесс коммуникации как таковой, большинство социологов используют в качестве модели или взаимодействие сигнификативных жестов, или язык в самом широком смысле этого термина. Дж.Г. Мид, например, находит, что два борца общаются друг с другом на «языке жестов», который помогает каждому из них предвосхищать поведение другого и выстраивать свое собственное поведение¹. Мы можем также сказать, что два игрока в шахматы, которые знают функциональное значение каждого шахматиста вообще, а также в конкретной констелляции в каждый конкретный момент данной игры, сообщают свои мысли друг другу в терминах «словаря» и «синтаксиса» общей для них обеих схемы выражения и интерпретации, которая определена «правилами игры». В случае обычной речи или употребления письменных символов предполагается, что каждый партнер интерпретирует и свое собственное поведение, и поведение своего партнера в концептуальных терминах, которые могут быть переведены и сообщены ему с помощью общей семантической системы.

В каждом из этих случаев существование семантической системы — будь то язык выразительных жестов», «правила игры» или «собственно язык» — просто предполагается как нечто данное с самого начала, и не возникает вопросов о проблеме «значения». Причина этого в общем-то ясна: в социальном мире, в котором мы родились, язык (в самом

¹ Mead G H *Mind, Self, and Society* Chicago, 1937 P 14, 63, 253 ff

широком смысле) принимается в качестве главного двигателя коммуникации; его концептуальная структура и сила типизации делают его выдающимся инструментом для сообщения смысла. В современном мышлении даже существует твердая тенденция идентифицировать смысл с его семантическим выражением и считать язык, речь, символы, выразительные жесты фундаментальным условием социального взаимодействия как такового. Даже весьма оригинальная попытка Мида показать, что язык произошел из обмена значимыми жестами — его знаменитый пример собачьего боя, — начинается с предположения о том, что возникновению языка мог предшествовать «разговор» с помощью различных «положений тела» (телодвижений). Нет необходимости принимать основные положения «социального бихевиоризма» Мида, чтобы допустить, как это часто случается, что он увидел главную проблему более ясно, чем другие. Тем не менее решение, которое он предлагает, только на первый взгляд устраняет трудности, связанные с базовым вопросом, а именно — является ли коммуникативный процесс действительно основой всех возможных социальных отношений, или, напротив, не предполагает ли вся коммуникация существование некоторого рода социальной интеракции, которая — хотя это и не является обязательным условием всякой возможной коммуникации — не входит в коммуникативный процесс и не может быть охвачена им. Сегодня стало весьма модным отвергать проблемы такого рода высокомерной ссылкой на вопрос о том, что было первым — курица или яйцо. Такая установка отражает не только незнание с философской проблемой «первичности», обсуждавшейся схоластиками (Schoolmen), но и сама по себе является препятствием для серьезного анализа различных проблем основания, особенно важных для социальных наук.

В той мере, в какой речь идет об исследуемом вопросе, конкретные исследования многих социологов и философов были направлены на определенные формы социального взаимоотношения, которые с необходимостью предшествуют всякой коммуникации. «Ситуации контакта» по Визе, теория восприятия alter ego Шелера, в некоторой степени понятие отношения лицом-к-лицу Кули, интерпретация языка как возникающего внутри ситуации, определяемой социальной интеракцией, базовое понятие «смотреть на Другого и быть

рассматриваемым Другим» (*le regard*¹) Сартра — все это лишь немногие примеры исследования того, что можно было бы назвать «отношением взаимного согласования» (*mutual tuning-in relationship*), на котором только и основывается вся коммуникация. Именно через это отношение взаимного согласования Я и Ты переживаются обоими партнерами в живом настоящем <времени> как Мы.

Вместо того чтобы подробно останавливаться здесь на сложном философском анализе этой проблемы², позволительно обратиться к ряду хорошо известных феноменов социального мира, в которых это докоммуникативное социальное отношение выступает на первый план. Уже упоминался пример Мида с борцами. Этот пример типичен для группы схожих взаимосвязанных видов деятельности, таких, как отношение между подающим и принимающим мяч в бейсболе, между игроками в теннис, фехтовальщиками и т. д.; мы находим те же черты у тех, кто совместно марширует, танцует, занимается любовью или исполняет музыку. Последний вид деятельности мы проанализируем в качестве примера на последующих страницах. Мы надеемся, что этот анализ позволит в некоторой степени прояснить структуру согласования, которое возникает из возможности жить вместе в специфических временных измерениях. Есть также надежда на то, что исследование частной коммуникативной ситуации в музыкальном процессе несколько высветит неконцептуальный аспект, вовлеченный в коммуникацию любого вида.

II

Некоторые элементы социальной структуры музыкального процесса были проанализированы в одной из поздних работ знаменитого французского социолога Мориса Хальбвакса³. Эта работа заслуживает особого внимания, потому что она

Взгляд (*фр*) — *Прим ред*

² Работа Мида Mead G H *Philosophy of the Present* Chicago, 1932 — является примером того, как должны быть выполнены исследования такого рода и куда они ведут

Halbwachs M *Le memoire collective chez le musiciens* // *Revue philoso-phi-que*. 1939 March-April. P 136-165.

была написана как своего рода введение в основное исследование природы времени, которое, к сожалению, не было завершено из-за трагической смерти автора в концентрационном лагере Бухенвальд в июле 1944 г.¹

Основная позиция Хальбвакса хорошо известна. Он полагал, что все виды памяти детерминированы социальными рамками и что индивидуальная память не может быть понята без допущения о коллективной памяти, из которой проистекает всякое индивидуальное воспоминание. Этот основной принцип, который мы не собираемся здесь критиковать, был применен к проблеме музыкальной коммуникации, потому что автор чувствовал, что сама структура музыки — ее развитие в потоке времени, ее отдельность от всего, что длится, ее реализация через воссоздание — представляет отличную возможность для демонстрации того, что не существует иной возможности для сохранения группы воспоминаний со всеми их нюансами и деталями, кроме как обратиться к коллективной памяти. Иными словами, Хальбвакс в первую очередь был интересен анализ социальной структуры музыки. Достаточно любопытным образом он разделил область музыки на две отдельные части: музыку как переживаемую образованным музыкантом и музыку как переживаемую любителем. В отношении первого Хальбвакс пришел к заключению, что именно возможность перевода музыки в визуальные символы — то есть в систему нотной записи — прежде всего способствует передаче музыки. Конечно, знаки нотной записи не являются образами звуков; однако они являются средством выражения на конвенциональном языке всех команд, которым должен подчиняться музыкант, если он хочет должным образом воспроизвести музыкальное произведение. Конвенциональный характер знаков нотной записи и их комбинаций заключается в том, что они имеют смысл благодаря продолжительной отнесенности к группе, которая изобрела и приняла их. Эта группа — «общество» — образованных музыкантов живет в мире, который заполнен исключительно звуками, и заинтересована только в создании и прослушивании комбинации звуков. Даже изобретение новых

Четыре главы рукописи были опубликованы посмертно Halbwachs M Memoire et socie'e // L' Annee sociologique 3rd series 1949 Vol I P 11-197

комбинаций звуков возможно только в рамках социально обусловленного музыкального языка (который для Хальбвакса был идентичен системе музыкальной нотации). Творческий акт композитора является просто открытием в том же мире звуков, который доступен только обществу музыкантов. Именно потому, что композитор принимает конвенции этого общества и проникает в них более глубоко, чем остальные, он может делать свои открытия. Музыкальный язык не является инструментом, изобретенным после того, как композитор спонтанно сочинил музыку, чтобы изложить ее на бумаге и передать другим музыкантам. Напротив, именно сам этот язык создает музыку.

Это, в самых общих чертах, главный аргумент Хальбвакса в пользу социального характера музыки. Однако ребенок или музыкально необразованный человек запоминает колыбельные, псалмы, популярные песни, танцевальные или маршевые мелодии, совсем не зная нот. Как это возможно и как такого рода память на комбинации звуков может быть соотнесена с коллективной памятью? Хальбвакс отвечает на это, что память любителя на музыкальные события также основывается на коллективной памяти, но всегда связана с метамузыкальными переживаниями¹. Мелодия песни вспоминается потому, что запоминаются слова — социальный продукт. Что касается танцев, или маршей, или других музыкальных произведений, не связанных со словами, именно ритм маршировки, танца, речи служит носителем музыкального воспоминания. Однако ритм не существует в природе; он также является результатом жизни в обществе. Изолированный индивид не мог бы открыть ритм. В пользу этого утверждения (которое я считаю ложным) не приводится ни одного доказательства, кроме ритмического характера трудовых песен и нашей речи. Как слова, так и ритмы имеют социальное происхождение, и таковы, следовательно, музыкальные переживания любителя. Но они относятся к миру, в котором существуют не только звучащие события, и к обществу, заинтересованному не только в музыке. Но достаточно о Хальббуксе.

Каким бы интересным не был анализ Хальбвакса, он страдает рядом недостатков. Во-первых, мне кажется, что

¹ Термин не использовался Хальббуксом, но, вероятно, выражает то, что он подразумевал

различие между музыкой музыканта и музыкой, доступной любителю, фактически лишено основания. Но, отложив обсуждение этого вопроса и ограничив себя областью музыки, будто бы доступной только образованным музыкантам, необходимо выдвинуть следующие возражения против теории Хальбвакса: 1. Он отождествляет музыкальную мысль с ее передачей. 2. Он отождествляет музыкальное сообщение (communication) с музыкальным языком, который для него является системой нотной записи. 3. Он отождествляет нотную запись с социальной подоплекой музыкального процесса.

В отношении первого возражения ясно, что с точки зрения композитора музыкальная мысль может быть понята и без всякого намерения передать ее. Эта мысль может быть совершенным произведением музыки, обладающим своей специфической смысловой структурой; по желанию ее можно вспомнить и не переводя в звук или в видимую форму нотной записи. Это, конечно, не особенность музыкального процесса. Говорилось, что Рафаэль был бы одним из величайших художников, даже если он родился бы без рук. В целом, все виды умственной деятельности, выполняемые в воображении, могут быть полностью осмысленными и умственно воспроизводимыми в уединенности индивидуального сознания. Все наши невыраженные мысли, наши ежедневные мечты, а также проекты будущего действия — никогда не выполненного — демонстрируют эти признаки. Но любой вид коммуникации между человеком и его ближним — следовательно, и передача музыкальных мыслей — предполагает событие или ряд событий во внешнем мире, которые функционируют, с одной стороны, как схема выражения мысли делающего сообщение и, с другой стороны, как схема интерпретации такой мысли адресатом. Музыкальные мысли могут быть переданы другим либо через механику слышимого звука, либо через символы нотной записи.

Трудно понять, почему в качестве подходящей формы музыкальной коммуникации Хальбвакс рассматривал только последние. Очевидно, он взял в качестве модели своего анализа ситуацию, в которой композитор должен сообщать свою музыкальную идею исполнителю с помощью видимых знаков до того, как исполнитель может перевести эти идеи в звуки, постигаемые слушателем. Но эта процедура не относится к особенностям музыкальной коммуникации как таковой; это

более или менее технический вопрос. Мы можем вполне хорошо понимать импровизацию, исполненную одним или несколькими инструменталистами. Или мы можем, вместе с Тови, предвидеть революцию в музыкальной коммуникации средствами микроскопического исследования фонографических пластинок. «Ничто не может препятствовать индивидуальному производству музыки непосредственно с помощью фонографической иглы. Это значит, что композитор, не стесненный техникой инструментов, будет предписывать тембр любой высоты или ритма и будет прямо сотрудничать с мастером, моделирующим волновые линии, не больше, чем скрипач, возможно, сотрудничал бы со Страдивари»¹.

Следовательно, нотная запись является лишь одним из нескольких средств сообщения музыкальной мысли. Но она ни в коем случае не идентична музыкальному языку. Ее семантическая система совсем иная, чем семантические системы идеограмм, букв, математических или химических символов. Идеограмма относится непосредственно к представленному понятию, и точно также функционирует математический или химический символ. Написанное слово в наших алфавитных языках относится к звуку произнесенного слова и через него в качестве посредника к понятию, которое оно несет. Как сказано выше, смысл музыкального процесса не может быть соотнесен с концептуальной схемой, и особая функция нотной записи сегодня, как и в ее историческом развитии, отражает эту ситуацию. Музыкальный знак является не чем иным, как инструкцией для исполнителя производить с помощью своего голоса или инструмента звук определенной силы и длительности, давая в дополнение — в определенные исторические периоды — указания относительно темпа, динамики, экспрессии или руководства относительно связи с другими звуками (с помощью таких символов, как, например, лига). Все эти тональные элементы могут быть предписаны только приблизительно, и способ получения указанного эффекта остается за исполнителем. «Специфические указания композитора сами не всегда являются частью его оригинального творения, а есть, скорее, сообщение музыканта о нем другому, намек на то, как при исполнении обеспечить

¹ Tovey D F Music // Encyclopedia Britannica 14th ed

¹ Thompson V The Art of Judging Music New York, 1948 P
296 Громко, сильно (*urn*) — *Прим ред*
Скорость (исполнения музыкального произведения) (*um*) —
Прим ред Furtwangler W Interpretation — erne musikahsche
Schicksalfrage // Das Atlanisbuch der Musik Zurich 1934 S 609
fT

III

Чтобы сделать более ясным это сплетение социальных отношений, именуемое музыкальной культурой, вообразим себе одинокого исполнителя музыкального произведения, сидящего за роялем перед партитурой сонаты второстепенного мастера девятнадцатого века, которая, по нашему допущению, абсолютно незнакома ему. Более того, мы полагаем, что наш пианист равно искусен в технике игры и чтении с листа и что, следовательно, никакие технические или иные внешние препятствия не будут мешать ходу его исполнения.

Едва сделав эти допущения, мы все же начинаем колебаться. Действительно ли они совместимы друг с другом? Можем ли мы действительно утверждать, что данная соната *полностью* неизвестна нашему исполнителю? Он не был бы совершенен в технике и чтении с листа, не достигнув определенного уровня музыкальной культуры, позволяющего ему читать музыкальное произведение того *типа*, которое перед ним. Следовательно, хотя отдельная соната и все остальные произведения отдельного композитора могут быть неизвестны ему, у него будет, тем не менее, весьма прочное знание о музыкальной форме, именуемой «соната как фортепьянная музыка девятнадцатого века», о типе тем и гармоний, используемых в подобных композициях того периода, об экспрессивном содержании, которое он, возможно, ожидает увидеть в них, — в целом, о типическом «стиле», в котором пишется музыка такого рода и в котором она должна исполняться. Даже перед тем как сыграть или прочесть первый аккорд, наш музыкант обращен на более или менее организованную, более или менее когерентную, более или менее различимую совокупность своих прошлых переживаний, которые в своей целостности конституируют определенное предварительное знание данного музыкального произведения. Конечно, это предварительное знание относится только к *типу*, к которому принадлежит это отдельное музыкальное произведение, а не к его особой или уникальной индивидуальности. Но общее предварительное знание исполнителя о типичности произведения становится схемой соотнесения для его интерпретации особенности этого произведения. Схема соотнесения в целом определяет предвосхищения исполнителя о том, что он может или не может найти в композиции перед

собой. Такие предвосхищения более или менее содержательны; они могут быть осуществлены или подтверждены музыкальными событиями, которые он будет переживать, когда он начнет играть сонату, или они могут «взорваться» и исчезнуть.

Если говорить в более общих терминах, исполнитель, берущийся за так называемое неизвестное произведение, делает это, находясь в исторически — в собственном случае человека автобиографически — определенной ситуации, определенной именно комплексом его наличных музыкальных переживаний в той мере, в какой они типически релевантны для предвосхищенного нового переживания, с которым он столкнулся¹. Этот комплекс переживаний опосредованно относится ко всем его прошлым и нынешним ближним, чьи действия или мысли внесли вклад в формирование его знания. Это знание включает то, чему он научился от всех своих учителей, а его учителя от своих учителей; то, что он освоил из исполнения других музыкантов; и то, что он освоил из манифестаций музыкальных мыслей композитора. Таким образом, большая часть музыкального знания — как и знания вообще — является социально приобретенным. И внутри этого социально приобретенного знания выделяется знание, переданное теми, кто обладал престижем аутентичности и авторитета, то есть великими мастерами среди композиторов и признанными интерпретаторами их работ. Музыкальное знание, переданное ими, не только социально приобретено, оно также социально одобрено², будучи рассматриваемым как аутентичное, и, следовательно, более достойно того, чтобы стать образцом для других, чем знание, имеющее какую-то иную природу.

Все это ни в коем случае не ограничивается исследуемой ситуацией. Наш анализ до сих пор был просто приложением мастерских исследований Гуссерлем структуры нашего опыта. Согласно ему, фактический мир всегда переживается как мир предконституированных типов. В задачи данной статьи не входит рассмотрение значимости этого открытия Гуссерля, особенно понятия типа, фундаментального для всех социальных наук. Эта теория затрагивалась в работе Гуссерля³ Husserl E. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. London, 1931 P. 149, переведенной на английский язык В. Гибсоном, и была полностью развита в работе. Husserl E *Erfahrung und Urteil* Prague, 1939 S. 35 ff., 139-143, 394-403

В отношении понятий социально приобретенного и социально одобренного знания см.: Schutz A *The Well-informed Citizen* // Schutz A *Collected Papers I*. The Haag Martinus Nijhoff, 1962 esp. p. 131 ff См настоящее издание, главу «Хорошо информированный гражданин».

IV

В ситуации, которую мы выбрали для исследования — действительное исполнение произведения музыки, — генезис наличного комплекта знаний со всеми его скрытыми референциями является, так сказать, предысторическим. Переплетение социально приобретенного и социально одобренного знания создает всего лишь оболочку для главного социального отношения, в которое вступит наш пианист (а также всякий слушатель и просто читающий музыку), — отношения с автором сонаты, находящейся перед ним. Именно постижение музыкальной мысли композитора и ее интерпретация путем воссоздания занимает центральное место в сознании пианиста или, используя феноменологический термин, становится «тематическим» для его текущей деятельности. Тематическое ядро выделяется на горизонте приобретенного знания — знания, которое функционирует как схема соотнесения и интерпретации для постижения мысли композитора. Теперь необходимо описать структуру социального отношения между композитором и свидетелем¹ <музыки>. Но прежде чем приступить к анализу этого отношения, было бы хорошо предупредить возможное ошибочное понимание. Мы вовсе не утверждаем, что музыкальное произведение (или произведение искусства вообще) не может быть понято иначе, чем через обращение к его индивидуальному автору или к обстоятельствам — биографическим или каким-либо иным, — в которых тот создавал свое особое произведение. Конечно, для понимания музыкального содержания так называемой «Лунной сонаты» совершенно необязательно знать глупые истории, которые принято связывать с ее созданием; нет необходимости даже знать, что соната была создана человеком по имени Бетховен, который жил тогда-то и там-то и прошел через такие-то и такие-то личные переживания. Любое произведение искусства, будучи уже законченным, существует как полная смысла сущность независимо от личной жизни его создателя². Социальное отношение между компози-

Под «свидетелем» подразумеваются исполнитель, слушатель и читатель музыки

Относительно поэзии эта тема обсуждалась в остроумной и основательной книге: Tillyard E.M.W., Lewis C.S. *The Personal Heresy: A Controversy*. London, 1939.

тором и свидетелем <музыки>, как оно понимается здесь, устанавливается исключительно тем фактом, что свидетель музыкального произведения участвует (и в определенной степени воссоздает) в переживаниях ближнего — пусть даже и анонимного, — который создал это произведение не только для выражения своих музыкальных идей, но и для установления коммуникации

Для наших целей музыкальное произведение может быть определено¹ — очень приблизительно и пробно — как осмысленная организация тонов во внутреннем времени. Именно событие во внутреннем времени, в *duree*, по Бергсону, является самой формой существования музыки. Поток тонов, разворачивающийся во внутреннем времени, осмысленно организован как для композитора, так и для слушателя, поскольку он вызывает в потоке сознания взаимную игру воспоминаний, ретенций, протенций и предвосхищений, которые соотносят следующие друг за другом элементы. Конечно, последовательность тонов имеет место в фиксированном направлении внутреннего времени, так сказать, от первого такта до последнего. Но этот фиксированный поток не является все же необратимым. Специфическими средствами своего искусства² композитор организовал его таким образом, что слушатель соотносит то, что он в настоящий момент слышит, с тем, что, согласно

¹ Прекрасный обзор философских теорий музыки можно найти в работе Langer S K *Philosophy in a New Key* Cambridge, 1942 Ch 8 «On Significance in Music» и Ch 9 «The Genesis of Artistic Import», хотя собственная позиция

автора представляется неудовлетворительной. Ее можно представить следующей цитатой: «Музыка имеет все отличительные признаки символизма, за исключением одного: существование *приписанной коннотации*. Это ограниченная идиома, подобная искусственному языку, *только еще менее удачная, потому что в своей высшей, хотя и явно символической форме музыка является незавершенным символом*. Ее жизнью является артикуляция, а не утверждение, выразительность, но не выражение»

² Некоторые из этих средств существенны для любого рода музыки, другие принадлежат только к определенной музыкальной культуре. Ритм, мелодия, тональная гармония, техника ослабления и так называемые формы, основанные на том, что Тоби называет большой гармонией, такие, как соната, рондо, вариация и т. д., являются, конечно, характеристиками музыкальной культуры девятнадцатого века. Можно надеяться, что более интенсивное исследование в феноменологии музыкального опыта прольет некий свет на трудную проблему, касающуюся этих средств осмысленной организации тонов, существенной для музыки вообще, независимо от того, каково его особое историческое окружение.

его предвосхищению, последует, а также с тем, что он только что услышал и что он слышал с самого начала произведения Поэтому слушатель воспринимает льющийся поток музыки, так сказать, не только в направлении от первого к последнему такту, но и одновременно в обратном направлении¹

Для нашей проблемы существенно необходимо добиться более ясного понимания временного измерения, в котором находится музыка Выше было сказано, что внутреннее время, *duree*?, является самой формой существования музыки Конечно, игра на инструменте, прослушивание пластинки, чтение нотной страницы — все это события, происходящие во внешнем времени, которое музыкант «считает», чтобы обеспечить правильный «темп» Но чтобы пояснить, почему мы считаем внутреннее время той самой средой, в которой имеет место музыкальный поток, представим себе, что и медленный, и быстрый темп симфонии занимают двадцатидюймовую пластинку Наши часы покажут, что звучание любой из этих пластинок занимает около трех с половиной минут Этот факт, возможно, будет интересен для составителей радиопрограмм Для слушателя он ничего не значит Для него неверно, что время, которое он прожил, слушая медленный темп, было «равной длины» с тем временем, которое он посвятил быстрому темпу Слушая, он живет во временном измерении, не сравнимом с тем, которое можно разделить на однородные части Внешнее время измеряемо; существуют произведения равной длины, существуют минуты, часы и длина дорожки, по которой должна пройти игла проигрывателя Для измерения внутреннего времени, в котором живет слушатель, не существует таких мерок, между его частями нет равенства, если там вообще есть какие-то части³ Для слушателя может стать совершенным сюрпризом, что главная тема второй части

Это понимание непередаваемым образом было сформулировано Августином в его «Исповеди»² Продолжительность, длительность ноты (*фр*) — *Прим ред*

У нас нет необходимости ссылаться на специфический опыт прослушивания музыки, чтобы понять несоизмеримость внутреннего и внешнего времени Стрелка наших часов будет равно двигаться по плоскости циферблата, независимо от того, стоим ли мы перед дверью хирурга, оперирующего дорогого нам человека, или мы прекрасно проводим время в благоприятной компании Все это хорошо известные факты

фортепьянной сонаты Бетховена ре-минор, ор. 31, No. 2 занимает такое же время — а именно одну минуту, — что и последняя часть той же сонаты¹.

Предыдущие замечания служат для прояснения особого социального отношения между композитором и тем, кто воспринимает его музыку. Хотя последний может быть отделен от первого столетиями, но он в квазиодновременности участвует в потоке сознания композитора, осуществляя с ним шаг за шагом текущую артикуляцию его музыкальной мысли. Таким образом, он объединен с композитором общим для них обоим временным измерением, которое является не чем иным, как производной формой живого настоящего <времени>, разделяемого партнерами в подлинном отношении лицом-к-лицу², в таком, которое имеет место между говорящим и слушателем.

Но является ли эта реконструкция живого настоящего <времени>, это установление квазиодновременности специфическим для отношения между потоками сознания композитора и свидетеля музыки? Нельзя ли обнаружить его также и в отношении между читателем письма и тем, кто это письмо написал, между читателем научной книги и ее автором, между учеником средней школы, который учит доказательство правила гипотенузы, и Пифагором? Конечно, во всех этих случаях отдельные фазы артикулированной мысли автора политетически — то есть шаг за шагом — соисполняются или переисполняются реципиентом, и таким образом имеет место квазиодновременность потоков мысли. Например, читатель научной книги слово за словом строит смысл предложения, предложение за предложением — смысл абзаца, абзац за абзацем — смысл главы. Но единожды приняв участие в совместном политетическом конституировании концептуального смысла этого предложения (параграфа, главы), читатель может охватить результат этого конститутивного процесса, результирующий концептуальный смысл единым взглядом —

монотетически, как это называет Гуссерль¹, то есть независимо от политетических шагов, в которых и через которые этот смысл конституировался. Тем же способом я могу монотетически схватить смысл теоремы Пифагора $a^2 + b^2 = c^2$, не производя снова шаг за шагом умственные операции по ее выведению из определенных гарантированных посылок, и я могу сделать это, даже если забыл доказательство теоремы.

Однако смысл музыкального произведения² имеет принципиально политетическую структуру. Его нельзя схватить монотетически. Он состоит в артикулированном развитии шаг за шагом во внутреннем времени, в самом политетическом конституциональном процессе. Я могу дать имя специфическому музыкальному произведению, назвав его «Лунной сонатой» или «Девятой симфонией»; я могу даже сказать: «Это были вариации с финалом в форме *passacaglia*» или охарактеризовать, как это делается в некоторых программках, определенное настроение или эмоцию, которые это музыкальное произведение, предположительно, должно у меня вызвать. Но само музыкальное содержание, его смысл, могут быть схвачены только при повторном погружении в текущий поток, при воспроизведении артикулированного музыкального явления в политетических шагах внутреннего времени. Реконструкция произведения в воспоминании «займет столько же времени», сколько необходимо, чтобы пережить его в первый раз. В обоих случаях я должен восстановить квазисовременность моего потока сознания с потоком сознания композитора, описанную выше³.

Следовательно, мы имеем следующую ситуацию: два ряда событий во внутреннем времени (один принадлежит потоку

¹ Husserl E *Ideas General Introduction to Pure Phenomenology* London, 1931 P 334 ff

А также других временных объектов, таких, как танец или поэзия (см сноску 3)

Этот тезис является просто дополнением к другому — о том, что смысловой контекст музыки не соотнесен с концептуальной схемой. Например, поэма *также* может иметь концептуальное содержание, и его можно, конечно, схватить монотетически. В двух-трех предложениях я могу рассказать историю о древнем моряке, и фактически это сделано в подстрочнике автора. Но поскольку поэтический смысл поэмы Колриджа выходит за пределы концептуального смысла — то есть поскольку это есть поэзия, — я только могу представить это, декламируя или читая ее от начала до конца

сознания композитора, другой — свидетеля музыки) проживаются в одновременности, которая создается в текущем потоке музыкального процесса. Основное положение этой статьи состоит в том, что это разделение потока переживаний другого во внутреннем времени, это общее переживание через живое настоящее конституируют то, что мы назвали во вводных абзацах отношением взаимного согласования, опытом «Мы», который является основой всей возможной коммуникации. Своеобразие музыкального процесса коммуникации состоит в существенно политегическом характере сообщаемого содержания, то есть фактически и поток музыкальных событий, и деятельность, через которую они сообщаются, принадлежат к измерению внутреннего времени. Очевидно, это положение верно для любого рода музыки. Однако существует один вид музыки — полифоническая музыка западного мира, которая обладает магической силой, позволяющей с помощью своих специфических музыкальных средств жить одновременно в двух или более потоках событий. В полифоническом письме каждый голос имеет свой отдельный смысл, каждый представляет ряд, так сказать, автаркических музыкальных событий; но этот поток спроектирован как протекающий в одновременности с другим рядом музыкальных событий, не менее автаркических, но сосуществующих с первыми и комбинирующихся с ними за счет этой самой одновременности в новую смысловую организацию¹.

До сих пор мы исследовали социальное отношение между композитором и свидетелем музыки. Обнаруженная нами характерная черта музыкальной коммуникации — разделение текущего потока музыкального содержания — имеет место независимо от того, происходит ли этот процесс только в воспоминании свидетеля², или при чтении им партитуры, или когда он слышит реальные звуки. Полагать, что видимые знаки

См., например, песню Брамса «Wir wandelten, wir zwei zusammen», во введении которой совместная прогулка двух любящих друг друга людей изображена специфическим средством канона, то же средство использовано в мессе Баха ре-минор для выражения идеи Пресвятой Троицы («*Et in unum*»)

В этой связи вспоминается изречение Брамса «Если я хочу послушать прекрасное исполнение "Don Giovanni", я зажигаю сигару и располагаюсь на диване»

нотной записи существенны для этого процесса, не более ошибочно, чем утверждать, как делает даже Гуссерль, что симфония существует только при ее исполнении оркестром. Конечно, участие в процессе музыкальной коммуникации средствами, отличными от слышимых звуков, требует от свидетеля определенного естественного дарования или специального обучения. Почетная социальная функция исполнителя — певца или музыканта — состоит в том, чтобы быть посредником между композитором и слушателем. Воспроизводя музыкальный процесс, исполнитель участвует в потоке сознания как композитора, так и слушателя. Тем самым он помогает последнему погрузиться в особую артикуляцию потока внутреннего времени, который является особым смыслом данного музыкального произведения. Не имеет особого значения, разделяют ли исполнитель и слушатель вместе живое настоящее в отношении лицом-к-лицу, или была установлена только квазиодновременность между потоком сознания посредника и слушателя с помощью механических средств, таких, как пластинки. Последний случай всегда относится к первому. Различие между этими двумя случаями показывает лишь, что отношения между исполнителем и аудиторией бывают различной степени интенсивности, близости и анонимности. Это можно легко увидеть, представив себе аудиторию состоящей из одного человека, небольшой группы людей в отдельной комнате, толпы, наполнившей большой концертный зал, или абсолютно неизвестных слушателей радио или распространяемых через торговлю пластинок. Во всех этих случаях исполнитель и слушатель «согласованы» друг с другом, живут вместе в одном и том же потоке, растут вместе, пока длится музыкальный процесс. Это положение имеет силу не только для пятнадцати или двадцати минут измеряемого внешнего времени, требующегося для исполнения этого отдельного музыкального произведения, но в первую очередь для соисполнения в одновременности политематических шагов, которыми музыкальное содержание артикулирует себя во внутреннем времени. Однако, поскольку все исполнение как акт коммуникации основывается на ряде событий внешнего мира — в нашем случае это поток слышимых звуков, — можно сказать, что социальное отношение между исполнителем и слушателем основано на общем опыте одновременной жизни в различных измерениях времени.

Та же самая ситуация, связанная с многомерностью времени, одновременно проживаемого человеком и его ближним, имеет место и в отношении между двумя или более индивидами, совместно творящими и исполняющими музыку, которое мы теперь готовы рассмотреть. Если мы принимаем знаменитое определение Макса Вебера, что социальное отношение есть «поведение множества людей, которые, в соответствии со своим субъективным пониманием, взаимно заинтересованы друг в друге и ориентируют его с учетом этого факта», то отношения, имеющие место как между посредником и слушателем, так и между соисполнителями, попадают под это определение. Но между этими отношениями существует важное различие. Соисполнение слушателем политетических шагов, в которых раскрывается музыкальное содержание, является только внутренней деятельностью (хотя в качестве «действия, включающего в себя действия Других и ориентируемого в своем ходе ими», — несомненно, социальным действием в рамках определения Вебера). Соисполнители (скажем, солист, которому аккомпанирует клавишный инструмент) должны осуществлять деятельность, вторгающуюся во внешний мир и, таким образом, происходящую в опрос-трансцендном внешнем времени. Следовательно, каждое действие соисполнителя ориентировано не только мыслью композитора и его отношением к аудитории, но и также переживаниями его соисполнителя во внутреннем и внешнем времени. Технически каждый из них находит в нотном листе перед собой только ту часть музыкального содержания, которую композитор предписал озвучить его инструменту. Поэтому каждый из них должен учитывать то, что другой будет исполнять одновременно с ним. Он должен не только интерпретировать свою часть, которая как таковая остается фрагментарной, но должен также предвосхищать интерпретацию другим исполнителем его (Другого) части и даже больше — предвосхищения Другого относительно своего собственного исполнения. Свобода каждого из соисполнителей интерпретировать идеи композитора ограничена свободой, данной Другому. Каждый должен предвидеть — слушая Другого, с помощью протекции и предвосхищения — любой поворот,

который может принять интерпретация Другого, и должен быть готовым в любое время стать лидером или ведомым. Оба разделяют не только внутреннее *duree*, в котором актуализируется внутреннее содержание исполняемой музыки; каждый, одновременно, непосредственно разделяет в живом настоящем поток сознания Другого. Это возможно потому, что совместное исполнение музыки происходит в подлинном отношении лицом-к-лицу, участники которого разделяют не только сектор времени, но и сектор пространства. Выражения лица Другого, его жесты при управлении своим инструментом, короче, все действия по исполнению вторгаются во внешний мир и могут быть непосредственно восприняты партнером. Даже если эти действия не содержат коммуникативного намерения, они интерпретируются участником как показатель того, что именно Другой собирается делать, и, следовательно, как предложения, и даже команды, касающиеся его собственного поведения. Каждый камерный музыкант знает, как сложно работать в условиях, когда соисполнители не могут видеть друг друга. Более того, все действия по исполнению происходят во внешнем времени, которое может измеряться с помощью счета, метронома или взмаха палочки дирижера. К ним должны иметь возможность прибегнуть соисполнители, когда по той или иной причине прерывается поток внутреннего времени, в котором раскрывается музыкальное содержание.

Такое тесное отношение лицом-к-лицу можно установить непосредственно только между небольшим количеством исполнителей. Там, где требуется большее количество исполнителей, один из них — солирующий певец, или музыкант, или концертмейстер — должен принять на себя лидерство, то есть установить с каждым из исполнителей контакт, который они не могут найти друг с другом непосредственно. Эту функцию может также принять на себя не-исполнитель — дирижер. Он делает это через действие во внешнем мире, и его побудительные жесты, в которые он переводит протекающие во внутреннем времени музыкальные события, замещают для каждого исполнителя непосредственное восприятие экспрессивных действий всех его соисполнителей.

Наш анализ совместного творения и исполнения музыки проводился на примере, который Хальбвакс называет музыкой музыканта. Однако в принципе нет разницы между исполнени-

ем современного оркестра или хора и людей, сидящих вокруг походного костра и поющих под гитару, или прихожан, поющих церковные гимны под орган. И нет принципиальной разницы между исполнением струнного квартета и импровизациями мастеров джаза на джем-сейшн. Эти примеры просто подтверждают наш тезис о том, что система нотной записи является для существующего между исполнителями социального отношения всего лишь случайным техническим средством. Это социальное отношение основывается на совместном одновременном проживании в различных временных измерениях. С одной стороны, существует внутреннее время, в котором развивается поток музыкальных событий, измерение, в котором каждый исполнитель воссоздает в политематических шагах музыкальную мысль (возможно, анонимного) композитора и с помощью которого он связан также со слушателем. С другой стороны, совместное творение и исполнение музыки является событием во внешнем времени, предполагающем также отношение лицом-к-лицу, то есть общность пространства, и именно это измерение объединяет потоки внутреннего времени и обеспечивает их синхронизацию в живом настоящем.

VI

В начале этой статьи была выражена надежда, что анализ социального отношения, возникающего при совместном творении и исполнении музыки, способен прояснить отношение согласования и процесс коммуникации как таковой. Очевидно, что вся возможная коммуникация предполагает отношение взаимного согласования между коммуникатором и адресатом сообщения. Это отношение устанавливается путем взаимного разделения потока переживаний Другого во внутреннем времени, путем проживания вместе живого настоящего, путем переживания этой совместности как Мы. Только в этом переживании поведение Другого становится осмысленным для настроенного на него партнера, то есть тело Другого и движения этого тела могут интерпретироваться и интерпретируются как выражение событий его внутренней жизни. Однако не все, что понимается партнером как выражение события внутренней жизни Другого, мыслится Другим как

выражение — то есть сообщение партнеру — такого события. Выражения лица, походка, поза, способы манипулирования орудиями и инструментами без коммуникативного намерения являются примерами такой ситуации. Процесс собственно коммуникации связан с внешним миром, который имеет структуру ряда событий, политетически выстроенных во внешнем времени. Этот ряд событий мыслится коммуникатором как схема выражения, открытая для адекватной интерпретации адресатом. Сам ее политетический характер обеспечивает одновременность текущего потока переживаний коммуникатора во внутреннем времени с событиями во внешнем мире, а также одновременность этих политетических событий во внешнем мире с интерпретирующими переживаниями адресата во внутреннем времени. Коммуникация друг с другом предполагает, следовательно, одновременное участие партнеров в различных измерениях внешнего и внутреннего времени — короче говоря, в совместном росте и взрослении. Очевидно, что это верно для всех видов коммуникации: как для *принципиально* политетических, так и для сообщающих смысл в концептуальных терминах — то есть тех, в которых результат коммуникативного процесса может быть воспринят монотетически.

Едва ли необходимо оговаривать, что замечания, приведенные в предыдущем абзаце, относятся к коммуникации в отношении лицом-к-лицу. Однако можно показать, что все остальные формы коммуникации могут быть выведены из этой основной ситуации. Но это, как и разработку теории отношения согласования, оставим для другого случая.

Равенство и смысловая структура социального мира

1. Введение

В данной работе рассмотрены различные аспекты понятия равенства в повседневном мышлении конкретной социальной группы. Общая идея равенства в философском и религиозном смысле выходит за рамки нашего исследования. Здесь нам достаточно отметить, что все повседневные аспекты равенства являются просто секуляризациями более или менее ясно воспринятых этических или религиозных принципов, которые считаются само собой разумеющимися. Поэтому мы не старались соотнести повседневное понятие равенства с идеей достоинства человека, отношением души к Богу или законами природы.

Наш главный тезис состоит в том, что смысл, который повседневное понятие равенства имеет для отдельной социальной группы, как таковой является элементом системы типизации и релевантностей, одобренной этой группой, а также элементом социокультурной ситуации, считающейся ею само собой разумеющейся в любой момент ее истории. Повседневные аспекты равенства — в отличие от философских и теологических — имеют, таким образом, реляционный характер: они зависят от системы релевантностей, и сдвиг в структуре этой системы вызывает изменения некоторых из них.

Мы надеемся, что анализ отношений между равенством и системой соотнесений позволит избежать, с одной стороны, определенной неоднозначности понятия равенства — прежде всего смешения его с понятием однородности (гомогенности) — и, с другой стороны, покажет, почему в различных контекстах мы говорим о социальном равенстве, политичес-

ком равенстве, о равенстве перед законом и о равенстве возможностей или почему более утонченный язык греческой философии смог выделить в «равенстве» различные области релевантности, такие, как *изотимия*, или равное уважение ко всем; *изономия*, или равенство перед законом; *изогория*, или равная свобода слова и, следовательно, политического действия; *изократия*, или равенство в политической власти; *изосо-фия*, или равное право голоса; *изополитея*, или равенство гражданских свобод; *изодемония*, или равенство в удаче и счастье; *изомория*, или участие в партнерстве с равной долей.

Анализ равенства усложняется из-за того, что его смысл различен при интерпретации его членами мы-группы в терминах ее собственной системы типизации и релевантности; членами других групп (они-групп) на основе их систем типизации и релевантности; наконец, при интерпретации его социальным ученым, исследующим как первую группу, так и остальные. Это только один пример принципиальной амбивалентности смысла всех социальных явлений, которую отмечали многие социальные ученые и особенно Макс Вебер. В соответствии с неудачной — но общепринятой — терминологией Вебера, мы должны различать *субъективный смысл*, который имеет конкретная ситуация для вовлеченного в нее человека (или субъективный смысл, который отдельное действие имеет для актора), и *объективный смысл*, то есть интерпретацию той же самой ситуации или того же самого действия кем-то другим. Терминология неудачна потому, что так называемый объективный смысл — или, лучше, смыслы — опять-таки связан с наблюдателем, партнером, ученым и т. д. Тем не менее в силу терминологической дисциплины мы будем использовать в нашей работе термины «субъективный смысл» и «объективный смысл» в соответствии с этими определениями.

Легко показать, что субъективный и объективный смыслы никогда не совпадают, хотя в результате институционализации и стандартизации социальных ситуаций и моделей интеракций они могут сблизиться в достаточной степени для решения многих практических задач. Мы рассмотрим дихотомию субъективного и объективного смыслов на различных уровнях и в связи с различными проблемами, такими, как образ жизни группы в восприятии мы- и они-групп; определение личной

ситуации индивида в группе им самим и группой; определение самого понятия «группа» ее членами и посторонними; формирование областей релевантности; диалектика предрассудков; понятия дискриминации и прав меньшинств; ранговый порядок дискриминаций; равенство, к которому стремятся, и равенство, которое даруется; наконец, понятия возможности и шанса.

Этот краткий план определяет построение статьи. В первом разделе мы в довольно краткой форме рассмотрим систему социально одобренных типизации, на основе которых повседневный (*common-sense*) опыт человека интерпретирует социальный мир и его организацию. Мы покажем, что сами эти типизации организованы в области релевантности, которые, в свою очередь, образуют систему и являются элементами того, что Макс Шелер называл относительно естественным мировоззрением группы. Квалификатор *относительно* предназначен для того, чтобы отличать это понятие от идеи общего естественного состояния у Гоббса, Локка, Руссо, античных и современных теоретиков естественного права.

Во втором разделе мы покажем, что, как отмечали еще Платон и Аристотель, в терминах равенства или неравенства могут сравниваться только элементы, относящиеся к одной и той же области релевантности («гомогенные»), в то время как сравнение элементов, относящихся к различным областям релевантности («гетерогенных»), приводит к логическим и аксиологическим противоречиям.

В третьем разделе будут рассматриваться: 1) самоинтерпретация социальной группы; 2) интерпретация системы типизации и релевантности некоторой группы или группой; 3) обе интерпретации, осуществляемые как социальным ученым, философом, так и теологом. Это позволит нам сделать краткие замечания о соотношении различных интерпретаций.

Четвертый раздел содержит детальное исследование некоторых важных примеров дихотомии субъективной и объективной интерпретаций. В первом подразделе речь идет о групповом членстве, которое может быть определено индивидом или навязано ему извне. Понятия навязанного группового членства и навязанных систем релевантности являются ключевыми при анализе частных проблем субъективных и объективных импликаций равенства. Последние анализируются во втором

подразделе. Не имея возможности провести их систематическое исследование, мы тем не менее рассмотрим некоторые решения Верховного суда США, относящиеся к Четырнадцатой поправке, документы, подготовленные генеральным секретарем ООН по дискриминации и защите прав меньшинств, а также выдержки из книги Г. Мюрдаля «An American Dilemma» («Американская дилемма») в концептуальных рамках, разработанных в предшествующих разделах. Последний подраздел (С) посвящен объективному и субъективному смыслам понятия «возможность» (opportunity).

2. Социальный мир как само собой разумеющийся и его структуризация

Начнем с рассмотрения различных артикуляций и форм организации социального мира, которые конституируют социальную реальность для живущих в нем людей. Человек родился в мире, который существовал до его рождения, и этот мир с самого начала является не только физическим, но и социокультурным. Социокультурный мир предконституирован и предорганизован, его особая структура — результат исторического процесса, она специфична для каждой культуры и общества.

Однако все социальные миры имеют некоторые общие черты, поскольку в их основе лежат общечеловеческие свойства. Везде мы находим половые и возрастные группы и обусловленное ими разделение труда; более или менее устойчивое разбиение социального мира на однородные группы с различной социальной дистанцией между ними — от близости до чуждости. Везде мы видим также иерархии суперординации (превосходства) и субординации (подчинения), лидера и последователя, командующего и повинующегося. Везде также есть принятый образ жизни, то есть представления о том, как следует обращаться с вещами и людьми, с природой и сверхъестественным. Более того, везде существуют культурные объекты, такие, как орудия, необходимые для господства над внешним миром, игрушки для детей, предметы для украшения, музыкальные инструменты, объекты, служащие символами религиозного культа. Существуют определенные цере-

монии, которыми отмечают основные события жизненного цикла индивида (рождение, инициация, брак, смерть) или повторяющиеся события, связанные с природой (сев и сбор урожая, солнцестояние и т. д.).

Социальные ученые часто пытались классифицировать различные виды деятельности людей, обнаруживаемые во всех социальных организациях, создавая перечни основных потребностей, которые должны быть удовлетворены с помощью функций социального корпуса. Считается, что эти потребности мотивируют действия индивидов и определяют организационные и институциональные рамки их деятельности. Почти все эти перечни включают так называемые биологические потребности в еде, крове и сексе; некоторые включают также потребность в общей защите против сил природы, злых духов и внешних врагов. Другие определяют в качестве основных и общих некоторые психологические потребности, например желание быть признанным ближними или потребность в новизне.

При нынешнем состоянии социальных наук все эти перечни потребностей, полагаемые в качестве основных и общих, в лучшем случае являются, как нам кажется, более или менее надлежащим образом сформулированными эвристическими инструментами и как таковые, несомненно, полезны. Однако ни социальная психология, ни культурная антропология не могут предложить критерии для определения того, какие потребности и мотивы должны считаться «основными» и универсальными. Без этого невозможно сформулировать устойчивую теорию равенства людей, основанную на общих потребностях человечества. Только исследование человеческого фактора в целом, места человека в космосе, другими словами, только полностью разработанная философская антропология могла бы дать нам знание об элементах, необходимых для решения этой проблемы. Последние сочинения Шелера свидетельствуют, что он планировал такое исследование. В данной статье мы не собираемся предпринимать ничего подобного и ограничимся общим описанием некоторых черт социальной реальности, как она переживается человеком, живущим в ней среди ближних своей повседневной жизнью.

Таким образом, социальный мир, в котором человек родился и в котором он должен найти свои ориентиры, воспри-

нимается им как прочное переплетение социальных отношений, систем знаков и символов с их особой смысловой структурой, институционализированных форм социальной организации, систем статуса, престижа и т. д. Смысл этих элементов социального мира во всем его многообразии, а также сама его структура просто принимаются как данность теми, кто в нем живет. В результате относительно естественное восприятие социального мира формирует, используя термин У. Г. Самнера, обычаи (folkways) мы-группы, принятые как хорошие и правильные способы обращения с вещами и людьми. Они считаются само собой разумеющимися, потому что выдержали испытание временем и, будучи социально одобренными, не требуют ни объяснения, ни обоснования.

Эти обычаи составляют социальное наследие, которое передается детям, родившимся и растущим в группе. Посторонний человек, который хочет быть принятым группой, должен получить в процессе аккультурации (так же, как и ребенок) знание не только о структуре и значении подлежащих интерпретации элементов, но и о схеме интерпретации, преобладающей в мы-группе и принятой ею как данность.

Это вызвано тем, что система обычаев устанавливает стандарт, на основе которого мы-группа «определяет свою ситуацию». Более того, схема интерпретации, которая успешно «работала» в прежних ситуациях, определенных группой, становится элементом настоящей ситуации. Восприятие мира как само собой разумеющегося и не вызывающего вопросов базируется на глубоко укорененном допущении, что до следующего наблюдения он субстанционально будет существовать таким же образом, как до сих пор; что то, что было значимым до сих пор, останется таким же и что все, что мы или другие подобные нам могли однажды успешно выполнить, может быть выполнено снова подобным же образом и приведет к субстанционально подобным же результатам.

Конечно, то, что до сих пор оставалось несомненным, можно всегда подвергнуть сомнению: считающиеся само собой разумеющимися вещи станут тогда проблематичными. Это действительно будет так, если, например, в индивидуальной или социальной жизни происходит событие или имеет место ситуация, с которыми нельзя справиться, применяя традиционные или привычные образцы поведения или интер-

претации. Мы называем такую ситуацию кризисом — частичным, если он подвергает сомнению только некоторые элементы считающегося само собой разумеющимся мира, и полным, если он лишает значимости всю систему координат, саму схему интерпретации.

Для нашей цели необходимо подробнее исследовать структуру повседневного знания об обычаях группы, которым обладает человек, постоянно живущий в ней, а также способ, которым он приобретает такое знание. Это повседневное знание ни в коем случае не тождественно знанию социального ученого. Современные социологи, занимающиеся социальной системой как таковой, описывают конкретную социальную группу, например, как структурно-функциональный контекст взаимосвязанных социальных ролей и статусных отношений, образцов действия (performance) и значения. Такие образцы в форме ожиданий, связанных с этими ролями и статусными отношениями, мотивируют людей выполнять функции, предписанные им их позициями в системе. Т. Парсонс, например, говорит: «Роль... является частью общей системы ориентации индивидуального актора, организованной вокруг ожиданий относительно особого контекста взаимодействия, интегрированного с особым множеством ценностных стандартов, управляющих интеракцией с одним или более другими <ближними-ми>, играющими подходящие комплиментарные роли»¹.

В работе, которую Т Парсонс и Э.А. Шилз включили в книгу «К общей теории действия», мы читаем: «Для большинства целей *концептуальной единицей социальной системы является роль*. Роль — это часть общей системы действия индивидуального актора. Это точка контакта между системой действия индивидуального актора и социальной системой. Следовательно, индивид становится единством в том смысле, что он состоит из различных единиц действия, которые, со своей стороны, являются ролями в отношениях, в которые он вовлечен...

То, что актер должен делать в данной ситуации, согласно его собственным ожиданиям и ожиданиям других, конституирует ожидания этой роли...

¹ Parsons T The Social System Glencoe The Free Press, 1951 P 38 ff

В каждой специфической ситуации существует институционализация, когда каждый актер делает и полагает, что должен делать, то, что полагают, что он должен делать, другие акторы, с которыми он сталкивается»¹.

Здесь мы не будем подробно разбирать понятия, использованные в этой весьма простой концептуальной схеме. Приведенный фрагмент дает достаточное для наших целей представление о взглядах, принятых влиятельной школой современных социальных ученых. Но полезно помнить, что то, что социолог называет «системой», «ролью», «статусом», «ролевым ожиданием», «ситуацией», «институционализацией», переживается индивидуальным актором на социальной сцене в совершенно иных терминах. Для него все факторы, обозначенные этими понятиями, являются элементами сети типизации — типизации человеческих индивидов, образцов их действий, их мотивов и целей или социокультурных продуктов, которые порождены их действиями. В основном эти типы создавались другими, предшественниками или современниками, в качестве средств обращения с вещами и людьми, принятых как таковые группой, в которой он родился. Но существуют также самотипизации: человек типизирует до определенной степени свою собственную ситуацию в социальном мире и различные отношения, в которых он состоит со своими ближними и с культурными объектами.

Знание этих типизации и их надлежащее использование — неотъемлемый элемент социокультурного наследия, передаваемого рожденному в группе ребенку его родителями и учителями, родителями его родителей и учителями его учителей; оно, таким образом, является социально приобретенным знанием. Вся совокупность этих различных типизации конституирует систему координат, на основе которой должен интерпретироваться не только социокультурный, но и физический мир, — систему координат, которая, несмотря на ее неконсистентность и внутренне присущую ей непрозрачность, тем не менее достаточно интегрирована и транспарентна для решения большинства наличных практических проблем. Следует подчеркнуть, что

Parsons T , Shils E A Values, Motives and Systems of Actions
// Parsons T , Shils E A Toward a General Theory of Action /Ed
by T Parsons, E A Shils Cambndge, Massachusetts, 1951 P 190,
191, 194

интерпретация мира в терминах типов, как она понимается здесь, не является результатом силлогического рассуждения, не говоря уже о научной концептуализации. Мир — как физический, так и социокультурный — с самого начала переживается в терминах типов: существуют горы, деревья, рыбы, собаки, и среди последних — ирландские сеттеры; существуют культурные объекты, такие, как дома, столы, стулья, книги, орудия, и среди последних — молотки; существуют типические социальные отношения и роли, такие, как родители, братья и сестры, родственники, посторонние, солдаты, охотники, священники и т. д. Таким образом, типизации на уровне повседневного мышления — в противоположность типизациям, осуществляемым ученым, и особенно социальным ученым, — возникают в ежедневном переживании мира, считающегося само собой разумеющимся, без всякого формулирования суждений или составленных по всем правилам высказываний с логическими субъектами и предикатами. Они принадлежат, пользуясь феноменологическим языком, к допредикативному мышлению. Словарный состав и синтаксис повседневно используемого родного языка представляют собой сокращенную форму типизации, социально одобренных лингвистической группой.

Но в чем заключается процесс типизации? Если мы назвали животное собакой, мы уже выполнили своего рода типизацию. Каждая собака является единственной в своем роде и как таковая отлична от всех остальных собак, хотя у нее с ними есть множество общих характерных черт и свойств. Признавая в Ровере собаку и называя его собакой, я пренебрегаю тем, что делает Ровера особенной и уникальной собакой, каковой он является для меня. Типизация состоит в исключении того, что делает индивида единственным и незаменимым. Коль скоро Ровер является собакой, то он считается равным всем остальным собакам, от него ожидают соответствующего поведения — того, что он будет есть, бегать и т. д., как собака. Но даже смотря на Ровера как на индивида в его уникальности, я могу обнаружить, что сегодня он ведет себя не так, как всегда. Обычно он приветствует меня, когда я возвращаюсь домой. Сегодня он очень вял, и я боюсь, не заболел ли он. Мое понятие особенного и уникального Ровера уже включает типизацию того, что, как я полагаю, является его обычным поведением. И даже больной Ровер обладает своим типичес-

ким способом болеть. (Проблема типизации исследовалась Гуссерлем в его «Erfahrung und Urteil», но вопрос о том, похожи ли больной Сократ в целом на Сократа здорового в целом, обсуждался уже в платоновском «Теэтете», 159 В.) С другой стороны, я могу смотреть на Ровера как на млекопитающее, или на животное, или просто как на объект внешнего мира.

Каким же образом можно подвести один и тот же индивидуальный объект под любую из типизации в диапазоне от типического поведения болеющего Ровера до типических характеристик объекта из внешнего мира? Или, другими словами, что заставляет нас при определенных условиях считать некоторые черты равными (или, как мы предпочитаем говорить, «гомогенными») во всех объектах, подпадающих под общий тип, и при других условиях — пренебрегать отдельными чертами, которыми типизированные объекты отличаются друг от друга?

Ответ таков: вся типизация состоит в уравнивании черт, релевантных для конкретной непосредственной цели, ради которой образуется тип, и в пренебрежении теми индивидуальными отличиями типизируемых объектов, которые нерелевантны для такой цели. Не существует такой вещи, как чистый, или простой, тип. Все типы являются реляционными терминами, имеющими, заимствуя выражение из математики, подстрочный индекс, относящийся к цели, ради которой они созданы. И эта цель является не чем иным, как теоретической и практической проблемой, которая возникла из нашего ситуационно определенного интереса на фоне принимаемого как данность мира. Однако наш нынешний интерес возник в результате нашей конкретной биографической ситуации в нашем окружении, как мы ее видим.

Отнесение типа к проблеме, для решения которой он был создан, его *проблемная релевантность*, как мы будем называть ее, конституирует смысл типизации. Так может быть создан ряд типов конкретных уникальных объектов, каждый из которых подчеркивает определенные аспекты, которыми объект обладает наряду с другими объектами, потому что только эти аспекты релевантны для существующей в данный момент практической и теоретической проблемы. Каждая проблема требует, таким образом, своей типизации. Это не значит, что для каждой отдельной проблемы может быть создан только один конкретный тип. Напротив, для решения одной пробле-

мы могут и часто должны создаваться многочисленные типы. О хорошо описанной проблеме можно сказать, что она *является* сосредоточием всех возможных типов, которые могут быть сформированы для ее решения, то есть всех проблемно релевантных типов. Мы можем также сказать, что все эти типы принадлежат, в силу самого факта их отнесения к одной и той же проблеме, к одной и той же *области релевантное/ней*¹.

Выражение «одна и та же проблема» является сокращением. Если быть более точным, то следует говорить об области релевантностей как конституированной множеством взаимосвязанных проблем. Необходимо помнить, что изолированных проблем не существует. Всякая проблема дана в контексте; она задает свои внешние горизонты, которые относятся и к другим проблемам, и имеет свои неограниченные внутренние горизонты, импликации которых можно — по крайней мере, потенциально — эксплицировать в каждом новом исследовании. Определение условий, при которых проблема должна считаться решенной, *то есть* точки, в которой можно прекратить дальнейшее исследование, входит в формулировку самой проблемы. Это, между прочим, включает проведение разграничительной линии между проблемно-релевантными признаками и всеми остальными элементами рассматриваемого поля, считающимися простыми «данными». Таким образом, данные в настоящий момент являются бесспорными фактами, в которых нет необходимости сомневаться до следующего наблюдения. Однако именно система проблемных релевантностей устанавливает границы между типическим и тем, что было опущено при типизации. (Часто нетипизированное путают с атипичным, что является опасной ошибкой.)

Из того, что система проблемных релевантностей, со своей стороны, зависит от интересов, возникающих в конкретной ситуации, следует, что один и тот же объект или событие может оказаться релевантным и иррелевантным, типизированным и нетипизированным и даже типичным и атипичным по отношению как к различным проблемам, подлежащим

Под термином «релевантность» всегда подразумевается «проблемная релевантность», как она была определена прежде. Существуют также другие формы релевантности, которые, однако, не будут рассматриваться в данной статье.

решению, так и к различным ситуациям, в которых объект или событие возникает, то есть по отношению к различным интересам. Проиллюстрируем последний случай: если родители замечают, что их ребенок ведет себя «странным», *то есть* атипичным образом, то психолог может их успокоить, сказав, что такое поведение «типично» для детей этого возраста. Родители и психологи используют различные системы реле-вантностей и, следовательно, различные типы интерпретации одного и того же события.

Таким образом, поле повседневного опыта в каждый конкретный момент структурировано на различные области реле-вантностей, и только преобладающая система релевантностей определяет, что должно быть принято в качестве типически равного (гомогенного) и что — в качестве типически различного (гетерогенного). Это положение верно для всех видов типизации. Однако в принимаемом как данность социальном мире мы обнаруживаем, как показал предшествующий анализ, социально одобренную систему типизации, именуемую образом жизни мы-группы. Представляется, что этот образ жизни конституирует особую структуру областей релевантностей, которые также считаются сами собой разумеющимися. Ее происхождение можно легко понять: мир, принимаемый мы-группой как данность, представляет собой общую ситуацию, в которой на общем горизонте возникают общие проблемы, требующие типичных решений типичными средствами для достижения типичных целей.

Каждая из этих проблем определяет, что для нее релевантно, а что нет. Таким образом очерчиваются социально принятые области общих релевантностей, хотя это не обязательно значит, что их система полностью интегрирована или что они не пересекаются. Они часто бывают неконсистентными и иногда даже противоречат друг другу. Система также не является статической. Напротив, она меняется, например, от поколения к поколению, и ее динамическое развитие является одной из главных причин, обуславливающих изменения в самой социальной структуре.

Система релевантностей и типизации в каждый исторический момент сама является частью социального наследия и как таковая передается через образовательный процесс членам мы-группы, выполняя следующие важные функции.

Она определяет, какие факты или события должны толковаться как существенно — то есть типично — равные (гомогенные) для решения типичным образом типичных проблем, которые возникают или могут возникнуть в ситуациях, типизированных в качестве равных (гомогенных).

Она преобразовывает уникальные индивидуальные действия уникальных людей в типичные функции типичных социальных ролей, возникающие из типичных мотивов, направленных на достижение типичных целей. От человека, исполняющего определенную роль, другие члены мы-группы ожидают типичного поведения, определенного этой ролью. С другой стороны, вживаясь в роль, играющий ее типизирует себя, то есть начинает действовать так, как, предположительно, должны действовать бизнесмен, солдат, судья, отец, друг, вожак банды, спортсмен, приятель, постоянный спутник, хороший парень, американец, налогоплательщик и т. д. Таким образом, всякая роль включает самотипизацию ее исполнителя.

Она функционирует и как схема интерпретации, и как схема ориентации для каждого члена мы-группы и конституирует для них тем самым универсум дискурса. Считается, что каждый (включая меня), кто действует социально одобренным типичным способом, имеет соответствующие мотивы и стремится к достижению соответствующего типичного положения дел. У него есть обоснованный шанс прийти с помощью таких действий к согласию с каждым, кто принимает ту же самую систему релевантное гей и считает само собой разумеющимися возникающие в ней типизации. С одной стороны, я должен — для того чтобы понимать другого — применять систему типизации, принятую группой, к которой мы оба принадлежим. Например, если он использует английский язык, то я должен интерпретировать его высказывания исходя из словарного состава и фамматики английского языка. С другой стороны, для того чтобы стать понятным другому, я сам должен использовать ту же самую систему типизации как схему ориентации для моего спроектированного действия. Конечно, существует явный шанс (явная вероятность), что система типизации, используемая мной как схема ориентации, совпадет с той, которую мой ближний использует как схему интерпретации; иначе было бы невозможно избежать недоразумений между здравомыслящими людьми. По меньшей мере изначально мы

считаем само собой разумеющимся, что мы оба имеем в виду то, что говорим, и говорим то, что имеем в виду

Шансы человеческой интеракции на успех, то есть на установление соответствия между системой типизации, используемой актором в качестве схемы ориентации и его окружением в качестве схемы интерпретации, повышаются, если система типизации стандартизирована, а система соответствующих релевантностей институционализована. Этой цели служат различные средства социального контроля (обычай, мораль, право, правила, ритуалы).

Социально оправданная система типизации и релевантностей представляет собой общее поле, на котором возникают частные типизации и структуры релевантностей индивидуальных членов группы. Это объясняется тем, что частная ситуация индивида, как она определена им самим, всегда является ситуацией внутри группы, его частные интересы соотнесены с интересами группы (будь то путем партикуляризации или путем антагонизма), его частные проблемы с необходимостью пребывают в одном контексте с групповыми проблемами. Опять же эта частная система областей релевантности сама по себе может быть неконсистентной; она также может быть несовместимой с социально одобренной системой. Например, я могу иметь совершенно различные установки по отношению к проблемам перевооружения США, исполняя социальные роли отца молодого человека, налогоплательщика, прихожанина своей церкви, патриотически настроенного гражданина, пацифиста и профессионального экономиста. Тем не менее все эти частично противоречащие друг другу и пересекающиеся системы релевантностей — как те, что считаются группой само собой разумеющимся, так и мои частные — конституируют особые области релевантностей; все объекты, факты, события гомогенны в том смысле, что они релевантны для одной и той же проблемы. Но равны ли они вследствие этого или, по меньшей мере, равны ли они в каком-то отношении? Или они просто считаются равными, хотя и не являются таковыми? И какое понятие противоположно понятию равенства — «неравенство» или просто «различие»?

Попытка ответа на эти вопросы вводит нас в новый аспект нашего исследования.

3. Понятие равенства и структура релевантности

В предыдущем разделе мы показали, что само собой разумеющийся для повседневного мышления социальный мир разделен на различные области релевантностей, каждая из которых конституирована группой проблемно релевантных типов. Типизация состоит в отвлечении от тех индивидуальных признаков типизируемых объектов, фактов или событий, которые иррелевантны для существующей в настоящий момент проблемы. В определенном смысле можно сказать, что все объекты, подпадающие под один и тот же тип, «равны» или, по меньшей мере, считаются таковыми. Например, мы думаем о людях как о французах или немцах, католиках или протестантах, чужих или соседях, неграх или азиатах, богатых или бедных, говорящих по-английски или по-русски. Каждый из этих терминов обозначает тип, и все индивиды, подпадающие под такой тип, рассматриваются как взаимозаменяемые в отношении типизированной черты.

Это, конечно, один из смыслов весьма неоднозначного понятия равенства. Для того чтобы избежать семантической путаницы, было бы лучше называть все объекты, факты, события, людей, черты, подпадающие под один и тот же тип и, таким образом, относящиеся к одной и той же области релевантности, *гомогенными*. Элементы, относящиеся к различным областям релевантностей, назовем *гетерогенными*. Мы предлагаем оставить термины «равенство» и «неравенство» для отношений элементов, принадлежащих к одной и той же области релевантности.

Всегда нужно помнить, что даже в гомогенной области существуют различия в степени выраженности типизированных черт и характеристик и различия черт и характеристик, которые не находятся в фокусе создаваемого типа и могут, таким образом, быть названы «пока нетипизированными элементами». Для них требуется формирование дополнительных типов, или же подтипов того же порядка, или же типов разного порядка. Тип «военный», например, включает как генералов, так и рядовых, тип «студент колледжа» — как старшекурсников, так и первокурсников, и среди них студентов различных способностей и различной успеваемости. Равенство и неравенство в этом смысле относятся к различным степеням

совершенства исполнения, достижения и статуса, но только однородных элементов, — то есть сравнению подлежат только элементы, принадлежащие к одной и той же области релевантностей. Обсуждение проблем равенства и неравенства часто затруднено тем фактом, что эти термины применяются к отношениям между гетерогенными элементами.

Аристотель в знаменитом фрагменте своей «Политики» (1282 в 15 — 1283 а 20) обсуждал эти и некоторые другие, связанные с ними проблемы, представляющие для нас непосредственный интерес. Речь идет о справедливости; отмечается, что все люди понимают справедливость как своего рода равенство: «Не следует, однако, оставлять без разъяснения, в чем заключается равенство, а в чем — неравенство; этот вопрос представляет трудность, к тому же он принадлежит к области политической философии»¹

Было бы ошибочным говорить, утверждает Аристотель, что лица, превосходящие других в каком бы то ни было отношении, должны занимать посты в государстве. Если бы это было правильно, то телосложение, или рост человека, или любое другое преимущество были бы для него основанием претендовать на большую долю политических прав. Но нельзя сравнивать рост и богатство; и то и другое нельзя сопоставлять со свободой. Поскольку такие сравнения невозможны, то, очевидно, тот факт, что некоторые медлительны, а другие быстры, не является основанием для того, чтобы одни имели больше политических прав, чем другие. Превосходство в этой области важно при гимнастических соревнованиях, в то время как притязания кандидатов на должность могут основываться только на обладании элементами, составляющими государство².

Если мы переведем эти наблюдения Аристотеля в терминологию данной статьи, то можно сказать, что равенство или неравенство относительны и должны определяться в терминах областей релевантностей, к которым они относятся. Степени достоинства и превосходства различаются только внутри каж-

Аристотель Политика // Аристотель Сочинения В 4-х т Т 4
М Мысль, 1984 С 467 — *Прим ред*

«Только элементы, составляющие государство, должны быть мерилем при соперничестве» Аристотель Указ соч С 469 — *Прим ред*

дои из этих областей. Более того, то, что сравнимо в терминах системы одной области, не сравнимо в терминах других систем, и по этой причине применение обозначений, не относящихся к одной и той же области релевантности, ведет к логическим и аксиологическим (моральным) несоответствиям.

Это положение явно предстает как аристотелевское, потому что в отрывке, который мы только что рассматривали, Аристотель иллюстрирует и развивает очень важную для нашего исследования идею: «В самом деле, из одинаково искусных флейтистов разве следует давать лучшие флейты тем, кто выдается своим благородным происхождением? Ведь они от этого лучше играть не будут. Тому, кто отличается своей игрой на флейте, следует давать и лучший инструмент»¹. Предупредив читателя («Если наши слова все еще не ясны, они станут понятными при дальнейшем обсуждении приведенного нами примера»), Аристотель продолжает: «Положим, кто-нибудь, отличаясь искусной игрой на флейте, значительно уступает другому в благородстве происхождения или красоте (*а каждое из этих преимуществ, т. е. благородство происхождения и красота, конечно, есть более драгоценное благо сравнительно с игрой на флейте, нежели возвышается флейтист своей игрой*)¹, — и все же этому флейтисту следует давать лучшую флейту. Иначе пришлось бы согласиться, что преимущества, доставляемые богатством и благородством происхождения, должны оказывать решающее влияние на музыкальное исполнение, между тем как никакого влияния они не имеют»³.

Здесь не только ясно утверждается, что привилегии рождения и богатства являются элементами гетерогенными для сферы релевантности игры на флейте; из этого отрывка также следует, что существует определенный ранговый порядок среди самих сфер релевантности и что даже если рождение, красота или богатство — достоинства более высокого порядка, чем искусство игры на флейте, качество игры на флейте тем не менее должно определяться в пределах сферы релевантности, к которой относится эта артистическая деятельность.

Там же, с 468 — *Прим ред* ² Выделено

А Шютцем — *Прим ред* Аристотель

Указ соч, с 468 — *Прим ред*

Таким образом, сами сферы релевантности организованы в порядке превосходства и подчиненности, и их порядок различен для различных групп. Это можно ясно увидеть из другого фрагмента¹, в котором проблема равенства обсуждается в связи с понятием справедливого распределения. Вопрос состоит в том, как определенное благо, скажем вознаграждение, следует справедливо распределить между двумя лицами. Согласно Аристотелю, здесь используются четыре понятия: два лица и две части, на которые должно быть разделено благо. Распределение справедливо, если благо разделено в пропорции $C : D$, равной соотношению достоинств между лицами $A : B$.

Это, конечно, та же самая идея, что и в платоновском геометрическом равенстве (*isotes geometrike*), которое разработано в «Законах» VI, 757 A и противопоставлено *isotes arith-metike*, являющемуся лишь равенством при измерении веса и количества, что позволяет определить, например, равенство голосов на выборах при демократии (этот термин понимается в смысле, в котором он использован у Платона). Так, Платон говорит: «Для неравных равное стало бы неравным, если бы не соблюдалась надлежащая мера».

Далее Аристотель отмечает (и это для нас основной момент), что достоинство по-разному оценивается в разных государствах: при демократии главным (стандартом) является свобода и все свободные люди считаются равными; при олигархии — богатство и благородное происхождение; при аристократии — добродетель.

Это значит, что сам порядок сфер релевантности для отдельно взятой социальной группы является элементом относительно естественного мировоззрения, принимаемым как данность. В каждой группе порядок этих сфер имеет свою особую историю. Он входит в состав социально одобренного и социально приобретенного знания и часто институционализирован. Принципы, предположительно лежащие в основе этого порядка, многообразны. В «Законах» Платона (631 C, 697 B, 728 E), например, все детали предполагаемого законодательства выводятся из благ разного порядка — божествен-

¹ Aristotle Nicomachean Ethics 1131 a 14 — 1131 b 24

² Ross WD Aristotle London, 1954 P 210

ных (мудрость, умеренность, мужество, справедливость) и человеческих (здоровье, красота, сила, богатство); вещи, в которых заинтересован каждый человек, имеют также свои специфические ранги: денежные интересы имеют самый низший ранг, далее следуют телесные интересы, наивысшим рангом обладают интересы души («Законы», 743 E). Платон приходит к заключению, что закон, согласно которому здоровье предпочитается умеренности или богатство — обоим этим благам, должен считаться неправильным.

Это всего лишь один из множества принципов, в соответствии с которыми можно ранжировать сферы релевантности. Утверждение Аристотеля о том, что достоинства по-разному оцениваются в разных государствах, содержит важный элемент современной социологии знания. Мы должны вспомнить данные Макса Шелера о том, что в любой культуре высший ранг приписывается одному из трех различаемых им типов знания — знанию ради господства (*Beherrschungswisseri*), знанию ради образования (*Bildungswisseri*), знанию ради спасения (*Heilswissen*) — и, соответственно, одному из трех типов человека знания: ученому-специалисту, мудрецу и святому. Принятие обществом такого рангового порядка определяет всю структуру конкретной культуры. Наконец, эти слова Аристотеля напоминают положения современной антропологии (Линтон) и социологии (Парсонс — Шилз) о предписывании и достижении как базовых детерминантах статуса и ролевых ожиданий в социальной системе.

Однако совершенно независимо от конкретного принципа, в соответствии с которым в данной группе устанавливался порядок различных сфер релевантности, можно сформулировать некоторые общие положения относительно их формальной структуры:

Различные сферы релевантности несоизмеримы друг с другом, они принципиально гетерогенны: невозможно применить критерии превосходства, действующие в одной сфере релевантности, к другой сфере.

Структура релевантностей, которая конституирует конкретные сферы релевантности, и сам порядок этих сфер в каждой группе постоянно изменяются. Это прежде всего определяет динамику понятий равенства и неравенства, принятых отдельной группой. Данные понятия меняются: а) если

по той или иной причине структура релевантностей, которая демаркирует *отдельную* сферу типизации, не принимается более как данность, начинает вызывать сомнения — факт, который может привести к проникновению в отдельную сферу релевантности другой, гетерогенной, сферы; б) если *порядок* сфер релевантности больше не является социально одобренным или перестает считаться само собой разумеющимся.

Поскольку области релевантности и их порядок сами являются элементами социальной ситуации, они могут быть определены различными способами в соответствии со своим субъективным и объективным смыслами. Это, однако, открывает нам другой аспект нашей проблемы.

*4. Различные интерпретации мира,
считающегося само собой разумеющимся*

Папа, мама и я,
Сестренка и тетя знаем:
Люди, такие, как мы, это Мы,
А все остальные — Они.
Они далеко-далеко,
А мы — это те, кто рядом,
Но, только представьте себе, ведь Они
Считают: Они — это мы!

Р. Киплинг

Система типизации и релевантностей, формирующая часть относительно естественного воззрения на социальный мир, является одним из средств, с помощью которых группа определяет свою ситуацию в социальном космосе и одновременно становится интегральным элементом самой ситуации. Однако термины «ситуация» и «определение ситуации» неоднозначны. Уже У.А. Томас показал, что необходимо различать ситуацию, как она определена изнутри актором или группой, и ситуацию, как она определена аутсайдером. Это более или менее совпадает с различием, которое Самнер проводит между мы-группой и они-группой; подобное различие лежит также

¹ Kipling R We and They // Kipling R Debits and Credits Verse London, 1926 Перевод Н Я Мазлумяновой

в основе понятий субъективной и объективной интерпретации у Вебера.

В этом разделе мы обратимся к смыслам, которые имеет мир как само собой разумеющийся: 1) с точки зрения мы-группы, 2) с точки зрения они-группы, 3) с точки зрения социального ученого и 4) с точки зрения философа. В разделе 5 мы рассмотрим применение дихотомии субъективной и объективной интерпретации к ряду проблем, тесно связанных с вопросом равенства.

*Интерпретация мы-группой мира, который
она считает само собой разумеющимся*

Самнер ввел в оборот рабочий термин «этноцентризм» для обозначения позиции, при которой точкой отсчета является собственная группа, а все остальные рассматриваются и оцениваются относительно нее: «Каждая группа считает свои обычаи единственно правильными, и если она видит, что обычаи других групп отличаются от ее собственных, это вызывает с ее стороны презрение и насмешки. Различие в обычаях отражено в оскорбительных эпитетах — "поедающие свиней", "поедающие коров", "необрезанные", "бормоту-

Однако этноцентризм нуждается в некотором обосновании. Как подчеркивал Эрик Фёгелин², каждое общество рассматривает себя как маленький космос с собственным внутренним источником света, и ему необходимы символы, связывающие его порядок с порядком большого космоса. Р.М. Макайвер в своей замечательной книге «The Web of Government» («Государственная сеть») говорит в этой связи о «главном мифе», управляющем идеями конкретной группы, его рационализации и институционализации. Другие авторы пишут о доминирующих идеологиях (Манхейм) и остатках (Парето).

Этот главный миф, по Макайверу, или схема самоинтерпретации, принадлежит к относительно естественному миро-

Sumner W.G. Folkways: A Study of the Sociological Importance of Manners, Customs, Mores, and Morals. New York, 1906 P 13

² Vogel E. The New Science of Politics- An Introduction // Charles R. Walgreen Foundation Lectures Chicago, 1952. P. 27 ff, 53 ff.

1

воззрению, которое мы-группа принимает как данность. Например, идея равенства может быть отнесена к ценностям, предписанным Зевсом, или считаться возникающей в структуре души; она может пониматься как отражение космического порядка или естественного права, открытых Разумом; она может считаться священной и быть связанной с различными табу. Всякое изменение этого порядка влечет за собой особые санкции как нарушающее космический порядок, вызывающее месть богов и несчастье для группы в целом.

Необходимо учитывать, что самоинтерпретация группы, ее главный миф, а также формы его рационализации и институционализации могут изменяться в ходе ее истории. Хороший пример — изменение смысла «равенства» в политических текстах США: от Декларации независимости («Мы считаем самоочевидным, что все люди созданы равными») до Пятой и Четырнадцатой поправок и многообразных их толкований Верховным судом США, ведущих к доктрине «раздельные, но равные»¹ и ее недавней отмене.

Интерпретация они-группой мира, который мы-группа считает само собой разумеющимся

Члены они-группы не считают образ жизни мы-группы очевидно и безусловно истинным. Ни один символ веры и ни одна историческая традиция не обязывают их принимать в качестве правильных и добродетельных обычаи какой бы то ни было группы, кроме собственной. Не только главный миф, но и процессы его рационализации и институционализации у них другие. Другие боги открывают другие кодексы правильной и добродетельной жизни, другие вещи священны и табу-ированы, приняты другие положения естественного права². Аутсайдер оценивает стандарты чужой группы в соответствии с системой релевантностей в том естественном аспекте, который мир имеет для его родной группы. Поскольку нельзя

Раздельные, но равные возможности, например раздельные школы для белых и черных и пр — *Прим ред*

Т.В Смит (Smith T.V. The American Philosophy of Equality Chicago, 1927. P. 6) подчеркивал, что Локк использовал естественное право и равенство для ниспровержения тиранов, а Гоббс — для возведения на престол «смертного бога»

найти формулу для преобразования системы релевантностей и типизации в изучаемой группе в систему родной группы, чужие методы остаются непонятными; часто они полагаются имеющими меньшую ценность, маловажными.

Этот принцип действует, правда в несколько ослабленном виде, и при отношениях между группами, имеющими много общего, то есть там, где две системы в значительной степени согласуются. Например, еврейским иммигрантам из Ирака очень трудно смириться с тем, что их практика полигамии и вступления в брак в детстве запрещена законами Израиля — родины евреев. Другой пример связан с дискуссией 1789 года в Национальной ассамблее Франции, когда Лафайет представил свой первый проект Декларации прав человека и гражданина, составленный по американскому образцу. Некоторые ораторы обратили внимание на базовые различия между американским и французским обществом¹ ситуация новой страны, колонии, отделившейся от метрополии, отлична от ситуации страны, живущей по конституционным нормам в течение четырнадцати веков. Принцип равенства имел бы совершенно разные функции и смысл в исторических условиях обеих стран; равный способ распределения богатства и одинаковый образ жизни в Америке допускают уравнительную фразеологию, неприменимую к высокодифференцированному французскому обществу¹.

Однако важно понять, что самоинтерпретация мы-группы и интерпретация ее естественного мировоззрения они-группой часто взаимосвязаны. И эта взаимосвязь имеет два аспекта:

1. С одной стороны, мы-группа часто ощущает себя неправильно понятой они-группой; такое непонимание их образа жизни коренится, как полагает мы-группа, во враждебных предрассудках или в недобросовестности, поскольку истины, которых придерживается мы-группа, являются «сами собой разумеющимися», самоочевидными и поэтому понятными любому человеку. Это ощущение может привести к частичному сдвигу системы релевантностей, преобладающей в мы-группе, за счет возникающей при сопротивлении внешней

Vogeln E Der Sinn der Erklarung der Menschen und Burgerrechte von 1789 // Zeitschrift fur offentliches Recht Bd 8 1928 S 82-120

критике солидарности Тогда на внешнюю группу смотрят с отвращением, неприязнью, ненавистью или страхом.

2. Это, с другой стороны, приводит к возникновению порочного круга: они-группа в силу изменившейся реакции мы-группы укрепляется в своей интерпретации свойств мы-группы как ненавистных¹. Выражаясь в более общей форме: к естественному аспекту, который мир имеет для группы А, принадлежит не только определенная стереотипная идея естественного аспекта, который мир имеет для группы В, но также и стереотип предположительного видения группой В группы А. Это тот же феномен, который Кули в отношениях между индивидами назвал «зеркальным эффектом», но только большего масштаба, *то есть* существующий между группами.

Такая ситуация может привести к различным установкам мы-группы по отношению к они-группе: мы-группа может придерживаться своего образа жизни и пытаться изменить отношение к себе они-группы с помощью распространения информации, убеждения, соответствующей пропаганды. Или мы-группа может пытаться приспособить свой образ мыслей к образу мыслей они-группы, принимая, по меньшей мере частично, модель релевантностей последней. Может также проводиться политика железного занавеса или уступок; наконец, может не быть иного пути разорвать порочный круг, кроме войны «любой температуры». Возможно также, что члены мы-группы, выступающие за взаимопонимание, будут восприниматься сторонниками радикального этноцентризма как нелояльные, предатели и т. д. — факт, который опять-таки ведет к изменению самоинтерпретации социальной группы.

Это только некоторые иллюстрации того, как интерпретация они-группы меняет естественное мировоззрение мы-группы. На основе умозрительных рассуждений невозможно построить завершенную типологию, но здесь, очевидно, открывается широкое поле для весьма важных эмпирических исследований. При этом следует учитывать особые личностные типы исследуемых: например, чужак, который хочет быть

О проблеме порочного круга предрассудков см Maclver R M *The More Perfect Union* New York, 1948o United Nations Memorandum of the Secretary-General *The Main Types and Causes of Discrimination* Document E/Cn4/Sub2/40/Rev of June 7, 1949, sections 56 ff

принятым в группе, человек, поменявший свои убеждения, ренегат, маргинал, — а также различные установки, выработанные по отношению к ним мы-группой. Все эти ситуации связаны с проблемами равенства и равных возможностей

*Интерпретация порядка релеванностей
социальным ученым*

Мы не будем здесь подробно останавливаться на этой сложной теме, которую к тому же уже рассматривали ранее¹ Нужно только подчеркнуть, что социальный ученый *как* теоретик должен использовать систему релеванностей, совершенно отличную от той, которая определяет его поведение как актора на социальной сцене Научная ситуация, то есть контекст научных проблем, замещает его ситуацию человека, находящегося среди ближних в социальном мире Проблемы теоретика возникают в сфере его теоретических интересов, многие элементы социального мира, релевантные с научной точки зрения, иррелевантны с точки зрения актора на социальной сцене, и *наоборот* Более того, типические конструкты, формулируемые социальным ученым для решения своей проблемы, являются, так сказать, конструктами второй степени, а именно конструктами конструктов здравого смысла, в терминах которых повседневное мышление интерпретирует социальный мир.

*Интерпретация порядка релеванностей
с философской, мифической и теологической
точек зрения*

Во всех этих интерпретациях система релеванностей, преобладающая в данной социальной группе, исследуется не сама по себе, а исходя из принципа высшего порядка Несомненно, такой подход обязателен для развития философии равенства и оснований этики Однако эти темы намеренно исключены из настоящей статьи

Ср Schutz A Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action // Schutz A Collected Papers Vol I P 3-47o Schutz A Concept and Theory Formation in the Social Sciences // Schutz A Collected Papers Vol I P 48-66

Тем не менее имеет смысл обратиться — не углубляясь во все сложности проблемы — к влиянию философских идей на самоинтерпретацию группы, и *наоборот*. Это широкое поле <исследований> для социологии знания, понимающей свою задачу. Легко видеть, что философские и теологические системы оказывают значительное влияние на смысловую структуру мира, считающегося само собой разумеющимся. Наиболее ценный вклад в развитие такой теории был внесен опять-таки Шелером в его исследовании взаимоотношения материальных факторов (*Realfaktoren*, таких, как раса, геополитическая структура, отношения политической власти, условия экономического производства) и идеальных (*Idealfaktoreri*).

По Шелеру, идея, философская система или даже научное понятие могут стать эффективными в рамках данной социальной действительности только в том случае, если к этому готовы *материальные факторы* — в нашей терминологии им соответствует структура социальной группы в интерпретации самой этой группы. *Материальные факторы* открывают и закрывают, так сказать, шлюзы, через которые должен пройти поток *идеальных факторов*. С другой стороны, идеальные факторы могут руководить слепыми материальными факторами и направлять их. Согласно Контю, история материальных факторов характеризуется *fatahte modifiable*¹, а поток идеальных факторов демонстрирует *hberte modifiable*², а именно свободу, перевод которой в социальную действительность обусловлен сопротивлением материальных факторов.

Приведем пример из истории понятия равенства. Равенство, основанное на идее естественного права, могло возникнуть только после того, как философия обратилась к понятию природы³. Выведение равенства из божественного закона предполагает, что лежащая в основе последнего теология принята обществом как данность. Только идея прогресса разума, разрабатывавшаяся от Гоббса и до Руссо, позволяет сделать допущение о начальном естественном состоянии, в

котором все люди свободны и равны. И только особая административная и политическая структура Римской империи привела римских юристов к диалектике *jus naturale*¹ и *jus gentium*^{2,3}.

5. Субъективная и объективная интерпретация

Рассмотрим категории субъективной и объективной интерпретации, относящиеся к трем основным типам, в трех основных разделах:

А. Субъективный и объективный смысл понятия «социальная группа».

В. Субъективный и объективный смысл равенства.

С. Субъективный и объективный смысл равных возможностей.

А. Субъективный и объективный смысл понятия «социальная группа»

До сих пор в нашем изложении имел место серьезный недостаток. Мы весьма некритически использовали такие понятия, как «социальная группа», «мы-группа», «они-группа», не анализируя смысл группового членства для индивидов, составляющих группу, с одной стороны, и для аутсайдеров — с другой. Самнеровское различие между мы-группой и они-группой можно прояснить только при сравнении его с базовой антитезой субъективного и объективного смысла. Другими словами, сам термин «группа» для тех, кто говорит «мы протестанты», «мы американцы» и т. д., имеет совершенно иной смысл, чем для тех, кто говорит «католики», «русские», «нефы».

Широко известное деление групп на добровольные и недобровольные (распространенное в социологии) отнюдь не помогало разобраться в данной проблеме. Я не могу выбирать свои пол и расу, место рождения и национальную группу, в которой я родился; не могу я также выбирать родной язык и воспринятое мной в детстве видение мира, принимаемое моей

Естественное право (*лат*) — *Прим ред*

Международное право (*лат*) — *Прим ред*³

Maine H S Ancient Law New York, 1906 P 48 ff,

76

группой как данность. Я не могу выбирать своих родителей, братьев и сестер или социальный и экономический статус родительской семьи. Мое членство в этих группах и предписанные мне социальные роли являются экзистенциальными элементами ситуации, которые я должен учитывать и к которым я должен приспосабливаться.

С другой стороны, я могу выбирать супругу, друзей, партнеров по бизнесу, профессию; могу изменить свою национальность и даже религию. Я могу добровольно стать членом существующих групп или создать новые (дружба, брачные отношения), определить, по крайней мере в некоторой степени, свою роль в них и даже постараться достичь желательных для себя позиции и статуса.

Это различие недобровольных — или, лучше, экзистенциальных — и добровольных групп оправданно и полезно во многих отношениях. Но хотя оно и имеет отношение к различению субъективного и объективного смыслов группы, оно все же не совпадает с ним.

Субъективный смысл группового членства

Субъективный смысл группы — смысл, который группа имеет для своих членов, — часто описывался через чувство общности, испытываемое членами группы, или понимание того, что они имеют общие интересы, и это верно. Но, к сожалению, эти понятия анализировались лишь частично, а именно в терминах сообщества и ассоциации (Макайвер), *Gemeinschaft* (общины) и *Gesellschaft* (общества) (Теннис), первичных и вторичных групп (Кули) и т. д.

Мы не намерены следовать этим направлениям, и не потому, что мы сомневаемся в их важности, а потому, что полагаем, что именно само чувство «совместности» и «общности интересов», от которого они отталкиваются, требует глубокого анализа в терминах повседневного мышления (в отличие от концепций социальных наук).

Исследования, проведенные в первом разделе этой работы, отчасти могут быть здесь полезны: субъективный смысл, который группа имеет для своих членов, состоит в их знании общей ситуации и вместе с тем общей системы типизации и релевантностей. Эта ситуация имеет свою историю, включаю-

щую биографии членов группы; система типизации и релевантностей, определяющая ситуацию, формирует общее естественное мировоззрение. Здесь члены группы находятся «дома», то есть они без труда ориентируются в своем общем окружении, руководствуясь рецептами более или менее институционализированных привычек, нравов, обычаев и т. д., которые помогают им согласовать свое поведение со своим окружением и с людьми, находящимися в такой же ситуации. Система типизации и релевантностей, разделяемая с другими членами группы, определяет социальные роли, позиции и статусы каждого. Принятие общей системы релевантностей формирует у членов группы гомогенную самотипизацию.

Наше описание годится как для а) экзистенциальных групп, с которыми я разделяю общее социальное наследие, так и для б) так называемых добровольных групп, к которым я присоединился или которые сформировал. Различие, однако, состоит в том, что в первом случае индивид обнаруживает себя в предконституированной системе типизации, релевантностей, позиций, статусов, полученных им в готовом виде в качестве социального наследия. В случае же добровольных групп эта система не переживается индивидом как готовая; она должна быть создана членами группы и поэтому всегда находится в процессе динамической эволюции. Только некоторые из элементов ситуации являются общими с самого начала, другие же должны быть созданы посредством совместного определения общей ситуации.

Здесь возникает очень важный вопрос: как отдельный член группы определяет свою частную ситуацию в рамках общих типизации и релевантностей, используемых для определения групповой ситуации самой группой? Прежде чем мы на него ответим, хотелось бы сказать несколько слов в предостережение.

Наше описание является чисто формальным и не имеет отношения ни к природе связи, объединяющей группу, ни к масштабу, длительности и близости социального контакта. Оно, следовательно, равно применимо к браку или деловому предприятию, к членству в шахматном клубе или фажданству в государстве, к участию в митинге или к принадлежности к западной культуре. Но каждая из этих групп соотносится с большей, элементом которой она является. Брак или деловое предприятие имеют место, разумеется, в рамках культурного

окружения большей по размерам группы и в соответствии с образом жизни, преобладающим в этой культуре (включая ее нравы, мораль, законы и т. д.), который пред-дан отдельным акторам как схема ориентации и интерпретации их действий. Однако партнеры по браку или бизнесу определяют и постоянно переопределяют свою индивидуальную (частную) ситуацию в заданных рамках.

Очевидно поэтому для Макса Вебера существование института брака или государства означает лишь простую вероятность, что люди будут действовать определенным образом или, в терминологии этой статьи, в соответствии с общей структурой типизации и релевантностей, принимаемой как данность в конкретной социокультурной среде. Эта структура воспринимается отдельными членами как набор институционализированных образцов, которые должны быть ишериоризирова-ныг для реализации своих частных интересов индивид должен определить свою личную уникальную ситуацию, используя такой образец.

Здесь мы сталкиваемся с одним из аспектов того, как индивид определяет ситуацию своего группового членства. Отсюда возникает особая установка, выбираемая индивидом для адаптации к своей социальной роли в группе. Одно дело — объективный смысл социальной роли и ролевого ожидания в соответствии с институционализированным образцом (скажем, должностью президента США), другое — особый субъективный способ, которым человек, занимающий эту должность, определяет свою ситуацию в ней (интерпретация Рузвельтом, Трумэном, Эйзенхауэром своей миссии).

Однако самым важным при определении частной ситуации является то, что индивид всегда оказывается членом многих социальных групп. Как показал Зиммель, каждый индивид находится на пересечении нескольких социальных кругов и их количество будет тем большим, чем более дифференцирована личность индивида. Это происходит потому, что уникальность личности придает именно то, что не может быть разделено с другими.

Согласно Зиммелю, группу формирует процесс, в котором *многие* индивиды объединяют *части* своих личностей — специфические импульсы, интересы, силы; в то же время их подлинная сущность остается вне этой общей сферы. Группы

различны по своему характеру; это связано с личностями их членов в целом и теми их частями, которыми они участвуют в группе¹. В другом месте² Зиммель говорит об униженности и подавленности, испытываемых индивидом при нисхождении его в нижние слои социальной структуры, — идея, весьма важная для наших дальнейших исследований.

Необходимо добавить, что при определении индивидом своей частной ситуации различные социальные роли, в которых он выступает в многочисленных группах, переживаются им как множество типизации, которые, со своей стороны, организованы в своеобразном личном порядке сфер релевантности, находящемся, конечно, в постоянном движении. Возможно, что именно те признаки личности индивида, которые обладают для него релевантностью высшего порядка, иррелевантны с точки зрения любой системы релевантностей, считающейся само собой разумеющейся группой, членом которой он является. Это может привести к внутриличностным конфликтам, возникающим главным образом при попытке жить согласно различным и часто неконсистентным ролевым ожиданиям различных социальных групп. Как мы видели, только когда речь идет о добровольном, а не экзистенциальном групповом членстве, индивид свободен определять, членом какой группы он хочет быть и какую роль в ней он хочет играть. Однако то, что индивид сам может выбирать, какой частью своей личности он будет входить в группу, что он может определять свою ситуацию в пределах роли, которую он играет, и свой личный порядок релевантностей, в котором каждое из его членств в различных группах имеет свой ранг, представляет собой по крайней мере один из аспектов свободы индивида. Эта свобода, вероятно, является более глубоким смыслом «неотчуждаемого права на стремление к счастью», и в дальнейшем мы будем так ее называть, несмотря на то, что это выражение интерпретировалось философскими радикалами не в связи с целостной личностью человека, а только в связи с материальным благосостоянием и удовлетворением³.

¹ Wolff K H The Sociology of George Simmel Glencoe, 1950 P 203-204

² Ibid, p 283

³ Thomson D Equality Cambridge, 1949 P 22 ft

Объективный смысл группового членства

До сих пор мы обсуждали субъективные смыслы группы с точки зрения людей, считающих себя ее членами и говорящих друг о друге в терминах «мы». Объективный смысл группового членства есть тот, который группа имеет с точки зрения аутсайдеров, говорящих о членстве в ней в терминах «они». При объективной интерпретации понятие группы является концептуальным конструктом аутсайдера. С помощью действия *своей* системы типизации и релевантностей он объединяет индивидов, проявляющих определенные особые характеристики и черты, в социальную группу, которая гомогенна только с его, аутсайдера, точки зрения.

Конечно же, возможно, что сконструированная аутсайдером социальная категория соответствует социальной реальности, а именно: что принципы, определяющие такую типизацию, типизированные таким образом индивиды также считают элементами *своей* ситуации, которая определена *ими* и которая является релевантной с *их* точки зрения. Но даже в таком случае интерпретация группы аутсайдером не совпадет полностью с самоинтерпретацией мы-группы, как было показано на примере, рассмотренном в предыдущем разделе.

Однако возможно также, что люди, считающие друг друга гетерогенными, могут быть отнесены аутсайдером к одной и той же социальной категории, которая будет интерпретироваться как гомогенное объединение только им самим. Поэтому система релевантностей, ведущая к такой типизации, считается само собой разумеющейся только аутсайдером, но не обязательно принимается индивидами, которые могут и не быть готовыми к соответствующей самотипизации.

Возникающее в результате расхождение между субъективной и объективной интерпретациями группы остается относительно безвредным до тех пор, пока индивиды, типизированные таким образом, не находятся под контролем аутсайдера. Американский образ жизни не нарушается оттого, что иностранцы отождествляют его с образцом, демонстрируемым голливудскими фильмами. На семейную жизнь реальных французов не оказывают никакого влияния образы, возникающие при чтении французских романов и комедий. Однако если аутсайдер обладает властью, позволяющей навя-

зывать свою систему релевантностей типизируемым им индивидам и тем более принуждать к ее институционализации, это может вызвать у последних неоднозначные реакции.

Строго говоря, почти все административные и законодательные меры связаны с принудительным отнесением индивидов к определенным социальным категориям. Налоговые законы группируют их в классы по доходам; законы, регулирующие призыв в армию, — по возрастным группам; законы, регулирующие доход с недвижимости, относят их к различным категориям ее владельцев. Такого рода принудительная типизация вряд ли заставит людей считать себя членами мы-группы, хотя при желании они могут, например, сформировать защитный комитет.

С субъективной точки зрения такие типизации имеют небольшую значимость. Происходит это по двум причинам. Во-первых, они не упраздняют границы сфер релевантности и их порядок, которые индивиды, подпадающие под навязанную категорию, считают интегральными элементами своей ситуации. В нашем примере индивиды, определенные законом как налогоплательщики, призывники и владельцы недвижимости, рассматривают эти категории просто как разграничения внутри сферы релевантности, конституирующие «группу» законопослушных граждан, сферы, принятой ими и неизменной в ее гомогенности. Во-вторых, что еще более важно, только небольшая и внешняя часть личности индивида подвергается навязанной типизации такого рода. Здесь нет того чувства униженности и угнетенности, которое, как сказал Зиммель, возникает, если все это в целом должно нисходить на дно социальной страты. Единство личности остается нетронутым, и право индивида стремиться к счастью ущемляется незначительно.

Совершенно иная ситуация возникает, если навязанная типизация разрушает единство личности, отождествляя личность в целом или ее большую часть с некоторой чертой или характеристикой. Конечно, человек часто стремится отождествить всю свою личность с какой-то отдельной своей чертой при условии, что *в его собственном понимании* эта черта обладает высокой релевантностью. В таком случае он даже переживает такого рода самотипизацию как одну из высших форм самореализации.

Но если индивид вынужден отождествлять себя в целом с определенной чертой или характеристикой, относящей его в навязанной системе гетерогенных релевантностей к социальной категории, которую он никогда не считал релевантной для своей личной ситуации, он чувствует, что более не является человеком со своими правами и свободой, а низведен до уровня безличного представителя типизированного класса. Он отчуждается от самого себя, он — всего лишь носитель типизированных черт и характеристик. Он ущемлен в своем праве стремиться к счастью.

Это может привести даже к полному разрушению его личного порядка сфер релевантности — то есть к кризису, как этот термин был определен в разделе 1. То, что было несомненным до сих пор, теперь становится пугающе неопределенным; те факторы, которые ранее субъективно воспринимались как иррелевантные, теперь в связи с навязанными проблемами оказываются жизненно важными. Рассмотрим лишь несколько примеров: люди, которые порвали с иудаизмом и считали себя хорошими немцами, оказались по гитлеровским нюрнбергским законам евреями, если среди их дедушек или бабушек были евреи, — факт, прежде являвшийся совершенно иррелевантным. Беженцы из Европы, которые полагали, что нашли рай в США, попали после Пёрл-Харбора в категорию враждебных чужих из-за национальности, от которой они хотели отказаться. Изменение в правилах или определениях, установленных сенатским комитетом, превращает лояльных гражданских служащих в неблагонадежных. Проблема вины по ассоциации и коллективной ответственности целиком относится к области навязанных типизаций.

Чувство униженности, вызванное идентификацией личности индивида в целом или ее широких пластов с навязанной типизированной чертой, является одним из основных мотивов субъективного переживания дискриминации, которое мы рассмотрим в следующем подразделе.

В. Субъективный и объективный смысл равенства

Во втором разделе этой работы мы исследовали отношение между понятием равенства и структурой релевантностей. Руководствуясь идеями Аристотеля и Платона, мы обнаружили,

что в любом обществе само собой разумеющейся считается не только определенная группа сфер релевантности, но также и определенный порядок этих сфер; каждая сфера состоит из гомогенных элементов. Мы пришли к заключению, что реляционные термины «равенство» и «неравенство» применимы только к гомогенным элементам, то есть к элементам, принадлежащим к одной и той же сфере релевантности, потому что гетерогенные — относящиеся к различным сферам — элементы не сравнимы друг с другом.

Тот факт, что равенство может существовать только внутри одной и той же сферы релевантности, объясняет, почему мы можем говорить о разделении политического равенства, равенства перед законом, равных шансов на обретение богатства, равенства возможностей, религиозного или морального равенства и т. д. и даже использовать более тонкие различия из греческого словаря, приведенные во введении к данной статье. Из того, что сферы релевантности определяются и упорядочиваются каждой социальной группой различным образом, следует, что содержание понятия равенства также является элементом относительно естественного воззрения на мир, которое считается само собой разумеющимся отдельной социальной группой. (Здесь, как и везде в этой работе, мы сознательно не рассматриваем понятия равенства, основанные на философских и религиозных принципах.) Возьмем пример из нашей современной культуры. Всеобщая декларация прав человека ООН (статья 2) провозглашает моральное и юридическое равенство, то есть равенство достоинства, формальное равенство в правах и равенство возможностей для всех людей, но не предусматривает обязательного материального равенства.

Однако наш анализ показал, что недостаточно отнести равенство к структуре релевантностей и естественному мировоззрению отдельной группы, потому что оба эти термина также неоднозначны. Естественное мировоззрение, преобладающее в отдельной группе, может интерпретироваться на различных уровнях (самоинтерпретация, интерпретация аутсайдером, научным и философским мышлением). Само понятие «группа» может быть представлено как субъективное и объективное. В данном случае мы попытаемся найти субъективные и объективные элементы понятия равенства. Однако нам придется ограничиться анализом немногих примеров.

Систематическое толкование этой весьма запутанной проблемы, которая открывает обширное поле для эмпирического исследования, выходит за рамки данной работы.

*Субъективное и объективное конституирование
гомогенных сфер релевантности*

Наш первый вопрос состоит в том, конституируется ли отдельная гомогенная сфера релевантности, в которой в конкретном случае возникает проблема равенства или неравенства, субъективной интерпретацией членов группы, или эта гомогенность относится к типизациям, навязанным со стороны.

Начнем с примера. Если Дочери Американской революции не позволяют Мариан Андерсон использовать их концертный зал в Вашингтоне (федеральный округ Колумбия), потому что она негритянка, то такое действие совершенно справедливо будет рассматриваться как дискриминационное, базирующееся на том, что в результате навязанной типизации со всеми людьми, отнесенными к категории «негры», обращаются одинаково. Мы можем сказать, что цвет кожи не имеет «ничего общего» с мастерством певицы, так же как в примере Аристотеля богатство не имеет ничего общего с мастерством флейтиста. Но является ли такое обобщение истинным? Могла бы Мариан Андерсон петь в своей неповторимой манере негритянские спиричуэлы, если бы она не разделяла с нефами как со своими ближними это специфическое культурное наследие, эту страстную экспрессию? Если исходить из этой точки зрения, разве принадлежность к расе не *имеет* нечто общее с артистическим мастерством? И является ли такая навязанная типизация дискриминационной в уничижительном смысле слова?

Во-первых, наш пример показывает, что конституирование сфер релевантности как таковых возникает при навязанной типизации. Во-вторых, в более общих терминах этот пример ставит нас перед весьма важным вопросом: содержит ли само по себе навязывание типизации, то есть подведение индивидов под определенную социальную категорию аутсайдеров, такую неодинаковую интерпретацию, которая обычно называется дискриминационной? Другими словами, является ли объективно дискриминация необходимым следствием навязывания схемы типизации или релевантностей?

Несомненно, это не так, как мы сейчас увидим из определения, данного в исследовании ООН¹. Ни один гражданин США не будет чувствовать себя подвергнутым дискриминации из-за того, что Швейцария считает его чужим и не позволяет ему участвовать в ее политической жизни. Следующий пример подведет нас еще ближе к существу проблемы. Мы заимствуем его из великолепного исследования М. Бергера².

Речь идет об интерпретации статьи о так называемом пункте о равной защите из Четырнадцатой поправки к Конституции США, принятой решением Верховного суда (*Plessy v. Ferguson*, 163 U.S. 537, 1896). С нее началась знаменитая доктрина «раздельные, но равные». В этом решении Верховный суд (судья Г.В. Браун) постановил, что принцип равенства рас перед законом не упраздняет различий, основанных на цвете кожи; он не подразумевает принуждения к социальному — в отличие от политического — равенству, а также смешения рас на основаниях, неудовлетворительных для любой из сторон: «Если из этого делается вывод о более низком положении <цветной расы>, то это происходит не на основе реальных действий, а только потому, что так решили представители цветной расы... Законодательство бессильно искоренить расовые инстинкты... Если одна раса находится на более низкой социальной ступени, чем другая, Конституция США не может уравнивать их».

Было бы легко развенчать это утверждение как слабую попытку оправдания расового предрассудка, каковым оно является, если бы способ раскрытия диалектики, содержащейся в самом непроясненном термине «предрассудок», не вызывал особого теоретического интереса. По мнению суда, отказ цветной расе в равном доступе к общественным возможностям (*public opportunities*) — термин Макайвера в «*The More Perfect Union*» («Более совершенный союз») — не означает, что индивиды, подпавшие под эту навязанную типизацию, объективно занимают более низкое социальное положение. К такому заключению может привести только интерпретация навязанной типизации на основе схемы релевантностей типа-

United Nations Memorandum of the Secretary-General The Main Types and Causes of Discrimination Document E/Cn4/Sub2/40/Rev of June 7, 1949 См сноску на стр 283 ² Berger M Equality by Statute New York, 1952 P 53 ff

зируемой группы — и, следовательно, субъективная. Очевидно, такой конструкт является результатом недобросовестности цветной расы («так решили представители цветной расы»).

Здесь мы опять сталкиваемся с «зеркальным эффектом»: система релевантностей типизирующей группы содержит стереотип системы релевантностей, которая не только приписывается типизируемой группе, но действительно навязывается ей. Навязывание социальных категорий имеет двойной эффект: оно создает «группу» и снабжает ее фиктивной системой релевантностей, которой может управлять, по своему усмотрению, создатель типа. Г. Мюрдаль справедливо утверждает в «An American Dilemma»: «Меня не покидает ощущение, что это больше проблема белого человека, чем негра... Действительная проблема не в негре, а в установке белого человека по отношению к негру»¹.

С другой стороны, навязанная система релевантностей на самом деле воздействует на систему релевантностей тех, для кого она предназначена. Даже при допущении, что разделение не мыслилось как связанное с более низким социальным положением цветной расы, сегрегация рассматривается негром как оскорбление, и он становится чувствительным по отношению к ней. Если он никогда не собирался ехать в спальном вагоне, возведенный в принцип запрет ехать в этом вагоне становится для него релевантным. Он сталкивается с новой проблемой, которую надо решить.

В более общей форме мы можем сказать, что само по себе навязывание системы типизации и релевантностей не ведет к необходимости к дискриминации. За этой объективной интерпретацией группового членства должен следовать другой элемент, а именно: субъективное переживание оскорбленных индивидов — в силу навязывания типизации они отчуждаются от самих себя; с ними обращаются просто как с взаимозаменяемыми носителями типизированных черт и характеристик. Таким образом, дискриминация предполагает как навязывание типизации с объективной точки зрения, так и соответствующую оценку этого факта с субъективной точки зрения индивида, которому эта типизация навязывается.

¹ Myrdal G An American Dilemma New York, 1944 P 43

Перейдем теперь к более детальному рассмотрению этой диалектической ситуации. Здесь мы лишь добавим, что сведение этой крайне запутанной проблемы к вопросу о предрассудках представляется малополезным. Категория «предрассудок» сама принадлежит исключительно к сфере объективной интерпретации. В повседневном мышлении предрассудками обладает только другой человек. У меня никогда не может быть предрассудков, потому что мои убеждения хорошо обоснованы, мои мнения считаются само собой разумеющимися и моя вера в правильность и ценные свойства наших методов — что бы это ни означало — неизменна. Можно было бы достигнуть лучшего теоретического понимания социальной напряженности, если бы социальные ученые и философы отказались на время от прекраснотушной идеи, что дискриминация и другие виды социального зла возникают исключительно из предрассудков и исчезнут как по мановению волшебной палочки, когда мы сообщим творящим это зло, что они основываются на предрассудках.

Нам следует мужественно признать тот факт, что предрассудки сами являются элементами интерпретации социального мира и даже одной из его движущих пружин. Предрассудки — это рационализации и институционализации основополагающего «главного мифа», на котором основывается самоинтерпретация группы. Бессмысленно говорить негрофобу с Юга, что в биологической науке нет такого термина, как негритянская раса¹.

Тем не менее, чтобы избежать недоразумения, я хочу подчеркнуть, что предыдущие замечания относятся только к неправомерному отказу от дальнейшего теоретического исследования таких проблем, как дискриминация, в связи с магической формулой «они возникают из предрассудков». Совершенно другой вопрос — стратегия, с помощью которой можно, по крайней мере, уменьшить зло социальной напряженности. На мой взгляд, эта учебная цель может быть достигнута только путем медленной и последовательной модификации системы релевантностей, которую власть предрассудков

Расоведение — один из трех основных разделов антропологии. Антропологи выделяют три большие расы, одной из которых является австрало-негроидная — Прим ред

жащие навязывают своим ближним Р Макайвер ясно показал, как это может быть осуществлено, несмотря на использование им *понятия* предрассудка.

*Дискриминация и права меньшинств:
субъективная и объективная интерпретация*

Две превосходные публикации, подготовленные генеральным секретарем ООН¹, подтверждают наши выводы В этих документах рассмотрение основных типов дискриминации (разделы 30-32) начинается с понятия равенства, как оно сформулировано ООН во Всеобщей декларации прав человека, цитированной ранее; подчеркивается, что равенство не исключает два класса различий, которые, в общем, рассматриваются как допустимые и оправданные. Это: а) различия, основанные на поведении, вменяемом индивиду, например трудолюбии — лени; пристойности — непристойности; достоинствах — недостатках; б) различия, основанные на индивидуальных качествах, которые, несмотря на то что не являются вменяемыми индивиду, имеют социальную ценность, например физические и умственные данные, талант, врожденные способности и т. п.

Следовательно, эти два класса относятся к личным чертам и характеристикам, которые в терминологии Аристотеля соответствуют степеням мастерства и достоинства С другой стороны, моральное и юридическое равенство исключает всякое различие, базирующееся на а) *основаниях, которые не вменяемы индивиду* и которые *не должны* рассматриваться как имеющие какой-то социальный и юридический смысл, такие, как цвет, раса и пол; и б) основаниях социальных категорий, таких, как язык, политические или иные мнения, национальное или социальное происхождение, собственность и т. д.

Это разделение оправданно с точки зрения системы релевантности, лежащей в основе классификации В нем явно используется язык этико-политических постулатов, выраженных в терминах порядка сфер релевантности, который уста-United Nations Memorandum of the Secretary-General The Main Types and Causes of Discrimination Document E/Cn4/Sub2/40/Rev of June " 1949, Definition and Classification of Minorities Document E/Cn4/Sub2/85/27 of December 1949

новлен и социально одобрен культурной средой в лице ООН. Не утверждается, что характеристики, приведенные в классе (а), — которые в нашей терминологии относятся к экзистенциальным группам, — *т имеют* никакого социального смысла, но постулируется, что они *не должны* его иметь. Термин «вменяемый», часто используемый в этой классификации, должен, очевидно, пониматься так же. Однако характеристики, приводимые в классе (б), вероятно даже с этой точки зрения относятся к категориям «социального происхождения». «Недружественное» обращение с индивидами как простыми представителями таких категорий, имеющее место в навязанной системе релевантностей, не совместимо с пониманием равенства в определении ООН.

Этот момент разъясняется в следующем определении дискриминации, приводимом в документе (раздел 33): «Дискриминация включает любое поведение, которое базируется на различии, проводимом на основе естественных или социальных категорий, которые не имеют никакого отношения ни к индивидуальным способностям или достоинствам, ни к конкретному поведению отдельного человека».

Это определение было бы слишком широким (*см.* наш пример с интерпретацией граждан США как чужих для Швейцарии), если бы оно не уточнялось в разделе 37 следующим образом: «Дискриминацию можно было бы описать как неравное обращение <с людьми> и <их> ущемление, выражающиеся либо в отказе в правах и социальном благоприятствовании членам определенной социальной категории, либо в налагании особого бремени на них, либо в предоставлении преимуществ только членам другой категории, что создает неравенство между теми, кто принадлежит к привилегированной категории, и другими».

Более того, специально отмечается (раздел 38), что «дискриминация — это не просто субъективная установка [разумеется, термин "субъективный" используется здесь в значении, отличном от его значения в данной работе], а поведение, направленное вовне».

Принимая часто проводимое современными социологами различие между а) межличностными отношениями, устанавливаемыми между людьми как таковыми через сходство их специфически личных характеристик (раздел 20), и б) собст-

венно социальными отношениями, устанавливаемыми с учетом особой роли, которую играет каждый как член определенной социальной группы (раздел 22), документ утверждает, что практики, характеризуемые как дискриминационные, относятся только к типу человеческих отношений, упомянутых в пункте (о), а именно к социальным отношениям.

Дискриминационные действия возникают из предрассудков (раздел 39); существует взаимосвязь между предрассудком и дискриминацией (раздел 41). Социально-групповой предрассудок определяется (раздел 43) как «вид отношения, предубеждение, состоящее в распространенной установке враждебности, презрения, недоверия или заниженной оценке членов отдельной социальной группы только потому, что они являются членами этой группы».

В целом, говорится в документе (раздел 50), многие люди приобрели привычку «смотреть на представителей других социальных категорий не как на индивидов, а как на членов групп — белых или черных, сограждан или иностранцев, женщин или мужчин, людей из высшего или низшего класса, протестантов, католиков или иудеев, рабочих и работодателей. Они воспринимаются в свете приписываемого им признака (реального или предполагаемого) их группы со всеми искажениями, вызванными или предубеждениями, или корыстью... Такие предрассудки принимаются без их исследования или даже серьезного размышления, просто потому, что они стали частью представления о группе».

Не стоит вновь детально рассматривать соответствие этих изысканий с нашей теорией субъективного и объективного группового членства и навязанными системами релевантностей и типизации. Дискриминация основана на объективной интерпретации группового членства.

Все это лишь часть дела. Комиссия ООН по правам человека должна вносить предложения, касающиеся не только прекращения или ограничения дискриминации, но и защиты меньшинств. Во втором из упомянутых документов приведены определения и классификация меньшинств. В разделе 45 говорится, что термин «меньшинство» следует применять к «группам, члены которых имеют общее этническое происхождение, язык, культуру или религию и заинтересованы в сохранении либо своего существования как национального сооб-

щества, либо своих отдельных отличительных характеристик». В разделе 39 утверждается, что «члены такого меньшинства чувствуют, что они составляют... группу или подгруппу, которая отлична от доминирующей группы».

Документ проводит ясное различие (раздел 5) между а) меньшинствами, члены которых требуют равенства с господствующими группами только в плане отсутствия дискриминации, и б) теми группами, члены которых требуют в *дополнение* к этому признания особых прав и оказания им определенной реальной помощи. Меньшинства категории (а) предпочитают быть ассимилированными господствующей группой; меньшинства категории (б) считают, что даже реализация принципа недискриминации не поставила бы их в положение *действительного* (а только *формального*) равенства по отношению к господствующей группе.

Меньшинства, как утверждает документ (раздел 48), являются социальными сущностями, которые скорее динамичны, нежели статичны, и меняются под влиянием различных обстоятельств. Например, группа меньшинства, как подчеркивали многие социологи и политические ученые, которая удовлетворена своими отношениями с доминирующей группой, старается быть более или менее ассимилированной последней. Однако если группа меньшинства чувствует, что правила, навязываемые господствующей группой, препятствуют сохранению ее отличительных характеристик или реализации ее устремлений, отношения ее с этой группой становятся все более и более напряженными.

Отсюда видно, что проблема меньшинств является проблемой *субъективной* интерпретации группового членства и субъективных аспектов системы значимых в ней типизации и релевантностей. Это явствует также из отраженной в документе позиции, касающейся принадлежности индивида к группе меньшинства. Например, следует ли рассматривать нерелигиозного человека как члена религиозного меньшинства? Единственно возможный ответ, согласно документу (раздел 59), состоит в том, что решающим фактором здесь является субъективное мнение индивида. Каждый должен иметь возможность добровольно решать, принадлежит ли он к данному меньшинству.

Подводя итог, нужно сказать, что и проблема формального равенства, то есть ликвидации дискриминации, и проблема

действительного равенства, то есть соблюдения прав меньшинств, возникают из расхождения между объективным и субъективным определениями конкретной групповой ситуации.

*Порядок сфер релевантности:
субъективная и объективная интерпретация*

Здесь мы ограничимся цитатой из Г. Мюрдаля, которая говорит сама за себя:

«Ранговый порядок дискриминаций белого человека:

Смешанный брак.

Социальное равенство.

Сегрегация.

Политические права.

Равенство перед законом.

Экономическое равенство.

Собственный ранговый порядок негра является параллелью — но *обратной* — ранговому порядку белого человека. Негр меньше противится дискриминации, имеющей наиболее высокий ранг у белого человека, и больше всего возмущается любой дискриминацией на низшем уровне»¹.

*Равенство, к которому стремятся,
и равенство, которое даруется*

Необходимо упомянуть еще один аспект равенства при субъективной и объективной интерпретациях.

Равенство в любом смысле означает нечто различное для группы *A* или ее индивидуальных членов, стремящихся обрести позицию, равную позиции группы *B*, и для группы *B*, с которой группа *A* стремится стать равной или с которой она хочет быть воспринимаемой на равных.

Зиммель рассматривал эту проблему в своих знаменитых исследованиях, посвященных развитию идей равенства и свободы в восемнадцатом и девятнадцатом веках, и в разделе о суперординации и субординации (отношениях превосходства и подчинения) своей социологии. Как правило, утверждает Зиммель, никто не удовлетворен положением, которое он занимает по отношению к своему окружению, каждый хочет

¹ Myrdal G. Op cit, p 60-61

обрести позицию, которая в каком-то смысле лучше существующей¹. Сравняться с тем, кто его превосходит, с тем, кто находится непосредственно перед ним (что достаточно типично), — первая цель, которая дает импульс для роста человека. Но это всего лишь промежуточный этап. На огромном числе примеров мы видим, что, как только нижестоящий догнал вышестоящего, позиция, которая прежде была его основной целью, становится исходной точкой для дальнейших усилий, первым этапом бесконечного пути к максимально желаемой позиции. Любая удавшаяся попытка достичь равенства приводит к тому, что индивид снова будет стремиться всячески превзойти других. Но, говорит Зиммель, существует принципиальная разница, осуществляется ли эта попытка достичь желаемого за счет разрушения того, что он называет «социологической формой» (и что мы бы назвали преобладающей системой релевантностей и их порядком), или она совершается *внутри* этой формы, которая при этом сохраняется.

Несомненно, смысл равенства различен для тех, кто стремится к равному положению с превосходящим — неважно, индивидом или группой, — и тех, кто занимает привилегированное положение, кто должен даровать это равенство.

Это можно видеть на примере двух типов меньшинств, рассмотренных нами выше. Для меньшинств типа (а) ассимиляция является равенством, к которому они стремятся, а для меньшинств типа (б) целью является только *действительное* равенство, то есть обретение особых прав, например использования национального языка в школе, в суде и т. д. Отличным примером этого является история культурной борьбы национальных меньшинств в старой австро-венгерской монархии. Господствующая группа может интерпретировать даруемое равенство как *формальное*, может даже согласиться на полное равенство перед законом и полное политическое равенство и все же ожесточенно сопротивляться притязаниям на особые права. Другим примером является различная интерпретация белым человеком и негром рангового порядка дискриминации.

Особое значение для рассматриваемой двоякой интерпретации равенства имеет приведенное выше замечание Зиммеля о принципиальной разнице между тем, может ли напряжение

¹ Wolf K H Op cit, p 275

такого рода быть снято путем смещений внутри существующей общей системы релевантностей или только путем ее разрушения. Первая установка характерна для консервативного мышления, вторая — для революционного. Те, кто занимает привилегированное положение, будут интерпретировать равенство, которое нужно даровать, на основе консервативного мышления, в то время как стремящиеся к равенству часто интерпретируют его на основе революционного мышления. А. Саломон завершает свою книгу «The Tyranny of Progress» («Тирания прогресса») следующим утверждением: «Характерная аксиома нашей современной жизни заключается в том, что для того, чтобы оставаться консерватором, надо быть либералом. Мы можем обеспечить долговечность нашего социального и интеллектуального мира, будучи консервативными реформаторами»¹.

Р.Г. Тауни, сравнивая в своей книге «Равенство» («Equality») неравенство в индустриальном веке с неравенством при старом режиме, приходит к следующему выводу: «Неравенство при старом режиме было нетерпимым, потому что оно было произвольным — результатом не личных способностей, а социального и политического фаворитизма. Неравенство в индустриальном обществе было достойно уважения как проявление индивидуальных достижений или индивидуальной неудачи. Это вызывало ненависть к неравенству в XVIII веке и одобрение неравенства в XIX веке. Различие между ними состояло в том, что первое происходило из социальной организации, а второе — из личного характера... «La carrière ouverte aux talents»²³ было формулой примирения (между революционерами и консерваторами), которая разрушила классовую систему старого режима во Франции и предоставила подходящее с точки зрения морали название классовой системе, пришедшей ей на смену»⁴.

Однако и равные возможности, и открытая талантам карьера также подвергаются субъективной и объективной интерпретации.

Salomon A The Tyranny of Progress New York, 1955 Карьера, открытая для талантов (*фр*) — *Прим ред* Американским эквивалентом этого лозунга, введенного в оборот Наполеоном, является «Из хижины — в Белый дом» (From log cabin to White House). ⁴ Tawney R H Equality New York, 1931 P 122

С. Субъективный и объективный смысл равных возможностей

Понятие равных возможностей сложно анализировать потому, что не только термин «равенство» имеет, как мы видели, различный смысл при субъективной и объективной интерпретации, но и термин «возможность» также допускает двоякую интерпретацию. Начнем анализ с понятия возможности в объективном смысле. Вспомним цитаты из сочинений Пар-сонса и Шилза, чтобы еще раз посмотреть, как современные социологи интерпретируют социальную систему.

В объективном смысле социальная группа является структурно-функциональной системой, образованной сплетением взаимосвязанных интеракционных процессов, социальных ролей, позиций, статусов. Не конкретный индивид или конкретное лицо, а роль является концептуальной единицей социальной системы. Каждой роли соответствует особый набор ролевых ожиданий, реализации которых ждут от каждого, кто ее исполняет.

В нашей терминологии эти ролевые ожидания — не что иное, как типизации образцов интеракции, которые являются социально одобренными способами решения типических проблем и как таковые часто институционализированы. Следовательно, они организованы в сферы релевантности, которые, в свою очередь, ранжированы в определенном порядке, возникающем в относительно естественном мировоззрении группы, ее обычаях, нравах, морали и т. д.

Ту же самую идею мы можем выразить в терминах институционализации, интерпретируя социальную систему как переплетение позиций, каждая из которых определяется социально одобренной типизацией отдельных интеракционных образцов. Эти типизации также устанавливают требования для позиции, связанных с ней полномочий и обязанностей, которые должен принять любой, кто ее занимает. Они также определяют способности, навыки, прочие характеристики — короче, компетентность и квалификацию, — которыми, предположительно, должен обладать каждый занимающий позицию человек, чтобы адекватно выполнять свои функции. Отсюда естественным образом следует, что к таким позициям должны допускаться только квалифицированные люди.

самых этих позиций. Многие из заводских рабочих могли бы быть предпринимателями или, по меньшей мере, мастерами; многие рядовые солдаты имеют квалификацию офицера; людей с качествами лидера много больше, чем нужно лидерам. Постулат, согласно которому каждый талант развивается свободно, *то есть* находит позицию, соизмеримую с ним, подрывается реальным несоответствием между высокой степенью компетентности и возможностями ее использования.

Аргумент Зиммеля, несомненно, существует. Тем не менее Тауни справедливо показал¹, что постулат равной возможности не игнорирует тот факт, что только немногие могут участвовать в соревновании. При правильной интерпретации постулат требует лишь, чтобы никому не было навсегда запрещено участвовать в соревновании и чтобы никому, кто участвует в нем, не чинились препятствия.

До сих пор мы исследовали объективный смысл равенства возможностей, выраженный в форме: «Карьера, открытая всем». Но существуют также равенство возможностей в получении образования или в развитии способностей и таланта; равенство возможностей по отношению к благам культуры; понятие равного доступа к общественным возможностям Ма-кайвера и, наконец, очень интересное утверждение Тауни² о том, что равенство означает не отсутствие резких контрастов в доходах и условиях, а равные возможности для становления неравными. Мы не можем подробно обсуждать все эти понятия в объективном смысле, но до тех пор, пока используемые концепты не являются просто субкатегориями дискриминации, наш анализ субъективного смысла возможности применим — с небольшими модификациями — к ним всем. Во всех этих случаях объективная возможность определяется социально одобренными типизациями социальных ролей, ролевых ожиданий и позиций.

Далее необходимо рассмотреть субъективный смысл возможности, то есть смысл, какой это понятие имеет для индивида, который в объективном смысле имел бы право ею воспользоваться. Такой индивид переживает то, что мы определили в объективном смысле как благоприятную возможность (оррог-

¹ Tawney P.H. *Op. cit.*, p. 123.

² *Ibid.*

tunity), — как данный ему шанс, вероятность (possibility) самореализации, открытой его выбору, вероятность достижения целей, исходя из личного определения своей ситуации в группе.

Однако с субъективной точки зрения объективно компетентного человека этот субъективный шанс! существует только при следующих условиях.

Индивид должен знать о существовании такого шанса.

Шанс должен быть в пределах досягаемости индивида, совместим с его личной системой релевантностей и его ситуацией, как она определена им.

Объективно определенные типизации ролевых ожиданий должны быть если не согласующимися, то хотя бы консистентными с самотипизациями индивида; другими словами, он должен быть уверен, что может соответствовать требованиям своей позиции.

Роль, которую индивид имеет право занимать, должна быть совместима со всеми остальными социальными позициями (ролями), в которые он вовлечен частью своей личности.

Нетрудно заметить, что возможности, равные с объективной точки зрения, могут быть — и, в строгом смысле, должны быть — неравными применительно к субъективным шансам отдельного индивида, и *наоборот*. И это так в силу того, что только с объективной точки зрения социальные роли составляют концептуальную единицу социальной системы, которую можно типизировать и определять в терминах ролевых ожиданий и компетентности. Более того, только с объективной точки зрения можно считать, что люди с равными квалификациями имеют равные права на определенную роль.

Однако с *субъективной* точки зрения индивид смотрит на себя не как на человека, имеющего право исполнять социальную роль, а как на человека, вовлеченного в разнообразные социальные отношения и отношения группового членства, в каждом из которых он участвует частью своей личности. Следовательно, даже если имело бы смысл допускать, что равные

Мы предпочитаем сохранить этот термин, введенный Максом Вебером (Weber M. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York, 1947. P. 100, n. 21), несмотря на то, что английские переводчики Т Парсонс и М. Хендерсон заменили его — по соображениям, объясненным ими, — выражением «возможность» (probability) и иногда «вероятность» (likelihood).

субъективные шансы соответствуют объективно равным возможностям, отдельный человек взвешивал бы свои шансы, исходя только из своих личных надежд, страхов и страстей.

Поэтому, строго говоря, равная возможность существует только с объективной точки зрения. Субъективные шансы неравны, и, как мы узнали из Платона, для неравных равное становится неравным.

Тем не менее идеал равных возможностей в объективном смысле заслуживает того, чтобы за него бороться. Однако не следует думать, что реализация этого идеала обеспечивает «равный старт для каждого». Исследователи отмечают многочисленные факторы, которые делают это невозможным: различное материальное положение, физическая среда (жилищные, санитарные условия и т. д.), экономические условия (например, только немногие, не имея необходимости работать, могут получить образование до достижения зрелости; не все имеют равный доступ к информации, особенно финансовой). Вероятно, к этому списку следует добавить неравные возможности для использования свободного времени.

Как отмечает К. Бринтон, равенство возможностей, понимаемое в этом смысле, существовало бы только в том случае, если бы было изменено социальное окружение: «...и это вряд ли может быть сделано иначе, чем через коллективное действие. Логический вывод, который следует из принципа равенства возможностей, есть не вывод о *laissez faire*, а вывод о коллективизме. Однако все еще многочисленные сторонники этой формы равенства редко являются логиками»².

Идеал равенства возможностей может быть и иным, более скромным. Для индивида, который находится в зависимости от своего членства в различных группах, он состоит в праве стремиться к счастью, как мы определили это понятие, и, следовательно, к максимальной — в его собственном понимании — самореализации, которую допускает его социальная ситуация.

Некоторые двусмысленности, содержащиеся в понятии «ответственность»

Обсуждая проблему ответственности, мы прежде всего пытались ответить на вопрос, на основании чего человека можно считать ответственным с точки зрения закона или морали за совершение либо несовершение какого-то действия. Ответственность влечет за собой наказание, которое мы понимаем в широком смысле как порицание, критику и осуждение. Но даже при такой трактовке понятие «быть ответственным» может означать две разные вещи: с одной стороны, человек ответственен *за* то, что он сделал; с другой стороны, он ответственен *перед* кем-то — другим человеком, группой или властью, — кто налагает на него ответственность.

Различие между «быть ответственным за» и «быть ответственным *перед*» приобретает особую важность, если учитывать неоднозначность понятия «ответственность» еще в одном отношении — при его употреблении применительно к первому и к третьему (или второму) лицу. Я считаю, что «ответственность» в высказывании типа «Это лицо ответственно за то-то и то-то» и в высказывании типа «Я чувствую себя ответственным за то-то и то-то (например, за надлежащее образование моих детей)» — разные понятия. Более того, я считаю, что эти два понятия не могут полностью совпадать и что всякий философский анализ проблемы ответственности должен считаться неполным, если в нем не будет учтен субъективный аспект этой проблемы.

Используя выражение «субъективный аспект» по отношению к понятию «чувствовать ответственность», мы заимствуем неудачную, но общепринятую сегодня терминологию социальных наук, а именно: различение между субъективным и объективным смыслом человеческих действий, человеческих

отношений и человеческих ситуаций. Макс Вебер сделал это различие краеугольным камнем своей методологии. В этом отношении субъективный смысл есть смысл, который действие имеет для актора или который отношение или ситуация имеют для лица или лиц, вовлеченных в это отношение или в эту ситуацию; объективный смысл — это смысл, который то же самое действие, отношение или ситуация имеют для кого-то другого, будь то партнер или наблюдатель в повседневной жизни, социальный ученый или философ. Эта терминология неудачна потому, что термин «объективный смысл» явно представляет собой неправильное употребление имени, поскольку так называемые «объективные» интерпретации, со своей стороны, родственны особым установкам интерпретаторов и поэтому являются, в определенном смысле, «субъективными».

Для выявления детального различия между субъективным и объективным смыслом ответственности потребовался бы весьма длительный анализ. Мы же должны ограничиться несколькими краткими замечаниями. Если я чувствую себя только субъективно ответственным за то, что я сделал или не сделал, и ни перед кем другим за это не отвечаю, то мой неверный поступок повлечет за собой не порицание, критику, осуждение или иные формы наказания, налагаемые на меня кем-то другим, а сожаление, угрызения совести или, в теологических терминах, — раскаяние, а не покаяние. Вызванные этим огорчение, душевная боль и страдания являются свидетельствами подлинного чувства вины, которое феноменологически отлично от «чувства виновности» в психоаналитической терминологии. Это результат чувства ответственности за что-то совершенное или несовершенное и невозможности восстановить прошлое. Орест в «Эвменидах» Эсхила не был спасен, пока богиня не усмирила фурий, хотя судьи ареопага бросили равное количество белых и черных шаров в урну. В наше время мы видим, что некоторые знаменитые ученые испытывают глубокое чувство ответственности за участие в производстве атомного оружия, несмотря на почести, которые воздает им благодарное правительство. С другой стороны, закон может считать меня ответственным за действие, совершить которое меня вынудило мое личное чувство ответственности (примером является судьба Антигоны). И здесь разли-

чие между ответственностью за что-либо и ответственностью перед кем-либо предстает в новом свете. Я могу согласиться с мнением Другого, что я ответственен за некоторое состояние дел, но при этом утверждать, что я отвечаю за это только перед богом или перед своей совестью, но не перед правительством.

Это лишь некоторые примеры сложной диалектики, лежащей в основе субъективного и объективного смысла. Но та же самая диалектика лежит в основе смысла, который имеет норма для своего создателя и своего адресата. Всякий закон означает одно для законодателя, другое — для объекта закона (законопослушного гражданина и для правонарушителя), третье — для толкующего закон суда, четвертое — для учреждения, которое применяет закон. Долг имеет различный смысл в зависимости от того, определен ли он мной самостоятельно или же навязан мне извне. Вообще ответ на вопрос о детерминизме в праве и этике зависит от того, сформулирован ли этот вопрос в субъективных или в объективных терминах.

Предыдущие замечания относятся к диалектике субъективного и объективного смысла законов, ценностей, морали и ответственности лишь с точки зрения индивида. Но та же самая диалектика возникает вновь на уровне групповых отношений. Принимая классическое различение Самнера между мы- и они-группами, можно сказать, что «ответственность», например, имеет различный смысл в случае, если мы-группа признает ответственность за свои действия и считает ответственными некоторых своих членов, и в случае, если они-группа приписывает ответственность за проступки мы-группе и ее членам. Одно дело, если нацистские лидеры признаются ответственными союзными державами на Нюрнбергском процессе, и совершенно другое, если их призывает к ответу немецкий народ.

Тиресий, или наше знание о том, что произойдет завтра

Еще в раннем возрасте Тиресий был ослеплен, потому что увидел обнаженную Афину; но боги дали ему взамен дар прорицания. Это один из многочисленных вариантов мифа, дошедшего до нас через века.

Хотя Тиресий и не может видеть, что происходит в настоящий момент, он обладает знанием о будущих событиях. Но он остается бессильным наблюдателем этих событий, не способным ускорить их наступление или предотвратить их. «Ужасная вещь знание, если оно не может ничему помочь», — говорит Тиресий в «Эдипе» Софокла.

Живет ли Тиресий-прорицатель, в отличие от Тиресия-слепца, вообще в настоящем? Образы будущих событий проходят через поток его сознания, являются его составной частью. Но, строго говоря, акты видения принадлежат к его живому настоящему; то, что он видит, материализуется в другом настоящем, которое пока еще принадлежит будущему. Неспособный видеть свое действительное окружение, Тиресий ясно представляет себе мир, в котором он не живет и никогда не жил. Более того, никто из его близких не живет и нитогда не жил в этом мире, это ни мир его современников, ни мир его предшественников. Позднее окажется, что некоторые из его современников или их потомки будут жить или какое-то время прожили в нем в будущем. Но они не знают, что это произойдет с ними; они не обрели способности к прорицанию ценой потери способности видеть настоящее. Таким образом, знание Тиресия является его личным знанием, недоступным в настоящее время его ближним. Если оно

вообще интерсубъективно, то оно не относится к настоящим и прошлым переживаниям других субъектов, которые могут его подтвердить или опровергнуть в универсуме, доступном всем. Только опыт других людей, пережитый когда-либо в будущем, докажет истинность или ложность того, что утверждает прорицатель.

Тем не менее эти его видения являются не фантазмами, а действительностью, которая наступит. Это не слепая вера в то, что произойдет, и не простые догадки относительно того, что могло бы быть. Он говорит о реальных будущих событиях, говорит не в терминах вероятности или же правдоподобия, а в терминах достоверности. Так происходит даже в случаях, когда его утверждения имеют гипотетическую форму «если... то»-утверждений. Находясь в царстве мертвых, Тиресий, сохранивший свою способность к прорицанию и после смерти, предсказывает Одиссею и его спутникам благополучное возвращение в Итаку в том и только в том случае, если они воздержатся от посягательств на стада Гелиоса на острове Фринакия.

Но как может Тиресий видеть будущее в терминах «если... то»-событий? Какова структура его знания о будущих событиях? Проходит ли он последовательно фазы будущих событий, не зная об их исходе, выстраивая их шаг за шагом, подобно тому, как зритель в театре следит за событиями на подмостках, не зная, чем завершится спектакль и даже какой будет следующая сцена? Если сознание Тиресия переживает будущее как процесс становления, то как получается, что он может сразу увидеть, чем закончатся будущие приключения Одиссея? И до какой точки Тиресий может следовать постоянному потоку <событий>, не имеющему конца? Что ограничивает поле его сознания?

Можно возразить, что Тиресий смотрит на будущие события глазами не зрителя в театре, а, скорее, автора пьесы, который одномоментно представил себе, чем она кончится, и затем развивает фазы сюжета, которые должны привести к этому концу. Но драматург суверенен в своем микрокосмосе. В нем он может по своему усмотрению организовать вещи и события; он — всемогущий их создатель. Прорицатель не создает ничего; события не произведены им, и они не поддаются его влиянию. Если это знание будущих событий подобно

тому, которое автор пьесы имеет об исходе драмы, то как он узнает о последовательности событий, ведущих к финалу?

Или — третья возможность — смотрит ли Тиресий на будущее событие, как если бы оно было случившимся в прошлом фактом, об истории которого он должен рассказать? В этом случае он обратился бы к увиденной будущей ситуации как полностью завершенной, в режиме своего рода предвосхищенной ретроспекции. В таком случае он действует как историограф, но тот объясняет настоящую ситуацию событиями, рассматриваемыми в терминах прошедшего (*past tense*) или настоящего совершенного (*present perfect tense*) времени, или прошлую ситуацию — событиями, рассматриваемыми в терминах предпрошедшего времени (*pluperfect tense*), в то время как прорицатель объясняет будущую ситуацию событиями, которые он рассматривает в терминах будущего прошедшего времени (*future perfect tense*). Если это верно, то Тиресий предсказывает не то, что *произойдет*, а то, что *произошло в будущем*. В некотором смысле его прорицание — это предсказание уже произошедшего события (*vaticinium ex eventu*), поскольку, хотя событие на момент прорицания еще в будущем, предсказатель видит его так, как будто бы оно уже свершилось.

Давайте сравним видение Тиресием будущих событий, например возвращения Одиссея, с его прорицанием, касающимся произошедших событий, например в трагедии Софокла, — с тем, что он говорит Эдипу о его прошлом, в тот момент неизвестном никому, но вскоре подтвержденном очевидцами. В последнем случае Тиресий раскрывает факты, которые действительно имели место в прошлом. Они произошли так, как произошли, а не по-другому; их можно интерпретировать различным образом, но высказывания, относящиеся к «обстоятельствам дела» как таковым, являются либо истинными, либо ложными. То, что могло быть пустыми предположениями прежде (или в то время как событие осуществлялось), теперь уже либо произошло, либо нет. Эдип является или не является сыном Лая и Иокасты, и утверждение Тиресия, что он является их сыном, не гипотетическое. С другой стороны, его предсказание будущих приключений Одиссея имеет форму «если... то»-высказывания. Как это может быть, если верно наше допущение, что Тиресий представляет себе будущее в

предвосхищенной ретроспекции? Должны ли мы, пренебрегая понятным желанием Тиресия не обескураживать Одиссея, открыв ему всю истину, полагать, что знание провидца о будущих событиях неполно? Разве он не предсказывает, что друзья Одиссея *будут* убеждать его высадиться на остров Фринакию; что злые ветры *будут* мешать им покинуть остров до тех пор, пока не кончится их еда; что они *будут* посягать на стада Гелиоса, так что все несчастья, вызванные этими обстоятельствами, обязательно произойдут?

Но если Тиресий обладает только фрагментарными знаниями о будущих событиях, то как получается, что одни вещи, которые должны произойти, ему известны, хотя бы и в терминах гипотетических возможностей, в то время как другие, например осуществление такой возможности, от него скрыты? Или, является ли его знание о будущем негомогенным? Выделяются ли некоторые его фрагменты с полной ясностью, в то время как другие неразличимы? Может быть, хорошо известное различие Уильяма Джемса между «знанием о» и «знанием по знакомству» имеет отношение и к знанию Тиресия? В любом случае встает вопрос: что делает его знание будущего избирательным и как этот механизм селекции работает? Конечно, даже оракул в Дельфах или Додоне часто облекает свое пророчество в форму «если... то»-высказываний. Но бог может вмешиваться в наступающие события; он может направлять их и руководить ими. Тиресий не может. Он является простым созерцателем неподконтрольных ему событий, и его знание является «ужасной вещью, которая не может ничему помочь».

В заключение скажем, что всякая попытка понять, как выдуманный провидец может знать о будущих событиях, ставит перед нами следующие альтернативы. С одной стороны, мы можем предположить, что его сознание переживает будущее как постоянный поток событий. В этом случае каждый элемент этого потока содержит множество бессодержательных предвосхищений, относящихся к *последующим* переживаниям, которые могут или не могут осуществить то, что было предвосхищено. Тогда эти предвосхищенные события распознаются — если здесь вообще допустим этот термин — просто в терминах вероятности, и все высказывания провидца, относящиеся к ним, являются гипотетическими. Или, с другой

стороны, мы можем предположить, что провидец переживает будущие события, как если бы они уже совершились. Они более не находятся в становлении, не содержат неопределенных предвосхищений; они *произошли*, или, по меньшей мере, провидец переживает их как произошедшие. Тогда его правдивые высказывания, относящиеся к ним, имеют категорический, а не гипотетический характер. «Если... то»-высказывание могло бы в лучшем случае относиться к объяснению смысла событий, переживаемых таким образом, а не к их свершению.

Однако ни одно из этих допущений не объясняет, что заставляет Тиресия выбирать тот, а не иной конкретный момент будущего как исходный для того, чтобы стать хроникером или историографом событий, которые еще только должны произойти, но которые переживаются им в терминах текущего настоящего или же неповторимого прошлого. Более того, ни одно из допущений не объясняет, почему его знание будущего, как в случае с Одиссеем, является либо фрагментарным, либо гетерогенным и что именно обуславливает гетерогенность его знания или пробелы в нем. Мы, рядовые люди, мотивированы в своих выборах обстоятельствами своей биографии и своей ситуацией в мире. Однако предполагается, что знание будущего у Тиресия не зависит от его нынешних и прошлых переживаний. Знаменитый демон Лапласа свободен от затруднений провидца. Зная полностью состояние вселенной на данный момент, а также законы этой вселенной, этот демон обладает полным гомогенным знанием любого будущего состояния. Тиресий не является ни лапласовским демоном, ни рядовым человеком. Он человек, которого боги обрекли на муки провидения.

II

Но достаточно о сомнительном даре Тиресия. Я проанализировал его выдуманное сознание не только с целью показать, что допущение о том, что конечное мышление может обладать совершенным знанием о будущих событиях, ведет к неразрешимым противоречиям. Прежде всего я хотел подготовить основу для описания определенных признаков того способа,

которым повседневное мышление рядового человека, ведущего свою повседневную жизнь среди ближних, предвосхищает события, которые должны наступить. Так, в наше время намеренно пренебрегают проблемами научного предсказания. Нам приходится иметь дело с миром, где каждый из нас несет бремя своей жизни, в которой он должен найти свои ориентиры и научиться взаимодействовать с вещами и людьми. Это *жизненный мир (Lebenswelt)*, как его называет Гуссерль, и именно его структуры он начал исследовать в своих последних работах.

Для того чтобы применить наш анализ сознания Тиресия к повседневному знанию будущих событий, полезно кратко перечислить три основные различия между ситуацией человека, пребывающего в *жизненном мире (Lebenswelt)*, и ситуацией прорицателя. Во-первых, человек в повседневном мире интерпретирует свое прошлое, настоящее и будущее в терминах заранее организованного комплекса знаний, который он имеет в наличии в любой момент своего существования. Видения Тиресием событий, которые должны наступить, не зависимы от его предшествующих переживаний. Во-вторых, Тиресий является лишь незаинтересованным зрителем событий, которые он предвидит. В повседневной жизни человек явно заинтересован в том, что он предвосхищает. Он должен быть готов встретить предвосхищаемые события или избежать их; он должен прийти к согласию с ними, либо терпя те вещи, что навязаны ему, либо, если это в его силах, влияя на их ход. Таким образом, эти предвосхищения являются решающими для его планов, проектов и мотивов. Они значимы для него, и он переживает эту значимость в терминах своих надежд и страхов. Наконец, видения Тиресия являются событиями внутри его личного мира и как таковые недоступны другим. Его знание того, что должно наступить, никак не связано со знанием, которым обладают другие люди. *Жизненный мир (Lebenswelt)* человека с самого начала социализирован, это общий для всех мир.

Уточним последний пункт: мой наличный комплекс знаний не состоит исключительно из опыта, пережитого мной непосредственно и фундаментально. Большая его часть скорее приобретена социально, то есть состоит из опыта, пережитого непосредственно и фундаментально моими ближними, кото-

рые передали его мне. Следовательно, я допускаю — или, лучше, я считаю само собой разумеющимся в повседневной практике, — что наличное знание другого человека в некоторой степени совпадает с моим и что это верно не только для знания о мире природы, но также и для знания о социальном и культурном мире, в котором я живу

Это совпадение помогает мне, особенно когда речь идет о социальном мире, предвосхищать будущие события настолько надежно, что я склонен утверждать, что я «знаю», что произойдет. Я «знаю», что завтра будет пятница; что люди в США будут подавать налоговую декларацию о доходах 15 апреля или до этого срока; что каждый год объем розничной торговли в Нью-Йорке в течение декабря будет выше, чем в августе; что в первую неделю ноября 1964 года человек, родившийся в США не позднее 1934 года, вероятнее всего белый мужчина, будет избран президентом США. Более подробный анализ показывает, что значимость предвосхищений такого рода основывается на допущении о том, что некоторые или все мои ближние обнаруживают в своем наличном комплексе знаний типически сходные элементы и что эти элементы будут определять мотивы их действий.

К сожалению, в рамках этой статьи невозможно исследовать социализированную структуру нашего знания о *жизненном мире (Lebenswelt)*. Такой анализ потребовал бы довольно подробного обсуждения различных аспектов социального мира и социального распределения знания, обусловленного ими. Я собираюсь рассмотреть в этой статье первые две из упомянутых проблем: роль нашего наличного комплекса знаний в предвосхищении будущих событий и заинтересованность человека в своих предвосхищениях.

III

Как я уже говорил, человек в каждый данный момент повседневной жизни имеет наличный комплекс знаний, который служит ему схемой интерпретации его прошлого и нынешнего опыта, а также определяет предвосхищение им будущих событий. Этот комплекс знаний имеет свою особую историю. Он конституировался в предыдущей переживающей

деятельности нашего сознания и с ее помощью, и результат этой деятельности теперь стал нашим обычным достоянием. Гуссерль, описывая вовлеченный сюда конституирующий процесс, использует образное выражение «седиментация» смысла.

С другой стороны, этот наличный комплекс знаний не является никоим образом гомогенным, он определенным образом структурирован. Я уже упоминал о различии Уильямом Джемсом «знания о» и «знания по знакомству». Существует относительно маленькое ядро знания, которое ясно, различимо и консистентно в самом себе. Это ядро окружено зонами различной степени нечеткости, неясности и неопределенности. Далее следуют зоны вещей, считающихся само собой разумеющимися, слепых верований, неаргументированных допущений, простых догадок, зоны, по отношению к которым единственное, что делает человек, — это «устанавливает свою веру» в них. И наконец, есть регионы, о которых мы ничего не знаем. Исследование всех подробностей структуризации выходит далеко за рамки этой статьи. Я должен ограничиться весьма кратким указанием на некоторые из них.

Во-первых, рассмотрим, что определяет структуризацию комплекса знаний в конкретном Сейчас. Предварительный ответ состоит в том, что именно система нашего практического и теоретического интереса в данный специфический момент определяет не только то, что проблематично и что может быть принято без вопросов, но также и то, что именно и с какой степенью ясности и точности должно быть известно, чтобы можно было решать возникающие проблемы. Другими словами, мы заинтересованы именно в отдельной проблеме, которая подразделяет наш наличный комплекс знаний на уровни различной релевантности для ее решения и, таким образом, устанавливает только что упомянутые границы различных зон нашего знания, зоны различимости и смутности, ясности и скрытое™, точности и двусмысленности. Здесь корень прагматической интерпретации природы нашего знания, относительная значимость которого должна быть признана даже теми, кто отвергает другие принципы прагматизма, особенно его теорию истины. Конечно, даже в узких рамках основанного на здравом смысле знания повседневной жизни обращение к «интересам», «проблемам» и «релеванностям»

не может служить достаточным объяснением. Все эти термины лишь называют весьма сложные предметы дальнейшего исследования.

Во-вторых, необходимо подчеркнуть, что комплекс знаний находится в постоянном движении и с каждым Сейчас меняется не только его объем, но и структура. Ясно, что всякое последующее переживание расширяет и обогащает его. Путем обращения к наличному комплексу знаний при особенном Сейчас обнаруживается, что действительно возникающее переживание уже «знакомо», если оно путем «синтеза распознавания» отнесено к предыдущему переживанию в модусе «той же самости», «подобия», «сходства», «аналогии» и т. п. Возникающее переживание, например, может быть понято как пред-пережитое «повторяющееся то же самое» или как пред-пережитое «то же самое, но модифицированное», или как тип, подобный пред-пережитому, и т. д. Или же обнаруживается, что возникающее переживание незнакомо, если оно не может быть отнесено, по меньшей мере как к своему типу, к наличным пред-переживаниям. В обоих случаях именно наличный комплекс знаний служит в качестве схемы интерпретации для возникающего в настоящий момент переживания. Это отнесение к уже пережитым актам предполагает наличие памяти и всех ее функций, таких, как сохранение знания, воспоминание, распознавание.

У меня были серьезные основания обратиться только что к типичности наших переживаний. Как убедительно показал Гуссерль, чьим базовым исследованиям столь обязана настоящая теория, все формы распознавания и идентификации — даже реальных объектов внешнего мира — основаны на *обобщенном (генерализованном) знании типа* этих объектов или же *типического* стиля, в котором они проявляются.

Строго говоря, каждое переживание уникально, и даже повторяющееся переживание не является тем же самым, потому что оно повторяется. Это повторяющаяся та же самость, и как таковая она переживается в различных контекстах с различными оттенками. Если я распознаю это отдельное вишневое дерево в моем саду как то же самое дерево, которое я видел вчера, хотя и в ином свете и с иным цветовым оттенком, это возможно просто потому, что я знаю типический способ, которым этот уникальный объект является в своем окружении.

И тип «это отдельное вишневое дерево» относится к пред-пережитым типам «вишневые деревья вообще», «деревья», «растения», «объекты внешнего мира». Каждый из этих типов переживается в своем типическом стиле, и знание этого типического стиля само является элементом нашего наличного комплекса знаний. То же самое верно для отношений, в которых состоят объекты, для событий и происшествий и для их взаимных отношений и т. д. Другими словами, мы переживаем мир с самого начала не как «расплывчатое и назойливое смешение» чувственных данных, или множество индивидуальных, не связанных друг с другом, изолированных объектов, или изолированные события, которые могут быть оторваны от своего контекста, а в его структуризации согласно типам и типическим отношениям типов.

Здесь важно осознать, что наши действительные переживания соотнесены с нашими прошлыми переживаниями не только через ретенции и воспоминания. Всякое переживание подобным же образом относится и к будущему. Оно несет с собой протенции происшествий, наступление которых ожидается непосредственно — они названы так Гуссерлем в противоположность ретенциям, — и предвосхищения отдаленных во времени событий, с которыми, как мы ожидаем, связано нынешнее переживание. В повседневном мышлении эти предвосхищения и ожидания соответствуют в своей основе типическим структурам, которые подходили до сих пор для наших прошлых переживаний и включены в состав нашего наличного комплекса знаний.

Гуссерль справился с этой проблемой, исследуя основополагающие идеализации и формализации, которые делают возможными предвосхищения в повседневной жизни. Он убедительно доказал, что идеализации и формализации ни в коем случае не ограничены областью научного мышления, а охватывают также опыт повседневного мышления *жизненного мира*. Он называет их идеализацией «и так далее» (*und so weiter*) и — как его субъективный коррелят — идеализацией «я могу это снова» (*ich kann immer wieder*). Первая идеализация подразумевает допущение — *значимое, пока не появится свидетельство противоположного*, — о том, что бывшее до сих пор адекватным знание выдержит испытание и в будущем. Вторая идеализация подразумевает допущение — *значимое, пока не по-*

явится свидетельство противоположного, — о том, что своим действием я могу вызвать положение вещей, подобное тому, которое я успешно вызвал с помощью предыдущего подобного действия. Другими словами, эти идеализации подразумевают допущение, что базовая структура мира, как я ее знаю, и вместе с этим тип и стиль переживания мной его и моего действия в нем останутся неизменными, — неизменными до следующего наблюдения.

Тем не менее — и опять Гуссерль выделил это с предельной ясностью — наши протекции и предвосхищения событий, которые должны наступить, являются бессодержательными соотнесениями с открытыми горизонтами и могут быть осуществлены через будущие происшествия или могут, как он это красочно выражает, «взорваться». Другими словами, всякое переживание имеет свой собственный горизонт неопределенности (возможно, неопределенности, которая определима до некоторой степени), который относится к будущим переживаниям. Как совместить эту идею с базовой идеализацией «и так далее» и «я могу это снова»?

Я рискну предложить два ответа, ни за один из которых Гуссерль не ответственен. Во-первых, наши предвосхищения и ожидания относятся не к будущим происшествиям в их уникальности и их уникальному окружению внутри уникального контекста, но к происшествиям такого-то и такого-то типов, помещенным в типическую констелляцию. Структуризация нашего наличного комплекса знаний в терминах типов является основанием вышеупомянутых идеализации. Все же из-за самой их типичности наши предвосхищения более или менее бессодержательны, и эта бессодержательность может быть наполнена как раз теми признаками события, раз оно актуализировалось, которые делают его уникальным индивидуальным происшествием.

Во-вторых, мы должны принять во внимание, что, как было ранее сказано, постоянно меняется не только объем нашего наличного комплекса знаний, но и его структуризация. Возникновение последующего переживания с необходимостью влечет за собой изменения, какими бы незначительными они ни были, наших ведущих интересов и вместе с этим нашей системы релевантностей. Однако именно эта система релевантностей определяет структуризацию наличного знания

и делит его на зоны различных степеней ясности и различимости. Всякий сдвиг в системе релевантностей меняет местоположение этих слоев и перераспределяет наше знание. Некоторые элементы, которые прежде принадлежали к маргинальным зонам, перемещаются в центральную область оптимальной ясности и различимости, другие удаляются оттуда в зоны возрастающей смутности. Более того, именно система релевантностей определяет систему типов, при которых организован наш наличный комплекс знаний. Поэтому, когда предвосхищенное событие произойдет и станет реальным элементом моего живого настоящего, вместе с моими ведущими интересами изменятся и типы, значимые в момент предвосхищения.

Следовательно, используя термины *в их самом строгом смысле*, мы можем парадоксально заметить, что с точки зрения повседневного здравого смысла мы не могли бы предполагать, что все, что происходит, произойдет именно так и что то, что предполагалось, никогда не произойдет так, как предполагалось. Это не противоречит тому факту, что для многих полезных целей в повседневной жизни мы можем предсказать и действительно верно предсказываем наступающие события. Более подробный анализ показывает, что в таких случаях мы заинтересованы просто в типичности будущих событий. Можно сказать, что происходящее событие ожидалось, если то, что реально происходит, соответствует по своей типичности типичностям, имеющимся в нашем комплексе знаний в тот момент, когда мы предчувствуем появление этого события. Необходимо подчеркнуть, что в ретроспективе — *ex eventu*¹ — событие просто превращается в ожидавшееся или не ожидавшееся. Используемое в настоящем времени выражение «Я предполагаю» имеет совсем другое значение. Все основанные на здравом смысле предвосхищения в повседневной жизни делаются *modo potential*² в терминах вероятности. Похоже, допустимо, понятно, вообразимо, что произойдет «что-то того или иного типа». Таким образом, все предвосхищения относятся в модусе вероятности к типичности будущих событий и содержат вместе с ними диапазон возможностей, которые

После случая, происшествия (*лат*) — Прим
*ред*² Методом предположения (*лат*) — Прим
ред

могут или не могут быть осуществлены, когда предвосхищенное событие произойдет в своей уникальности — при условии, что оно вообще произойдет, — и само станет элементом нашего наличного комплекса знаний. Опять же, этот разрыв между нашими ожиданиями и их осуществлением или неосуществлением сам является элементом нашего наличного комплекса знаний и обладает собственным когнитивным стилем. Хотя в рамках данной статьи мы не можем подробно заниматься проблемой научного предсказания, можно прояснить рассматриваемый вопрос, если определить, почему *возможно* научное предсказание. Система проверенных и испытанных положений конкретной науки может рассматриваться как наличный комплекс научных знаний. Это знание, в противоположность повседневному знанию, гомогенно, пока методы и правила научной процедуры определяют, по меньшей мере идеально, условия отбора и постановки проблем, типы используемых для этой цели конструктов, зависящую от них систему релевантностей, степень ясности, различимости, консистентности научного знания и критерии, согласно которым проблема должна считаться решенной; последние включают правила верификации и фальсификации. Тем не менее все современные философы науки согласны с тем, что система науки имеет гипотетическую природу и что научная достоверность — как и эмпирическая — является, в формулировке Гуссерля, «достоверностью до следующего возражения» (*Gewissheit bis auf Widerruf*).

IV

При анализе зависимости предвосхищений, основанных на здравом смысле, от наличного комплекса знаний мы уже говорили о роли ведущего интереса в структуризации нашего знания. В каждое мгновение моего существования в *жизненном мире (Lebenswelt)* я нахожусь в биографически детерминированной ситуации. К этой ситуации принадлежит не только мое положение в пространстве, времени и обществе, но также и мое переживание того, что некоторые элементы моего *жизненного мира (Lebenswelt)* навязаны мне, в то время как остальные либо находятся под моим контролем, либо их

можно сделать контролируемыми мною и, тем самым, модифицируемыми. Таким образом, онтологическая структура универсума навязана мне и определяет рамки всей моей возможной независимой деятельности. В этих рамках я должен сориентироваться и установить отношения с содержащимися там элементами. Например, каузальные отношения объективного мира субъективно переживаются как возможные средства для возможных целей, как препятствие или помощь для моего свободного мышления и действия. Они переживаются как контексты интересов, как иерархия подлежащих решению проблем, как системы проектов и внутренне присущих им выполнимостей (performabilities).

Вот почему я жизненно заинтересован в предвосхищении наступающих событий в той области мира, которая мне навязана и которая находится вне моего контроля. Я простой зритель происходящих там событий, но само мое существование зависит от этих событий. Поэтому мои предвосхищения, касающиеся событий в мире вне моего контроля, соопределены моими надеждами и страхами. В повседневном мышлении они представлены не только в потенциальном, но и в оптативном (желательном) модусе.

Особая проблема, касающаяся будущих событий, возникает в сфере человеческого действия. В данной статье термин «действие» обозначает человеческое поведение как текущий процесс, который предварительно организован актором, то есть основан на принятом заранее плане. Термин «отдельное действие» (act) обозначает результат этого процесса, то есть завершённое действие или положение дел, вызванное им. Планирование состоит в предвосхищении будущего поведения с помощью фантазии. Если использовать содержательное определение, данное Дьюи рассудительному мышлению, это — «репетиция драмы в воображении». Однако планирование является чем-то большим, чем простое фантазирование. Планирование — это фантазирование, мотивированное предвосхищенной последующей интенцией осуществить план. Существенной характеристикой плана является практическая осуществимость спланированного действия внутри навязанных рамок действительности *жизненного мира (Lebenswelt)*. Однако это относится к нашему наличному комплексу знаний в момент планирования. Выполнимость запланированного

действия означает, что в соответствии с моим настоящим наличным знанием запланированное действие, по крайней мере действие подобного типа, было бы осуществлено, если бы оно совершалось в прошлом.

Еще один аспект плана связан с наличным комплексом знаний. Это станет ясным, когда мы увидим, что предвосхищается в фантазировании или планировании — процесс будущего действия, разворачивающийся фаза за фазой, или же результат этого будущего действия как завершённого акта Я должен представить себе положение дел, к которому приведет мое будущее действие, до того, как я смогу предпринять отдельные шаги этого действия, которые приведут к этому положению дел. Выражаясь образно, мне нужно иметь некоторую идею о конструкции, которая должна быть возведена, прежде чем я смогу разработать план. Например, чтобы спланировать процесс моих будущих действий, я в своем воображении должен поместить себя в тот момент будущего, когда это действие уже будет завершено, когда результирующий акт уже совершился. Только тогда я могу реконструировать отдельные шаги, которые *приведут* к осуществлению этого будущего акта. То, что таким образом предвосхищено в плане, есть, в предлагаемых терминах, не будущее действие, а будущий акт, и он предвосхищен в будущем совершенном времени, *modofuturi exactfi*.

Теперь, как было отмечено выше, я планирую свой акт в будущем совершенном времени, основываясь на своем опыте уже выполненных актов, типически схожих с запланированным. Эти пред-переживания являются элементами моего наличного комплекса знаний в момент планирования. Но это знание с необходимостью должно отличаться от комплекса знаний, который я буду иметь в наличии, когда то, что сейчас запланировано, будет материализовано. К тому времени я стану старше и, даже если ничего больше не изменится, по меньшей мере переживания, которые я получу, осуществляя свой план, увеличат и реструктурируют мой комплекс знаний. Другими словами, планирование, как и любое другое предвосхищение будущих событий, имеет открытые горизонты, которые определяются только в процессе совершения предвосхи-

Посредством точного указания предстоящих событий (*лат*
) — *Прим ред*

щенного события; поэтому для актора смысл запланированного акта должен с необходимостью отличаться от смысла завершенного акта. Планирование (и тем более осуществление проекта) основано, таким образом, на наличном комплексе знаний с его особой структуризацией в момент планирования.

С другой стороны, единожды созданный план коренным образом модифицирует эту структуру цель, которая должна быть достигнута, акт, который должен быть совершен, проблема, которая должна быть решена, становятся доминирующим интересом и отбирают то, что релевантно в этот конкретный момент. Необходимо добавить, что ни этот доминирующий интерес, ни планирование, при котором он возникает, не существуют сами по себе. Они являются элементами *систем* планов, интересов, целей, которые должны быть достигнуты, проблем, которые должны быть решены, организованы в иерархию предпочтений и взаимозависимы во многих отношениях. На обыденном языке я называю эти системы моими планами на час и на день, для работы и отдыха, на жизнь. Эти планы, непрерывно изменяясь, определяют находящиеся в настоящее время в фокусе внимания интересы и, следовательно, структуру наличного комплекса знаний.

Такая двойная связь между планом и комплексом знаний — с одной стороны, отношение к переживаниям мной прежде выполненных актов, которые я могу выполнить снова; с другой стороны, отношение плана к моим системам иерархически организованного интереса — имеет весьма важную дополнительную функцию. Я говорил, весьма условно, о Сейчас, об особом моменте времени, на который имеется в наличии комплекс знаний. Но на самом деле это Сейчас — не мгновение Уильям Джемс и Джордж Г Мид называли его правдоподобным (*specious*) настоящим, содержащим элементы прошлого и настоящего. Планирование унифицирует это правдоподобное настоящее и очерчивает его границы. Коль скоро рассматривается прошлое, границы правдоподобного настоящего определяются самыми отдаленными прошлыми переживаниями, осевшими и сохранившимися в том секторе наличного знания, который все еще релевантен для планирования. Коль скоро рассматривается будущее, границы правдоподобного настоящего определяются масштабом планов, за-

думанных в настоящем, тот есть самыми отдаленными во времени предвосхищенными актами, *modofuturi exacti*.

Пока внутри этой унифицированной и ограниченной сферы правдоподобного будущего нам удастся сохранять наши планы непротиворечивыми и совместимыми как между собой, так и с наличным комплексом знаний, существует разумная вероятность, что наше будущее действие будет в согласии, по меньшей мере по типу, с нашим планом как предвосхищенным *modofuturi exacti*. Однако такая вероятность будет субъективной; то есть она будет существовать только для меня, актора, в форме разумной вероятности (likelihood), и нет никакой гарантии, что эта субъективная вероятность (chance) — вероятность для меня — совпадет с объективной вероятностью (probability), исчисляемой в математических терминах.

Эти краткие замечания показали, как я надеюсь, что в повседневном мышлении наше знание о будущих событиях состоит из субъективных предвосхищений, которые основаны на наших переживаниях прошлых событий как организованных в нашем наличном комплексе знаний. Мы видели — необходимо различать те события, которые произойдут без нашего вмешательства, и те, которые будут вызваны нашими действиями. Первые относятся к предконституированным типичностям и их системе — таким, какими мы находим их в нашем наличном комплексе знаний. При идеализации «и так далее» мы считаем само собой разумеющимся, пока не появится свидетельство обратного, что предвосхищенные события будут содержать те же самые типичности. Последние предвосхищаются, как если бы они были уже материализованы, поскольку наш план относится *modofuturi exacti* не только к будущим протекающим (ongoing) действиям, но и к актам, которые будут результатом этих действий.

Таким образом, мы вернулись к проблеме Тиресия. Возможно ли иметь знание о будущих событиях иначе, чем в терминах предвосхищенного ретроспективного взгляда? Выполняем ли мы роль простых зрителей, являемся ли творцами

будущих событий, или же мы историки, обращенные к прошлому? В повседневном мышлении мы должны обратиться к нашим пред-переживаниям и к нашему правдоподобному настоящему, связывающим наши ожидания событий, которые должны наступить, с нашими переживаниями событий, которые уже свершились. Что касается будущих событий, на которые мы не можем воздействовать, мы можем предвидеть их ход с помощью простого допущения, что, как правило, то, что считалось правильным в прошлом, будет считаться правильным и в будущем. Иначе мы — за исключением Тиресия, который не соотносит то, что он предвидит, со своим наличным комплексом знаний, — не можем ожидать такое событие, о типичности которого не знаем на основе предварительного переживания. Не имея возможности контролировать то, что нам навязано, мы являемся простыми наблюдателями того, чему предстоит свершиться, но наблюдателями, полными надежд и страхов. Подобно зрителю в театре, мы всячески стараемся понять, что мы переживали до сих пор, и уверены, что автор разворачивающейся драмы раскроет в конце ее смысл. Этот конец сам по себе не открыт нашему знанию. Хотя, опираясь на нашу религиозную или метафизическую веру, мы и можем надеяться на определенный конец, он все же неизвестен нам.

По отношению к будущим событиям, на которые мы, предположительно, можем повлиять своими действиями, мы рассматриваем себя как творцов. На самом деле то, что мы предварительно постигаем в проекции действия, есть предвосхищенное положение дел, которое мы воображаем в качестве материализованного в прошлом. Тем не менее, проецируя наши действия в будущее, мы не являемся просто обращенными к прошлому историками. Мы являемся историками, когда смотрим из любого Сейчас на наши прошлые переживания и интерпретируем их в соответствии с нашим нынешним наличным комплексом знаний. Но в наших прошлых переживаниях нет ничего открытого и незаполненного. То, что было прежде в них предвосхищено, уже осуществилось или не осуществилось. С другой стороны, при планировании мы знаем, что предвосхищаемое нами имеет открытые горизонты. Вызванное нашими действиями реальное положение дел с необходимостью будет отличаться в ряде аспектов от

того, что было запланировано. В этом случае взгляд в будущее не отличается от взгляда в прошлое из-за временного измерения, в которое мы помещаем событие. В обоих возможных случаях мы рассматриваем событие как свершившееся: в ретроспективе — как действительно свершившееся в прошлом; в перспективе — как ставшее якобы свершившимся в предвосхищенном прошлом. То, что действительно создает решающее различие, — это простой факт, что подлинный взгляд в прошлое не оставляет ничего открытым и неопределенным. Прошлое неизменно и необратимо. Взгляд в будущее как предвосхищенный взгляд в прошлое зависит от комплекса знаний, имевшегося у нас перед событием, и поэтому оставляет открытым вопрос о том, что именно станет неизменным в связи с реализацией предвосхищенного события.

У Тиресия нет этой проблемы. Он не действует, не вмешивается, не надеется и не боится. Он обладает непосредственным и фундаментальным знанием о будущих событиях (если вообще мыслимо осознание такой структуры). Мы, не получившие дар провидения от богов, не обладаем таким знанием. Мы даже не знаем, чего желать и за что молиться. Позвольте мне, в заключение, объяснить, что я здесь имею в виду.

Среди апокрифических работ Платона существует диалог, так называемый «Алкивиад II», который, вероятно, был написан одним из членов Академии в третьем тысячелетии до нашей эры. Хотя диалог апокрифичен и по стилю он — явное подражание, дух его все же подлинно платоновский. Сократ находится в храме Зевса. Приходит Алкивиад на молитву. Сократ задает вопрос: откуда мы знаем, за что нужно молиться? Не зная этого, человек может вымолить себе зло, полагая, что он просит добро, особенно если боги расположены дать ему все, что он просит. Весь диалог разворачивается вокруг этого вопроса, и мудрый Сократ заключает беседу молитвой пифагорейского поэта:

Наставь нас на дело благое, о Зевс всемогущий,
К благу взываем ли мы, или не видим его. Если
же то, что мы просим, во зло обернется, Не
зная пощады, отвергни наши мольбы.

Библиография Альфреда Шютца

- Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehenden Soziologie, Vienna: Springer, 1932 (имеется шпрингеровское переиздание 1960 года, а также переиздание «Цуркампф»: Frankfurt: Suhrkamp, 1974). Английский перевод: The Phenomenology of the Social World / Trans, by G. Walsh, F. Lehnert. Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- Collected Papers I: The Problem of Social Reality / Ed. by M. Natanson, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
- Collected Papers II: Studies in Social Theory / Ed. by A. Brodersen, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.
- Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy / Ed. by A. Schutz, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- On Phenomenology and Social Relations: Selected Writings / Ed. by H. Wagner, Chicago- University of Chicago Press, 1970.
- Reflections on the Problem of Relevance / Ed. by R.M. Zaner. New Haven: Yale University Press, 1971.
- Choice and the Social Sciences // Life-World and Consciousness. Evanston / Ed. by L. Embree. Northwestern University Press, 1972. P. 565-596.
- The Structures of the Life-World / Trans by R.M. Zaner, T. Engelhardt. Evanston: Northwestern University Press, 1973; London: Heinemann, 1973 (with T. Luckmann). То же издание на немецком языке: Strukturen der Lebenswelt. Band 1. Neuwied: Luchterhand, 1975, Band 2: The Structures of the Life-World / Trans, by R.M. Zaner, D.J. Parent. Evanston: Northwestern University Press, 1983; Немецкое издание: Strukturen der Lebenswelt. Band 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
- Fragments on the Phenomenology of Music // In Search of Musical Method / Ed. by F.J. Smith. London, New York, Paris: Gordon and Breach Science Publishers, 1976. P. 23-71.
- The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons / Ed. by R. Grathoff. Bloomington and London:

- Indiana University Press. Немецкое издание: Zur Theorie sozialen Handelns: Briefwechsel/Alfred Schutz, Talcott Parsons, Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- Life Forms and Meaning Structure / Trans by H. Wagner, London: Routledge and Kegan Paul, 1982; Немецкое издание: Theorie der Lebensformen / Ed. by I. Srubar. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959 / Ed. by R. Grathoff, trans, by J.C. Evans. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
- Collected Papers IV/ Ed. by H. Wagner, G. Psathas, in collaboration with F. Kersten. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- Some considerations concerning thinking in terms of barriers; Memorandum (to Doctor Harold Lasswell); Report on the discussions of barrier to equality of opportunity for the development of power of social and civil judgment; Letter of Alfred Schutz to Clarence H. Faust, The Fund for the Advancement of Education. — Указанные работы Шютца опубликованы в издании: Schutzian Social Science // Ed. by L. Embree, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishing, 1999. P. 235-318.

Издательская программа Института
Фонда «Общественное мнение»

Публикуются переводы и оригинальные издания по теоретическим и прикладным проблемам массовой коммуникации, общественного мнения, публичного дискурса, идеологий и социальных представлений, оказывающих значительное влияние как на функционирование политических институтов современных обществ, так и на повседневную жизнь миллионов людей. Издания Фонда предназначены для специалистов по социальным и гуманитарным дисциплинам, а также для всех, кто интересуется массово-информационными процессами.

В 2001 - 2003 годах вышли в свет
следующие издания:

Серия «Хроника социологических наблюдений»:

Поговорим о гражданском обществе. Америка: взгляд из России. До и после 11 сентября. Десять лет социологических наблюдений.

Монографии:

Дилигенский Г.Г. Люди среднего класса. Рогозин Д.М. Когнитивный анализ опросного инструмента. Докторов Б.З., Ослон А.А., Петренко Е.С. Эпоха Ельцина: мнения россиян. Социологические очерки.

Переводы:

Уолтон Д. Аргументы ad hominem. *Пер.-с англ.*
Садмен С, Брэдбери Н. Как правильно задавать вопросы: введение в проектирование опросного инструмента. *Пер. с англ.* Садмен С., Брэдбери Н., Шварц Н. Как люди отвечают на вопросы. Применение когнитивного анализа в массовых обследованиях. *Пер. с англ.*

Готовятся к публикации:

Монографии:

Блехер Л.И., Любарский Г.Ю. Главный русский спор. От западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья. Галицкий Е.Б. Методы маркетинговых исследований. Кертман Г.Л. Власть и публичная политика в картине мира среднего россиянина.

Переводы:

Гофман И. Анализ фреймов: организация повседневного опыта. *Пер. с англ.*
Липпман У. Общественное мнение. *Пер. с англ.* Цаллер Д.
Происхождение и сущность общественного мнения. *Пер. с англ.*

Заказы на издания направляйте по адресу:
117421 Москва, ул. Обручева, 26, корпус 2
Телефон: (095) 745-87-65. Факс: (095) 745-89-03.
Электронная почта: fom@fom.ru